

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE
ÖZGÜRLÜK TEOLOJİLERİ
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Selahaddin BAKAN

HAZIRLAYAN
Zuhal ÇELİK

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE
ÖZGÜRLÜK TEOLOJİLERİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Selahaddin BAKAN

HAZIRLAYAN

Zuhal ÇELİK

MALATYA-2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Selahaddin BAKAN danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Özgürlük Teolojileri başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların hem metin içinde hem de kaynakçada gösterildiğini belirtir, bunu onurumla doğrularım.

ZUHAL ÇELİK



ÖNSÖZ

Liberalizm'in ortak iyiyi oluşturma bağlamında getirdiği tarafsız kamu söylemi anlayışının krize yol açması ve sonrasında ortaya çıkan dine dönüş tartışmaları bağlamında dinin siyasal alana yeniden dönüşü Batı siyasal teorisinde günümüze kadar tartışılan bir konu olmayı sürdürürken, İslam dünyasında siyasal alanın şekillenmesine İslami temelle yanıt veren düşünürlerin bu bağlamda çözüm önerileri çalışmanın hedef noktalarından olmuştur. İslam ülkelerinde dinin siyasal ve sosyal hayatta olması gereken yerin nereliği ve nasıllığı üzerine çözüm getiren Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî'nin projeleri bu tez çalışmasında özgürlük teolojisi dâhilinde ortaya konmuştur.

Doktora tezimin yazım sürecinde desteğini ve sabrını esirgemeyen ve tezin gelişimine önemli katkılar sunan başta tez danışmanın Prof. Dr. Selahaddin BAKAN olmak üzere, Tez İzleme Komitesi üyeleri Prof. Dr. Gökhan TUNCEL ve Prof. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu tezin yazımında yaptığı düzeltmeler ve önerilerle tezin yönlendirilmesinde büyük katkısı olan Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'ye ve bu tez konusunu bulmamda yardımını esirgemeyen Halil İbrahim YENİGÜN'e teşekkürlerimi sunarım. Yine tezin son aşamasında yeni bir gözle düzenlenmesinde katkılarını sunan Prof. Dr. Fatih Ertugay ve Doç. Dr. Süleyman Güder'e ve tez yazım sürecinde maddi manevi katkılarını esirgemeyen tüm aileme sabırlarından ötürü teşekkür ederim.

ÖZET

ÇELİK, ZUHAL “Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Özgürlük Teolojileri”,
Doktora Tezi, Malatya 2023.

Sömürgecilik süreci ile başlayan “nahda” hareketlerinin devamı olabilecek nitelikte, 20. yüzyılın önemli iki düşünürü Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî’nin toplumların felahı için kurdukları İslam temelli siyasal-toplumsal formülasyonları siyaset teorisi dâhilinde incelenmiştir. Kurtuluş odaklı düşünen iki düşünür insanların nasıl bir toplumsal yapıda yaşaması gerektiğini, temelini varoluşçu öğelere dayanan bir çözümleme ile kurarak bir siyasal alan düşüncesi ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda çalışmada “siyasal” olan kavramı ontolojik düzeyde incelenmiş ve daha sonra siyasalın siyaset boyutuna geçilirken ara alan olarak “egemenlik” kavramı siyasal ile dinsel olanın bağlantısını kurmak için ortaya konmuştur. Bu minvalde 19. yy. sonrası toplumsal ve siyasal sitemler üzerinde hakim siyasal ve iktisadi paradigma olan Liberalizm’in herkes için iyi olanın nasıl sağlanacağına tarafsız kamu alanı noktasında getirdiği cevaplar incelenmiştir. Bu cevapların insani, toplumsal ve siyasal manada yarattığı krize karşı başlatılan yeniden düşünme tarzı siyasal alanda bir çözüm olarak dine yeniden dönüş tartışmalarını başlatmıştır. Çalışma bu bağlamda 1960’lı yılların sonlarından itibaren yükselişe geçen özgürlük teolojisinin yaşanan laiklik krizine ve sonrasında “dinin dönüşü” tartışmalarına karşı bir çözüm olarak belirlediği düşünülmüş ve çalışmada özgürlük teolojisi analitik bir araç olarak kullanılmıştır. Çalışma toplumsal ve siyasal bazda yaşanan bu liberal krize karşı İslam ülkelerinde durumun ne olduğu sorgusundan hareketle, İslam düşünürlerinin görüşlerini özgürlük teolojisinin sınırları içinde incelenmeye almıştır. Ortak iyinin nasıl sağlanabileceğine ve nasıl iyi bir siyasal yapılanma ile kurtuluşa ulaşılır konusuna yönelik olarak sundukları projeler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyasal, Özgürlük Teolojisi, Islah, Kutub, Şeriatî.

ABSTRACT

ÇELİK, ZUHAL “Theologies of Liberation in Contemporary İslamic Political Thought”, Ph.D. thesis, Malatya 2023.

The Islam-based political and social formulations of Sayyid Qutb and Ali Shariati, two important thinkers of the 20th century, which could be the continuation of the "nahda" movements that started with the colonial process, were examined within the scope of political theory. Two thinkers, who think about salvation, put forward the idea of a political field by establishing the basis of what kind of social structure people should live in, with an analysis based on existential elements. In this context, in this study, the concept of the political was examined at the ontological level, and then the concept of sovereignty as an intermediate area was put forward to establish the connection between the political and the religious while moving to the political dimension of the political. In this way, the answers brought by Liberalism, which is the dominant political and economic paradigm on social and political systems after the 19th century, on how to ensure what is good for everyone, at the point of impartial public sphere, are examined. The rethinking style against the humanitarian, social and political crisis created by these answers has started the debates on returning to religion as a solution in the political arena. In this context, the study is explained with the thought that liberation theology, which has been on the rise since the late 1960s, emerged as a solution to the secularism crisis and the "return of religion" debate after it, and liberation theology is used as an analytical tool in the study. Based on the question of what is the situation in Islamic countries against this liberal crisis on a social and political basis, the study has been examined within the scope of the views of Islamic thinkers and within the boundaries of freedom theology. The projects they presented on how to achieve the common good and how to reach salvation with a good political structure were evaluated.

Keywords: Political, Liberation Theology, Islah, Qutb, Shariati.

ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜK TEOLOJİLERİ

ZUHAL ÇELİK

İÇİNDEKİLER

ONUR SAYFASI.....	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, HİPOTEZLERİ VE ÖNEMİ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	4
1.2. Araştırmanın Amacı.....	8
1.3. Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar.....	9
1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları.....	10
1.5. Araştırmanın Önemi.....	12

İKİNCİ BÖLÜM

2. SİYASAL OLAN ÜZERİNE BİR İNCELEME.....	13
2.1. Felsefede Temeller Tartışması ve Post-Temelcilik.....	15
2.2. Siyasalın Açıklanmasında Analitik Bir Araç Olarak Politik Ontoloji.....	20
2.3. Carl Schmitt ve Siyasal Olanın Varoluşsal Anlamı.....	24
2.4. Chantal Mouffe Antagonizma ve Agonizm'den Siyasal Olana.....	30
2.5. Siyasal Olandan Siyasete Geçiş: Egemenlik.....	35
2.5.1. Ortaçağ ve Yetki Olarak Egemenlik.....	36
2.5.1.1. Aziz Augustinus İyilik-Kötülük Problemi.....	38
2.5.1.2. Aziz Augustinus Hristiyan Siyaset Düşüncesinin Temeli.....	41
2.5.2. Modernite ve Egemenlik Düşüncesi.....	44
2.5.2.1. Egemenliğin Kutsallığından Kurumsallığına: Bodin.....	46
2.5.2.2. Hobbes: Doğal Hukuktan Pozitif Hukuka Egemen İnsan.....	49

2.5.2.3. Rousseau ve Sivil Din	54
2.5.3. 20. Yüzyıl ve Carl Schmitt'de Egemenlik	59
2.6. Modernite ve Aydınlanma Üzerinden Laikleşme	64
2.7. Liberalizm, Demokrasi ve Kamusal Alan	70
2.7.1. Ahlakın Evrenselleştirilmesi Olarak Liberalizm	71
2.7.1.1. John Locke ve Hukuksal ile Toplumsal Olanın Yükselişi	75
2.7.1.2. John Stuart Mill ve Özgür Düşünce	83
2.7.2. Çağdaş Liberalizm ve John Rawls	87
2.7.3. Schmitt ve Mouffe Üzerinden Liberal Düşüncenin Eleştirisi	91
2.8. Tarafsız Kamu Alanına Yönelik Tartışmalar Sonucunda Dine Dönüş Tartışmaları	100
2.9. Politik Teoloji	110
2.9.1. Kavram Olarak Politik Teoloji	110
2.9.2. Eski ve Yeni Politik Teoloji	113
2.9.3. Özgürlük Teolojisi	116
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ	124
3.1. Toplumsal ve Siyasal Alan İçin Geleneksel İslam Siyaset Düşüncesi ...	125
3.1.1. İslam Düşüncesini Ortaya Çıkaran Süreç	126
3.1.2. İslam Düşüncesinin Kaynakları	134
3.1.3. İslam Düşüncesinde Siyasal Alan Konuları	142
3.1.4. Geleneksel Dönem İslam'ın Politik Teolojisi	150
3.2. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesine Hazırlanan Ortam: Sömürgecilik ve Şarkiyatçılık	166
3.3. Avrupa Merkezci Söyleme Yönelik İslam Düşüncesinde Karşı Düşünce ve Eylem: İhya-İslah Düşüncesi	170
3.3.1. İhya-İslah Düşüncesi	173
3.3.2. Siyasal-Ahlak-Toplum Sistemi Sorunsalı Olarak İslah Düşüncesi	177
3.4. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinin Değerlendirmesi	185
3.5. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesi ve Özgürlük Teolojisi	192

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SEYYİD KUTUB VE ALİ ŞERİATİ.....	197
4.1. Bir Özgürlük Teorisyonu Olarak Seyyid Kutub..	200
4.1.1. Seyyid Kutub'un Düşünsel Dünyası Üzerinden Biyografik Yaşamı.....	202
4.1.2. İnsan Fıtratı Üzerine Düşünceler	210
4.1.3. İnsan Doğasından Medeniyete, Kutub'da Medeniyet Düşüncesi	212
4.1.4. Cahiliyye ve Hakimiyye ayrımı olarak İslam Toplumu Teorisi	220
4.1.5. Kutub Düşüncesinde Siyaset Politikaları ve Demokrasi.....	223
4.1.6. Kutub'da Ortak İyi Olarak Cihad	227
4.1.7. Kutub'un Özgürlük Teolojisi.....	230
4.2. Şia Özgürlük Düşünürü Olarak Ali Şeriatî.....	237
4.2.1. Sosyolog, Devrimci, Entelektüel olarak Ali Şeriatî.....	241
4.2.2. Bir Teori Olarak Şeriatî Düşüncesi.....	250
4.2.2.1. Şeriatî'nin Kavram Dünyası	250
4.2.2.2. Bir Dünya Görüşü ya da Altyapı Olarak Tevhid.....	252
4.2.3. Fıtrat'dan Kurtuluşa, Şeriatî Düşüncesinde İnsan	253
4.2.4. Toplumsal ve Siyasalın Doğduğu Tarihsele Diyalektik.....	258
4.2.5. Şeriatî'nin Toplumsal Alanı.....	262
4.2.5.1. Teori Olarak Toplumsal Yapı.....	262
4.2.5.2. Tarihin Sonu Olarak Tevhid Toplumu	265
4.2.5.3. Eşit ve Adil bir Toplumda Ekonomik Hayat	268
4.2.6. Şeriatî'de Siyasal Alan ve Devrimci Rehberlik.....	274
4.2.7. Şeriatî'nin Özgürlük Teolojisi	283
4.3. Kutub ve Şeriatî Üzerine Son Söz	292
SONUÇ	300
KAYNAKÇA.....	309

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
akt.	: Aktaran
çev	: Çeviren
ed	: Editör
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
SAVAK	: Sazeman-e Ettelaat va Amniyat-e Keshvar
vd	: Ve Diğerleri
vb	: Ve Benzeri
yy	: Yüzyıl

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölümün amacı, hazırlanacak tezin önemini belirlenerek araştırma soru ve hipotezlerinin açıklanması, araştırmanın amacı ile ilgili bilgi sunulmasıdır. Araştırma konusu ile ilgili temel kavramların tanımları yapılarak çalışma hakkında bilgi verilmiştir.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, HİPOTEZLERİ VE ÖNEMİ

İnsanların bir arada nasıl yaşayacağı konusu siyasi düşünce tarihinin en önemli konu başlıklarından biri olmuştur. Farklılıklara sahip toplumsal yapıları ortak bir payda etrafında birleştirerek onları yönetecek gücün meşruiyetini neye dayanarak sağlayacağı aslında tam olarak siyasal olanın konusudur. İçinde bulunduğumuz İslam yoğun toplum yapılarında özellikle 20. yy. itibarı ile tarafsız kamu alanı söyleminin ve laik siyasal politikaların hâkim olması ile birlikte bireysel ve toplumsal katmanda bu duruma yönelik bir tartışma, sorgulama kimi zaman bir huzursuzluk durumunu da beraber getirmiştir. Toplumsal alana yönelik bir içeriği olan İslam dinine inananların bu bağlamda tarafsız kamusal alan söylemine yönelik eleştirileri Türkiye bazında 1990 ve 2000’li yılların başında bir kriz sürecini doğurmuştur. Kamusal alandan dinin dışlanması ve inançları ile birlikte bu alanda olmak isteyenlerin yaşadığı toplumsal ve siyasal kriz, bu tezi yazmama neden olan sorgu dünyasına girmeme neden olmuştur. Türkiye bazında düşünmeye devam edersek kamusal alana dinsel öğelerin girmesine izin verildiği takdirde bir “Şeriat Devleti” ya da insanların özgürlük alanlarını kısıtlayan bir “İslam devleti” oluşacağı korkusuyla ciddi bir kamusal alan tarafsızlaştırılması yapılmıştır. Bu durum İslam’ın siyasal alana yönelik nasıl bir düşüncesinin olduğu ve bunun İslam düşünürlerince nasıl yorumlandığı, farklılıklara ait bir toplumsal yapıda İslam’ın birleştiriciliği nasıl sağlayacağı yada kendi siyaset düşüncesini nasıl ortaya koyacağı ve var olan tarafsız alan korumasını nasıl yapacağı sorularını akla getirmiştir. Liberal demokrasinin herkesin mutluluğu adına herkesin toplumsal ve siyasal etkileyen bağlanışlarını kendi özel alanıyla sınırlı bırakmasına dayanan düşüncesinin, uygulamaya en uygun siyasal sistem olduğu kabulünün üstüne, yeni bir öneri olarak İslam temelli bir siyasal düşünce toplumsal ve siyasal alanı nasıl düzenleyebilir sorgulaması çalışma öncesinde başlamıştır. İslam’ı ilkeleriyle birlikte yüksek oranda benimseyen bir kesimin yanı sıra buna karşı aynı oranda dini öğeleri kamusal alanda istemeyen kesimlerin ortak bir payda etrafında nasıl buluşturulacağı noktasında bir düşünüş içine girilmiştir. Bu bağlamda herkesin eşit, adil

özgür bir şekilde İslami değerlere göre bir toplumsal-siyasal yapıda yaşaması nasıl mümkün kılınacak noktasında yapılan okumalar neticesinde “özgürlük teolojisi kavramı” ile karşılaşmıştır.

1960’larda Latin Amerika’da ortaya çıkan bu kavram sosyo-ekonomik yapıdan kaynaklanan adaletsizliklerin, eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve insanın kendisini geliştirme kapasitesini sınırlayan her şeyden kurtararak ve ötekilere saygı temelinde özgürce bir kurtuluşa eriş olarak Katolik Kilise’si tarafından tanımlanmıştır. Kutsal kitabı siyasal ve toplumsal sistemin adaletsizliklerine yönelik bir eleştirel bakışla okuyup anlam çıkarma olarak yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içinde, köklü, dönüştürücü toplumsal ve siyasi değişimler sayesinde kurtuluşu ve insani bir düzeni getirme niyetine sahiptir. Küresel sömürü ve adaletsizliklere Marksizm bağlamında bir çözüm arayan Latin Amerika özgürlük teolojisi adalet mücadelesine dinsel bir anlam ve görev yüklemiştir. Dinin kutsal kaynaklarını yorumlayarak toplumsal ve siyasal alana yönelik yorum çıkarma olan politik teolojinin Latin Amerika örneği olarak başlayan özgürlük teolojisi daha sonra İslam dinini benimseyen akademisyen ve düşünürler tarafından İslami kurtuluş ya da özgürlük teolojisi olarak kavramlaştırılmıştır. Batı siyasal düşüncesinde daha çok kamusal alan, laiklik tartışmaları bağlamında ortaya konulan politik teolojiden farklı olarak daha yeni ve toplum odaklı bir siyasallıkla ortaya çıkmış olan özgürlük teolojisinin İslami yorumu inancın ışığı altında toplumu her türlü baskı, adaletsizlik, zorbalık ve statükodan kurtaracak bir dünya inşa etme çabasıdır. Engineer¹ için teoloji bu anlamda Allah’ı ve O’nun talimatlarını keşfetmek ve bilmek için bir araçtır. Başlıca endişesi dünyevi alan sorunlarını çözmek olan ve skolastik teolojinin aksine pratik ve somut gerçeklerle mücadele eden Engineer’in İslami politik teoloji düşüncesinde statüko yanlısı tüm güçlere karşı mücadele vardır. Bu bağlamda toplumsal alanda farklılıkların nasıl bir temelle bağlanacağı konusu, egemenliğin meşruiyeti konusu olan ve Rousseau’nun kavramlaştırdığı geleneksel politik teoloji içinde değerlendirebileceğimiz “sivil din” yaklaşımına karşı eleştirel bir tarzla yeni bir politik-dini söylem belirmiştir. Geleneksel politik teoloji anlayışına eleştirel bir noktadan yaklaşan özgürlük teolojisi tarafsız kamu alanının aşılması gibi daha Batı politik teolojik düşüncelerinden uzaklaşarak toplumu daha gerçek temeller üzerinden düşünerek bir siyasallık ortaya

¹ Engineer, Ali Asghar, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Gyn Publishing House, New Delhi, 1990, s. 3.

koymaya çalışır. Bu bağlamda çalışmaya başlarken İslam'ın farklılıkların yönetimi işlemini nasıl sağlayacağı konusuna daha liberal bir noktadan yaklaşılan bakış açısı genişleyerek toplumsal olanı daha adil, eşit ve aynı iktisadi şartlar altında birleştirmeye çalışan sosyal bir düzen anlayışına bağlı İslami bir siyasal düşüncenin nasıl olacağı konusuna evrilmiştir. Dolayısıyla toplumlara düşünceleriyle önderlik eden, toplumsal ve siyasal alana yönelik dönüştürücü düşünceleri bulunan düşünürler bağlamında nasıl bir siyasal kurgu oluşturulduğu meramıyla bu alanda sözü ile geniş kitleleri etkileyen İslam düşünürlerine yönelinmiştir.

Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî İslam dünyasında düşünceleri, entelektüel faaliyetleri, toplumları seferber edebilecek dönüştürücü yönleriyle ön plana çıkan iki isim olmuştur. İslam'ın adil, özgür ve eşitliğe dayanan bir yorumunu yapan ve toplumlara yön vermeye çalışan bu iki düşünürün İslami olandan siyasale dair çıkardıkları bir sistem yorumu onların özgürlük teolojisi altında inceleme düşüncesini doğurmuştur. Kutub ve Şeriatî Kuran'ı siyasal ve toplumsal manada yorumlayarak bundan inananlara yön çizmeleri, özgürlüğü ontolojik boyutta düşünerek onu irade sorumluluk ve kurtuluş bağlamında değerlendirerek bu özgür irade ile toplumda İslam'a dayanan bir siyasallık oluşturmaları, sosyal adalet yönlerinin güçlü olması gibi özellikleri ile teorik bazda özgürlük teolojisinin içeriğini dolduran düşüncelere sahip olmuşlardır. Şeriatî ve Kutub bu nedenlerle özgürlük teolojisi bağlamında incelenen iki düşünürdür.

Çalışmanın kuramsal boyutu, siyaset teorisi alanına en fazla katkı yapan çağdaş siyaset teorisi çerçevesinde incelenecektir. Çalışma siyasal olanı özüne inerek ortaya koymak istediğinden politik ontoloji, düşünürlerin görüşlerini temellendirenin ne olduğu ve bu etkinin siyasal alana nasıl yansıdığını görmek istediğinden temeller konusu ve temeller konusuna bağlı olarak yeni bir siyasal teoloji okuması olan özgürlük teolojisini çalışmanın ikinci bölümü olan kuramsal bölümde ortaya koymuş ve bunları çalışmanın analiz araçları olarak kullanmıştır. Bu anlamda çalışma karşılaştırmalı bir çalışma olup İslam düşüncesi ile çağdaş siyaset kuramını çalışmanın sınırları içinde belirlenen teoriler dâhilinde inceleme altına almıştır. Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî çağdaş teoriyi bilen, araştıran, olumlu ya da olumsuz anlamda bir şekilde ilişki kurarak onunla temas halinde olan düşünürlerdir. Düşünürlerin görüşleri çağdaş teoriden etki almakla birlikte bu etkiyi kendi inançsal temelli düşünceleri ile eklemlemişlerdir. Çağdaş İslam düşünürleri nasıl bir düşünsel alt yapı ile herkes için iyiyi sağlayan toplumsal-siyasal bir düzen

oluşturmaya çalışmışlardır sorusu konuyu çağdaş siyaset teorisiyle bağdaştırmaktadır. Bu noktada iki ayrı alanın düşünürlerinin ortak bir çalışma içinde karşılaştırmalı olarak ele alınıp analiz edilmesi siyaset teorisi alanında yapılan çalışmalara katkı sağlayacaktır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu “Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Özgürlük Teolojileri” ni incelemektir. Siyasal olanın kutsal temalara dayandırılarak yorumlandığı ve bundan topluma ve siyaset alanına yönelik bir program çıkarma niyetinde olan politik teolojinin ve onun 20. yüzyıl itibari ile adil, özgür, eşit bir toplum ideali şeklinde yeni bir yorumlama türü olarak yola çıkan özgürlük teolojisinin din-siyaset tartışmasının yoğun şekilde yaşandığı İslam düşüncesinde ki mevcudiyeti bu çalışmanın konusudur. Dinsel olanın siyasal arenada yerinin ne olduğu ve olması gerektiği üzerine süren tartışmalar yüzyıllardır devam etmektedir. Bu tez çalışması bu anlamda siyasal olan içinde kutsal olanın varlığını kabul ederek, düşüncelerinin temeline İslam’ı yerleştiren düşünürlerin toplum ve siyasala dönük görüşlerini özgürlük teolojisi bağlamında değerlendirmektedir.

Çalışma İslam siyaset düşüncesini inceleyecek olması ve incelenecek düşünürlerin görüşlerinin bir siyasallık meydana getirip getirmediğinin sorgusu sebebiyle öncelikle siyasal olanın ne olduğunun siyasal olanın özüne inilerek incelenmesini gerektirmiştir. Siyasal olanın özünün ortaya çıkarılmak istenmesi onu varlık-anlam sorunu içine sokarak konuyu varoluşsal bir sorguya götürmüştür. Heidegger’in ontoloji de varlık-anlam bakış açısına benzer bir mantıkla siyasal olanı ontolojik boyutta inceleyen Schmitt ve Mouffe’nun “siyasal olan” yaklaşımı ele alınarak politik ontoloji alanına girilmiştir. Siyasal olan böylece siyasal ontoloji boyutunda çalışmanın kuramsal boyutunun ilk analiz aracı olarak seçilmiştir. Schmitt ve Mouffe siyaset ve siyasal arasında bir ayrıma giderek siyasal siyasetin özü olarak düşünmüşlerdir. Düşünürler bu bağlamda siyaseti şekillendirecek olan siyasalın içeriği nasıl belirlenmeli ki toplumların yönetimi meşru bir temelde sağlanabilsin konusu üzerine yoğunlaşmışlardır.

Teknik olarak bir siyasetin insanların mutluluğunu siyasal olarak özünde nasıl kuracağı sorgusu çalışmanın siyasal ontoloji üzerinden bir soruşturmaya gitmesinin nedenidir. Ontik olarak siyasetin işlerliği için ontolojik olarak nasıl bir siyasal ya da öz kurulmalı ki bu öz ya da anlama dayalı olarak siyasetin işlerliği ve insanların ortak yaşam durumuna bir çözüm sağlanabilsin. Bu bağlamda düşünürler siyasal olanı bir dost-düşman ya da biz-onlar şeklinde bir ikilem içinde düşünerek siyasalın temelini çatışmaya

dayandırmışlardır. Bu çatışmanın ortaya çıktığı dini, ekonomik, ahlaki alanlar bu bağlamda çatışmanın ortaya çıktığı andan itibaren içerik değiştirerek siyasal bir alan olacaktır; ancak bu noktada önemli bir figür belirlemektedir. Bu çatışmanın siyasal bir çatışma olduğuna bir iradenin karar vermesi gerekmektedir. Schmitt için karar verecek olan bu irade aslında egemen olan kişidir ve o siyaset kurumunu vereceği kararlar meydana getirecektir. Siyaset böylece egemenin durumun kuraldışı olduğuna karar verdiği yerde başlamaktadır. Burada ontolojik olan siyasala ontik olan ise siyasete denk düşmektedir.

Daha net bir ifade ile açıklanırsa, çatışmanın olduğu yer siyasalı doğuracak (bu siyasalın varoluş anıdır-siyasetin ontolojisi) bunun siyasal olduğuna karar verecek güç (egemen) ise siyaset alanını o noktada yerleştirerek bir siyaset kurumunu (bu siyasalın varlığa büründüğü ontik durumudur) oluşturacaktır. Dolayısıyla Schmitt'in "siyasal olan-karar veren-siyaset" boyutunda ortaya koyduğu düşüncesi varlık-anlam problemi üzerinden siyasal ontoloji alanına girmektedir. Burada önemli olan nokta ontolojik (anlam) zemine verilen anlamın kapsayıcılığının ontik (varlık) olanın işlevliliğini arttırmasıdır. Schmitt için bu noktada meşruiyetini Tanrı'dan alan bir egemenin karar vericiliği sonucunda oluşan siyasal an toplumun nezdinde kabul edilirlilik oranı yüksek olduğundan güçlü bir egemen ve güçlü bir siyasallıkla toplum yönetilecek kargaşalara izin verilmeyecektir. Mouffe ise bu noktada Schmitt'den ayrılmakta ve güçlü keskin bir temelden (din gibi) güç alan bir egemen yerine siyaset zeminini farklı görüşlerin kendisini ifade ettiği ve temelin geçirgen olduğu bir zemin üstüne kurar.

Ontolojik olarak anlamlandırılmış bir siyasalın nasıl bir siyaset alanı doğurduğu konusu bu bağlamda çalışmanın siyasaldan siyaset boyutuna geçtiği ikinci aşamasıdır. Batı'da siyasalın varoluşunu üzerinde gerçekleştirdiği zemin modern düşüncenin doğuşuna kadar doğrudan dinsel alan olmuştur. Siyasal olanın dost düşman karşıtlığı üzerinden dinsel alanda belirmesiyle ortaya çıkan siyasallık dinsel olanı bir siyaset alanına çevirmiştir. Bu noktada karar verici olarak Tanrı'nın emirlerini uygulayan Kilise yeryüzünün temsilci egemenidir. Dolayısıyla çatışmanın siyasal olduğuna karar veren güç olarak Egemen, siyasal dizgenin normal işleyişini tesis etme ve koruma amacıyla sınırlı karar verme kapasitesi olarak siyasetin başladığı noktadır.

Siyasalın siyasete geçiş yeri olarak bir "egemen" in kriz anında vereceği karar politik ontoloji açısından önemli olan bir diğer durumdur. Kararın nasıl verildiği noktasında her şeyden bağımsız bir egemen anlayışının özgürce hareket ederek eyleme

geçmesi durumudur. Heidegger düşüncesinde dünyaya fırlatılan insanın kaçınılmaz olanı seçerek özgürce karar vermesi, kararın içeriğini kader ve özgürlüğün özdeşleştirilmesi olarak dinsel, tarihsel olan ile modern olanın dışında yeni bir karar alma biçimi ile karşı karşıya getirmiştir. Heidegger için insanın hayatını anlamlandırmak için vereceği bu karar onun insan olarak kendini ortaya koyma şekli olacaktır. İstisnai durumlarda kararın bu belirleyici içeriğine dayanan edimi insanı içeriği net bir tavır ile davranmaya götürecektir. Siyasal alanında bir karar anı ile ortaya çıkması sonucunda varoluşsal ya da ontolojik içeriği tam olarak böyledir. İstisnai anda verilecek karar her ne sonuç verirse versin var olan durumu tarafsızlıktan kurtararak siyasal olacak ve böylece ontolojinin kararı ile bağ kurarak siyasalın ontolojisi kurulacaktır. Siyasal olanın bu noktada karar merkeziliği ontik boyut üzerinden karar verici olarak egemen ile bağlaması siyasalın siyasete geçiş yaptığı noktadır. Böylece siyasallığı yönetecek, kuralları koyacak, toplumun yönetimini sağlayacak bu egemenin kim olacağı “Egemenlik” kavramı altında şekillenmiştir.

Çalışmanın “egemenlik” kuramını konu edinmesinin nedeni toplumu ve siyasal alanı yönetecek olanın meşruiyetini nerden aldığı ve toplumun bu egemene neden itaat edeceği ile ilgilidir. Meşruiyetini Tanrı’dan alan bir egemenlik anlayışının tarihsel süreçte yeri ve etkileri ve bunun ardından siyasalın temelinden dinin dışlanması ile toplumsal arenada meydana gelen değişimleri incelemek isteyen bu tez çalışması için egemenlik teorilerinin bilinmesi siyasal alanı ortaya çıkaran gücün kim olacağının ve bunun siyaset alanı üzerindeki etkilerinin görülmesi açısından önemlidir. Çalışmada çağdaş İslam düşüncesi altında inceleme altına alınan düşünürlerin bu bağlamda egemenliği Tanrı’ya dayandırdıkları siyasal anlayışlarının, çağdaş Batı düşüncesi ile karşılaştırılmalı olarak ortaya konulması konunun daha iyi kavranmasına katkı sunacaktır.

Egemenliğin meşruiyetini sağlayan temel olarak ilahi olan ve daha sonra ilahi olanın yerine aklın bir temel olarak yerleştirilmesi durumu konunun daha teorik bir bağlamda “temeller” konusu boyutunda incelenmesine neden olmuştur. Siyaset alanını meşrulaştırma konusu modern düşüncenin başlangıcına kadar Tanrı ve bundan sonra akıl gibi keskin bir temel ile temellendirilmiştir. Akılcı düşünce ile döneme hakim olan siyasi paradigma Liberalizm toplumsal ve siyasal alanı kuşatıp siyasal alandan ilahi alanı dışlayarak tarafsız kamu alanı söylemi yaratmıştır. Bu durum küçülen siyasal alana yönelik endişe ile beraber çağdaş siyaset teorisinde ve toplumsal-siyasal düzeyde bir krize yol açmıştır. Critchley bu krizi Batı toplumlarında bilimin ve onun desteğiyle teknolojinin

refah düzeyini arttırmasına rağmen yaşamın anlamına ilişkin varoluşsal bir sorun olarak tanımlar.² Dinin geri dönüşü tartışmaları Liberalizm'in varoluşsal bir kriz meydana getirmesi sonucunda yeni bir arayış olarak ortaya çıkmıştır. Schmitt'in siyasal kavramını ortaya koymasına neden olan bu anlam ve kriz sorunudur. 1920'lerden sonra Schmitt siyasalın krizini dinsel ile bağlantılayarak "politik teoloji" konusunu gündeme getirmiştir. Schmitt'in modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarını sekülerleşmiş teolojik kavramlar olarak görmesi, dinsel ile siyasal olanı bağlayan ve politik teoloji alanında önemli bir tartışma alanı açan bir düşüncesidir.

Siyasal alanın temellerinin yeniden düşünülmesi siyaset teorisinde var olan temeller tartışmasını ateşlemiştir. Siyasal alanın temelleri konusu da bu bağlamda yeni bir düşünüş olan post-temelci yaklaşımla incelenmeye başlanmıştır. Post-temelci yaklaşım siyasal alanın keskin bir temeli olması anlayışı yerine diyalektik süreçlerle temelini değiştirdiği bir anlayıştır. Daha sonra yoğunlaşan tartışmalar 1960'lar da Latin Amerika'da "özgürlük teolojisi" ni kuramsal olarak doğurmuştur. Liberalizm'in krizine yönelik düşüncelerin ortaya konulması politik teolojinin anlaşılmasına katkı sunması nedeniyle çalışma içinde yer verilmiştir. Politik teoloji ise böyle bir dönüşümün sonucunda 20. yy. ve sonrası için yeniden ortaya çıkan bir olgu şeklinde ele alınıp eski ve yeni politik teoloji tanımlaması yapılarak yeni politik teoloji üzerinden özgürlük teolojisi detaylandırılmıştır. Bu bağlamda özgürlük teolojisi hem dine dönüş tartışmaları hem de post-temelci düşünce ile benzer eleştiri noktalarına sahip olması nedeniyle post-temelci düşünce ve dine dönüş tartışmaları çalışmanın daha iyi analiz edilebilmesi için açıklanarak bir analiz aracı olarak kullanılmıştır. Özgürlük teolojisi yapılan kuramsal tartışmalar sonucunda çalışmada din temelli bir siyasal alan yapılması nasıl olmalı konusuna özgürlük, eşitlik, adalet bağlamında getirilen ilahi temelli bir öneri ve çalışmanın analiz aracı olarak değerlendirilmiştir. Özgürlük teolojisi, siyasalın kökeninde din arayışlarından yola çıkan ve bu doğrultuda dinsel olanı yorumlayan, siyaseti salt bir iktidar elde etme sorunundan ziyade, daha geniş bir alan olarak gören ve çağın sorunlarına adalet düşüncesi üzerinden çözüm arayan bir bakış açısıdır. Özgürlük teolojisi siyasi kavramların yorumlanmasını din üzerinden yapar; ancak dinin evrensel mesajını tüm insanları kapsayacak şekilde ele alır. Bu anlamda bu tez çalışması ikinci bölümün kuramsal içeriğine dayanarak özgürlük teolojisini ele almış ve bunun İslam siyaset düşüncesi içinde var olduğunu kabul ederek

² Critchley, 2012, s.23, 26.

daha özgür, eşit, adil, farklılıkların bir arada yaşama sorununa çözüm getiren bir yaklaşım olarak konu edinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde öncelikle İslam düşüncesi incelenmiş ve verilen bilgilere dayanılarak 19.yy. sonrasında neden bir diriliş düşüncesinin oluşturulduğu yapılan sorgulamalar sonucunda ortaya konmuştur. İhya-İslah düşünürleri İslam'ı düşünce ve hayat görüşünün temeli yapan, İslam inancına bağlı bölgelerde yaşayan ve bulundukları bölgenin sorunlarına karşı kendilerini oldukça sorumlu hisseden ve bunun için geniş bir entelektüel faaliyet yürüten kişilerdir. İslam düşüncesinin kaynaklarını yeniden yorumlayarak toplumu geri kalmışlıktan ve ahlaki bozukluklarından kurtarmak isteyen bu düşünürler bir siyasal-sosyal teori ortaya koymuşlardır. Özellikle sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini bulundukları topraklarda derinden yaşayan bu kişiler bir diriliş hareketi oluşturmaya çalışmışlardır. Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî bu bağlamda bu etkileri taşıyan ve yanı sıra 20. yy'ın emperyalizm ve Kapitalizm gibi sarsıcı etkilerini kendi topraklarında yaşayan kişiler olarak düşünsel çabalarını bu Batı sistemlerini anlamaya ve etkilerini bulundukları topluma anlatmaya ve İslam'dan temel alan yeni bir toplumsal-siyasal düzen oluşturmaya harcamışlardır. Bu anlamda çalışmanın dördüncü bölümünde Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî düşüncesi çalışmanın kuramsal boyutunun analiz araçları kullanılarak incelenecek ve analiz edilecektir. Özgürlük teolojisinin adalet, özgürlük, eşitlik, kutsal kitaba dayalı yorumlama, toplumsal ve siyasalın şekillendirilmesi gibi başlıklarıyla İslam siyaset düşüncesinin düşünürler bazında seyri ortaya koyulacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, İslami bir temel üzerinden toplumlarının sorunlarına çözüm arayan İslam düşünürlerinin önce toplumlarının sonra insanlığın kurtuluşunu hedefleyen ve siyasal olan kapsamında ortaya koydukları görüşlerini çağdaş siyasal teorisiyle karşılaştırmalı olarak incelemek ve bu görüşlerin bir özgürlük teolojisi bağlamında olduğunu değerlendirmektir. Siyasal olanın varoluşsal boyutu olarak politik ontoloji, temeller tartışması, özgürlük teolojisi bu anlamda çalışmanın analiz araçları olarak kullanılmış ve çalışmanın kuramsal bölümünde açıklanmıştır. Bu anlatılara dayanarak incelenen düşünürlerin kendi dip anlayışlarını neye dayanarak oluşturdukları ve nasıl bir siyasal düşünce ortaya koydukları, onların ontolojik bağlılıklarının siyasi konumlarını nasıl şekillendirdiği ve bunun nasıl bir İslami siyaset düşüncesi meydana getirdiğinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda kutsal olanın siyasal ile ilişkisini inceleyen

İslami temelde inceleyen bu çalışma, çağdaş siyaset teorisini de içinde var olduğunu düşündüğü kutsal boyutu ile inceleyerek daha farkında bir seviyeden dini ve laik siyaset teorilerini karşılaştırmalı şekilde analiz etmeyi amaçlamıştır. Modern siyaset teorisinin içinde teolojik unsurlar olduğu gibi teolojinin içinde de rasyonel unsurlar yer almaktadır. Bu nedenle çalışma siyaset teorisinin içinde var olan kutsallığı dikkate alan bir yaklaşımla bir analiz yapmayı hedeflemiştir.

1.3.Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar

Bu tez çalışmasında İslam'ı bir düşünce ile temellenen bir siyaset anlayışının farklılıkların olduğu toplumlarda herkes için iyi olanı sağlayıp sağlamayacağı sorgulanmaktadır. Bu bağlamda çalışma, farklılıkların olduğu toplumsal alanlarda İslami siyaset düşüncesinin herkes için iyi olanı nasıl sağlayacağı konusunu Kutub ve Şeriatî düşüncesini dini bir temelde herkese adalet, eşitlik, özgürlük verme hedefinde olan özgürlük teolojisiyle kıyaslayarak onların düşüncelerini bir özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirmektedir. Bu anlamda çalışmanın sınıadığı iddialar şunlardır

- i. Kutub ve Şeriatî özgürlük teolojisinin teorik açılımının tüm yönlerini karşılamış olmasalar bile birçok yönüyle düşünceleri özgürlük teolojisinin içeriğine karşılık gelir. Bu nedenle ikisi de özgürlük teolojisi düşünürüdür.
- ii. Kutub ve Şeriatî teorileriyle bir siyasallık ortaya koymuşlar ve bu siyasallığa dayanarak bir siyaset alanı şekillendirmişlerdir. Kutub ve Şeriatî bu anlamda iki İslam siyaset düşünürüdür.
- iii. Ali Şeriatî'nin teorisi toplumsal manada güçlü bir sosyal adalet-özgürlük, eşitlik ilişkisi içinde bir özgürlük teolojisi sunabildiği halde bunu siyaset alanının şekillenmesinde sağlayamamaktadır. Şeriatî'nin siyaset düşüncesi değiştirilmesi güç egemen ögesi baskın siyasal özelliklere sahiptir.
- iv. Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojileri farklılıkların bir arada yaşadığı toplumsal alanlarda herkesi kapsayıcı niteliğe sahip değildir.
- v. Batı'da düşünsel, teknik, bilimsel alanında yaşanan gelişmeler 19.yy Islah-İhya hareketlerinin ortaya çıkmasında büyük etkiye sahiptir.
- vi. Modern siyaset düşüncesinin kavramları her ne kadar dinden arınmış olarak gözüktükse de bunlar teolojik içeriğe sahiptirler.

1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Sosyal alan çalışmalarında teori üzerine çalışılırken bir taraftan da yöntem tartışmasının içine girilmektedir. Doğa bilimleri alanında yapılan çalışmalarda olgular hakkında içinde herhangi bir anlaşmazlığın olmadığı kesin tanımlamalar yapılabilirken, düşünsel ve sosyal alan konuları için bu tam olarak geçerli değildir.³ İnceleyeceğimiz konu kapsamında belirtilirse siyasi model ve teoriler tamamen değer bağımsız değildir ve olgular ile değerler iç içedir. Siyaset teorisinin konuları (siyasal, devlet, toplum, iktidar vd.) tartışmalı konulardır ve bilimsel anlamda bir nesnellığe sahip değildir. Doğa bilimciler, çalıştıkları konuya, neyi keşfedecekleri konusunda objektif ve tarafsız bir tarzda yaklaşabilirken, siyasette bunu başarabilmek güç bir durumdur. Siyasetin tanımına nesnel bir anlam yerleştirilmeye çalışılsa bile, içinde yaşayıp büyüdüğümüz toplumun yapısı, ailevî arka plan, sosyal tecrübe, iktisadî pozisyon, kişisel sempatiler vs. siyaset ve etrafımızdaki dünya hakkında her birimizde peşin hükümler oluşturur. Bunun anlamı, mutlak tarafsızlık anlamında bilimsel objektifliğin, araştırma metodumuz ne kadar özenli olursa olsun, her zaman siyasî analizde ulaşamayacak bir hedef olarak kalacağıdır.

Bu tez çalışmasının kuramsal boyutu ve kuramsal boyuta bağlı kalarak incelenen düşünürler görüşlerini olması gereken bir doğrultuda ortaya koymuş olduklarından çalışmanın içeriği olması gerekene dayanan normatif bir çalışmadır. Çalışma olup bitmiş olan bir olgusal süreci ya da var olan durumu sadece pozitif bilgiye dayalı olarak betimlememekte aynı zamanda teorik alanın belli bir kesinliğe ulaştırmadan ziyade sorgulama ve öngörmeye dair yaklaşımını benimsemektedir. Çalışmanın kuramsal kesiminde siyasal kavramı üzerinden açılımı yapılarak incelenecek fikir ve doktrinleri dikkate alarak, özgürlük teolojisi kapsamında incelenen İslami düşünürlerin görüşlerini nasıl geliştirip meşrulaştırdıkları, eserlerini hangi entelektüel bağlamda verdikleri analitik bir şekilde değerlendirilecektir. Bu anlamda çeşitli coğrafyalardan ve kültürlerden düşünürleri aynı çalışma içinde karşılaştırmalı olarak inceleyen bir siyaset teorisi çalışması yapılmıştır. Batı siyaset düşüncesi bu minvalde İslami bir coğrafya ve onun ana akım politik düşünürleriyle karşılaştırılarak analiz edilmiştir.

³ Barry, Norman, Modern Siyaset Teorisi, (çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), (3.Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2012, s. 33.

Neuman, W. Lawrance, Toplumsal Araştırma Yöntemleri I, (çev. Sedef Özge), (7.Baskı), Siyasal Kitabevi, Ankara 2014, s.119

Çalışmanın daha iyi bir şekilde analizi için bazı sınırlamalara gidilmiştir. Bunlar şu şekilde açıklanabilir. Siyasal olanı varoluşsal manada ele alarak inceleyen çalışma siyasalın daha özgün anlamının İslam siyaset düşüncesi içinde arayışına çıkmıştır. Kutub ve Şeriatî bu bağlamda varoluşsal temada dost-düşman mantığı içinde ortaya koydukları siyasal düşünceleri, İslam'ı derinden benimseyerek düşüncelerini bu temel üstüne yükseltmeleri, Müslüman camiyayı derinden etkileyen ve eylemciliğe iten toplumsal-siyasal içerikli eserleri, yaşam mücadelelerini haksızlıklara karşı koyma, özgürlük diyalektiğinde sosyal adaleti sağlama üzerine kurmaları gibi birçok nedenle incelemeye alınmıştır. Bu anlamda çalışmanın sınırladığı alanlardan biri İslam'ı politik teoloji boyutunda ortaya koyan düşünürler üzerinden incelemek olmuş, Kutub ve Şeriatî bu amaca uygun iki isim olarak incelenmiştir.

Çalışmanın bir diğer sınırlılık alanı coğrafi sınırlarla ilgili olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde çağdaş İslam siyaset düşüncesi incelenirken geniş bir coğrafya olan İslam dünyasının tamamı değil, diriliş, ihya, ıslah hareketlerinin en hareketli olduğu ve sömürgeciliği en derinden yaşayan yer olarak Mısır ele alınmıştır. Mısır bu bağlamda genel diriliş hareketlerinin büyük bir özetini vermesi nedeniyle İslam siyaset düşüncesinin incelendiği ikinci bölüm Mısır üzerinden incelenmiştir. Çalışma bu anlamda coğrafi bakımdan sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın bir diğer sınırlılık alanı özgürlük teolojisi ile ilgilidir. Özgürlük teolojisi kuramsal manada Latin Amerika'da ortaya çıkmış ve "Liberation Theology" olarak isimlendirilmiştir. Bu manada çalışmanın kuramsal bölümünde özgürlük teolojisi Latin Amerika örneği üzerinden açıklanmış ve çalışma bu kuramın anlatısıyla değerlendirilmiştir. Son yıllarda ortaya çıkan ancak kuramsal manada tam olarak yerine yerleşmemiş İslami Özgürlük teolojisine tez içinde bölümlerde yer verilmiştir.

Çalışmanın bir diğer sınırlılık alanı onun Türkçe çevirisi ile ilgili konuda ortaya çıkmaktadır. Türkçe literatürde son 10 yıla kadar özgürlük teolojisi hakkında yapılan çalışmaların sayısı çok sınırlıdır. Son yıllarda yapılan çalışmalarda artış vardır ancak yine de Türkçe literatürde bu anlamda önemli bir boşluk bulunmaktadır. İngilizce Literatürde kavram "liberation theology" olarak tanımlanırken bu Türkçe literatüre bazen özgürlük teolojisi bazen kurtuluş teolojisi olarak çevrilmiştir. Ancak çalışmaların içeriği incelendiğinde hepsinin aynı içeriğe sahip olduğu gözlenmiştir. Bu nedenle genel olarak özgürlük teolojisi bazen de kurtuluş teolojisi kavramına yer verilmiştir.

1.5. Araştırmanın Önemi

Bu tez çalışması son yıllarda İngilizce siyaset teorisi literatüründe oldukça incelenen ve Türkçe literatürde nadir çalışılan konulardan birini ele alarak yeni bir çalışma alanının araştırılmasına katkı sunacaktır. Bunun yanı sıra bu çalışma çağdaş Batı siyaset teorisini İslam siyaset düşüncesi ve İslam siyaset teorisini olarak kabul edilen Kutub ve Şeriatî üzerinden inceleyerek karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. Bu anlamda çalışma literatürde sayıca oldukça az olan bu türden karşılaştırmalı siyaset teorisi çalışmalarını zenginleştirecek ve araştırmacılara kaynak olma açısından fayda sağlayacaktır. Bu bağlamda bu çalışma İslam düşüncesini çağdaş siyaset teorisi içerikleri ile değerlendirerek hem kutsal olanın sorgusunu kuramsal manada ortaya koyacak olması hem de İslam düşünürlerini karşılaştırmalı bazda ele alarak daha sonra çalışma yapacak olanların konuyu daha ileriye taşımalarına vesile olacaktır. Bu çalışmanın akademi ve akademi dışında çok daha nitelikli çalışmaların hazırlanmasına zemin teşkil edeceği ümidindeyiz.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SİYASAL OLAN ÜZERİNE BİR İNCELEME

İnsanlar birbirleriyle uyumsuzluk içinde olduğundan bir arada yaşamalarının nasıl olacağı konusu siyaset felsefesini yazılı olarak bilinen ilk tarihinden günümüze kadar ilgilendiren başlıca konulardan biri olmuştur. İnsan doğasının iyiliği ya da kötülüğü üzerine süren tartışmalar insanların nasıl bir arada yaşayacağı ve ortak yaşam kurallarının neler olacağı üzerine süren bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Toplum işbirliği temeline mi yoksa çatışma temeline mi dayanmalıdır? Kolektif kararlar nasıl alınmalıdır?⁴ gibi sorular ile herkesin mutluluğu için bir siyasal-toplumsal düşünce ve bunun üzerine bir yapı oluşturulmaya çalışılmıştır. Toplumsal olanı idare etme sorunsalı kapsamında ortaya çıkan siyaset felsefesi, siyasal olanı tanımlayarak bu konuya çözüm getirmeye çalışan birbirinden farklı yaklaşımlara sahne olmuştur.

Sosyal varoluşun sürekli ve kaçınılmaz bir boyutu olan siyasal faaliyetin analizinin yapılması Antik Yunan'dan günümüze siyasal düşünürlerin incelemelerinin temelini oluşturmaktadır. Antik Yunan'da hayatın özü olduğundan hareketle siyaset, daha en baştan insanı bir şehir ve dolayısıyla bir yasa varlığı kabul ederek, insanı siyasal bir yönetimin dışında düşünmemiştir.⁵ Siyaset felsefecileri dünyanın düzeninin ilk nedeninin ne olduğu sorusundan hareketle üzerine düşündükleri ve inandıkları temele dayanarak bir siyaset tanımlamasına girişmişlerdir. Antik Yunan filozofları için dünyanın ilk nedeni iyi ile bağlantılıdır. Bu nedenle filozof geleceğin yöneticisine bu iyiyi, şehir devlete iyi bir siyasetin ölçüsü olan adalet şeklinde yansıyabilsin diye öğretmektedir. Antik Yunan'da siyaset daha çok yönetim, en iyi yönetim, devlet yöneticisinin nitelikleri, adalet, erdem ilişkisi içinde değerlendirilmiştir. Yunan siyaset felsefesinde ise siyasalın özü çatışma ve birlik gibi zıt iki kavram çerçevesinde şekillenmiştir. Siyasetin görevi çokluğu birliğe geri getirme olarak görülmüştür.⁶

Siyasetin ne ve nasıl olması gerektiği tartışmaları günümüzde devam etmektedir. Siyaset felsefesi kapsamında süren bu tartışmalar Rene Descartes (1596-1650) sonrası epistemolojinin felsefede de hükmünü sürmesi üzerine felsefi alanın anlamdan ziyade

⁴ Heywood, Andrew, Siyaset, (çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla), (14. Baskı), Adres Yayınları, Ankara 2014, s. 21.

⁵ Ruby, Christian, Siyaset Felsefesine Giriş, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s.13.

⁶ Ruby, 2012, s. 14.

açıklama odaklı bir hale geldiği yönünde eleştirilere neden olmuştur. 1800'lü yılların sonlarından itibaren rasyonalizmin hayatın her alanına uygulanması gerektiği düşüncesine karşı felsefi alan içinde hayatın araçsallaştırıldığı tartışmaları ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda araçsallaştırmaya karşı daha anlam odaklı bir düşünüş tarzı üzerine yoğunlaşan epistemolojiden, varlığa doğru bir kayışa doğru yol olarak ontolojik tartışmalara derinlik kazandırmıştır. Bu bağlamda varoluşu hayatı anlamanın yolu olarak gören varoluşçu felsefeler, bilginin temel kategorileri olarak, tarih, anlama, yorum ve öznelliğin önemini vurgulayarak bilginin temellerine varlık üzerinden yaklaşmışlardır. Varlık ve öz olarak ontolojinin tartışma alanını yeni bir mecraaya taşımışlardır.

İnsan hayatının en önemli yönlerinin teorik aklın soyut kategorileriyle kavranamayacağını dile getiren hayat filozofları için, felsefe ve hayatın, mutluluğun ya da iyi hayatın doğası türünden, temel soruların cevabını ancak insan hayatına ilişkin daha az indirgeyici bir kavrayış verebilir. Bu bağlamda daha çok zihin ya da tinin dışı durumuyla ilgilenen insan bilimleri için, varlığı anlamaya yönelik felsefi disiplinler geliştirilerek varlık bir öz sorunu olarak yeniden ele alınmıştır. Bu bağlamda Martin Heidegger'in (1889-1976) varlığı ele alış yöntemi ve düşüncesi felsefi alanda büyük yankılara neden olmuş ve bu siyaset teorisini de etkilemiştir. Siyasal olan bu kapsamda varoluşçu düşüncenin dinamikleri ile ele alınarak temelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Carl Schmitt (1888-1985) siyasal olanı bu şekilde bir ayrıma tabi tutarak siyaset teorisinin yeni bir yorumlama türü ile incelenmesine katkı sunmuştur.

Siyasal olanı bir analiz aracı olarak inceleyen bu çalışma bu bağlamda Heidegger'in varlık üzerine geliştirdiği düşünce çizgisini "siyasal kavramı" içinde değerlendirecektir. Dolayısıyla işlerlik olarak siyaset ile öz olarak siyasalın ayrımı kapsamında ortaya konulan bu tez çalışmasında siyasal kavramı ontolojik temelli bir kavram olarak ele alınacaktır. Siyasal ve siyaset kavramı ayrımını siyaset felsefesinde varoluş ya da öz ile varlık arasındaki felsefi bağlantıya dayandırarak çözmeye çalışan yaklaşımlar çerçevesinde siyasal olan kavramı aydınlatılmaya çalışılacaktır. Siyasal olan burada varlık ve öz kapsamında açıklanacağı için konu var olan bir şeyin bilgi alanı olan ontolojinin⁷ ve konu siyasal olduğu için siyaset ontolojisinin alanına girmektedir. Siyaset ontolojisi varlık öz kapsamında açıklanacak olan siyasal kavramının ontolojisi anlamına

⁷ Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, (8.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, s.112.

gelmektedir.⁸ Bu kapsamda bu tez çalışmasında “siyasal” olan kavramı, kavramın içeriğini en işler şekilde ortaya koyan siyaset ontolojisi altında ele alınacaktır. Özellikle son yıllarda siyaset ontolojisi içinde post-temelci olarak adlandırılan yeni bir bakış açısı ile siyasal kavramının analizi yapılacaktır. Bu kapsamda siyasal kavramı Carl Schmitt ve Chantal Mouffe’nun (1943-) siyaset ontolojisi anlayışı çerçevesinde ortaya koydukları düşünceleri kapsamında incelenecektir. Schmitt ve Mouffe siyasal olanın kurucu bir öze sahip olması ve siyasalın kurumsal olarak siyasetten ayrı olduğu noktasında aynı kuramsal görüşlere sahiptirler. Belirtilen düşünürlerin siyaset ile siyasal arasında bir ayrıma gitmelerinin nedeni toplumsalı sabitleyen doğal ve nihai bir temel olmadığını ve tüm temellerin olumsal ve geçici olduğunu düşünmeleridir.⁹

Siyasal kavramının içeriği değerlendirilirken felsefi alanın içine girilmektedir. Siyasal kapsamında düşünceleri incelenecek olan düşünürler felsefi alanın kavram ve anlatım tarzına bağlı kalarak çalışmalarını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla burada ontolojik olarak ele alınan siyasal kavramının açıklanması için politik ontolojinin ve buna bağlı olarak düşünüşün temeline yerleşen kanaatlerin siyasal düşüncüyü nasıl şekillendirdiği noktasında temelcilik tartışmasının konumuzla bağlantı noktalarının bilinmesi gerekmektedir.

2.1. Felsefede Temeller Tartışması ve Post-Temelcilik

Bir şeyi kesin olarak bilip bilememe konusu felsefenin temel tartışma konularından biri olmuştur. Eserlerine ulaşılan filozofların ilk felsefi tartışmalarından günümüze kadar gelen süreçte insan bilgisinin kaynağı, doğruluğu, sınırları üzerine düşünen önemli düşünürler ve akımlar ortaya çıkmıştır. Bildiğimiz şeyleri temellendiren, doğrulayan nedir sorusu, bilginin ve felsefenin temellendirme konusunu ortaya çıkarmıştır. Bu, felsefenin bilgi ve varlık felsefesi alanı ile ilgili bir tartışma konusudur; ancak felsefe düzeyinde yaşanan tartışmalar siyasal ve toplumsal alanı da doğrudan ilgilendirmektedir. Bu anlamda felsefede temelcilik konusu bilgi ve varlığı başka bir inanç ya da bilginin kesinliğine dayanarak doğrulama yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Temellendirme, başka haklılandırma veya temellendirmeye gereksinme duymadan varsayılan temel inançlar üzerine bilginin oluştuğunu kabul eden görüştür. Temelde

⁸ Yenigün, Halil İbrahim, Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 2013, 18 (34), s. 7; < <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254703>> (07.08. 2016).

⁹ Yenigün, Halil İbrahim, 2013a, s. 16.

olan inanç ya da bilgi, haklılandırılmaya ihtiyaç duymayan ya da kendi kendini haklılandıran bilgidir. Genelde temalciler, temeldeki bilgi veya inancın, kendi-kendine kanıt, çürütülemeyen, kendini haklılandıran ve değişmez olduğunu ileri sürerler. Siyaset felsefesinde Platon'dan Aydınlanma düşüncesinin eleştirel olarak yüz yüze geldiği 19.yy'a kadar özcülük ya da temellendirme hâkim olmuştur.¹⁰ 17. yy'da Descartes'in modern felsefe düşüncesini filizlendirmesine kadar Antik Yunan'da ve Ortaçağ'da doğadaki düzenin Tanrı ya da üstün bir varlık tarafından yaratıldığını ve onun varlığının kanıt olduğunu savunan geleneksel dönem özcü anlayış hâkimdir. Bilgi ve varlığın kanıtı olarak Tanrı üzerinden bir temellendirilmeye gidilmiştir.¹¹ 17. yy'dan sonra ise temellendirmede Tanrının yerini akıl ve deneyimler, yani felsefe diliyle akla dayanan apriori bilgi ile deneyime dayanan a posteriori bilgi almıştır.

Aklın ve deneyimin sonucu elde edilen bilgilerin insan için kesin bilgi olduğu ve hayatı buna göre şekillendirmek gerektiği anlayışı, Avrupa toplumunu 16. yy'dan itibaren dönüştüren modern düşünce ve onun 18. yy. entelektüel, kültürel, felsefî hareketi olan Aydınlanma düşüncesiyle daha da kesinleşmiştir. Bu toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmeler, hem daha uzun vadeli 'modernleşme' süreçleri ve hem de Batı'nın, 'modern' diye tanımlanan ben-bilincinin doğuşuyla iç içe geçmiştir.¹²

16. yy. filozoflarıyla birlikte ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgimiz, ahlâkî inançlarımız ve siyasî düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dinî otoriteden şüphe etmelerine yol açmaya başlamışlardır.¹³ Francis Bacon (1561-1626) ve Descartes'in bilgi temelli anlayışları bu dönemi iyi bir şekilde örneklendirmektedir. Bilginin aranmasına, ideal bir biçimde, ilk temellerden yeni baştan başlanmıştır ve bulgularını, artık ne vahye dayalı dinle ne de kurumlaşmış otoriteyle uzlaştırma ihtiyacı duymuşlardır.¹⁴

Tüm bilgilerinin temeline koyacağı çürütülemeyen ve değiştirilemeyen her şeyin kendisine dayandığı bir bilgi arayışına giren Descartes, böyle bir kalkış noktasını düşünen özne ya da saf akılda bulmuştur. Matematiksel düşünme ile doğayı, toplumu ve evreni kavrayabilen düşünen özne, hakikatin temellendiği tarafsız bir varlıktır. Descartes'in

¹⁰ Çüçen, Kadir, Bilgi Felsefesi, (2. Baskı), Asa Kitabevi, Bursa 2005, s. 89, 90.

¹¹ Neumann, 2014, s. 122, 123.

¹² West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan), (4. Baskı), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2016, West, 2016, s. 19.

¹³ West, 2016, s.23.

¹⁴ West, 2016, s.18.

temelciliği, doğa bilimlerinin önünü açarak, onların meşru temelini de hazırlamıştır. Her şeyi matematikleştiren özne sayesinde, doğa bilimleri tarafsız bilimler hâline gelmiştir. Bu düşünce daha sonra pozitivistliği de etkilemiştir. Temelci anlayışların tümü bir tür indirgemeciliktir. Onlara göre, temeldeki bilgi ya da yapının dışında başka bir alternatif yoktur; temel ise kanıtlanmasına gerek duyulmayan ön kabuller yığındır¹⁵.

Doğanın matematiksel dilde yazılmış bir kitap olduğu, tüm evrenin istisna tanımayan genel yasalarla yönetildiği, gizemli, tuhaf ya da sıra dışı olan her şeyin yok olması ve mucizevi şeylerin tümünden yadsınması, değişmez, usa uygun doğal yasaların varsayılması ve bu yasaların deneyle kanıtlanabileceği savı, 17.yy.'ın bilimsel ilerlemelerinin Aydınlanma Çağına ve oradan özellikle Batı'da siyasal sistemlerin uygulayıcı düşüncesi olan Liberalizm'e miras bıraktığı şeylerdir. 17. yy. bilim anlayışının temellendirme anlayışı, 18. yy'da Kant ile birlikte aklın, ahlaki ve politik olanında temeli olduğu bir anlayışa yönelmiştir. İnsanın, kendi aklıyla kendi değer yargılarını bulabileceğine olan düşünce, geçerliliği birey vicdanı tarafından tanınan bir dizi bağlayıcı davranış kurallarının geliştirilmesi anlayışına götürmüştür.¹⁶ Böylece değer yüklü insanın varoluşsal değerlerinin Tanrı kaynaklı olduğu inancı tümünden ortadan kaldırılmıştır. Kant bilimsel rasyonalitenin ahlaki ilke ya da buyrukları nasıl olup destekleyebileceği, yani olması gerekenin, olandan nasıl çıkarılabileceği sorununa, ahlaki yargıyı nesnel bir temel üzerine oturtturarak cevap vermeye çalışır. Ahlaki bir eylemi bireyin belli bir çıkarı ya da arzusunun değil yalnızca doğru olanı yapmasının sonucu şeklinde görür. Kant bu düşüncesiyle bilim ile felsefenin, bilgi ile varlığın, olan ile olması gerekenin, olgu ile değer arasındaki çatışmada saf aklın insanın değerlerine yön veren ilke olmasını savunarak temellendirmeyi akıl üzerine iyice yerleştirir.¹⁷

19. yy'da temellendirme anlayışı pozitivist bilimin ilerlemesiyle felsefeyi de bilimin ilkeleriyle düşünmeye yöneltten bir anlayışla devam etmiştir. Bu yy'da modern pozitivistler gerçekliğe bilimsel bilgi temelli özcü bir yönelim beslemişlerdir. Gerçekliğin mevcut olduğunu ve keşfedilmeyi beklediğini belirterek, insan algısı ve zekâsının kusurlu olsa ve gerçekliği tespit edemese bile gerçekliğin mevcut olduğunu vurgulayarak bilimin, insana doğanın bu yasalarını keşfetme imkânı verdiğini savunmuştur. Böylece bilimin

¹⁵ Çüçen, 2005, s. 89-90.

¹⁶ Goldmann, Lucien, Aydınlanma Felsefesi, (çev. Emre Arslan), (1. Baskı), Doruk Yayınları, Ankara 1999, s. 43.

¹⁷ Kant, Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, (çev. Ionna Kuçuradi), (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.

gözleme dayanan temel yasaları doğru, birincil ve kesin kabul edilmiştir. İnsan deneyimlerinin gerçekliğin özünü yansıttığını dayanan bu özcü görüşe bağlı pozitivist yöntem, toplumsal gerçeklikteki düzenliliğin zaman içinde değişmediğini ve bugün keşfedilen yasaların gelecekte de devam ettiğini söylemektedir. Tanrı anlayışının yerine bu kez bilim temel olarak köke yerleşmektedir.¹⁸

Akıl ve deneyimler sonucunda elde edilen bilginin gerçek olduğunu ve bu tür bilgiyi doğa bilimlerinin, felsefenin ve varlığın temeline yerleştirmeye çalışan anlayış için rasyonel aklın doğruları dışında doğru yoktur. Doğanın bilgisine ulaşmak isteyen insan için doğa nasıl aynı sonuçları veriyorsa ve gerçek olan bu bilgiyse, aynı bilgi anlayışı sosyal olanın temeline yerleştirilerek benimsenmiştir. İstisnadan uzak her durumda aynı sonuçları veren bir siyasal ve toplumsal model anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Toplumsal ve siyasalı oluşturan insan anlayışını teknik ve sonuçları bilinen bir olguya dönüştüren, insanın sadece kendisi için faydalı durumlardan hareket ettiğini düşünen bu yaklaşım, bilgiyi varlığın ya da insan anlayışının temeline yerleştirerek, kesinlik taşımayan ve değer yüklü insan davranışını kesinleştirmeye çalışmıştır.

Birey bilincinin iki biçimi olan olgu bilgisi ve değer yargılarını birbirinden ayırarak ahlaken tarafsız bir bilim anlayışı getirmeye çalışan¹⁹ ve bilgiyi her alanda temellendirmeye çalışan bu kartezyen düşünceye karşı, özellikle Georg F. Hegel (1770-1831) ile birlikte eleştirel düşünce başlatılmıştır. Friedrich Nietzsche (1844-1900), Friedrich Schelling (1775-1854) tarafından sürdürülen ve dogmaya ya da temellemeye karşı getirilen bu aydınlanma eleştirisi Giddens'a²⁰ göre genellikle "eleştirel aşma" içinde olmuştur. Yani daha üstün ya da daha iyi temellendirilmiş savlara dayanan stratejik bir konumdan eleştirmişlerdir.

Temelci bilgi anlayışına ilk ciddi eleştiriye getiren Hegel, bilginin durağan ve tarafsız bir temele sahip olmadığını, bilginin de tinin açılımında ortaya çıkan kullanımda olan bir süreci kapsadığını öne sürmüştür. Bilgi temelcilerin dediği gibi, her şeyden soyutlanan bir varlık alanı değildir. Bilginin kaynağı ve kapsamı bir temel inançla sınırlandırılmaz. Bilgi, edilgen bir nesne gibi ele alınamaz. Hegel'e göre, bilgi, insan etkinliğinde ele alınıp incelenmesi gereken bir süreçte ortaya çıkar. Çünkü temelci bilgi

¹⁸ Neumann, 2014, s.122,123.

¹⁹ Goldmann, 1999, s. 44.

²⁰ Giddens, Anthony, Modernliğin Sonuçları, (çev. Ersin Kuşdil), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 48.

kuramcıları yapay bir ayırımla bilgi ve bilgi nesnesini ayırmışlardır. Bilen ve bilinen ayırımı, özne ve nesne ayırımına dayanmaktadır. Böylece temelci anlayış özneyi etkin bir varlık olmaktan çıkartarak her şeyden soyutlanmış bir nesne durumuna sokmuştur. Bu ise özneyi edilgen varlık hâline getirir. Temelci olmayan bir görüşü savunan Hegel'e göre öznenin bilgisi etkinliğinden ayrı olarak ortaya konulamaz²¹.

Hegel'in varlığın bilgisini elde etmeye salt nesne ile kurulan ilişkinin değil tarihsel bir süreç içinde edinilen bilgilerin önemini eklemesi ve insan düşüncesinin yorumlama ve analiz gücünün değerini diyalektik bir düşünce ile ortaya koyması, bilginin insanı şekillendirme anlayışında tek taraflılığı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Geleneksel Hristiyan düşüncesinin, insan davranışını yöneten kuralları Tanrı iradesine ya da Tanrı tarafından insan ruhuna aşıl原因an doğal akla dayandırması anlayışı, Hegel'in düşünce öncelikli dialektik yaklaşımıyla başka bir formda anlam kazanmaya başlamıştır. Karl Marx (1818-1883), Hegel gibi, diyalektik okulun önde gelen filozofları, diğer sorunlarda ayrılışlar da insanın, tümlük ya da varlığın etkin bir parçası olduğu düşüncesini ortakça savunmuşlardır. İnsani değerler bu nedenle varolan gerçekliğin parçasıdır ve ondan türerler; aynı zamanda gerçekliğin kendisi bir değer olarak ve değer bir ölçütü haline gelir.²² Varlığın değerleriyle birlikte yeniden ön plana çıkarılmaya başlandığı ancak temellendirmenin başka bir doğrultuda devam ettiği insanın zihnini temellendiren dinsel, bilimsel ya da diğer öz anlayışlarına özellikle 19. yy sonları ve 20. yy'dan sonra karşı çıkmıştır. Postmodernizm, postyapısalcılık, yapıbozumculuk gibi yönelimler bu anlamda temel arayışlarına itiraz şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Bu tutumlar hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini savunurlar. Bunlara göre epistemolojinin önceki tüm temellerinin güvenilir olmadığı ortaya çıkarılmıştır ve tarihte teleolojiye yer yoktur ve dolayısıyla ilerlemenin hiçbir versiyonu kabul edilebilir biçimde savunulamaz.²³ Bu yönelimler modern felsefenin köklü varsayımlarına saldıran radikal ölçüde eleştiriler yapılmasına yol açmıştır. Modern felsefenin bilginin yaslanabileceği bir temele, felsefi sistemlerin garantisi olarak hizmet edecek mutlak bir hakikat yatağına ulaşma yönündeki imkânsız düş tarafından güçsüz kılındığı iddia edilmiştir.²⁴ Bilim teolojiyi nasıl ortadan kaldırıysa, aklın ilkelerine dair kabul ettiği

²¹ Çüçen, 2005, s. 90.

²² Goldmann, 1999, s. 43.

²³ Giddens, 1994, s.47.

²⁴ Best, S. D. Kellner, Postmodern Teori, (çev. Mehmet Küçük), (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.37,38.

gerçekliklerde sorgulanabilir ve ortadan kaldırılabilir. Bu nedenle gerçeklik ya da temel yoksa her şey büyük anlatılardan ibarettir.²⁵ Postmodernistler tinin ya da proletaryanın, özgürlüğün ve insanlığın sürekli özgürleşiminin öyküsünü nakleden tarihsel bir "öte-anlatı" olmadığını savunur.²⁶ Bunlara göre insan düşüncelerinin kök aldığı bir merkez yoktur. Hristiyanlık düşüncesindeki gibi zamanın dışında duran sonsuz bir varlık hayatı anlamlandırmamıza neden olmamaktadır. Düşündüklerimize hayat veren bir öz yoktur.

Temelcilik karşıtı yaklaşımlar, ontolojisiz siyaset yapma düşüncesi doğrultusunda bir çaba göstermişlerse de bu tam anlamıyla bir sonuç vermemiştir. Hayatımızı tamamen kapsamasa bile varoluşumuza anlam kazandıran bir temel düşünce ya da inancın olduğu düşüncesi ne kadar inkâr edilmek istense bile Richard Rorty (1931-2007), Jean François Lyotard (1924-1998), Jacques Derrida (1930-2004) gibi düşünürlerin cümlelerinde bunlar tahlil edilebilmektedir. Bu bağlamda son dönemlerde temelcilik-anti-temelcilik ikiliğinden tamamen çıkılarak post-temelcilik gibi eğilimlere yönelinmiştir. Post-temelcilik bu bağlamda temel arayışlarını anti-temelcilerin yaptığı gibi reddederek değil ancak imkânsız olduğu kadar da kaçınılmaz bir iş olarak gören bir tavır ifade etmektedir.²⁷ Post-temelcilik, kesinlikten ve belirleyicilikten uzak olan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda eski felsefenin temelcilik geleneğini devam ettiren modern felsefenin insanı her şeyin öncülü yapması ancak bunu yaparken insanı sadece etkilenen bir nesne haline koymasına yönelik eleştiriler, varlığı yeni bir düşünüş içinde ele alan Heidegger'in felsefesini ortaya çıkarmıştır. Varlığı sadece sorgulanan bir nesne olarak değil, anlamını ve özünü de ortaya koymaya çalışan bu yaklaşım toplumsal, siyasal alanda büyük etki yaratmıştır.

2.2. Siyasalın Açıklanmasında Analitik Bir Araç Olarak Politik Ontoloji

Ontoloji, savları varolan her şey için geçerli olan en genel bilim olduğu kabul edilmektedir.²⁸ Ontoloji bir felsefe dalı olarak varlığın olması ya da olmaması, türü gibi daha kendi içinde konularla ilgilenirken politik ontoloji politik olarak var olanla ve politik gerçekliği oluşturan birimlerle ilgilidir. Toplumsal ve politik gerçekliğin doğası ya da varoluşunu sorgulayan politik ontoloji bu bağlamda siyasal olanın varlığını araştıran bir

²⁵ Lyotard, Jean François, Postmodern Durum, (çev. Ahmet Çiğdem), (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

²⁶ Benhabip, Seyla, Modernizm Evrensellik ve Birey, (çev. Mehmet Küçük), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 99.

²⁷ Marchart, Oliver, Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

²⁸ Adjukievicz, Kazimierz, Felsefeye Giriş, (çev. Ahmet Cevizci), (2. Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, s.83.

alan olarak karşıya çıkmaktadır. Politik ontoloji siyaseti ve bununla ilişkili kategorileri bir varlık alanı olarak kavrar ve bu kavrayıştan hareketle politik kürenin, şeylerin, ilişkilerin ve süreçlerin etkisini, izlerini ve istikametini tayin ve teşhis edici bir rol oynar.²⁹ Bu kapsamda varlığı, varoluş öz kapsamında değerlendiren Martin Heidegger'in ontolojik anlayışına değinilecek ve burdan siyaset ontolojisinin anlamına ulaşılabacaktır.

Heidegger'de anlam arayan felsefeciler gibi tarihsel bir hayat ve felsefe görüşünden yola çıkarak hayatın anlamı üzerine düşünmüştür. Batı'nın bilimsel akıl ve teknolojisinin yıkıcı diye nitelendirdiği etkilerinden doğrudan Batı metafiziksel düşüncesini sorumlu bulmaktadır. Batı metafiziği ile Heidegger'in anlatmaya çalıştığı, Batı düşüncesinin Antik çağ, Ortaçağ süreci ve günümüz için değişmeden bir temellendirme ihtiyacı içinde olmasıdır. Başka bir deyişle, bütün diğer varlık düzey ya da türleri nedensel olarak bu temel varlık ya da varlıklara bağlıdır ve tüm normlarla değerlerin temelleri ya da haklı kılımları onlarda bulunur. Batı metafiziğinin tarihi, Platon'un formlarından Ortaçağ teolojisinin Tanrı'sına ve Hegelci tin'e kadar, bu türden temel varlık ya da varlıkları belirlemeye yönelik bir dizi teşebbüsten ibarettir. Heidegger'e göre Batı'nın bilimsel aklı, bu teşebbüslerin başarısızlığından sonra işe koyulur. Fakat bilimsel akıl da, şeylerin normatif değilse bile, en azından nedensel temellerinden, mutlak ya da koşulsuz bir biçimde gerçek ya da temeller diye söz etmenin anlamlı olduğu şeklindeki temel metafiziksel inancı korur. Bu bilimsel ontolojiye imtiyaz tanınması, kültürümüzün tek hakiki bilgi olarak bilim ve bilimsel yöntem lehindeki önyargısına yol açar.³⁰

Heidegger bilimsel düşüncenin de Batı metafizik geleneğinin etkisinde gittiğini ve ilk iş olarak bu kökleşmiş temel arayışıyla işe başlamanın gerekliliğini ortaya koyar. Metafiziksel temellere duyulan bu özlemi ortadan kaldırmanın yolunun ontolojik düzeyde farklı bir istikamet seçmekle mümkün olacağını vurgulayan Heidegger, bu bağlamda yolunu doğrudan varlığa yönlendirerek varlığın anlamı üzerinden hayatı anlamlandırmaya çalışır.³¹

²⁹ Ertugay, Fatih, "Politik Ontolojiyi Bir Politik Kuramlaştırma Temeli Olarak Varsaymak: Siyasetname Türünün Olasılıkları ve Düşündürdükleri", Hükümdar ve Aynası, (ed. Onur Yıldırım ve Yasin Aydoğdu), (1. Baskı), Orion, Ankara 2022, s. 7.

³⁰ West, David, 2016, s.160, 161.

³¹ West, David, 2016, s.161.

Varlığın anlamı nedir? sorusuna verilecek cevabın varlığın ne olduğu sorusunu da cevaplayacağını belirten Heidegger, varlık ve anlam sorununu iç içe düşünmüştür. Varlık, önermelerden oluşan kuramların ve hipotezlerin ışığında değil, “Dasein” denilen varlığın kendisinde açtığı var olmanın anlamındaki varoluşsal yapısında anlamını bulur. Matematik, teoloji, doğa bilimleri veya insan bilimleri Varlık’ın anlamını veremez. Çünkü tüm bu bilgi alanları, Varlık’ı kavramsal olarak ele alan disiplinlerdir. Varlığı, bir bilgi nesnesi olarak gören bu disiplinler Varlık’ın anlamını değil, varlıkların kavramsal betimlemesini verirler. Dasein’i bilgi nesnesi yapmak, onu varoluşsal yapısından değil, kavramsal yapısından yola çıkarak açıklamak demektir. Dasein, öncelikle, bilgi nesnesi değil, kendinde varolmanın tarzlarını veren varlıktır.³² Dasein’in varlığını ancak kendi varoluşu verebilir. Bu ise ancak iki yolla olabilir: Dasein önce kendi “ontik” yapısını ve ikinci olarak kendi “ontolojik” yapısını kavrar. Fakat amaç, “ontolojik” yapısını anlayan Dasein’in bunu kendi “ontik” yapısı üzerinde kurmasıdır. Burada “ontik” nesnelere, şeylere veya varlıklara ait bir özellik olup varoluşsal ve ontolojik bir yapı yerine, sadece nesne olarak kendini kavradığını gösterir. Ontolojik yapı varlığın varoluşsal yapısını veren ve onu dünya içinde varlık yapan özelliğidir.³³ Bochenski³⁴ Heidegger’in ontik-ontolojik düşüncesi için “Dasein’in özü varoluşunda (ontolojisinde) yatar ve her zaman da bu varoluşu ile açıklanır” diyerek Dasein’in ontolojik yapısı ile kendisini ya da özünü ortaya koyduğunu vurgulamaktadır.

Heidegger insanın ontolojik yapısına kazandırdığı ya da edindiği anlamın, insanın bir varlık olarak dünyasını şekillendirdiğini söyleyerek ontolojiyi anlam ve varlık üzerinden yeni bir biçimde düşünmektedir. Ontolojinin bu yeni anlamı herhangi bir siyasi düşüncenin açıktan olmasa bile zımnen belli varlıkları düşüncemizde kabul ettiğimiz anlayışına dayanmaktadır. O hâlde bu yeni ontolojik anlayış, dünyadaki yaşam biçimimize, tavırlarımıza şekil veren en dip bağlaşıklar ve tutunuşlar, insan düşüncesinin en derin noktasındaki varlık tasavvurları, çekirdek öz anlamlarını taşımaktadır. Bu yeni ontolojik anlamda Tanrı, evrenin düzeni gibi varlıkların ispatı ile ilgilenilmemekte bu tür varlıklara ilişkin inançların kişinin ahlaki ve siyasi yönelimlerini nasıl ön-biçimlendirdiğiyle ilgilenilmektedir. Burada tartışma konusu ontolojinin siyasi

³² Çüçen, Kadir, “Heidegger ve Felsefe”, Felsefe Dergisi, 2006(1), ss. 7-24. s. 12-13.

³³ Heidegger, Martin, Varlık ve Zaman, (çev. Aziz Yardımlı), (1. Baskı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004, s. 12,13.

³⁴ Bochenski, Maria Josef, Çağdaş Avrupa Felsefesi, (çev. Serdar Rıfat Korkulu), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s.194.

tezahürleri olduğu için siyaset teorisinde ontolojik dönümde kıvamlanan bu kuram yapma tarzına siyaset ontolojisi denilmektedir.³⁵

Heidegger insanın varoluşsal olarak kendisine kaygı veren bir anlam arayışı ve hayatını bu anlam üzerine kurma anlamında bir eylemsellik içinde olduğundan hareketle kurduğu ontik-ontolojik ayrımında “karar” kavramının bu durumda oynadığı rol üzerine odaklanır. Heidegger’in ontoloji üzerinden siyasal ile kurduğu bağlantı noktası burasıdır. Siyasal olanın da bir karar anı sonucunda ortaya çıkması olarak bu kararın anlamsal boyutu Heidegger’in karar odaklı ontolojik olan düşüncesinde siyasal olana hayat vermektedir. Heidegger insanın dünyaya atılmışlığından yola çıkarak onun içinde olduğu durumu geri dönülemez bir kabulleniş ile benimsediği ve kendi zorunlu kaderini nasıl anlamlandıracağı noktasında yapacağı seçimlerin özgür bir seçim olup olmadığı konusunda farklı bir düşünüş sergiler.³⁶ Zorunluluk durumunda verilen karar özgür bir karar mıdır konusu Heidegger için farklı bir özgürlük anlayışı ortaya koymaktadır. İnsanın belirlenmiş bir geleceğe seçimleri ile tekrardan gözden geçirerek kaçınılmaz olana kendi iradesi ile karar vermesi Liberalizm’e özgü bireyciliğin özgürlük anlayışı değildir. Failin kendi kaderini özgürce üstleniş durumu. Burada hem geleneksel düşünce hem modern düşünce beraber yer almakta ancak farklı bir anlam ifade etmektedir.

Heidegger için bu durum insanın kaçınılmaz olarak yaşamak zorunda olduğu hayatı için neyin anlamlı olduğunu seçmesi durumudur. İnsan kendisi için karar verirken bu kararlar özgür bir şekilde mi alınmaktadır noktasında konuyu teolojik bir kavram olan “kader” boyutu üzerinden düşünür. İnsan bir zorunluluk içindedir ve kaderini bilerek ama yine de kendi iradesini içeren özgür bir karar verme yoluna gider. Bu anlamda Heidegger için insanın vereceği kararlar onun vicdani çağrısını içeren, herkes bunu böyle yapar ahlak anlayışı yerine, insanın böyle bir davranış içeriğinden ve eyleminden çıkma şeklindedir. İnsan kendi varoluşsal kararlılığını oluşturacaktır. İnsan bu bağlamda geleneksel olan ile modern olan gibi karşıt çiftlerin belirlediği bir anlamın haricinde anlam arayışına gider. Karşıt çiftler olarak belirlediği örneğin dağılmış akıl üzerinden kendi kaderini tayin eden modern topluma karşı, belirli bir yaşam dünyası bağlamına tümüyle uyum sağlamış kendi tarihsel kaderinin peşinde olan geleneksel değerlerine bağlı halk ayrımlarına dayalı ayrıştırmaların haricinde üçüncü bir yolu insanın kendi yaşamını

³⁵ Yenigün, 2013a, s. 6,7.

³⁶ Heidegger, 2004, s. 178.

anlamlandırmasında vereceği “karar” ile kurmaya çalışır. Böylece insan kararlarını ne geleneksel dönemin din üzerinden temellendirmesi, nede modern aklın doğrularının bireyin anlam dünyasını temellendirmesi şeklinde bir anlayış içinde alır. Bu hiçbir evrensel-ontolojik yapıda temeli olmayan boşlukta verilmiş bir karardan oluşur. İnsanın içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşulların farkındalığı ama diğer yandan düşüncesinin uçsuz bucaksızlığı ve sürekli onun yaşamın anlamına yönelik kaygısını etkilemesiyle insan yeni düşünceler ile yeniden ve yeniden şekillenmektedir. Tam bu noktada Heidegger aşırı bir boşlukta geleceğini belirleyen ve anlamlandıran insanın kararının kaçınılmaz olan özgürce bir seçim olduğunu belirterek siyasal olan ile bağlantı kurmaktadır.³⁷ Çünkü insanın varoluşunun ve dünya üzerinde nasıl biri olacağına dair vereceği bir karar onun kimliğini belirleyecektir. Vereceği karar sonucunda yapacağı eylemler bu bağlamda toplumsal alanda onun siyasalının ortaya çıkmasıdır. Siyasal olanın, bir iradenin çatışmayı belirlediği anı tayin etmesi olarak bir karara dayanması anlamında Heidegger’in karar odaklı ontolojisi bu noktada siyasal olanın içeriğini vermektedir.

Bu kapsamda Oliver Marchart³⁸, Heidegger’in ontik-ontolojik olan, ya da varlığa anlamını veren, o olmasına sebep olan, varlığı meşrulaştıran şeyin ne olduğu ya da nasıl bir temel olduğuna yönelik soruşturmayı siyasal olanın ne olduğu üzerine düşünerek siyaset ve siyasal ayrımını bu mantık üzerinden yürütmesi, Marchart’ın siyasal ontolojik bir zeminde incelemesine neden olmuştur. Marchart bunu yaparken ontolojideki, varlığın temeli ne sorusu üzerinden bir yandan felsefedeki temeller tartışmasının içine girmiş bir yandan da post-temelci anlayışını oluşturarak bu anlayış üzerinden siyasal olanı, varoluşsal düzlemde düşünen düşünürlerin görüşleri üzerinden açıklamıştır.

2.3. Carl Schmitt ve Siyasal Olanın Varoluşsal Anlamı

20. yy’a gelinene kadar siyasal kavramı Schmitt’in yaptığı gibi bir düşünmeye tabi tutulmamış ve düşünürlerin kendi düşüncelerindeki temele bağlı olarak siyasetin içeriğini analiz etme yoluna gidilmiştir; ancak Schmitt doğrudan bir siyaset felsefesi konusunun içeriğini dolduracak şekilde siyasal olanı, siyasetin özü şeklinde açıklamıştır. Bunu yaparken örneğin iyi kavramına nasıl bir anlam yüklemişsek ve iyinin olumlu olduğunu

³⁷ Zizek, Slavoj, Gıdıklanan Özne, Politik Ontolojinin Yok Merkezi, (çev. Şamil Can), (3. Baskı), Epos Yayınları, Ankara 2012, s. 23-30.

³⁸ Marchart, 2007, s. 22-25.

bu kelimeyi duyduğumuzda zihnimizde canlandırabiliyorsak, siyasal olanı da aynı şekilde duyduğumuzda zihnimizde beliren bir varoluşsal tanım yapmaya çalışmıştır. Oluşturduğu siyasal zeminin içinde de siyaset anlayışını geliştirmiştir. Schmitt siyasal kavramını ortaya koyarken, kavramı varoluşsal anlamda ele almış, istisna hali ve dost-düşman gibi iki uçucu temel üzerinden de kavramın varoluş durumunu açıklamaya çalışmıştır. Schmitt ayrıca bu siyasal varoluşu açıklarken Liberalizm'e getirdiği eleştiriler üzerinden siyasalın anlamını pekiştirmeye çalışmıştır. Bu kapsamda Schmitt'in siyasal kavramı siyasalın kurucu öge ve dost düşman ayrışması olarak varoluşsal şekilde ortaya koyduğu siyasal kavramı ve Liberal devlet üzerinden bir eleştiriyle ortaya koyduğu siyasal anlayışı üzerinden ele alınacaktır.

Schmitt'in siyasal açıklamasında belli başlı kavramları vardır ve düşüncesini bunların üzerinden geliştirmektedir. Schmitt "kriz anı", "istisna", "karar" ve "dost-düşman" kavramları üzerinden siyaset felsefesinde günümüzde hızla yayılan bir etki bırakmıştır. Schmitt'e göre siyasal kavramının var oluşu ya da özü dost-düşman kavramlarıdır. Schmitt siyasal kavramını dost-düşman ikiliği şeklinde ortaya koyarak kavramın varoluşsal gerçekliğini ve bu ayrımın siyasal açıdan tüm halklar için varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir.³⁹ Ahlak, ekonomi, estetik alanlarını belirleyen ölçütler olmasından yola çıkarak siyasal alanı da belirleyen ölçütleri ortaya koyarak siyasalın tanımına geçmektedir.

Schmitt için siyasal olan ahlak alanında nasıl iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin ise siyasal olan içinde dost ve düşman ayrımıdır. Siyasalın kurucu ögesi olarak dost-düşman ayrımını kabul eden Schmitt, siyasal düşüncesini bu temel üzerinde şekillendirmekte ve bu ayrımın diğer alanlardaki ayrımlarla ilişkili olmaması anlamında özerkliğini vurgulamaktadır. Burada düşman ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin, ya da ekonomik anlamda rakip olmasına gerek yoktur. Hatta siyasal düşmanla iş yapmak Schmitt'e göre avantajlıdır.⁴⁰ Düşman, öteki ya da yabancı olup, nefret ettiğimiz kişi ya da hasmımız değil, sadece kamusal düşmandır.⁴¹ Düşman kavramı gerçek bir mücadele olasılığını gerektirmektedir. Siyasal kavramını varoluşsal olarak açıklayan Schmitt için düşman'ın varoluşsal ya da gerçek anlamı burada ötekinin varoluşsal olarak olumsuzlanmasıdır. Dost-düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamını fiziksel

³⁹ Schmitt, Carl, Siyasal Kavramı, (çev. Aykut Çelebi), (2.Baskı), İstanbul 2012, s.59.

⁴⁰ Schmitt, 2012, s.57.

⁴¹ Schmitt, 2012, s.59.

öldürmeye dair gerçek olasılıkta kazanır.⁴² Düşman burada varoluşsal anlamdadır. Düşman o toplumun varlığına tehdit içermektedir.

Schmitt dost ve düşman ayrımını siyasal olanın varoluşu yapmakta ve siyasal olanın ne olduğunu kavramların varoluşsal kökenini dikkate alarak açıklamaya çalışmaktadır. Siyasal olan kavramların dost düşman karşıtlığı olan somut bir bağlamları olduğunu ve tüm siyasal kavramların polemik bir karakteri olduğunu belirten Schmitt'e göre bu karşıtlık ortadan kalkarsa siyasala ait kavramlar boş ve anlamsız bir soyutlamaya dönüşecektir.⁴³ Schmitt için siyasal olan sadece siyasete ait kavramlarda yoktur. Siyasal olan gücünü insan yaşamının değişik alanlarındaki karşıtlıklardan alabilir. Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık insanları dost ve düşman olarak etkili bir biçimde ayırmayı başaracak kadar güçlü ya da yoğunsa, politik bir karşıtlığa dönüşür. Bu anlamda Schmitt için siyasal olanın kendine özgü bir alanı yoktur ve dost-düşman ayrımı güçlü bir ayrım noktasıdır. Siyasal olgusu, ancak dost-düşman ayrılığına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir. Bu ayrıma neden olduğu andan itibaren siyasal olmayan karşıtlık siyasal olana dönüşür. Saf dinsel, saf ekonomik, saf kültürel olan durumların içine dost-düşman ayrımı girdiğinde bunlar siyasal durumun himayesine girmektedir. Siyasal kavramının dinsel, ahlaki, estetik ekonomik bakımdan nasıl değerlendirildiği ise önemsizdir.⁴⁴

Schmitt için siyasal olan işte tam bu bahsettiğimiz dost-düşman ayrımının, siyasalı belirleyen kurucu an ya da varoluşsal an olmasıdır. Siyasal olan bu noktada bir çatışmanın olması anlamında varoluşsallığını elde etmekte diğer yandan da bir kurucu an olarak diğer alanlardan (toplumsal, ekonomik vb.) ayrılmaktadır. Bu noktada Schmitt için siyasal kavramının ikinci kurucu ögesi olan karar ve istisna anı ortaya çıkmaktadır. Schmitt bu durumu dost-düşman ayrımına, ya da gerçek mücadelenin olup olmadığına dayanarak, bu belirleyici duruma dair verilen karar anı, kriz anının istisnai varlığı şeklinde açıklar. İstisnai an bu anlamda herşeyin özünü ortaya çıkaran bir andır.⁴⁵ Krizin ortaya çıktığı bu anda siyasal olan, kriz anına odaklanmış gruplaşma olarak belirmektedir. Bu gruplaşma tayin edici bir insani gruplaşma yani siyasal birliktir. Schmitt tam bu noktada siyasalın dost-düşman olarak belirlediği kriz anını siyasalın kuruluşu, ortaya çıkış anı olarak

⁴² Schmitt, 2012, s. 63.

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ Schmitt, 2012, s. 65, 67,68.

⁴⁵ Schmitt, 2012, s. 65.

değerlendirmektedir. Siyasal birlik, bu kuruluş anında işlerin nasıl yürütüleceğini tayin edecek, karar veren olarak zorunlu olarak belirlemektedir. Schmitt siyasal birliği burada dost-düşman ayrımını belirleyen “egemen” olarak nitelendirmektedir. Egemenlik burada istisnai duruma karşılık gelmektedir. Egemen istisna olana karar verendir.⁴⁶

Schmitt, siyasal kavramının varoluşsal tanımlamasını dost-düşman olarak çatışmaya ve bu çatışmanın dost, düşman ayrımına dair verilen karar anını siyasalın kuruluş anı olarak belirlerken, süreci yönetecek, istisnai olana karar verecek bir siyasal birlik ya da egemen üzerinden devlet’e ya da siyaset’e geçiş yapmaktadır. Siyasal kavramı için uygun bir siyaset zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Schmitt için siyasalın varoluşu dost ve düşmandır ve siyasal, devleti önceleyen bir kavramdır. Siyasal kavramı devleti de içinde barındıran bir anlamlar bütününe sahiptir.⁴⁷ Schmitt siyasalın devleti kavramsal olarak içerdiğini düşünmesine rağmen siyasalın içinde ortaya çıktığı güç olarak devleti görmektedir. Devletin, siyasalın içeriğine dayanan kanal olarak toplum üzerinde uygulayıcılığa sahip olduğu gerekçesiyle devlete büyük rol biçmektedir. Schmitt’in burada siyasal üzerinden belirttiği öncelik ontolojiktir.

Schmitt’e göre siyasalın devletten önce gelmesi, ancak siyasalın en güçlü uygulayıcısı olarak devleti görmesi ve yine siyasalın devlete bağlı olmadığını ve her devletin de siyasal olmadığına dayanan görüşleri başlangıç için bir çıkmaz olarak görünmektedir. Ancak Schmitt burada siyaset ile siyasal olanın ayrımını ortaya koymaya çalışmaktadır. Oliver Marchart Schmitt’in siyaset-siyasal ayrımını incelediği çalışmasında bu konuyu ele almıştır.⁴⁸ Marchart burada Heidegger’e yaklaşmakta ve Schmitt’in siyasal kavramını Heidegger’in ontolojik yorumu üzerinden incelemektedir. Marchart’a göre siyasal ile siyaset arasındaki fark Heidegger’in varlık ile varolan arasındaki yaptığı ayrımın dengi görülebilir.⁴⁹ Buna göre siyaset, düzeni sağlama amacıyla olan söylemlerin ve kurumların yer aldığı ontik düzleme karşılık gelirken, siyasal, polemik antagonizmayı ve çatışmayı işaret etmektedir.⁵⁰ Burada ontik olan Schmitt’in siyasal birlik olarak gördüğü devlet iken siyasal olan çatışma anı olarak ortaya çıkan dost ve düşman ayrımıdır.

⁴⁶ Schmitt, 2012, s. 68,69.

⁴⁷ Schmitt, 2012, s. 49.

⁴⁸ Marchart, 2007, s. 7.

⁴⁹ Marchart, 2007, s. 7-10.

⁵⁰ Marchart, 2007, s. 171.

Schmitt için siyasalın belireceği zemin olarak devlet olabilmenin gereği Jus belli'ye sahip olmak yani verili bir durumda düşmanını kendi belirleme hakkının varlığı ve gerçek bir olasılık olarak onunla mücadele etmektir. Tayin edici bir birlik olarak devlet savaşma olasılığını ve insanların yaşamları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisini kapsamaktadır. Bu nedenle insanların fiziksel varlığı üzerindeki iktidarı nedeniyle siyasal birlik ya da devlet siyasalın üzerinde oluşacağı en verimli zemindir. Dost-düşman ayrımı dini, ekonomik vb. alanlarda yaşandığı anda da siyasallığa dönüşmektedir; ancak çatışma en yoğun şekilde siyasal birlik üzerinden yaşanmaktadır. Siyasalın zemini tek değildir ancak, siyasal birlik bu anlamda belirleyiciliğe sahiptir.⁵¹

Schmitt'in dost-düşman üzerinden varoluşsal olarak açıkladığı siyasal kavramı bu doğrultuda iki önemli noktayı politik ontoloji doğrultusunda ortaya çıkarmaktadır. Birincisi siyasalın çatışma zemininin nerede gerçekleştiği, siyaset alanının siyasalın tek zemini olup olmadığı, ikincisi ise siyasalın ortaya çıktığı zeminin yeni bir kuruluş anı olarak belirmesidir. Felsefenin temellendirme konusu bu noktada ortaya çıkmaktadır. Burada siyasal olan, zeminini temellendiren olarak ortaya çıkarken, Schmitt siyasalın zemini için belli bir temelden bahsetmemiştir. Siyasal olan dost-düşman ayrımının olduğu her yerde ortaya çıkabilen bir öz olarak uçarıdır ve temellendireceği alan belirgin değildir. Schmitt'in belirttiği gibi siyasal olan, sosyal, ekonomik, dinsel alanların hepsinde bir karşıtlık olarak çıkabilir. Burada zemin ontik olarak değişkendir.⁵² Siyasal olan ise bu zeminlerin hiçbirinde kesin değildir ve her an her yerde belirebilir. Schmitt'in siyasal kavrayışı bu bağlamda post-temelcilik kapsamında değerlendirilebilir.

Siyasal olan ortaya çıktığı dini, ekonomik herhangi bir zeminde orayı ontik bir konuma dönüştürerek siyaset zemini haline getirmektedir. Bu zeminde siyasal olanın değerleri ise bu yeni alanlarda karşılaştığı yeni düşünceler ile birlikte ontolojik olarak yeni anlamlar kazanarak siyasal olanın bu kez farklı karşıtlıklar üzerinden yeni zeminlerde ortaya çıkmasına ortam hazırlamasıdır. Dolayısıyla siyasal olanın ontolojik temeli diyalektik bir ilişki içinde kazandığı yeni anlamlar ile yeni ortamlarda yeniden ve yeniden değişmektedir. Schmitt düşüncesinde siyasal olanın post-temelciliği de siyasalın ontolojisinin bu değişken ama var olan temeline dayanmaktadır.

⁵¹ Schmitt, 2012, s. 74-78.

⁵² Yenigün, 2013a, s.15.

Marchart Schmitt'in varoluşçu düşünceye dayanan siyasal düşüncesini Heidegger'in ontolojik düşünüşü ve post-temelci düşünce üzerinden analiz etmektedir. Marchart siyasalı burada, sosyalin saf kurucu anı olarak açıklarken siyaset de siyasalın tortulaşmış, çökelmiş, kurumlaşmış hâlidir. Bir diğer anlamıyla siyasal, "toplum" suretine girerek bir nevi kapanma ve kabuk bağlama süreci yaşayan iktidar ilişkilerinin alt üst edilmesi, kurulması ve yeniden yapılandırılmasıyla ilgilidir. Siyasalın kurumlaşmış, çökelmiş biçimi olan siyasete ise siyasi yapının uygulama ve kurumlarında rastlanır. Kuruluş anlarındaki siyasal, bu durumda kendine has bir ontolojik yapıya sahiptir.⁵³

Schmitt'e göre ekonomik, dini, ahlaki vb. durumlarda gerçekleşen olayların içinde bir karşıtlık oluşmuşsa bu siyasal nitelik kazanmakta ve bu kendi karşıtını mücadelesinin nesnesi haline getirdiği ya da gerçek bir düşman olarak gördüğü anda da siyasal bir birime dönüşmektedir demesi⁵⁴ Schmitt'in, Marchart'ın belirttiği anlamdaki post temelci siyaset anlayışını ortaya koymaktadır. Çatışma bir ontolojik nitelik kazanarak siyasal olurken, ya da yeni bir kuruluş anı gerçekleşirken, o anda düşmanın belirlenmesine yönelik verilen kararın hangi zeminde (dini, ahlaki vb.) olmasına bakılmaksızın, siyasal, bu zemine hayat vermekte ve bu zemin siyaset zeminine ya da siyasal birliğe ya da ontik olana dönüşmektedir.

Schmitt için siyasal, yaşam sağlayıcı olarak siyaset zeminini oluşturmaktadır. Schmitt'in siyasal tanımlamasında çatışmanın olması siyasalın ortaya çıkması için yeterli olmayıp, bu çatışma anında dost düşman ayrımına kimin karar vereceğinin belirlenmesi de siyasalın diğer bileşenlerini oluşturmaktadır. Schmitt için burada siyasal olanı ortaya çıkaran üç nokta devreye girmektedir. Birincisi kriz anının ortaya çıkması, ikincisi bu kriz anının dost düşman ayrımı yapılacak ve daima tayin edici ya da karar verici bir an olması ve üçüncüsü bu kararı verecek odaklanmış bir gruplaşmanın (bu gruplaşma insani bir gruplaşma yani siyasal birliktir) bir siyasal birliğin olmasıdır. Schmitt için siyasal olanı siyasal ontolojinin çalışma alanı içine dâhil eden bu siyasal kavrayıştır.⁵⁵

Siyasal kavramı Schmit'e göre kriz durumunda ortaya çıkan bir karar anıdır. Örneğin dost ya da düşmanın kim olduğuna ilişkin karar siyasal bir karardır ve düşmanın

⁵³ Yenigün, 2013a, s. 14.

⁵⁴ Schmitt, 2012, s. 68.

⁵⁵ Schmitt, 2012, s. 68,69.

kim olduğu siyasal kararla ortaya çıkmaktadır⁵⁶. İstisnai ya da kriz durumunun özellikle belirleyici ve her şeyin özünü ortaya çıkaran bir önemi olduğunu belirten Schmitt, bunun nedenini dost-düşman ayrımının nihai sonucunun ancak bu gerçek mücadelede kriz anında görülmesine bağlamaktadır⁵⁷. Schmitt karar anı ve buna kimin karar vereceğı noktasında sonra ise siyasal anlayışından temel alarak siyaset anlayışını geliştirmeye başlamaktadır.

2.4. Chantal Mouffe: Antagonizma ve Agonizm'den Siyasal Olana

Siyasal olanı ontolojik temelde inceleyen bir diğerk düşünür Belçikalı siyaset kuramcı Chantal Mouffe'dur. Mouffe çağın yaşadığı siyasal ve toplumsal sorunlar üzerinden, siyasal olanı yeniden düşünerek siyasal bir teori ortaya koymuştur. Mouffe Schmitt gibi çağın toplumsal ve siyasal düşünce sistemine hâkim olan Liberalizm'in getirdiğı krizi yorumlayarak siyasal olanın doğasını sorgulamıştır.

Siyasal teoriler genellikle içinde bulundukları zamanın sorunları üzerine geliştirilen düşüncelerden oluşmaktadır. Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'nin liberal teori üzerinden geliştirilen parlamentarizm ve demokrasi uygulamasının başarısızlığına olan eleştirisi yeni bir siyasal anlayış olarak belirmiştir. Çağın sorunları, teorilerin pratik noktasını oluşturmaktadır. Dine dönüş tartışmaları bölümünde düşünceyi şekillendiren tarihsel eylem alanı bu anlamda özellikle modern döneme geçiş ile birlikte konunun tarihsel bölümü olarak aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bu anlamda Schmitt ve Mouffe için Liberalizm'in neden ana tartışma konusu olduğı tarihsel olarak daha iyi anlaşılacaktır. Ancak burada teori düzeyinde düşünürlerin görüşleri değerlendirilmektedir.

Chantal Mouffe siyasal olanın ne olduğunu açıklarken siyasal olanı varoluşsal anlamda inceleyerek siyasalın konumunu belirlemekte ardından ise siyasalın içeriğı ile ilgilenmektedir. Mouffe varoluşsal anlamda incelediğı siyasal düşüncesini ortaya koyarken Heidegger'in ontik-ontolojik konumlandırmasına denk düşecek bir analizde bulunmaktadır. Bunun için siyaset ve siyasal olanın ayrımını yapmaktadır. Mouffe kuramsal anlamda siyasal olanı incelerken, ampirik siyaset alanıyla uğraşan siyaset bilimi ve siyasetin özünü araştıran felsefecilerin alanı olarak siyasal kuram şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Burada siyaset ontik düzeye, yani bir düzen kurma ve insanların beraber

⁵⁶ Schmitt, 2012, s. 64.

⁵⁷ Schmitt, 2012, s. 65.

yaşamasını örgütlemeyi hedefleyen pratik, söylem ve kuramların bütünü, siyasal olan ise ontolojik düzeye denk gelmektedir. Ontolojik olan toplumun kuruluşuyla ilgilidir.⁵⁸

Siyaset-siyasal ayrımını bu şekilde yapan Mouffe, siyasal neyin oluşturduğu noktasında kuramının detaylarına inmektedir. Siyasal olanı iktidarın, çatışmanın ve antagonizmanın alanı olarak gören Mouffe, bu bağlamda siyaset ve siyasal tanımlamasını yapmaktadır. Mouffe siyasal ile toplumların kurucu unsuru olarak gördüğü “antagonizma” ve “hegemonya” boyutunu, siyaset ile de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni tanımlamaktadır. Mouffe siyasal olanın içeriğinin belli ölçütler dâhilinde aydınlatılarak, ontik olarak siyaset alanının bu zemin üzerinde şekillenmesi gerektiğinden hareketle siyasalın içeriğini oluşturmaktadır.⁵⁹

Toplumların karşılaştığı sorunların temelinde sorunları siyasal bir biçimde düşümemenin yattığını düşünen Mouffe⁶⁰, bunu Liberalizm üzerinden geliştirdiği eleştirilerine dayandırmaktadır. Mouffe’nun Liberalizm eleştirisi bir yandan da siyasal kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Mouffe’nun siyasal kavrayışında antagonizma ve hegemonya durumları siyasalın içeriğini oluştururken, liberal düşüncenin bu noktalara kör olması siyasallıktan uzak olduğunu göstermektedir.

Mouffe Liberalizm eleştirisini Liberalizm’in siyasalın antagonizma ya da çatışma boyutunu görmezden gelmesi üzerine kurar. Rasyonalist ve bireyci bir yaklaşıma sahip olan Liberalizm, birçok perspektifin olduğu bir dünyada bu değerlerin hiçbirini benimseyemeyeceğimizi ancak bu perspektif ve değerlerin bir araya geldiğinde uyumlu ve çatışmasız bir birlik oluşturacaklarını savunur. Mouffe’ya göre Liberalizm’in bu iddiası siyasalın antagonistik boyutuyla uyuşmayacaktır.⁶¹ Bu noktada Carl Schmitt’e yaklaşan Mouffe siyasalın ölçütü olarak dost-düşman ayrımını benimsemekte ve siyasalın varlık sebebini onlar ve biz ayrımına bağlamaktadır. Burada biz-onlar ayrımı Liberalizm’de olduğu gibi aşılması gereken bir düşünce şekli olarak değil, bu karşıtlığın farklı bir biçimde kurulmasını önerir.⁶² Mouffe, Schmitt’in siyasal kimlikler arasındaki biz-onlar ya da dost-düşman ilişkisini ya da kendi deyiimiyle antagonizmayı, Schmitt’in

⁵⁸ Mouffe, Chantal, *Dünyayı Politik Düşünmek*, (çev. Murat Bozlu Olcay), (1. Baskı), İstanbul 2015, s. 23.

⁵⁹ Mouffe, Chantal, *Siyasal Üzerine*, (çev. Mehmet Ratip), (3.Baskı), İstanbul 2015, s.16

⁶⁰ Mouffe, 2015b, s. 17.

⁶¹ Mouffe, 2015b, s. 18.

⁶² Mouffe, 2015b, s. 21.

kriz anı ve karar kavramları üzerine düşüncelerinden hareketle değerlendirerek kendi siyasal anlayışını ortaya koyar.⁶³

Mouffe, Schmitt gibi siyasal alanın serbest tartışmanın değil kararın alanı olduğunu ve bunun içinde antagonizma ya da çatışmanın olması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁴ Liberalizm'in benimsediği gibi evrensel bir konsensüsün varlığına duyulan rasyonel inanç, antagonizmanın ortaya çıktığı ve karara bağlanılamayan bir zeminde karar verme zorunluğunun belirttiği kaçınılmaz karar anında Liberalizmin müzakere adına aralarda gezinerek dost ve düşmanın ayrımı ya da çatışmanın varlığını kabulü ve taraflaşma üzerine, konsensüs anlayışı nedeniyle karar veremeyecektir. Liberalizm bu şekilde sistemi krize sürüklemesi, Liberalizm'in rasyonel konsensüsünün sınırlılığını ifşa eder.⁶⁵

Mouffe, Liberalizm'in kamusal alandaki konsensüsü güvence altına almak amacıyla çoğulculuk ve muhalefetin özel alana indirgemekten ibaret olduğunu ve rasyonel konsensüsün koşullarını yaratmak amacıyla tüm çekişmeli konuların gündemden çıkarıldığını belirtmektedir. Bu durumda siyaset alanı böyle bir siyasal anlayışın sonucunda yıkıcı tutkularından ve inançlarından soyulmuş ve ahlaki sınırlar içinde kalmış bir alana dönüşür. Siyasal zemin rasyonel failler olarak bireylerin istekleriyle yasalara uygun şeyler arasında hakemlik işlevi gören prosedürlere itaat edilen bir zemin haline gelir. Bu liberal kavramın genellikle etik ile ekonomi arasında hareket ettiğini düşünen Carl Schmitt'in eleştirdiği tipik liberal siyasetin reddi örneğinin hemen gözlenebileceği siyaset kavramının kendisidir.⁶⁶

Mouffe Liberalizm'in siyaseti bireyler arasındaki rasyonel bir müzakere sonucu olarak düşünmesinin siyasal olanı yani antagonizmayı ve bütün iktidar boyutunu gözden kaçırdığının göstergesi olarak görmektedir. Ayrıca Mouffe Liberalizm'i eleştirdiği diğer önemli nokta Liberalizm'in siyaset alanını bireyselin alanı olarak görmesidir. Gruplar ve kolektif kimliklerden meydana gelen siyaset alanının bu şekilde bireysel hesaplara indirgemek siyasal olanı reddetmektir ve bunun felaket getiren sonuçları vardır. Liberalizm bu anlamda siyasal olanın doğası konusunda kendisini aldatmaktadır. Liberalizm, siyasetin kolektif kimliklerin inşasıyla ve onlara muhalif olan "biz" in yaratılmasıyla ilgili olduğunu gözden kaçırır. Yıkım güçlerini uzaklaştırmak ve düzeni

⁶³ Mouffe, 2015b, s. 22.

⁶⁴ Mouffe, 2015b, s. 18-19.

⁶⁵ Mouffe, 2015a, s. 23.

⁶⁶ Mouffe, Chantal, Siyasetin Dönüşü (çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak), (1. Baskı), Ankara 2010, s. 209.

kurmak için siyasal olanı evcilleştirme çabası olarak siyasal olan her zaman çatışmalarla ve antagonizmalarla ilgilenmek zorundadır. Siyasal olan her konsensüsün zorunluluk gereği dışlama eylemine dayandığını ve tümüyle kapsayıcı olan rasyonel bir konsensüsün hiçbir zaman var olamayacağını öngören bir anlayış gerektirmektedir. Mouffe'ya göre bu anlayış Derrida'nın "kurucu dışsal" olarak tanımladığı siyasalın çatışma boyutunu ortaya çıkaran önemli bir diğer varlık koşuludur. Derrida bir kimliğin inşasının her zaman için bir şeyleri dışlamaya ve biçim-madde, öz-ilinek, siyah-beyaz, erkek-kadın biçimindeki iki bileşke kutup arasında sert bir hiyerarşi kurmaya dayalı olduğunu belirtmektedir. Bu da kendinden önce var olan ve farklılık olarak inşa edilen bir kimliğin, diğer kimlik üzerinde iktidar eylemi aracılığıyla inşa edildiğini göstermektedir.⁶⁷

Derrida'nın "kurucu dışsal" olarak tanımladığı ve siyasalın varlık koşulunun biz ve onlar arasında bir iktidar çekişmesi olduğunu söylediği durumu Mouffe, siyasal hegemonik kuruluş edimlerine bağlamakta ve "Hegemonya" olarak nitelendirmektedir. Hegemonyayı siyasalın diğer bir kurucu karakteri ya da anı olarak düşünen Mouffe'nun kurucu an olarak bahsettiği hegemonya, Schmitt'in istisnai anda yeni bir kararın alınmasıyla ortaya çıkan siyasal ya da yeni kurucu anına denk gelmektedir. Her düzen siyasaldır ve bastırılmış olanı tekrar harekete geçirilebilecek diğer olanaklar her zaman vardır. Belli bir düzenin kurulmasını sağlayan ve toplumsal kurumların anlamını sabitleyen eklemleyici pratikler hegemonik pratiklerdir. Her hegemonik düzen bir başka hegemonya kurmak adına mevcut düzeni parçalamaya çalışan karşıt hegemonik pratiklerin meydan okumasına açıktır. Mouffe bunu biz ve onlar üzerinden düşünmekte ve bizi biz yapanın onların varlık koşulu ile meydana geldiğini belirtmektedir. Mouffe, burada hem çatışmanın yok edilemezliğini Schmitt gibi vurgulamakta hem de çoğulculuğun olanaklılığını Schmitt'e karşı savunur. Schmitt ise demokrasi için homojen bir halk olması gerektiğini düşünüp sadece devletlerin çoğulculuğunu hesaba katar.⁶⁸

Mouffe antagonizma ya da çatışma üzerine kurulu olan siyasal anlayışını bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu siyasal anlayışı üzerine bir siyaset yapılanması üretir. Liberal demokratik siyasetin toplumsal ilişkilerde var olan temel antagonizmayı etkisizleştirerek var olan biz-onlar ayrımını aşmaya çalışarak başılamayacağını, yalnızca biz-onlar ilişkisini farklı bir şekilde inşa edilerek başırlacağını siyaset teorisinin hareket noktası

⁶⁷ Mouffe, 2010, s. 209, 210.

⁶⁸ Mouffe, 2015b, s. 25-28.

yapmaktadır. Bunun için ehlileştirilmiş bir çatışma ya da antagonizma önerisinde bulunur. Bu çatışmanın meşru olarak kabul görmesi için siyasal birliği yok etmeyen ve Mouffe'nın "Agonizm" olarak tanımladığı yeni bir ilişki türüdür. Antagonizma ya da çatışma Mouffe'ya göre iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanla oldukları biz-onlar ilişkisi iken, agonizm çatışan tarafların çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir biz-onlar ilişkisidir. Agonizmde, çatışan taraflar düşman değil "hasım"dır. Bu da çatışma sırasında, birbirlerini aynı siyasal birliğe ait gördükleri, çatışmanın gerçekleştiği ortak bir sembolik mekânı paylaştıkları anlamına gelir. Demokrasinin görevi antagonizmayı agonizme çevirmektir.⁶⁹ Mouffe, toplumsal kurumsal olarak siyaset sistemini benimsemesi için siyasalın çatışmacı boyutunun toplumsala benimsetilmesi gerektiğini düşünmektedir. Siyasalın çatışmacı boyutu ile toplum üzerinde bir karşıt özdeşim ya da bir kolektif kimlik özdeşimi sağlandığı müddetçe demokratik siyaset mümkün olabilecektir. Demokratik siyasete içsel dinamiğini kazandıran burada siyasetin antagonizma boyutu ile özdeşimdir. Liberalizm'in göremediği budur.

Mouffe bundan sonra Schmitt'in çoğulculuk ve demokrasi arasında gördüğü çelişki ve çoğulculuğa karşı olan yaklaşımı noktasında Schmitt'den ayrılarak liberal demokratik siyaseti reddetmek yerine yeni bir liberal demokrasi anlayışı geliştirmeye çalışır. Mouffe bu düşüncesi için "Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı" düşünme yolunu seçer. Siyasalın varoluşsal anlamı Schmitt ve Mouffe için çatışma boyutu üzerinden ortaya çıksa bile, siyasalın nasıl bir kurumsal yapı, yönetim sistemi içinde yani nasıl bir siyaset zemini içinde uygulanacağı noktasında iki düşünür birbirinden farklı düşüncelere sahiptir. Bu bağlamda Schmitt'in istisnai olana karar veren olarak siyasalı anlamlandığı bir diğer boyut olan egemenliğin nasıl bir yapı üzerinde şekillendiği, konuyu siyasal olandan, siyasal olanın şekillendirdiği siyasete kaydırmaktadır. Schmitt her ne kadar siyasal olanın temellendirdiği zeminin kesinliği olduğunu belirtmese bile, açıkça vurguladığı bu yer devlettir ve egemen de iktidarı elinde tutan kişidir. Schmitt siyasetin yönetim biçimi noktasında demokratik yönetimden ziyade kararların tek noktadan çıktığı bir yönetim sistemini uygun görmektedir. Mouffe ise demokratik bir siyaset yönetimini düşündüğü siyasalın üzerine koyarak Schmitt'den ayrılır; ancak iki düşünür de ontolojik temelin

⁶⁹ Mouffe, 2015a, s. 28.

ortaya koydukları bir siyasal olan tanımlaması yaparak siyasal ontolojinin içeriğini dolduran yaklaşımlar sergilerler.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Batı siyaset düşüncesinde siyasalın siyaset boyutu olarak Egemenlik incelenerek, nasıl bir siyaset yapılanmasının hangi düşünsel kaynaklara dayanarak oluşturulduğu incelenecektir. Egemenliğin Batı düşünsel tarihinde geçirdiği evreler incelenerek siyasal olanın ortaya çıktığı zeminlerin nasıl bir siyaset yapılanması meydana getirdiği ortaya konulacaktır. Bu bağlamda Ortaçağ düşüncesinde dinsel olanın, modern düşünüş şekli ile birlikte aklın ve bilimin temel olduğu zeminlerin nasıl bir dost-düşman ayrımıyla siyasallık doğurarak oluşturduğu siyasal birimler Egemenlik düşünceleri altında irdelenecektir.

2.5. Siyasal Olandan Siyasete Geçiş: Egemenlik

Egemenlik konusunun siyasal olan açısından yeri, siyasal olanın hangi karşıtlığa dayanarak hangi zeminde olduğu ve meşruiyetini ya da siyasallığını neyin güvencesiyle sağladığıdır. Dinsel olan uzun çağlar boyunca siyasal olanın olduğu zemin ve siyaset boyutunda egemene meşruiyetini veren güç olmuştur. Modern dönem ile birlikte siyasalın olduğu zemin olarak dinsel alanın dışlanması ve bunun yerine aklın ve bilimin zemin olması sonucunda siyaset alanının meşruiyetini nasıl sağladığı konusu ve dinsel olanla bağlantısı bu çalışmanın bir diğer araştırma alanıdır.

Siyasal kavramının incelendiği bölümde de görüldüğü gibi toplum hayatını ilgilendiren olağanüstü durum ya da çatışma anında karar alınması gerekliliği ve bu kararı kimin alacağı üzerine yazılanlar ortaya siyaset olarak bir sistemi çıkarır. Bu siyasal sistemde karar vericinin yani egemenin kim olacağı ve egemenin aldığı kararların “yasa” boyutu ve bunun toplum nezdinde uygulanabilirliği olarak “meşruiyet” konusu siyasal olanın siyaset ile birleştiği ve egemenlik düşüncesi üzerinden bir yapılanmanın belirdiği çalışmanın diğer kuramsal boyutudur. Bu bağlamda egemenlik konusu yasa ve siyasal alanı yönetme işi olarak bir hukuk-siyasal ilişkisi ve bu yasalara halkın boyun eğebilme gücü bu yasaların kaynağının nereye dayandığı noktasında egemenin meşruiyeti şeklinde belirir. Siyasal olanın içinde dinsel olanı inceleyen bu çalışmanın siyasal olan boyutunda herhangi bir zeminde oluşan zıtlığın siyasalı doğurduğu tesbiti ve dinsel alanda oluşan hasımlıkların bir siyasallık oluşturduğu tezinden hareketle bu zeminde nasıl bir siyaset yapılanması oluşacaktır konusuna geçilmektedir. Egemen’in Tanrı olduğu ve kararlarının doğrudan yasa mahiyetinde gökyüzünden Vahiy şeklinde indiği ve Tanrı’nın egemenlik

yetkisini uygulayıcı kurumu olarak Kilise'nin halkı bu dini yasalara dayanarak dini iktidar altında yönettiği Ortaçağ sürecinde siyasal alan dinsel alan üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu dönemde işlerlik olarak siyaset egemenlik yetkisini kullanan olarak Kilise ve meşruiyetini Tanrı'ya dayandırdıkları doğrudan bir dini siyaset yönetimi şeklindedir. Batı siyaset tarihinde dinsel olan ve siyasal olanın ilişkisini inceleyen bu bölümde Ortaçağ sonrasında dinsel olanın siyasal olan içindeki yeri ve siyaset kurumunda egemenlik boyutunda işlerliği araştırılmaya devam edilecek ve 20.yy'a dek olan süreçte din-siyasal ilişkisi kurumsal olarak siyasetin egemenlik boyutu ile inceleme altına alınacaktır. Böylece ilahi olanın siyasallığa nasıl bir hayat verdiği egemenlik teorileri ile aydınlatılmaya çalışılacak ve ilahi olanın tamamen yok sayıldığı bir siyasal işleyiş olan ve 19.yy. sonları 20.yy'da döneme hâkim olan Liberalizm sürecine kadar siyaset de ilahi olan egemenlik kuramlarıyla açıklanacaktır.

Egemenlik kavramı egemeni de içine alan ve batı siyasal düşünce tarihinde düşünürleri meşgul eden bir konu olmuştur. Egemenlik kavramının önemi egemen özne veya öznelerin herkes adına karar alması, yasa yapması ve bunu süreklilik ilkesi çerçevesi içinde gerçekleştirmesi ve en önemlisi siyasal sisteme işlerliğini kazandırması nedeniyledir. Schmitt'in ve Agamben'in "Karar"ı statik enerjiden egemenin hareketiyle uygulayıcı güce dönüştürmeleri, Egemenlik kavramına dinamik bir güç bahşetmektedir. Ayrıca özellikle Ortaçağ'dan yeniçağa kadar uzanan dönemde teokratik bir yönetim şekline sahip olan Batı için yasa olarak belli olan egemenliğin uygulayıcısının kim olduğu konusu din-siyasal çerçevesinde yüzyıllarca tartışılan bir konu olmuştur. Bu bağlamda bu bölümde Egemenlik kavramının dinsel ve dünyevi olan ile bağlantısı, Ortaçağ'dan günümüze Batı siyasal düşüncesi içinde geçirdiği evrim, düşünürlerin görüşleri çerçevesinde incelenecektir. Egemenlik üzerinden siyasal ve dinsel olanın ilişkisi Batı siyaset düşüncesinde Hristiyan teolojisinin içeriğini de ihtiva ettiğinden alt başlıklarda öncelikle dinsel olan Hristiyan teolojisi üzerinden ortaya konulacaktır.

2.5.1. Ortaçağ ve Yetki Olarak Egemenlik

Düşünsel ve tarihsel olarak incelendiğinde milattan sonra IV. yy'da Roma İmparatorluğunun Hristiyanlık dinini resmi din olarak kabulünün ardından, Kilise hiyerarşik biçimde örgütlenmiş bir devlet kurumu niteliği kazanmıştır. Kilise'nin bir devlet kurumu haline getirilmesi İmparatorluk içindeki dünyevi gücünü arttırmış ve Kilise'nin kendisi bir siyasal iktidar olma yoluna gitmiştir. Başlangıçtan beri Hristiyan

cemaatlerinin dünyevi işleriyle ilgilenmiş olan Kilise, Batı Roma İmparatoru I. Theodosius ile birlikte giderek güçlü bir biçimde devlet yaşamına ağırlığını koymuştur. Roma devletinin V. yy'dan itibaren hızlanan çöküşü ise bu "baskı grubu ilişkisi"ni değiştirmiş ve Hristiyanlığın kendi siyaset felsefesini oluşturması gündeme gelmiştir.⁷⁰

Hristiyanlığın o döneme kadar cemaatlerini korumak için siyasal iktidardan uzak durarak siyasal iktidara karşı bir pasif itaat tavrı mevcuttur.⁷¹ Neden sonuç arasındaki bağıntıda bu duruma neden olacak en büyük faktör, İmparatorluğun Hristiyanlık'ı resmi din olarak kabul ettiği döneme kadar Hristiyanlara yaptığı kovuşturma ve zulümlerdir. Bu durumun sona erdiği MS. III. yy'ın ortalarına kadar pasifist bir din-siyasal ilişkisi mevcuttur. Bu bağlamda, özellikle ilk Hristiyan cemaatlerinin Roma ülkesi üzerindeki egemen iktidara karşı çıkan, düzen karşıtı, "anarşik" eğilimlerine karşı, iktidarın yalnızca Tanrı'dan geldiği her türlü iktidarın Tanrı tarafından atanarak ona hizmet ettiği ve iktidara itaatin tanrısal bir ödev olduğu fikrinin Paulus tarafından vurgulanması anlamlıdır. Yine bu bağlamda, "kötü yöneticinin günahkârlığın cezası olduğu ve dolayısıyla ona da itaat edilmesinin zorunlu olduğu" anlayışı da dikkati çekmektedir.⁷²

Görüldüğü üzere Hristiyanlığın özellikle Paulus'un düşüncelerinin ön plana çıktığı ve bir siyasal iktidar içinde yeşermeye başladığı dönemlerinden itibaren Egemenlik kaynağını doğrudan Tanrı'dan alır düşüncesi hâkimdir. Ortaçağ'da egemenliğin kaynağı bellidir ancak kullanımı ya da yetkili mercii noktasında büyük bir anlaşmazlık vardır. Doğuşu sırasında yoksullara ve ezilenlere seslenen Hristiyanlık hiyerarşik bir yapıya sahip bir örgütlenme içine girdikten sonra⁷³ dünya düzenini temsil eden Roma'nın düzeni sağlamada güçsüz olduğu yeri Kilise ile doldurmuştur. Kilise temsil ettiği örgüt, evrensel düzen ideali ve kutsal ideoloji ve pratikleri ile bunu yerine getirmiştir. Böyle bir bağlamda Papa ile İmparator'dan hangisinin tanrısal yasa adına siyasi gücü kullanabileceğine ilişkin sorunsal Ortaçağ'ın Egemenlik tartışmasını, egemen Tanrı adına kimin yetkili olacağı konusuna getirmektedir.⁷⁴ Bu anlamda Ortaçağ süresince Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki mutlak üstünlüğünü tescil eden bir düşünsel taban oluşturulmaya çalışılmıştır.

⁷⁰ Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, (7.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara, 2011, s.131.

⁷¹ Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 124.

⁷² Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 129-130.

⁷³ Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 111-112.

⁷⁴ Akal, Cemal Bali, İktidarın Üç Yüzü, (6. Basım), Dost Yayınevi, Ankara 2013, s. 71.

Ortaçağ düşüncesi her alanda ağırlıklı olarak Hristiyanlık dininin etkisi altındadır ve bu nedenle Hristiyanlık bağlamındaki teoloji tartışmalarının yönlendirici izlerini taşımaktadır. Ortaçağ düşüncesinde Platon ve Aristoteles kökenli kavramlarla yoğrulmuş Hristiyanlık yorumları ile Roma'nın hukuki ve siyasal kurumlarının etkisi altında oluşturulmuş bir siyaset anlayışı var olup, ne kent devleti anlamında ne de modern anlamda bir devlet anlayışıyla ilişkilendirilecek bir siyaset anlayışı yoktur. Buna karşılık ortaçağ siyasal düşüncesinin ahlak, din ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmadığı ve dolayısıyla Hristiyanlık dininin evrensel bir Hristiyan toplumunu amaçlayan ideallerine uygun olarak “iyi yaşam” ın öğeleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ortaçağ siyasal düşüncesi siyaseti dinle temellendirmiş bir felsefe tarafından belirlenmeye çalışılmış ve tinsel ile siyasal sorun alanları birbirinden ayrılmamıştır. Siyasal iktidarı dünyevi olan ile kutsal olan ilişkiler bağlamında çözümlemeye çalışmıştır.⁷⁵

Bu dönemde sistemli bir felsefe olarak Augustinus'un görüşleri büyük önem kazanmıştır. Hristiyan siyaset düşüncesine temelini veren Augustinus bu noktada Tanrı üzerine geliştirdiği genel felsefesi ve bu genel felsefeyi temel alarak oluşturduğu siyasi düşüncesi şeklinde ayrı başlıklar altında incelenecektir.

2.5.1.1. Aziz Augustinus İyilik-Kötülük Problemi

Hristiyan siyaset düşüncesini başlatanlardan biri olarak kabul edilen Aziz Augustinus (354-430) siyasal olanı dinsel tabanda ortaya çıkaran ve bunun üzerine Egemenlik yetkisini Tanrı'ya vererek siyaset alanının meşruiyetini dinsel olandan sağlamasıyla Ortaçağ Batı siyaset düşüncesinde ön plana çıkan düşünürlerden biridir. Augustinus'un yaşadığı V. yy'da Roma İmparatorluğu'nun zayıflaması, bu dönemde etkinliğini arttıran Kilise'nin yeni bir siyaset felsefesi ile ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde düşünsel anlamda dini, toplumsal, siyasal hayat üzerine ortaya koydukları düşüncelerle ön plana çıkan ve “Kilise Babaları” olarak adlandırılan kişiler (bunların içinde ön plana çıkan Augustinus da bulunmaktadır) iktidarın Tanrı'dan ödünç alınması gerekliliğini meşrulaştırmıştır. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı bu zaman diliminden 16. yy'a kadar güçlü merkezi siyasi ya da seküler siyasi yapılanmanın bıraktığı bu boşluğu Avrupa Katolik Kilisesi doldurmuştur. Bu bakımdan pek çokları Kutsal Kitap'tan bir siyaset çıkarma mecburiyeti hissetmiştir. Bu anlamda Augustinus

⁷⁵ Açoğulları, 2011, s. 94, 95.

Roma'nın kuruluş otoritesini Kilise üzerinden tesis ederek bu siyasetin sözcüsü olmuştur.⁷⁶ Augustinius'un önemi antik felsefenin kavramlarıyla Hristiyanlığı felsefi olarak temellendirme girişimini en sistematik biçimde din, tarih ve siyaset felsefesi olarak ortaya koyması ve görüşlerinin yüzyıllarca Katolik Kilisesi'nin resmi öğretisi olmasına dayalıdır. Augustinius Ortaçağ siyasal düşüncesini inanç ve din üzerinden şekillendirerek tüm Ortaçağ boyunca dinsel alana dayalı bir siyasal düşüncenin ve işleyişin oluşmasının temelini atmıştır.⁷⁷

Augustinius insanı ve aklı merkeze alan antik dünya görüşünün yerine Tanrı merkezli bir dünya görüşü benimsemiştir. Antik düşünce yaratılış konusunda, tözün ya da cevherin ebedi ve ezeli olduğu yani yaratılmamış olduğunu, yani Tanrı'nın istemine bağlı olanın sadece biçim olduğu düşüncesini savunmuştur. Onların Tanrısı yaratıcı olmaktan ziyade bir yapıcı ya da mimardır. Augustinius ise dünyanın maddeden değil bir hiçten yaratıldığını, Tanrı'nın sadece düzenleme ve sıralamayı değil, aynı zaman da tözü de yarattığını, Tanrının evrenin, her şeyin yaratıcısı olarak bu yaratmayı zamanın dışında yaptığını belirterek Tanrı'nın “zamansızlığı” olgusunu Tanrı düşüncesinin tabanına yerleştirmiştir.⁷⁸ Augustinius'a göre zaman süredir, ancak merkezi dünya olan evrenin yaratılmasından önce ne zaman ne de süre vardır. Zaman, süre hareketin ölçüleridir, sonsuzluk ve Tanrı ise hareketsizdir. Tanrı için zaman olamaz. Tanrı evrenin merkezi olan dünyayı yaratırken ona hareket vermiş dolayısıyla onu süreli kılmıştır. Ancak asıl olan sonsuz hayattır, sürekliliktir, zaman dışılıktır. Bu, dünyevi hayatın geçiciliğini, önemsizliğini savunan öğreti ve geçici güç ilişkilerinin kaynağını sonsuzluğa, Tanrı'ya gönderen kuramsal temeldir.⁷⁹ Augustinius böylece Antik düşüncedeki evrenin Tanrı'dan türeyerek kendi kendine bir düzene sahip olma anlayışına karşı çıkarak, herşeyi “yoktan var eden” Tanrı inancı üzerinden evrenin kendi içinde istikrar ve düzeninin Tanrı tarafından sağlandığını düşünmüştür. Tanrı sürekli gözetmese, evrenin bir anda hiçliğe dönüşeceğini belirterek Tanrı'nın yasalarıyla birlikte evreni belirlediği süre için de kontrol ettiğine inanmaktadır.⁸⁰ Augustinius'un felsefesindeki Tanrı merkezli bu düşünüş

⁷⁶ Ruby, 2012, s. 40.

⁷⁷ Quillet, Jeannine, “Augustinius”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (der. Philippe Rynaud ve Stephane Rials), (çev. Necmettin Kamil Sevil), (1. Baskı), İletişim yayınları, İstanbul 2003, s. 111.

⁷⁸ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ*, (çev. Muammer Sencer), (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s 97.

⁷⁹ Akal, 2013, s. 67.

⁸⁰ Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 129.

Ortaçağ siyasal ve toplumsal düşüncesinin geneline hâkim olmuştur. Dünyevi hayat karşısında göksel hayatın, geçici hayat karşısında sonsuz hayatın ağırlık kazandığı bir anlayış ve sistem bu dönemde mevcuttur.⁸¹

Augustinius'un her şeye gücü yeten Tanrı düşüncesinde Tanrı evrenin kontrolünü yasalarıyla sağlamaktadır. Tanrı'nın dünyayı denetlemesini vahiy aracılığıyla gerçekleştirdiğini düşünen Augustinius için Tanrı'nın yasaları olarak vahiy geçerlidir ve insan akli vahiyle gelen bilgilere akılcı düşünmeyle ulaşamaz. Aklın, imanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğunu düşünerek Tanrı'dan geldiği için vahiye dayalı bilginin toplumsal yaşamda geçerli olacak kuralları oluşturduğuna inanmaktadır.⁸² Augustinius iman ile akıl arasında kurduğu süreklilik ile doğal hukuku, yani ebedi yasanın insan ruhundaki suretini, insan eliyle yapılan yasaları, yeniden tesis etmekle işe başlamaktadır. Bunu Kutsal kitap İncil aracılığıyla ondan tefsir yöntemiyle çıkarır. İlâhi olan yorumlanarak yeryüzü için bir hukuk oluşturulmaya çalışılır. Böylece din temelli insani yasayı zorunluluklarını ve hukuksal faaliyetini Kilise'nin haklılandırılan otoritesine tabi kılar.⁸³ Dinsel olan ile hukuk arasında burada bir bağlantı kuran Augustinius için Tanrı insanlar üzerindeki egemenliğini ilk olarak yasaları üzerinden göstermektedir. Augustunius böylece Tanrı, iyilik ve kötülük problemleri üzerine kurduğu genel felsefesini, Tanrı'nın egemen olduğu ve toplumsal-siyasal hayat üzerine yasalarını koyduğu bir dünya üzerinden tartışarak ortaçağ siyasal teolojisine yüzyıllar boyunca hayat vermiştir. Augustinius için bu noktada Egemenlik sorunundan ziyade egemenliğin uygulayıcısı konusu önem teşkil etmektedir.

Augustinius'un dünya üzerindeki egemen gücü olarak Tanrı'nın yasalarının nasıl uygulanacağı noktasında siyasal düşüncesini "Tanrı (Gök) Devleti" ve "Yeryüzü Devleti" olarak ikili bir yapılanma içinde ortaya koyarken bunu Tanrı, iyilik ve kötülük düşünceleri üzerinden şekillendirmektedir. Siyaset felsefesinde "teodise" olarak adlandırılan durum, Augustinius'ta kötülüklerden münezzeh her şeye "Kadir-i Mutlak" olan bir tanrı idesindeki iyiyle, özgür iradesinin kendisini cennetten kovdurduğu kusurlu yapıya sahip insanın kötülüğü arasındaki problemdir.

Güçlü bir tek Tanrı inancı olan Augustinius iyiliğin Tanrı Devletin'e kötülüğün ise Yeryüzü Devletin'e karşılık olduğunu belirtirken, iyiliğin Tanrı'dan geldiğini, kötülüğün

⁸¹ Akal, 2013, s. 67.

⁸² Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 130.

⁸³ Ruby, 2012, s. 41-42.

ise insanın iradesi ile ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtmektedir. Augustinus için iyilik ve kötülük var olan bir durumdur ve Tanrı yarattığı tüm şeylerden kesinlikle ve mutlak olarak daha iyidir; onun iyi olmasından dolayı yarattığı şeyler de iyidir. Tanrı kötülüğü yaratmamıştır ve kötülüğün sorumlusu değildir.⁸⁴ Kötülük insanın aklını kullanmadan sadece arzularını dikkate alarak hareket etmesi sonucunda yaşadıklarıdır. Kötülük kavramının, insanın iradesini nefsin isteklerini karşılamak istemesi sonucunda doğduğunu belirten Augustinus için, kötülük bu anlamda insanın özgür iradesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Âdem ve Havva'nın Tanrı'nın emrini çiğnemeleri üzerine yeryüzüne gönderilmelerini "ilk günah" olarak tanımlayan Hristiyan inancında, insan bu ilk günahın temel alan bir kötülüğe sahiptir. Felsefenin tartışma konularından biri olan insan doğasının nasıl olduğu konusunda Augustinus insan doğasının kötü olduğunu belirtmiştir. Tanrı insanın kötülüklerinden sorumlu değildir. Tanrı kötülüğün var olmasına izin verir, çünkü ancak kötülüğün olduğu yerde insan iyiliğin ne olduğunu daha derinden kavrayabilir.⁸⁵ Bu nedenle özgür iradeyle kötülüklere yol açan insanın bu acizliğini yönetecek egemen bir güce ihtiyaç vardır ve bu da Tanrı ve kurduğu düzendir.⁸⁶ Augustinus Hristiyanlığın düşüş ve kurtuluş öğretileri üzerinden giderek siyasal düşüncelerini şekillendirmiştir.

2.5.1.2. Aziz Augustinus Hristiyan Siyaset Düşüncesinin Temeli

Hristiyan siyaset görüşünü ayrıntılı olarak ilk kez "De civitate Dei" Tanrı Devleti adlı eserinde ortaya koyan Augustinus kötülük üzerinden insan iradesine yaptığı vurgu ile Hristiyanlığı ve siyasal düşüncüyü uzlaştırmaya çalışır.⁸⁷ Hristiyanlığın düşüş öğretisi yani Âdem ve Havva'nın cennetten kovulup yeryüzüne atılmasıyla ilgilidir. Augustinus'a göre Âdem ile Havva'nın işledikleri bu günah nedeniyle, İnsan doğru kararlar alabilme yeteneğini kaybetmiştir. İnsan ne yaparsa günahkârdır. Sadece Tanrı'nın lütfu ile günahın kurtarılmış insanlar bunun dışındadır. Böylece, insanlık başlangıcından beri, günahkâr insanlarla, Tanrı'nın lütfu ile günahın kurtarılmışlar olmak üzere, iki gruba ayrılmıştır. Augustinus, bu iki kampı bir benzetmeyle "Tanrı (gök) devleti" ve "Yeryüzü

⁸⁴ Augustinus, İtiraf, (çev. Çiğdem Dürüşken), (1.Baskı), Kalcı Yayınevi, İstanbul 2010, s. 197.

⁸⁵ Augustinus, 2010, s. 193-194.

⁸⁶ Heywood, Andrew, Siyaset Teorisine Giriş (çev. Hızır Murat Köse), (6. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2016, s.111.

⁸⁷ Arnhart, Larry, Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi. (çev. Ali Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2013, s.83.

Devleti" olarak adlandırdığını söyler. Günahkâr olan insanlar yeryüzü devletinin, Tanrı'nın lütfedip gûnahtan kurtardığı insanlar Tanrı devletinin vatandaşlarıdır.⁸⁸

Augustinius yer ve gök devleti gibi bir ayrıma gitmesinin nedeni, insanın onu birbirine zıt yönlere sürüklemek eğilimi gösteren iki yanıdır. İyilik ve kötülük arasında yaptığı ayrımı Augustinius yer ve gök devleti temaları üzerinden iki kutba ayırmaktadır. İnsan bedeniyle yer devletine ruhuyla gök devletine bağlıdır. Kendisine bedeninin arzuları hâkim olan insanlar kötü ve günahkârdırlar. Akılları egemen olanlar ise iyiler ve günahsızlardır. Augustinius bu noktada insanlık tarihini gök devleti ile yer devletinin,⁸⁹ yani iyi ile kötünün çatışması içinde görerek aslında bir dost-düşman çatışması içine girmektedir. Augustinius siyasal düşüncesini de bu temelde bir şer kurgusu ve onunla baş etme stratejisi üzerine kurarak keskin bir kutuplaşma ile öteki olanın varlığının hayat verdiği bir siyasal düşünce ya da Conolly'nin tabiriyle dünyevi iktidar stratejisi geliştirmiştir.⁹⁰ Kurtuluş, Tanrı'nın yasalarına uyarak umutla diğer hayatı beklemektir.

Tanrı (gök) devleti Tanrı sevgisi ve Tanrı'nın kuralları doğrultusunda yükselen bir topluluktur. Bu bir devlet olmayıp tüm inananları içine alan Hristiyan toplumdur. Bunun karşısında dünyevi şeylerle ilgilenenlerin ve bencilliğin oluşturduğu dünyevi yeryüzü devleti vardır. Yeryüzünde var olan hiçbir toplumda, bu iki devletin saf hali yoktur ve her toplumda bu iki devlet birbirinin içine geçmiştir.⁹¹ İnsanın cennetten kovulmasıyla siyasal bir düzen zorunlu hale gelmiştir. İradesiz bir yapıya sahip olan, günahkâr ve güvenilir olmayan insanın dünya üzerinde kontrol edilmesi gerekliliği üzerinden onları yönetecek bir kuruma ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada zorunlu bir kötülük olarak siyasi faaliyet ve devlet kurumu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Augustinius'da devlet ya da siyasi iktidar hem insanı gûnahtan koruyucu, hem de insanın günahının bir cezası haline gelmiştir.⁹² Augustinius'a göre siyasal iktidar ve devlet ilk günahın ve düşüşün ürünü olan zorunlu bir kötülüktür. İnsan gerçek mutluluğa, kurtuluşa ereceği Tanrı Krallığının olduğu cennet hayatına kadar bu dünyanın kötülüklerine maruz kalacaktır. Bu insanın iyiliği anlaması

⁸⁸ Şenel, Alaeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, (3. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995, s. 241.

⁸⁹ Şenel, 1995, s. 241, 242.

⁹⁰ Connolly, William. E, Kimlik ve Farklılık (çev. Ferma Lekesizalın), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 164.

⁹¹ Ağaoğulları, Köker, 2011, s. 150.

⁹² Tannenbaum, D. ve D. Schultz, Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri (çev. Fatih Demir), Adres Yayınları, Ankara 2008, s. 130.

için yaşaması gerekli olan bir kötülük durumudur. Augustinius tam bu noktada Hristiyanlık'ın kurtuluş öğretisi üzerine odaklanmaktadır.

Hristiyanlık düşüncesinde inananların bu dünya üzerinde değil de Tanrı'nın cennetinde gerçek kurtuluşa erecekleri üzerine geliştirdikleri kurtuluş öğretisi noktasında Augustinius da Tanrının Krallığının bu dünyada değil cennete olacağını düşünmektedir. Hristiyanlar cennete girene kadar mükemmel olmayan dünyevi siyasetle birlikte yaşamak zorundadırlar. Augustinius'un genel felsefesi içinde belirttiğimiz iyilik ve kötülük üzerine düşüncelerinde de vurguladığı gibi, iyiliğin olmadığı yerde insan ancak iyiliği anlayabilir felsefesi üzerinden dünya bir imtihan yeridir ve zıtlıkların çatışması insana gerçeği öğretecektir. İnsan günahını ve kefareti bu süreçte ödeyecektir. En iyileri içinde barındıran Tanrı ve bunun karşıtını oluşturanların bir mücadelesi vardır. Taraflar çok nettir ve bu noktada tarih zaman içinde bir hareket olduğundan dünya içindeki zaman, birbirini takip eden olaylar dizisinin birbirinin nedeni ve sonucu olduğu bir kurtuluş tarihidir. Augustinius için insanın cennete ulaşacağı kurtuluş gününe kadar dünyada geçen süre insanın kurtuluş tarihidir ve dünyada geçirilen bu süre bekleme ve kurtuluşa erişmenin umut zamanıdır. Bu kurtuluş süreci cennete gitmeden önce her bir ruhun Hristiyanlık aracılığıyla selamete kavuşturulması gerekmektedir. Bu kurtuluşa getirecektir.⁹³ Augustinius bu anlamda iki devlet anlayışı üzerinden aşkın bir egemenin yani Tanrı'nın varlığını en üste koymakta ve Tanrı'ya ulaşmak ya da kurtuluşa ermek için, Tanrı'nın istemiyle yaratılmış bu dünyayı daha iyi bir dünyaya çevirmek için dünya sahnesinde dünyevi iktidarların rol almasını Tanrı adına olmak koşuluyla makul karşılamaktadır. Tanrı adına bunu yeryüzünde yapacak olan Tanrı devletidir.

Augustinius hiçbir zaman Tanrı devletinin Hristiyan Kilisesi olduğunu söylememiş olmasına rağmen Kilise temsilcileri Kilise'nin dünyevi kurumları kontrol altına almasını sağlayacak şekilde Augustinius'un "Tanrı Devleti" ile Katolik Kilisesi'ni kast ettiğini yaymışlardır. Bu yorum, dünyevi siyasal kurumları, Tanrı Devleti öğretisiyle Hristiyanlık ilahiyatı çerçevesine yerleştirmiş, seküler siyasal kurumların meşruluğunu ortadan kaldırarak onları Hristiyan Kilisesi'nin taleplerine tabi kılmıştır. Bu noktada Augustinius'un aklındaki tanrısal şehir iman edenlerin oluşturduğu topluluktur. Bunun karşısında Tanrı sevgisiyle değil ama öz-sevgiyle hareket eden, dünyevi şeylere tamah

⁹³ Tuğrul, Saime, Canım Sana Feda: Yeni Zamanlarda Kutsallık Biçimleri, (1. Baskı), İstanbul 2014, s. 52-56.

edenlerin oluşturduğu insan topluluğu olan dünyevi şehir vardır. Dolayısıyla kâinattaki büyük savaş asıl olarak Kilise ve devlet arasında değil, yaşama biçimleri arasında vuku bulmaktadır. Ancak toplumsal siyasal yaşamda bu idealizme yönelik düşünce egemen yetkinin Kilise üzerinden gerçekleştirilmesi yoluyla dinsel olana güç vermiştir.⁹⁴

Ortaçağ süresince bu anlamda Augustinius'un Tanrı ve Yeryüzü devleti ayırımından yola çıkılarak Kilise ve siyasal iktidar diye bir ayrıma gidilmiş ve Kilise Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki çehresi olmuştur. Siyasi tabakanın dinsel olana tabi olduğu bu zaman diliminde Tanrı'dan gelmeyen iktidar yoktur doktrini ile teolojik düşünce çerçevesinden hareketle yazılmış olan siyaset felsefesi, teolojik olanla iç içedir. Din iktidar koltuğuna meşruiyet vermektedir. Bütüncü bir dünya tasarımına yani ortak iyyinin Tanrı'nın otoritesi altında daima üstün geleceğini gösteren Ortaçağ siyaset felsefesi yani teokrasi bütüncü bir dünya görüşü üzerinden tek olanın egemenliği ve ilahi yasaları çerçevesinde gelişmiştir.⁹⁵ Modern düşüncenin gelişimi ile birlikte siyaset alanında egemenliğin tanrısal kaynaklı olduğu yönündeki politik teoloji düşüncesi değişmeye başlamış ve egemenliğin kaynağı başka bir kökenden temel almaya başlamıştır. Bu siyasalın zeminin yer değiştirdiği ve kurumlar olarak siyasi alanın dinden kopuşunun yaşandığı süreçtir.

2.5.2. Modernite ve Egemenlik Düşüncesi

Modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan ilerleme düşüncesi, insanın yazgısını da değiştirebileceği fikrini beraberinde getirmiştir. 16. ve 17. yüzyıldaki fizik devrimleri ile birlikte o zamana dek kabul gören Kilise'nin desteklediği dünyanın evrenin merkezi olduğunu kabul eden Aristocu-organizmacı fizik anlayışının yerini aktif bilim almıştır. Böylece Ortaçağ'da durağan bir göksel topluluğun üyesi olarak düşünülen insanın konumu ve düşünceleri, fizik alanındaki ilerlemeler ve keşifler ile birlikte dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bu alandaki gelişim fiziki dünyanın görünüşünü değiştirdiği gibi metafizik düşüncenin de dönüşmesine neden olmuştur.⁹⁶

Aydınlanma fikriyle birlikte ilerlemeye olan inanç Tanrı inancının yerini almıştır. Aydınlanmacı düşünceye göre ilerleme daha fazla rasyonelliğe, özgürlük ve mutluluğa doğru sınırsız ilerlemedir, çünkü zaman henüz bitmemiştir. Dönemin filozofları, tarihin teolojik kurgusuna karşı çıkarak yönetici ilkenin Tanrı iradesi ya da ilahi kurtarıcı değil

⁹⁴ Quillet, 2003, s. 116-118.

⁹⁵ Ruby, 2012, s. 61, 62.

⁹⁶ Tuğrul, 2014, s. 59, 60.

insan iradesi ve onun rasyonel tahmini olması gerektiğini savunmuşlardır.⁹⁷ Tanrı'nın dünyevi alandan dışlanması sonucunda, kendi kaderine hâkim olan, Tanrı'ya ait olan zamana sahip çıkan ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayabilen bir insan anlayışı belirlemeye başlamıştır.⁹⁸ Yeni kozmolojinin sonsuz evreni ve sonsuz zaman kavramı, Tanrı'nın bütün ontolojik özelliklerini miras almıştır. Aynı zamanda siyasi düzen ve seküler Egemenlik yapısı da aynı ontolojik özellikleri benimseyerek tanrısal Egemenlik modelleri üretmiştir.⁹⁹

Modern siyaset düşüncesinin ortaya çıktığı bu süreç ile birlikte siyasal olana dinsel ve ahlaki olandan ayrı özerk bir anlam atfedilmiştir. 15. yy'dan itibaren keskin olarak yaşanan bu değişim siyasal alanda Krallar'ın Tanrı'nın egemenliğini kullanan yeni ve tek erkler olarak ortaya çıkmalarına neden olurken, bu değişimle ilk defa seküler yöneticiler mutlak güç sahibi olma iddiasında bulunmuşlar ve bunu da yeni 'Egemenlik' kavramı altında gerçekleştirmişlerdir.¹⁰⁰ İlahi kudretin tek temsilcisi bundan sonra Kral'dır ve artık Ortaçağ'ın siyasal zihniyeti değişim içine girmiştir. Sahici evrensel barış yalnızca Tanrı'nın makamında gerçekleşecektir, o zaman gelene kadar, krallar yürüttükleri savaşlar hakkında meşru tasarrufa sahiptirler. Böylece Egemenlik erki Kilise'den Kral'a geçmektedir; ancak egemen olarak Tanrı düşüncesi devam etmektedir. İlahi irade ya da yasa her türlü düzenin temeli olarak Tanrı'nın hükmünden kaynaklanır. Tanrı'nın emirleri meşruiyeti sağlar ve Kral Tanrı'nın erkini vekâleten kullanan taraftır. Egemenlik üzerindeki mülkiyet hakkı Tanrı'nın buyruğunun değişmezliğini gösterir.¹⁰¹ 16. yy'da ise siyasal alanı yöneten ve yasalarıyla hükmeden Egemen gökyüzünden yeryüzüne indirilerek metafizik bir varlığın egemenliğinden insanın egemenliğine geçilmiştir; ancak Tanrı'nın yasaları ve meşruiyeti 18.yy'a kadar siyasal alana meşruiyet içerik olarak anlam değişimine uğramıştır. Modern düşünce ile birlikte Egemenlik kavramı içeriğinde büyük değişimler geçirmiştir. Bu süreçten sonra kısmen siyasalı temellendiren zemin olan ilahi alan, siyaset alanına ve egemenliğe meşruiyetini veren bir kaynak olarak kullanılmaya oranı azalan bir düzeyde devam etmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde modern dönemde dinsel olan ve siyasal olanın ilişkisi Egemenlik kuramları altında incelenecektir.

⁹⁷ Tuğrul, 2014, s. 62.

⁹⁸ Akal, 2013, s. 50.

⁹⁹ Tuğrul, 2014, s. 62.

¹⁰⁰ Heywood, 2016, s. 110.

¹⁰¹ Ruby, 2012, s. 55- 60.

2.5.2.1. Egemenliğin Kutsallığından Kurumsallığına: Bodin

16. yy ile birlikte başlarında Krallar'ın bulunduğu merkezi yönetimlerin ortaya çıkmasıyla modern devlet fikri de Yeni Çağ'ın dünyasına ayak basmıştır. Ancak modern devlet öncesinde devlete bütünleştirme gücünü veren Egemenlik teorisi Jean Bodin (1530-1596) ile birlikte ortaya çıkmış ve ulus devletleşmenin önünü açan dinamikleri doğurmuştur. Bodin'in yaşadığı dönemde Fransa Krallığı Papa'ya karşı siyasi iktidar mücadelesi veren bir durum içindedir ve Bodin merkezi güçlü bir yapılanmadan yanadır. Bu anlamda Bodin bu somut nedensel temel üzerinden teorisini oluşturmuştur. Bodin düşüncesinde bir yandan egemen olarak değer biçtiği Kral tarafından yapılan yasalar yani pozitif yasama ile Tanrı haricinde dünyevi bir iktidar alanı oluşturma düşüncesi yeşerirken, diğer yandan da toplum ve hukukun tabi ya da tanrısal bir düzenin ifadesi olduğuna ilişkin Aristotelesçi bir Hristiyan tabi hukuk çatışması vardır.¹⁰² Bodin Krallar'ın kendi yasalarıyla güçlü bir merkezi yönetim düşüncesi üzerinden devlet fikrini oluştururken, bunu mutlak Egemenlik yetkisini dünyevi iktidarın egemenine vererek yapmaktadır. Ancak egemenin toplum nezdinde değer kazanması ya da meşruiyeti elde etmesi ise yine tanrısal meşruiyet kaynağı üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bodin düşüncesinde yeni olan bu anlamda tanrısal yasadaki pozitif yasa düşüncesine geçişi Kral'ın Tanrı'nın vekili olarak yeni yasalar yapabilme iradesine bağlayarak dünyevi siyasal iktidarın kendi yapılanmasını Egemenlik formülü altında düşünmesidir. Ancak Tanrı'nın onay gücü varlığını güçlü bir şekilde devam ettirmektedir. Bodin'in Egemenlik teorisini şöyle özetleyebiliriz.

Egemenlik hem hukuksal alan hem de bir meşruiyet sorunu olarak siyaset felsefesinde yer edinen bir kavramdır. Toplumlara yönlendirecek bir yasa ve bu yasanın meşruiyetini toplumlar nezdinde nasıl sağlayacağı ve kim tarafından uygulanacağı Egemenlik kavramının içeriğini dolduran temel sorulardır. Ortaçağ'da Tanrı'nın yasalarına dayanarak oluşturulan toplum hukuku ve bu yasaların siyasi iktidarcı uygulanması ile Ortaçağ'ın egemen Tanrı düşüncesi ya da kutsal iktidarı modern düşüncede laikleştirilmiş böylece Egemenlik kavramı da iktidarın en yüksek en güçlü vizyonuna tanıklık eden bir üstünlük fikrine karşılık gelmiştir¹⁰³. Üstünlük fikri olarak

¹⁰² Akal, 2013, s. 75.

¹⁰³ Beaud, Oliver, "Egemenlik", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, der. Philippe Rynaud ve Stephane Rials, (çev. 87Necmettin Kamil Sevil), (1. Baskı), İletişim yayınları, İstanbul 2003, s. 272.

Egemenlik kavramı modern düşüncede hem üstünlüğe dayanan gücün içeriğini hem de bu üstünlük gücünü kullanan özne ya da egemen kavramını gündeme getirmiştir.

Ortaçağ düşüncesinde Tanrı adına siyasal yetkiyi kullanan Kilise ve sonra krallar vardır; ancak egemenliğin üstün yönetme gücü olarak doğrudan insana yönlenmesiyle, egemenliğin öznesi konusu da büyük önem arz etmiştir. Yasa yapan ve yasalarıyla herkesin üzerinde bulunan egemen özne, insan olarak belirmeye başlamıştır. Ortaçağ'ın Tanrısı ilahi hukuk ile nasıl siyasal alanı doldurduysa, modern dönemin Egemenlik anlayışı da üstün bir güç fikri üzerinden egemenliği tanımlayarak egemene herkes üzerinde bir hükmetme gücünü yasaları aracılığıyla getirmektedir.

“Egemen hükümdarın temeli ve mutlak güç genellikle bireylere kendi rızaları olmadan yasa vermekte yatar. Egemen olan kişi, uyruklarına yasa verme, yeni yasalar yapmak için gereksiz yasaları, bozma ya da ortadan kaldırma hakkına sahiptir. Bundan dolayı prens, yasaların gücünden bağımsızdır.”¹⁰⁴

Bodin bu düşüncesiyle egemenliğin içine hukuku katarak, hem hukukun pozitifleştirmesini hem de egemene yasaların gücüne dayanarak toplumun üstünde bir güç atfetmektedir. Bodin düşüncesinde yasa bütün uyrukları ilgilendiren egemenin buyruğu olarak en üstün güce sahiptir. Bodin bu noktada yasa ile hukuk arasında bir ayrım gözeterek yasayı yani egemenin sözünü doğruluk olarak hukukun üstüne yerleştirmektedir. Dolayısıyla kamusal iyiliği gözeten egemenin iradesi yasa olup kişisel bir irade değildir ve her şeyin üzerinde olup kendisini bağlamamaktadır. Bu noktada artık Tanrı yerine insan tarafından yapılan yasalar ve en üstün güç olarak atfedilen Egemen'in yasalardan muaf olması durumu gökyüzünden indirilen ve yeryüzüne uyarlanan yeni modern Egemenlik anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Egemen, Egemenlik kavramından aldığı öze yasalarıyla birlikte her şeyin üzerindedir.¹⁰⁵ Böylece Egemen'in özel kişiliği ile siyasal beden yâda kamusal kişiliği birbirinden ayrılmakta, Egemen, Egemenlik yetkisini ortak iyi için kamusal adına kamusal kişiliği ile gerçekleştirmektedir. Tam bu noktada Egemen, kamusal kişiliği ile bir kurum adına yetkide bulunan kişi olarak belirmektedir. Egemen bir birlik, kurum, daha üstün bir güç adına sadece karar verendir.

Siyasal düşünceye Egemenlik filizini veren Bodin'in bu noktada Egemenlik'i “süreklilik” içinde düşünmesi olmuştur. Egemenlik ilkesinin süreklilik ile var olduğunu, yani egemenliğin hükümdarın bedensel varlığına tabi olmayan ve her zaman var olacak

¹⁰⁴ Kriegel, Blandine, Klasik Siyasi Felsefe Metinleri, (çev. Zühre ilkgelen), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 21. ---

¹⁰⁵ Ağaoğulları, Mehmet Ali, C.B.Akal, Köker Levent, Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı, (1. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 20,21.

gücünü Tanrı dışından almasıyla, Egemenlik tanrısallık dışında ama aynı güç mantığı içinde bir gizeme kavuşmuştur. Batı düşüncesinde laikleşme diye adlandırılan süreç bu anlamda siyasi iktidarın kutsallığı ya da dışsallığının bu kez Tanrı düşüncesi dışında oluşturulmasıyla, süreklilikle beslenen Egemenlik kavramıyla başlamıştır.¹⁰⁶ Bodin bu noktada Egemen'in kamusal kişiliğinin ya da yasalarının uygulanmasını ve geçerliliğini süreklilik üzerinden düşünmüş ve bu sürekliliği sağlayacak bir kurum düşüncesine ihtiyaç duymuştur. Bodin egemenliğin uygulayıcı gücü olarak devleti ortaya koymaktadır. Bodin için egemenliğin içinde gerçekleşeceği yapı devlettir ve Egemenlik devlet üzerinden tanımlanır. Yani iktidarın ilkesi Egemenlik ile uygulaması olan devlet aynı çatı altında birleştirilir. Devlete meşruiyetini kazandıran da bu anlamda tanrısallık üstün bir güç değil devletin kendisidir diyerek modern meşruiyet anlayışını ortaya koyar. Siyasi gücü kullananlar artık tanrısallığın değil devletin ve sonra ulusun temsilcileri olacaklardır. Kutsallaşmış siyasi iktidardan kurumsallaşmış siyasi iktidar tipine geçilmiştir. Fani insan karşısında artık Tanrı'nın yasaları değil kalıcı bir devlet anlayışı yeşerir.¹⁰⁷

Bodin Egemenlik'in kullanımı aşamasında bir ikilem içine girerek Egemen'in meşruiyet kazanabilmesini Tanrı'ya dayandırır. Siyasal otoritenin meşruiyet kaynağına yeniden dönüşen Tanrının, yeryüzündeki temsilcileri olarak Egemen Prens ya da Krallar'ı bulunmaktadır. Egemen Prens Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür. Böylece, Tanrı'ya karşı sorumlu olan Prens, artık meşruluğunu devletten aldığı Egemenlik'de değil, Tanrı'da bulmaktadır. Tanrı'ya ve tanrısallık yasalarına göndermede bulunularak, Prens'in eline bir yönetme-hükmetme aracı verilmektedir. Bodin burada Tanrı'yı işin içine sokarak, Kilise'ye ya da papaya prens karşısında bir üstünlük tanımak gibi bir niyeti yoktur. Bodin, aksine iki kılıcın aynı ellerde bulunduğunu ve yetki alanlarının farklı olduğunu belirtirerek bir tür "laiklik" anlayışına ulaşır.¹⁰⁸ Bodin bu noktada Tanrı üzerinden siyasal olana meşruluk kazandırarak bir nevi daha sonraki bölümlerde ortaya konulacak olan sivil din tartışmalarına kapı aralamıştır.

Egemenlik Bodin'de başlıca özellik olarak mutlaklık niteliğiyle belirirken, Bodin Egemen'in halka karşı sorumluluğunun ve bağlılığının acil durumlar söz konusu olduğunda sona ermesini, ortak iyiyi en iyi şekilde sağlamak için Egemen'in yasaların

¹⁰⁶ Akal, 2013, s. 72.

¹⁰⁷ Akal, 2013, s. 72,73.

¹⁰⁸ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Batı'da Siyasal Düşünceler, (5. Baskı), İletişim Yayınevi, İstanbul 2015, s. 414.

üzerinde durarak karar vermesi gerektiği düşüncesiyle açıklamaktadır. Schmitt, Bodin'in kamusal iyilik adına yasalara uymadan hareket eden Egemeninin bu tavrını siyasal olan konusunda incelediğimiz acil durum (olağanüstü hal), karar üzerinden değerlendirmektedir. Schmitt'e göre Bodin "karar" kavramını yani Egemen'in acil durumda kimseye danışmadan alacağı kararı Egemenlik kavramının içine yerleştirerek Egemenlik'in temel özelliğini belirlemiştir.¹⁰⁹ Yasaların üzerinde bir güce sahip olan Egemen, Egemenlik'in mutlaklık ve süreklilik niteliğinden aldığı güçle toplum adına karar verendir, dolayısıyla siyasalın kurucu ögesini belirleyen güçtür. Olağanüstü durumda kamusal iyiliği sağlama adına en üstün güç olarak Egemenlik yetkisini kimin kullanacağı konusunda, o anda karar verebilecek yetkiye sahip olan kişi hem Bodin hem Schmitt için Egemen öznedir. Egemen öznenin Tanrı mı, Kral mı, Halk mı olduğu konusu ise tartışmayı aşkınlık, içkinlik, siyasal yönetim biçimlerine kaydırmaktadır. Bodin'de bu noktada önemli olan üstün gücün, yasasını toplumlar üzerinde uygulamasıdır.

Egemenliğin gücü üzerine yoğunlaşan Bodin kimin egemen olacağı konusunda yaşadığı dönemin siyasal görünüşüne bağlı olarak Kral'ın egemenliği altında oluşan bir yapılanma önerir. Ortaçağ'da olduğu gibi Tanrı üzerine dayalı bir Egemenlik anlayışı yoktur. Kilise Tanrı'nın temsilcisi olarak siyasi alanda kontrol etme mücadelesini kaybetmiştir ve dünyevi iktidar bu temsiliyeti üstlenmiştir. Teokratik bir siyaset anlayışından Tanrı'nın meşruiyet kazandırdığı bir siyasal yönetime geçilmiştir. Bodin'in mutlak Egemenlik anlayışı ilerleyen süre içinde Tanrı'nın elinden tamamen alınarak doğrudan insana bahşedilecektir.

2.5.2.2. Hobbes: Doğal Hukuktan Pozitif Hukuka Egemen İnsan

Egemenlik ile ilgili en önemli teorisyenlerden bir diğeri de Thomas Hobbes'tur (1588-1679). Yaşadığı dönem olan 17. yy İngiltere'si siyasal açıdan mezhepler arası bir iç savaştan çıkmıştır ve Hobbes'da Bodin gibi bir barış ve güçlü bir siyasi yapılanma arayışı içindedir. Güçlü bir kurumsal siyasal yapı olarak devlet ve Egemenlik düşüncesi bağlantısında kurduğu teorisinde teolojik düşünceden esinlenerek siyasal düşüncesini şekillendirir. Hobbes dünya üzerinde nasıl bir yönetim kurulmalı ki insanın ölümlülük koşuluna karşı direnebilsin sorusu üzerinden teorisini ortaya koyar. Hobbes ölümlü insanı yaratan ve her şeye hâkim olan Tek Tanrı modelini, dünya üzerinde devlet düşüncesine

¹⁰⁹ Schmitt Carl, Siyasi İlahiyat, (çev. Emre Zeybekoğlu), (4. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 16.

uygulayarak geliştirir. Halkın kanaat ve inançlarından bağımsız, hükümdarın mutlak egemenliğine dayanan bir devlet tasarlar.¹¹⁰ Ortaçağ'ın nitelikleriyle Egemenlik kavramını kapsayan Tanrısı artık modern düşünce ile birlikte devlettir. Hobbes bunun içinde Tevrat'da adı geçen güçlü bir canavar olan Levyathan imgesini kullanır.¹¹¹

Hobbes Egemenlik teorisini insanın sonluluğu, kötülüğü ve güvenlik isteği ontolojisinden hareketle politik antropoloji üzerinden kurmaktadır. İnsan doğası üzerinden barışçıl, istikrarlı bir toplumun nasıl kurulacağı temeli üzerinden bir teori geliştirir. Teorisini devlet öncesi yaşanan “tabii hal” ve devletle birlikte gelen “sivil hal”ın karşıtlığı üzerine kurar. Öncelikle burada insan doğasının niteliklerini belirterek bir siyaset sistemine ve Egemen'e neden gerek duyulduğunu belirler. İnsan doğasının birbirine zıt iki yönü vardır ve bunlardan birincisi yaşayan her insanın ölmesi nedeniyle herkesin eşit bir durum içinde olması ve ikincisi insanın yaşadığı süre içinde güç tutkusu ile herşeyi elde etme isteğidir. Ölüm korkusu güvenlik ihtiyacı içerirken, güç tutkusu ise ölüme karşı bir tehdittir; ancak insanlar ölmeye razı oldukları gibi boyun eğmeye de razıdırlar. Dolayısıyla itaat etmek aynı zamanda insanın doğal haldeki güvenlik korkusuna karşı verdiği ontolojik bir çözümdür. Hobbes bu ontolojik kaygının dünya var oldukça devam edecek çözümünü insanlara bir ölümlü Tanrı oluşturarak bulmaya çalışır. Bu yaratan ve yöneten Tanrı'nın taklidi olarak devlettir.¹¹² Egemenlik de bu anlamda devletin yapay ruhu olarak kendi tekelindedir. Hobbes tam bu noktada insanların gücü tekelinde bulunduran bir egemen güce neden ihtiyaç duyduğunu antropolojik ve teolojik öğelere dayanan bir çözümleme ile sunar.

İnsan bir acziyet ve kötülük içindedir. Tanrı yasası ya da doğal yasa bu anlamda kötülük duygusu ön planda olan bir insan için sadece bir kelimadan ya da sözden ibaret olarak kalacaktır. Tanrı'nın cezalandırma durumu bu dünyada değildir. Dolayısıyla dünya üzerinde kılıcın zoru olmadıkça ahitler ya da kutsal kitaplar sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla kurulu bir iktidarın herkesin herkese karşı bu bencilliğine ve kötülüğüne dur demesi ya da dünya üzerinde bir yönetimin insanın bu iradesizliğini kontrol etmesi gerekmektedir.¹¹³ Egemen güce olan ihtiyacı insanın ahlaki kötülüğü üzerinden antropolojik bir yaklaşımla açıklayan Hobbes bu anlamda

¹¹⁰ Habermas, Jürgen, Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar), (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 183.

¹¹¹ Hobbes, Thomas, Leviathan, (çev. Semih Lim), (6. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

¹¹² Tuğrul, 2014, s. 68.

¹¹³ Hobbes, 2007, s. 127.

düşüncelerini Augustinius'a kadar giden "insanın kötülüğü" üzerine inşa etmiştir.¹¹⁴ Ancak Hobbes çözümü Tanrı'ya bağlanan bir umutla dünyayı da kurtarmak değil, yeni egemen Tanrı olarak devletin din olmadan kadiri mutlaklığıdır.

İnsan doğası kötüdür, hırslıdır, açgözlüdür ve bu nedenle dizginlenerek koruma altına alınmalıdır. Bunu yapacak olan da devlettir. Schmitt'e göre de siyasal düşünceler insanın doğasına ya da tehlikeli bir varlık olup olmamasına verilen cevaptan doğmaktadır. İnsan doğası kötüdür ve Hobbes'un insan doğası hakkındaki kötümser bakış açısı ona özgün siyasal düşünür sıfatını vermiştir. Çünkü siyasal olanın alanı son aşamada düşmana dair gerçek bir olasılık tarafından belirlendiğinden, siyasal tasavvurlar ve fikir silsileleri antropolojik bir iyilikten yola çıkamaz. Aksi takdirde düşman olasılığı ile birlikte her türlü siyasal sonuç da ortadan kalkar. Hobbes bu anlamda kötümserliği ile gerçekte dost-düşman ayrımına dair reel bir gerçekliği, siyasal olanın varoluşsal koşulunu baştan varsaymaktadır. Hobbes'un gerçekliği bu anlamda daima olası bir düşmanın varlığını göz önünde bulundurarak güvenliğe muhtaç insanlara korku salan bir gerçekliktir.¹¹⁵

Egemenlik kuramı yasa ve uygulayıcı olarak egemen üzerine dayanan bir içeriğe sahiptir. Ortaçağ'da yasa olarak Tanrı'nın yasası vardır ve bu yasa Tanrı'nın dünya üzerindeki vekili olan Kilise tarafından halk üzerinde uygulanır. Tanrı'nın yasası bu anlamda toplumsala, siyasala yönelik konularda yorumlanarak bir hukuk oluşturulur. Ancak Ortaçağ'da bu hukuk doğrudan Tanrı'nın sözlerine yani kutsal kitaba dayanarak çözümlenmektedir. Bodin bölümünde de belirttiğimiz gibi, insanın iradesine olan güvenin ortaya çıkmasıyla yasa yapma konusu da ilahi olandan sıyrılmaya başlamıştır. Bodin de bir idea olarak beliren ve tabi ya da tanrısal yasaların sınırlarını aşamayan bu fikir Hobbes'da doğrudan vurgulanmaktadır. Toplumlara yönetiminde en önemli nokta toplumların yönetimini herkesin itaat edeceği bir şekilde sağlamaktır. Ortaçağ'da bu Tanrı'nın ilahi hukuku ile yapılırken, modern dönem ile birlikte insanın kendi yasasını kendisinin yapabilmesi anlayışı hukuk, Egemenlik, siyasal bağlantısında yeni bir model ortaya çıkarmıştır. Hobbes düşüncesinde Egemen Tanrı'ya yer yoktur ama yücelik, herkes adına karar verebilme anlamında Egemenlik gücünün sahibi insan ve dolayısıyla halktır. Halk çoğunluğun tek bir ağızdan tek olmasıdır. Tanrı'nın yeni egemen karşıtı halktır, bu egemenliğe vekâlet ederek kullanacak ise devlet ya da başındaki yöneticidir.

¹¹⁴ Heywood, 2016, s. 111.

¹¹⁵ Schmitt, 2012, s. 89, 92, 95, 96.

Bodin’de Tanrı’nın vekâlet yetkisi ile halkı kontrol eden bir Kral egemen düşüncesi, Hobbes’da tamamen değişime uğrar ve yönetici Egemenlik yetkisini Tanrı yerine halktan alır ve halkı temsil eder. Bir sözleşme ile egemenliği kendisine devreden halkın rızasını almasıyla egemen, yasa yapma yetkini de tekeline alır. Bu anlamda egemenin yaptığı yasanın ve devletin meşruiyetinin kaynağı halktır.¹¹⁶ Egemenliğin kaynağı Tanrı değil toplumdur. Egemenlik yetkisi Hobbes düşüncesinde sözleşme ile halk tarafından sözleşmeye taraf olmayan egemene devredilir. Egemen yasaları yapar, uygular, değiştirir, yasalara itaat edilmediğinde ceza verir ancak bunlar kendisini bağlamaz. Egemen’in sözü yasadır ve o yasanın üzerindedir. Kral pratikte egemendir ve yeni Egemen olarak Tanrı’nın Egemenlik niteliklerini devlet üzerinden devralmaktadır. Yapay bir Tanrı yaratılarak somut insan yasasının saltanatı kurulmuş olur.¹¹⁷

Toplum yasalarını halk adına yapan egemen yöneticinin yaptığı yasalar Hobbes’un teorisinde toplum yasasıdır. Hobbes ilahi yasa kavram ve içeriğini teorisi dışında tutarak dünya üzerindeki yaşamı tanrısız olarak düşünür. Tabi haldeki kurgusunda da tam olarak bunu yapmaktadır. Tabi halin kendine ait yasaları vardır ve sivil topluma geçildikten sonra ise Egemen tarafından yapılan toplum yasaları vardır. Tabii haldeki yasaların Tanrı ile ilişkili olmadığını ve insanın içinden gelen doğal edimler sonucunda bu yasaların herkes tarafından kabul gördüğünü düşünen Hobbes, doğal hukuk ve toplum yasası ayrımı yapar. Hobbes için doğal hukuk ancak bir devlet kurulduğunda gerçek yasa hükmü kazanır. Çünkü Egemen’in yani yöneten gücün insanları ona uymaya zorlamasıyla toplum yasası haline gelir.¹¹⁸ Hobbes böylece siyasi sisteminde bu anlamda kurum teması yani devleti temel önemde sayarak yasaların gerçekleşmesini devlete bağlamaktadır. Hobbes insan olan egemenin iradesiyle karar verdiği yasaların devlet üzerinden gerçekleştiği bir modelle tanrısal iradenin siyasal ve toplumsal olan üzerindeki etkisine son vermektedir¹¹⁹; ancak Hobbes’un Egemenlik kavramı tek tanrısal modelin yeryüzüne uygulanmasından farklı değildir. Tanrı’nın egemenliği bitmiştir, ama aynı yücelik ve mutlaklık mantığı içinde yerini insan almıştır. Egemen dışarıdanlığı ile içeriği fethetmektedir. Hukuk normlarını koyan ve uygulayan artık insandır ve hukukun egemenliği insanın egemenliğidir.¹²⁰

¹¹⁶ Hobbes, 2007, s. 190.

¹¹⁷ Tuğrul, 2014, s. 72.

¹¹⁸ Hobbes, 2007, s. 191.

¹¹⁹ Akal, 2013, s. 92.

¹²⁰ Schmitt, 2012, s. 97.

Hobbes tabii hal tanımlaması ile Tanrı'yı devre dışı bırakmıştır. Tabii halde Tanrı hiç bir şeye karışmamaktadır. Tabii halden sivil hale geçiş aklını ve iradesini kullanan insan sayesinde. Tanrı'nın felsefenin konusu olmadığını düşünen Hobbes felsefe ile teoloji arasına bir set çekerek dinsel savları bilimin temelinden söküp atmaktadır.¹²¹ Ancak Hobbes'un düşüncesinde Tanrı toplumsal alanda egemen olarak yer almasa bile, yeni egemen güç olarak devletin bir dini vardır. Hobbes'un kabul etmediği devletin yanında bir diğer otorite olarak Kilise'nin bulunmasıdır. Devletle kurulan manevi bağı dinsel bir bağlılığın ifadesi olarak gören Hobbes için devlete itaat Tanrı'ya itaattir. Hobbes'un Tanrı'yı devre dışı bıraktığı siyasal alanda dini yeniden içeri alması aslında dinsel bağ ya da kutsallık ile siyasal olan arasında bir ilişki kurmaya çalışmasıdır. Devlet uygun bulduğu dini kurumsallaştırır ve tabii ya da tanrısal yasaları yorumlamak onun işidir. Din devletin işidir ve laik modern devlet Tanrı'nın yerini almaktadır.¹²² Laik modern devletin ilkelerinden biri olan kamusal alan-özel alan ayrışması da Hobbes düşüncesinden sonra ciddi şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Habermas'a göre Hobbes halk tabanındaki din çatışmasını sadece mezhepsel açıdan tarafsızlaştırılmış bir otoritenin, devlet otoritesinin diktası altında toplayarak bu çatışmayı tamamen siyasal alanın dışına itmiştir. Bununla halkın din çatışması özel alana bırakılarak, halk devlet aygıtında nesneleştirilmiş olan kamusal alanın dışında bırakılmıştır. Mezhep özel inançtır ve devlete yönelik bir neticesi olamaz. Devlet nezdinde her bir mezhep diğeri kadar değer taşır. Din genel olarak devletin bünyesindedir devletin özel bir mezhebe ayrıcalığı yoktur. Habermas'a göre Hobbes'un dinsel inancı değerden düşürmesi, özel kanaatin değer kazanması sonucunu doğurmuştur.¹²³

Hobbes siyaset felsefesini metafizik ve teolojiden koparıp insan psikolojisini dayanak olarak materyalist bir bakış açısıyla devleti ve siyaseti çözümlemiştir. Hobbes'un kuramının en özgün yanı egemenliğin kaynağını tanrısal haklara gönderme yapmadan açıklaması ve toplumsal sözleşme kuramına bağlamasıdır. Schmitt'in güç olarak nitelediği Egemenlik ve bu gücü kullanacak yetkili makam olarak Egemen'in söylediği söz, yaptığı yasa ve bunların genel anlamı karar, Hobbes'un siyasal teorisinde temelini bulmaktadır. Egemenin kimseye danışmadan yaptığı yasalar, normlar, onun kararlarıdır. Düzensizliğin ve güvensizliğin hüküm sürdüğü tabii halden huzurun ve güvenliğin,

¹²¹ Ağaoğulları, 2015, s. 455.

¹²² Akal, 2013, s. 105.

¹²³ Habermas, 2003, s. 183, 184.

düzenin olduğu sivil hale, verdiği emir kanun niteliği taşıyan egemen irade ya da karar aracılığı ile geçilir. Hobbes ile Schmitt bu anlamda aynı düşünmektedir. İkisi de egemenin karar vermesi üzerinden egemeni tanımlamaktadırlar.¹²⁴

2.5.2.3. Rousseau ve Sivil Din

Hobbes gibi tabi halden sivil hale geçiş üzerinden yeni bir siyasi teori üreten Jean Jack Rousseau (1712-1778) Hobbes'un aksine insanın kötülüğü üzerinden değil de insanın olumlu tavrı üzerine odaklanır ve bir sözleşme kuramı üzerinden Egemenlik, hukuk konularına yeni bir bakış açısı getirir. Rousseau'nun çalışmamız açısından önemi, siyasi olan, hukuk ve din arasındaki ilişkiden bir Egemenlik teorisi ortaya koymasındır. Halkın sözleşme aracılığı ile kurucu iktidar olarak bir siyasi yapılanma oluşturmaya ve bu yaşanan sürece verilen ad olarak siyasi, Rousseau'da Egemenlik paradoksu çerçevesinde dinsel bir çözümü son kertede dile getiren bir teoriye dönüşmüştür.¹²⁵ Bu başlık altında Rousseau'nun 18. yy'da Egemenlik anlayışının Tanrı'dan halka indiği ama dinsel imgeleri yeniden kendi bünyesinde bu noktada farklı amaçlar için barındırmaya başladığı ortaya koyulacaktır.

Rousseau'nun tabi halinde de insanlar iyidirler ve sivil hayata geçildikten sonra kötülük baş göstermektedir. Özel mülkiyet ile başlayan eşitsizlik durumunda insan artık gerçekliğin farkındadır ve herkesin yararına olacak bir ortak iyi için insanlar şahsi çıkarlarını nasıl terk edebilirler? Rousseau'nun bu eşitsizlik durumuna bulmaya çalıştığı çözüm halkın kendi kararını verdiği bir sözleşme ile toplumun yönetilmesidir. Rousseau bunu "Toplum Sözleşmesi" kitabında şöyle tarif etmektedir:

"Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun."¹²⁶

Bu durum halkın kendi iradesi ile genel bir irade yaratması ve bu iradenin eşit olarak herkesin katılımıyla mevcut olması ve kimsenin üstünde olmaması anlamında Rousseau'nun siyasalını ortaya koymaktadır. Rousseau sivil hale geçişi herkesin eşit olduğu ve herkesin toplumun yönetimine katıldığı bir eşitlikçi düzen ve bunu bir halkın harekete geçmek üzere birleşip karar verdiği bir sözleşme üzerinden düşünmektedir. Rousseau'da sözleşme, sözleşme mantığına uygun olarak tarafları olan bir mübadele

¹²⁴ Schmitt, 2014, s. 72.

¹²⁵ Critchley, Simon, İmansızların İmanı, (çev. Erkal Ünal), (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 31

¹²⁶ Rousseau, Jean Jacques, Toplum sözleşmesi, (çev. Vedat Günyol), (9. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s.14.

değildir. Bir halkın irade göstererek kendini meydana getirdiği bir kurma, kurguya dayalı olan bir oluşturma edimidir. Dolayısıyla bir nevi siyasalın varlık koşullarından biri olan kurucu andır.¹²⁷ Rousseau'nun bu kurucu anında toplumun her bireyinin ayrı ayrı çıkarı ile kamusal iyiye yönelen ortak çıkarı olan toplumun genel çıkarını uzlaştırma konusu aslında bir paradoks gibi görünmektedir. Ancak Rousseau düşüncesinde doğa durumundan çıkan insan, doğal hürriyetinden vazgeçerek yurttaş hürriyetini kazanmaktadır. Yurttaş hürriyeti ise toplumda başkalarıyla ilişki içinde elde edilen, kişinin kendisi için koyduğu bir yasaya riayet etmesine dayanan bir durumdur. Yasayı kişi kendisi için koymaktadır ve hem kendi özerkliği ile hem de toplumun ortak iyisi ile uyum sağlamaktadır.¹²⁸ Böylece yasayı yapanın egemen olduğu mantık içerisinde egemen olan halktır ve halk kendi yasalarını kendisi yapmaktadır. Hukuk üzerinden Egemenlik ile ilk ilişki Rousseau düşüncesinde bu şekilde ortaya koyulmuştur.

Rousseau, Hobbes düşüncesinde olduğu gibi bir vekil olarak bir monarka ihtiyaç duymamaktadır. Hobbes düşüncesinde korku ve güç zıtlığı üzerine en yüce güç olan devlet ve onu temsil eden Monark yer almaktadır. Hobbes'da egemen monark yasa yapma yetkisine sahip olup üstelik yasaların üzerinde yer alarak bir nevi insan Tanrı rolü oynamaktadır. Rousseau'da ise aksine tek başına üstün bir egemen anlayışı devre dışı bırakılmıştır. Halkın bir araya getirdiği ortaklaşma ile bir yapı ya da siyasal beden oluşturulur ve halkın iradesi ya da genel irade bu bedene can veren ruhtur. Demokratik yönetimin oluşum temelleri atılmıştır. Ancak Hobbes ve Rousseau'da ortak olan nokta egemenliğin üstünlüğüne dayanan mantıktır. Rousseau'nun Egemenlik mantığı halk ile halkın iradesi olan genel irade düşüncesi arasındaki özdeşliğe dayanan içkin bir mantık iken, Hobbes'un egemenliğinde egemen üzerinde iktidar sahibi olduğu tabakadan ayrılarak olgusal bir aşkınlığa sahiptir.

Rousseau'nun egemen genel irade anlayışında bu anlamda herkesin itaat ettiği kimsenin emretmediği, herkesin hizmet ettiği ama kimsenin bir efendisinin olmadığı, kimsenin kendi özgürlüğünden herhangi bir kayba uğramadığı halkın egemen olduğu bir anlayış vardır.¹²⁹ Halkın Hobbes teorisinde olduğu gibi temsil eden bir egemen monarka ihtiyacı yoktur. Egemenlik Rousseau'ya göre temsil edilemez, çünkü yasama otoritesine sahip olan ve hukuku yapan tek özne halkın kendisidir. Dolayısıyla halkın temsilcisi de

¹²⁷ Critchley, 2013, s. 50.

¹²⁸ Rousseau, 2013, s. 17, 18.

¹²⁹ Rousseau, 2013, s. 14.

kendisidir.¹³⁰ Bu düzeni ayakta tutan şey ise Rousseau'ya göre yurttaşların hukuku gönülden sevmeleridir. Bunun için yurttaşların oluşturulması gerekir. Yani yurttaşlara hukuk sevdirmelidir bunun yolu ise yurtseverliktir. Bu sevgi sağlanmadıkça yasalar çiğnenecektir. Yurttaşlara hukuku sevdirmenin yolu Rousseau'da din bağlantısı üzerinden gerçekleşir. Rousseau siyasal, Egemenlik, bağlamındaki teorisinin diğer ayağını din üzerinden kurarak sivil din düşüncesini ortaya koyar.

Rousseau genel irade ile kendi yasasını yapan ve egemen olan bir halkın kendisini yönetmesi anlayışına dayanan bir teori üretmesine rağmen Toplum Sözleşmesinin II. kitabında halkın kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu kestiremeyen bir varlıktır. Dolayısıyla yasama sistemi gibi zor bir işi nasıl yürüteceği konusunda Rousseau halka güvenmemektedir.¹³¹ Bundan dolayı halkın bir rehber ya da yasacıya ihtiyacı olduğunu ileri sürer.¹³² Bu durum Rousseau'nun kendi düşünceleri ile çelişkiye düşmüş gibi durmasına neden olmaktadır. Genel irade ile toplumun kendi yasalarını kendisinin yapması gerektiğini vurgulamakta, diğer yandan ise insanın yetersizliği üzerinden üstün bir yasa yapıcı güce ihtiyaç duymaktadır. Rousseau bu durumu meşruiyet ile açıklamaktadır. Halk kendi yasalarını kendisi yaparak yasaların meşruiyetini kendisine dayandırarak sağlamaya çalışsa bile, bu meşruiyet için yeterli olmayabilir. Dışarıdan gelen bir yasa koyucu kurgusunun meşruiyetine ihtiyaç duyar. Hukukun bağlayıcılık kazanmasını üzerine geliştiren bu düşünce Rousseau'da aşkın bir otoritenin yeniden siyasal alana dönmesine neden olur. Rousseau bu noktadan itibaren yasalara otorite kazandıran görünmez bir aşkın güç üzerinden, Egemenlik-hukuk, siyasal ilişkisini din ya da kutsallık üzerinden kurar. Rousseau'nun sivil din anlayışı da bu noktada ortaya çıkar.

Rousseau başlangıçta halkın üzerinde yasa yapan bir güç istemeyip daha sonra halkın irade gücüne sahip olmadığı iddiasından hareketle yasa yapıcı başka bir gücü egemen olan genel iradeden ayıran bir ayrıma götürür. Halka ait olan egemen iktidar ile yasa vericiye ait olan yasama otoritesini birbirinden ayırır. Yasa yapan ya da olağanüstü olan bu insan toplum için yasama yapan, ama toplumun dışında duran biridir. Doğa ve toplum düzenine ait olmayıp yok bir yerde duran bu dışsal yasa verici, yaptığı yasaların üzerindedir. Bu yasa verici yok olan bir yerde yasa yaparak dışsal ve kutsal özelliği ile

¹³⁰ Rousseau, 2013, s. 90.

¹³¹ Rousseau, 2013, s. 26.

¹³² Rousseau, 2013, s. 37

hukuka haşmet katar.¹³³ Rousseau'nun söylemi ile meşru bir siyasi düzen kurmak için insan doğası ile hiçbir alakası olmayan, ama onu çok iyi bilen üstün bir zekânın olması gerekir. İnsanlara yasaların verilmesi için tanrılar gerekir. İnsan bir yasaya genellikle ilahi bir sebep olduğunda boyun eğmektedir.¹³⁴

Yasal durum dışında toplumsal düzen içinde bir olağanüstü hal durumu yaşandığında, o anda nasıl karar verilmesi gerektiği noktasında Rousseau istisnai hal ya da olağanüstü durum ve siyasal arasında bir bağlantı geliştirmiştir. Kaynağını egemen halkın otoritesinden alan yasalar güvenliğin tehlikede olduğu zamanlarda askıya alınabilir. Tehlike bir araç olarak yasaların bu tehlikeye karşı koymaya engel olduğu kadar büyükse, tüm yasaları susturan ve bir süreliğine egemen otoriteyi askıya alan bir yüce reis belirlenir. Bir yüce başkan yasaları yapma gücü olmayan ama yasaların işleyişini askıya alabilecek bir diktatördür.¹³⁵ Schmitt ve Agamben düşüncesinde de siyasal olan ve Egemenlik bağlantısında ortaya konulan bu istisna halidir.

Rousseau'da birbirini izleyen çelişkiler serisi aslında onun yasa, Egemenlik bağlantısını bir kutsal üzerinden meşrulaştırma ve kendi siyasal anlayışını ortaya koyma sürecidir. Dinsel otoriteye başvurmadan herhangi bir yasal otorite dolayısıyla etkili bir siyasi meşruiyet tesis edilemez. Kutsal biçime bürünmüş bir aşkınlık siyasal birim kurulmasının şartıdır. Rousseau bu noktada siyasala meşruiyetini veren bir kutsallık odağı, din, Tanrı imgeleri üzerinden sivil din tartışmasının içine girer. Hristiyanlığın siyasi otorite ile teolojik otoriteyi birbirinden ayırıp Tanrı'nın Krallığının bu dünyada değil öbür dünyada olduğunu iddia etmesi Rousseau'ya göre Hristiyanlığı siyaset karşıtı bir din olarak ortaya çıkarmaktadır. Yurttaşların kalbini devlete bağlamayan böyle bir inanç anlayışı, onları dünyevi şeylerden kopararak toplumun maneviyatına zarar verir. Bunun yerine siyasi otorite ile teolojik otorite birleştirilmelidir. Sivil bir dinin görevi budur. Tanrı devleti ve yeryüzü devleti ayrımı olmamalı ve sadece yeryüzü üzerindeki devlet din ve siyasal bünyesinde barındırılmalıdır. Augustinius'un Tanrı devleti ve yeryüzü devleti şeklinde yaptığı ayrım bu noktada Rousseau'da bir eleştiriye uğramakta ve Hobbes'un dinin devleti de içermesi anlayışı doğrultusunda siyasal ve dinsel olanın tek çatı altında toplandığı bir anlayış belirlemektedir.¹³⁶

¹³³ Critchley, 2013, s. 70,71.

¹³⁴ Rousseau, 2013, s. 38, 40.

¹³⁵ Critchley, 2013, s. 75.

¹³⁶ Rousseau, 2013, s. 127, 128.

Rousseau insan dini ve yurttaş dini şeklinde bir ayrım yapar ve insan dini içsel kült ya da saf ve yalın İncil dini ile özdeşleştirilir. Yurttaş dini ise ulusaldır. Tek bir ülkeye bağlıdır ve ayinleri, dogmaları ve yasalar tarafından emredilen dışsal bir kültü vardır. Şehrin, ulusun ya da cumhuriyetin dışında duran her şey kâfir ve yabancı olarak kabul edilir.¹³⁷ Dış kült burada siyasal birliğin bir kutsallaştırma odağı ya da din üzerinden kutsanmasıdır. Dinin siyasal haklılaştırma ya da yapılan ayinler, okunan vaazlar ile siyasala meşruiyet kazandırma yöntemleri sivil din olarak ortaya çıkmaktadır. Yurttaş dininin dış kültü Tanrı'ya tapınma ile yasaları sevmeyi birleştirmesi bakımından bu anlamda iyidir. Dolayısıyla yasaları çiğnemek, kâfirlik yapmak ve Tanrılar'ın lanetine maruz kalmak anlamındadır.¹³⁸ Rousseau burada Hristiyanlığın yüce, hakiki ve evrensel Tanrısına duyulan sevgiyi siyasi otoritenin yasalarına olan sevgi ile ilişkilendirmeye çalışır. Yeryüzü yasaları kutsallığın görüntüsüdür düşüncesi üzerinden siyasal olana meşruiyet sağlamayı halk inancını siyasalda bulunan kutsallığa saygı ve sevgi duyma ile ilişkilendirir. İnsan dini ile yurttaş dini avantajları birleştirilerek ilahi yasalar ile insan yasaları aynı amaç üzerinde birleştirilir. Böylece en sofu teistler en ateşli yurttaşlar olacak ve kutsal yasaların müdafaası insanların Tanrı'sının şerefi olacaktır. Siyasi birliğin insanları din üzerinden bağlayıcılığı bu noktada milli marşlar, savaşlarda ölenlerin onore edilmesi, bayrağın kutsallığı, yurttaşlık değerlerinin dini değer katılarak aşılması şeklinde gerçekleşir.¹³⁹ Rousseau'da bu bağlamda kutsalın anlamı başkalaştırılmakta, aşkın olan genel irade içinde içkinleştirilerek teolojik olan muhafaza edilmeye çalışılmaktadır.¹⁴⁰ Yasanın dinine zorunlu bir şekilde tabi olmak gerektiğini belirten Rousseau için din temel sağlamadıkça devlet hiçbir zaman kurulamaz diyerek dinsel olanı siyasal olanın alanından ayırmamıştır. Dolayısıyla Egemenlik laikleştirilmemiştir. Rousseau devlet için her yurttaşın ödevlerini sevmesini sağlayan bir dinin olması gerektiği düşüncesinden hareketle yurttaşlık dininin ilkelerini belirleyerek bir yurttaşlık dini ya da sivil din anlayışı oluşturmuştur.¹⁴¹

Rousseau siyasal ve dinsel arasında kurduğu ilişki ile modern Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra Kıta Avrupa Felsefesinin aydınlanma

¹³⁷ Rousseau, 2013, s. 129.

¹³⁸ Rousseau, 2013, s. 129, 130

¹³⁹ Rousseau, 2013, s. 133.

¹⁴⁰ Critchley, 2013 s. 94.

¹⁴¹ Bauberot Jean, Dünyada Laiklik, (çev. Ertuğrul Cenk Gürçan), (1. Baskı), Dergâh Yayınları İstanbul, 2008, s. 42.

eleştirisine katkıda bulunan felsefecilerden biridir. Teorisinde tabii haldeki vahşi insan yerine sivil hale geçiş ile birlikte uygar insanın aslında içten çürümeye başlayan varoluşunu eleştirerek modernizme karşı durur.¹⁴²

Batı Avrupa Krallık rejimleri döneminde incelediğimiz düşünürlerin Egemenlik teorilerinin ortak noktası hem tek Tanrı'nın yarattığı evren ve canlılar üzerindeki mutlak ilahi egemenliğini dünyevi modellere oturtmak, bunu Bodin ve Hobbes'da görmekteyiz, hem de egemenin başka güçleri temsil edebilme ve karar verme yetilerini kişiliğinde toplayabilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci duruma yine Hobbes ve Rousseau örnektir.¹⁴³ Bu teorilerin reel hayatta karşılığı özellikle 16. ve 17. yy. Avrupa'sında, din savaşlarının yol açtığı kargaşaya denk gelmektedir. Bodin ve Hobbes'un Egemenlik teorisi bu anlamda yüce güç üzerinden mutlak devlete karşılık gelirken, Rousseau'da Egemenlik bir kurum ideali olmaktan ziyade halkın genel iradesi şeklindedir.¹⁴⁴ 18. yy'dan sonra ise teolojik olan siyasal olana dönüşmeye başlamıştır. Tanrı'ya atfedilen fikirler insani ahlaki ideal ve düşüncelere dönüştürülerek bu dönüşüm gerçekleşmiştir.

2.5.3. 20. Yüzyıl ve Carl Schmitt'de Egemenlik

16. ve 18. yy arasında ortaya koyulan Egemenlik teorileri Tanrı'nın aşkın egemenliğinden sıyrılarak siyasal alanda yeni otorite ve iktidar odakları yaratmaya çalışmıştır. Egemenin ortaya koyulan düşüncelerde göze çarpan özellikleri karar verme ve hukuk yapma ve askıya almadır. Tanrı'nın ilahi hukuku ile yeryüzü üzerindeki Egemenlik, daha sonraları Hobbes'un yasa yapıcı monark yöneticisine, Rousseau'nun kendi yasasını yapan genel iradesi olan halka geçmiştir. Hobbes ile laik yönetimin Rousseau ile demokratik yönetimin kapısını aralayan Batı Avrupa siyasal düşüncesi uzun bir dönem Egemenlik düşüncesi üzerine sessizliğe girse de 17 yy ile 20. yy. arasında Batı Avrupa'da dinsel olandan büyük kopuş süreci yaşanmıştır. Temelleri Bodin ve Hobbes düşüncesi ile atılan dinin özel alanda yaşanması üzerine yükselen düşünceler kamusal alanı egemen olarak iktidarın dine dayanmayan uygulamalarına bırakmıştır. Böylece modern devlet düzeyinde laikleşme ve sosyal düzeyde yaşanan sekülerleşme ile kamusal alan tartışması siyasal alanın yeni düşünsel konusu olmuştur. 19. yy'dan sonra aydınlanma düşüncesinin değerlerine dayanan Liberalizm ile birlikte, Liberalizm'in

¹⁴² West, 2016, s. 46.

¹⁴³ Tuğrul, 2014, s. 74.

¹⁴⁴ Taylor, Charles, Seküler Çağ, (çev. Dost Körpe), (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 153,

herkese eşit düzeyde yakın olan tarafsız kamu alanı söylemi belli bir süre sonra toplumsal katmanda ihtiyaçlara cevap veremediği için eleştirilere neden olmuştur. 20. yy'ın en önemli Egemenlik teorisyenlerinden biri olan Carl Schmitt'in "Siyasal İlahiyat" adı altında teorileştirdiği Egemenlik teorisi bu anlamda Liberalizm'e bir eleştiri olup siyasal alanı egemen üzerinden yücelterek kutsallaştırmanın siyasal alandan çekilmediğini vurgulamıştır. Bu başlık altında siyasal ve dinsel olan bağlantısı çerçevesinde Carl Schmitt'in Egemenlik teorisine değinilecektir.

Carl Schmitt Egemenlik üzerine geliştirdiği teorisinde siyasal kavramı bölümünde de belirttiğimiz gibi modern liberal devleti eleştirmektedir. Liberal düşünce dost-düşman ayrımını içermeyen, mücadeleden uzak, sadece iyi olanı bünyesinde barındırarak, istisnai olanı göz ardı etmektedir. Schmitt dost ile düşmanın belirgin olduğu ve egemenin net olduğu bir Egemenlik anlayışı içeren bir siyasal birlik fikrini ön plana çıkarmaktadır. Rasyonel olanın dışında, beklenmeyen durumlarında siyasal içinde meydana çıkacağını savunan Schmitt hukuk-yasa bağlantısında kurduğu Egemenlik teorisi ile hem siyasal olan ile bağlantı kurmakta hem de siyasalın kuruluş anında karar verici olarak bir siyasal birliğe ya da egemene zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadır. Siyasalın bu kuruluş anını yönetecek bir egemen fikri Schmitt'in siyasal ve teolojik olanın ilişkisini kurduğu yerdir.

Dost ve düşmanı belirleyerek siyasalı ortaya çıkaran ve yöneten olarak egemeni siyasalın zorunlu şartlarından biri olarak gören Schmitt için kriz anı ya da olağanüstü hal ya da istisna halinde egemenin vereceği karar onun teorisinde önemli yer teşkil etmektedir. Bu nedenle de Egemenlik teorisinin giriş cümlesi "Egemen olağanüstü hale karar verendir" cümlesi ile başlamaktadır. Schmitt bu cümlesi ile siyasal olanın üç kurucu öğesini vermekte ve Egemenlik kuramı ile bağlantısını kurmaktadır. Siyasalın var olma ediminin daima kriz anında belirlediğini düşünen¹⁴⁵ Schmitt için kriz anının teorik açılımı (istisna durumu ya da olağanüstü hal) istisnai, temelsiz ve olumsal bir anlam ifade etmektedir. Bu yüzden o, öngörülemez ve engellenemezdir; yalnızca olageldikten sonra karar yoluyla üstesinden gelinebilir. Bu kararın kendisi de bir kurucu olaydır çünkü beklenmeyen bir durumda verilecek karar siyasalın üstün bir güç ile krizi kısa sürede ortadan kaldırma gücünü göstermektedir. Egemenlik adı verilen bu en üstün güç, egemenliği temsil eden bir siyasal birlik, halk, ya da kişi olan egemen de hayat bulmaktadır. Böylece Schmitt Egemenlik kuramını somut uygulama olarak siyaset alanı

¹⁴⁵ Schmitt, 2012, s. 14.

üzerinden düşünmekte ve kamusal çıkarı veya devletin çıkarını tehdit eden olağanüstü hal, istisna hali ile mevzu hukukta öngörülmeven son derece acil ve bertaraf edilmesi gereken bir halden bahsetmekte ve kamusal güvenliğin nasıl sağlanacağına kimin karar vereceği üzerine odaklanmaktadır. Böylelikle siyaset (devlet) ile siyasal ayıran Schmitt, karar kavramı aracılığıyla ikisini yeniden birbirine bağlamış olur.¹⁴⁶ Karar verici olarak egemeni nitelendiren Schmitt, bu mercinin geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene ait olduğunu, çünkü mevcut düzeni tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkili olduğunu söylemektedir.¹⁴⁷ Her düzenin bir karara dayanması ve bu kararı sınırsız iktidar faraziyesi doğrultusunda kimin vereceği noktasında Schmitt egemenliğin öznesine yönelir. Rousseau'nun yasa yapıcısı gibi Schmitt'in egemeni de yasaları yapan ve yasaların üstünde duran özelliği dışarıdanlığı ile siyasal alanın üstünde durmakta ama acil durumlarda müdahalesi olan içeridenliği ile de alanı kontrol altına almaktadır. Bu durum egemen Tanrı'nın özelliklerinin yeryüzü egemenine aktarılmasıdır. İstisnai anlarda egemenin en üstün ve hükmedici güç olarak ortaya çıkması bu şekildedir.

Bodin, Hobbes, Rousseau üzerinden incelediğimiz Egemenlik teorilerinin genel mantığı yasayı yapanın egemen olduğu üzerinedir. Bu noktada yasallık ile Egemenlik arasında kurulan ilişki Schmitt'de de mevcuttur. Egemenliği siyasal ve hukuksal bir ayırım üzerinden inceleyen Schmitt bunu modern devletin rasyonalite temelindeki pozitif yasaları üzerinden düşünür. Yasa yapıcının organlar arasındaki işbirliği ile birbirine karıştığı ve belirsiz olduğu bir sistemde her şey hukukun kontrolü altındadır ve hukukun sınırları dışında istisnai durumlar göz ardı edilmiştir. İnsan aklının rasyonelliği içinde düşünülen hukuk sisteminde acil bir durumda kimin anında müdahale edeceği de belirsizdir. Dolayısıyla kriz anları belirsizliğin hüküm sürdüğü daha büyük problemlere neden olmaktadır. Almanya'nın Weimar Cumhuriyeti dönemi böyle bir dönemdir.

Schmitt hukukun tek başına siyasal sistem için belirleyici olamayacağı düşüncesi üzerinden üstün bir gücün kriz anlarında kurucu bir kararla sistemin işlerliğini devam ettirmesini istemektedir. Dolayısıyla sınırsız yetkiye sahip bir egemen güç düşüncesi Schmitt'in Egemenlik teorisinde büyük öneme sahiptir. Modern devletin kriz içine girdiği böyle durumlarda mevcut düzen bütünüyle askıya alınmalı ve egemene ait karar mutlak hale gelmelidir. Böylece hukuk geri adım atarken, devlet ve egemen bakiliği ile kendini

¹⁴⁶ Esgün, Toros Güneş, "Carl Schmitt" *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*, (Ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 11,12.

¹⁴⁷ Schmitt, 2014, s. 15.

gösterir. Siyasal olan hukuku aşar. Karar, hukuk normunun üstünde olması ile ondan ayrılır ve otorite hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.¹⁴⁸ Hobbes'un yasa yapmak için haklılık değil otorite olmalıdır ilkesi Schmitt'de de varlığını korur.¹⁴⁹

Schmitt'in istisnai durum kavramının analizini hukuk-siyasal bağlantısı üzerinden yapan Agamben, bu durumun dışlanma yoluyla içlendiği bir uç ilişki olduğunu belirtmektedir. İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmamakta, bunun yerine kural kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açmakta ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de öncelikle kendisini kural olarak tesis etmektedir. Bu anlamda egemen istisna kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine bu ikisi arasındaki eşiği belirleyen temel yerleştirmedir.¹⁵⁰

İstisnai durumu yasal bir durum içine almaya çalışan Schmitt'in istisnai durum ya da yasal durum arasında bir ilişki kurduğunu söyleyen Agamben, Schmitt'in istisnai hal ile yasalara bir kuralsızlık alanı soktuğunu ve gerçekliğin ya da yeni kurucu anın bu istisnadan doğduğunu, istisnanın yeni bir kural doğurduğunu söylemektedir. Olağanüstü hal ilan edebilen bir egemen bu suretle yasal düzenin sınırları dâhilinde kalmış olur. Egemen hem yasal düzenin dışındadır hem de ona aittir. Dışında olmak ama ait olmak Schmitt'in istisnai durumunun temel yapısıdır. Schmitt'in siyasal ilahiyat ile bağlantı kurduğu noktanın düşünsel açısı da Agamben'e göre budur.¹⁵¹ İstisnai durum bu anlamda kaos ve anarşiden farklıdır. Bu durum yasayı askıya alsa da bir hukuk düzenine gönderme yapar ve adalet düzenine eklemlenir.¹⁵² Schmitt'in siyasalın bu kurucu anındaki egemeni bu anlamda yasaların üstünde ancak yasalara müdahale ederek de içindedir. Egemen sınır bir konumda varlığı ile yasal düzeni kargaşadan koruyan ve yeniden kuran olarak vardır. Buradaki en önemli nokta, istisnai durumun hukuk dışı niteliğini alabilme kararını veren kişi ya da mercinin egemen olmasıdır. Böylesine hukuksal bir boşlukta, sınırları ve niteliği tanımlanmamış bir sınırsız yönetim olabileceği gibi, bunun sonucu sınırsız bir boyun eğme de olabilir.¹⁵³

Olağanüstü hal ya da istisna durumu Schmitt'e göre yeni bir kurucu andır ve normal kuralın cevap bulamadığı sorular istisna anında verilecek bir kararla yeni bir oluşumu ya

¹⁴⁸ Schmitt, , 2014, s. 19-21.

¹⁴⁹ Schmitt, 2014, s. 39.

¹⁵⁰ Agamben, Giorgio, Kutsal İnsan, (çev. İsmail Türkmen), (2.Baskı), İstanbul 2014, s.29.

¹⁵¹ Agamben, 2014, s.168.

¹⁵² Tuğrul, 2014, s. 96.

¹⁵³ Tuğrul, 2014, s. 99.

da siyasalı getirmektedir. Kural yalnızca istisna sayesinde yaşamaktadır. Schmitt bu düşüncesiyle bir yandan liberal hukuk devletinin güçler ayrılığı doğrultusunda kararı paylaşmasını eleştirmekte, diğer yandan ise olağanüstü hal gibi durumlarda kararın alınmasının aciliyet gerektiği hallerde son kararı verecek organının ya da kişinin tartışmalardan uzak anında bir kararla ortaya çıkmasını istemektedir. Bunun için güçlü bir Egemen anlayışına ihtiyaç duymaktadır. Schmitt'in istisna durumu ayrıca temeli olmayan yani belirlenemeyen bir durum olarak her an her yerde ortaya çıkma özelliği ile post-temelci bir çizgide olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Schmitt'in egemene verdiği üstün güç durumunu Tuğrul Derrida'nın bu yöndeki düşünceleri ile karşılaştırır. Derrida egemenliğin bir yasa yapma ve askıya alma gücü olup ancak her yasanın hukuka uygun, etik ya da siyasi olmak zorunda olmadığını, egemenliğin hakkın üstünde haksız olma hakkı olduğunu belirtir. Bir diğer deyişle egemeni ilahi güç düzeyine çıkartır. Schmitt'in Egemenlik modeli bu düşünce üzerine kuruludur. Schmitt'in analizi çerçevesinde, doğa ve ilahi yasanın, geleneksel temeli olan her şeyin üstündeki, her şeye muktedir Tek Tanrı'nın sorgulanmayan meşruiyeti modernite içinde zayıflar. 17. yy'dan itibaren bunların yerini alacak içkin yeni bir meşruiyet tanımı gereklidir. Yeni tanımlanan meşruiyet bağlamında insanlık fikri Tanrı'nın, demokrasi ise monarşinin yerini alır.¹⁵⁴ Schmitt bu noktada güçlü egemen ve devlet anlayışını Tanrı egemenliğiyle karşılaştırarak politik teolojisini ortaya koyar.

Siyasal olan ve siyaset olarak Egemenlik boyutunda daha çok varlık öz kapsamında incelediğimiz bu bölümü çalışmamızın başlangıç kısmında belirttiğimiz siyasal ontoloji üzerinden değerlendirirsek ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Siyasal olanın varlığını dost-düşman ya da iyilik kötülük problemi üzerine temellendirerek inceleyen düşünürler, siyasal olanı bir anlam-varlık üzerinden düşünerek, siyasal olanı öz ya da anlam olarak düşünüp, siyasal olanın hareket gücü olan egemenliği de bu anlamın üzerine inşa etmişlerdir. Augustinius, Hobbes, Schmitt bu anlamda kötü olana karşı verilen bir mücadelenin kuruculuğu üzerinden kötü ile nasıl baş edilmesi gerektiği noktasında üstün bir güç tanımlayarak bunu siyasal olanın mücadele nesnesi ya da varlığı yapmışlardır. Kötülük probleminin anlam boyutu üzerinden egemen, siyaset anlayışını temellendirmektedir. Böylece siyasal olanın felsefenin temellendirme problemi ile buluştuğu nokta burasıdır. Siyasal olan varlığını egemenlik üzerinden göstererek varlık-

¹⁵⁴ Tuğrul, 2014, s. 95.

öz problemi siyasal ontolojik boyutta kendini ortaya koymaktadır. Siyasal olanın hareket gücü olan egemenliğin içeriği de üstün güç imgesi olan Tanrı'dan alınarak siyasal olan ile siyaset birbirine bağlanmaktadır. Bu anlamda siyasal ve dinsel teorisi olan politik teoloji incelemesinden önce Batı'da 20. yy'a kadar olan pratik siyasal hayat ve düşünce üzerinden din-siyasal ilişkileri incelenerek var olan durum ortaya konulacaktır.

Hobbes düşüncesinin incelendiği bölümde de belirttiğimiz gibi en üstün güç olarak halk üzerinde karar veren egemen otoritenin dinsel meşruiyetinin yok sayılmasıyla aslında bir nevi laik yönetimin kökleri atılmıştır. Laiklik'in ortaya çıkması ise kamusal ve özel alan tartışmasını beraberinde getirmektedir. 18. yy'dan sonra etkinliğini sürdüren aydınlanma düşüncesinin siyasal, ekonomik, toplumsal alanda en güçlü uygulayıcı ideolojisi olan Liberalizm'de bu bağlamda toplumsal alanda herkesin huzuru ve kurtuluşu için toplumsal katmanda ayrıştırıcı güç olduğuna inandığı dini özel alana terk etmesi ile dinsel ve siyasal olanın ilişkisi farklı bir boyut almıştır. Tanrı'nın egemenliği yerine aynı mantık içinde insanın egemen olduğu bir siyaset alanı oluşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla din-siyasal ilişkilerinin Batı'da seyrettiği boyut daha önceki bölümlerde teorileri ile ortaya koyduğumuz Egemenlik tartışması ile başlamış ve Liberalizm'in 19. yy'dan sonraki etkinliği ile konuyu laiklik, kamusal-özel alan tartışmaları içine dâhil etmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde modernleşme süreci aydınlanma düşüncesi ile birlikte ortaya konulacak ve dönemin etkin ideolojileri kapsamında kamusal özel alan tartışması dâhilinde dinsel olan ile siyasal olanın ilişkisi değerlendirilecektir.

2.6. Modernite ve Aydınlanma Üzerinden Laikleşme

Batı Avrupa 1500'lü yıllardan sonra başlayan düşünsel, siyasal, sosyal, ekonomik açılardan hayatın geniş bir alanında yaşanan anlam değişikliği süreci olan modernleşme ile 18. yy'dan sonra başlayan ve modernleşme sürecinin kültürel süreci olan "Aydınlanma Hareketi" gibi geçmişten ayırt edilebilir bir kopuş yaşamıştır. Modernlik tasarısı 18. yy'da yaşayan Aydınlanma filozoflarının nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, evrensel bir yasa geliştirme amacı güden tasarımları ile biçimlenmiştir.¹⁵⁵

Aydınlanma ilerlemeci bir düşünceye sahip olup, amacı insanları korkularından arındırarak insanı akli ile efendi konumuna getirmektir. İnsanın kendi kaderini Tanrı yerine kararları ile kendisinin belirleyeceğinin düşünüldüğü Aydınlanma düşüncesi

¹⁵⁵ Sarup, Madan, Post-Yapısalcılık ve Post- Modernizm, (çev. Abdülbaki Güçlü) (2. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 205.

Weber'in tabiri ile dünyanın büyüünün bozulduğu bir süreçtir ve o geçmişe ait kuruntuları bilgi yoluyla yıkmaya çalışmıştır.¹⁵⁶ İnsanın bu dünyadaki konumunun tanrısal gazabın ya da lütfun ürünü değil, bizzat kendi davranışlarının sonucu olduğuna dayalı düşünce¹⁵⁷ özellikle Aydınlanma ile birlikte Augustinius düşüncesine kadar giden iyiliğin Tanrı'dan, kötülüğün insandan olduğu ve insanın kötülüğü özgür iradesi ile seçtiği üzerine olan özgürlük ve karar arasındaki "teodise" olarak adlandırılan derin konuyu saf aklın süzgecine bırakmıştır. İnsan karar verebilen ve kendisini yönetebilen olarak bir Tanrı'ya ya da bir korumacıya ihtiyacı olmamasıyla özgürlük kendi ellerindedir. Bu anlamda modernizm ve Aydınlanmanın toplumsal alanda getirdiği en büyük değişimin arka planında insan aklına olan güven vardır.

Yenidünyanın keşfi, Rönesans ve Reform gibi olaylar Ortaçağ ile Yeniçağ arasında düşünsel toplumsal ekonomik siyasal açılardan köklü bir fark yaratmıştır. Aklın ve empirizmin insan bilgisinin en önemli sağlayıcısı olarak görüldüğü bu zaman sürecinde, İnsanın aklını doğa üzerinde uygulamalı olarak kullanabilmesi hayatın önemli alanlarında (matbaa, top, pusula vb.) buluşlar ve dış dünyanın gizemli olarak düşünülen kapılarının açılmasına neden olmuştur.¹⁵⁸ Özellikle bilim ve felsefede yaşanan gelişmeler Ortaçağ'ın hayatın her alanında hâkim olan Hristiyan öğretiyi klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşünü ortadan kaldırmıştır. Doğa bilimlerindeki başarılar insanın özgüveninin artmasına neden olmuş ve insan ne vahye dayalı dinle nede dini ve siyasi otorite olan Kilise ile bulgularını uzlaştırma ihtiyacı duymamaya başlamıştır.¹⁵⁹ İnsan bilgisinin yükselişe geçmesi, insanın doğa üzerindeki üstünlük düşüncesini de beraberinde getirmiştir.

Galileo ve Newton gibi doğa filozoflarının bilimsel keşifleri Ortaçağ Hristiyanlığının dünya görüşünü aşındırmıştır. Hayata Vahiy bilgisinden gelen bir anlayışla bakan Ortaçağ dünyasında bilginin temeli akla dayanmamaktaydı ve bilgiye hayatın anlamını yorumlayarak ulaşılabileceği düşünülmekteydi. Tanrı'yı bilgisinin temeli olarak sayan Ortaçağ anlayışı yerine Descartes ile birlikte bilginin temelini tamamen insan zihnine dayandıran bir anlayış yerleşir. Descartes'in Tanrı'yı kendi işlerine bakan ve dünyadan elini çeken bir pozisyonda düşünmesi ve varlık olarak insanın aklını her

¹⁵⁶ Weber, Max, Sosyoloji Yazıları, (çev. Taha Parla), (6.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 214.

¹⁵⁷ Goldman, 1999, s. 78.

¹⁵⁸ Adorno, Theodor W, M. Horkheimer, Aydınlanmanın Diyalektiği, (çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s.18.

¹⁵⁹ West, 2016, s. 16,18.

türlü bilgiye ulaşabilen yüce bir pozisyona koyması, felsefi alanda yeni bir süreç başlatmıştır. Bireyin aklıyla doğayı keşfedebileceği ve doğaya hükmedebileceği üzerine çıkış yapan bu Kartezyenci anlayış, Batılı insan imgesine merkez oluşturacak bir özerklik imgesi ortaya koyar. İnsanın kendine yeterliliğinin gururu onu, bağımlı olma koşuluna indirgeyen önce din sonra bir Tanrı düşüncesini yadsımaya götürecektir.¹⁶⁰

Akıl üzerine vurgu 18. yy. felsefecilerinden olan Kant'da aklın Aydınlanma düşüncesinin temeli olarak görülmesi ile zirveye ulaşmıştır. İnsan aklını erginliğin temeli olarak gören Kant için Aydınlanma, insanın aklını başka birinin kılavuzluğu olmadan kullanabilme yetisidir.¹⁶¹ İnsan zihninin tüm gerekli soruların yanıtlarını elde etme yeterliliğine sahip olduğuna inanan Kant, vahiyle kazanılan tüm bilgilerin gereksiz, aldatıcı ve insan erginliği için zararlı hale geldiğini belirtir¹⁶². Aklın insanın en önde gelen yetisi olduğu ve dolayısıyla insanı doğru davranmaya yöneltecek tek şeyin akıl olduğuna dair görüş, o zamana kadar insanın dinin kuralları doğrultusunda iyiyi ve kötüyü ayırt etme, doğru davranma gibi ahlaki konular dinin alanından çıkararak doğrudan bireyin kendi düşünce dünyasına bırakılmıştır. Dinden temel alan bir ahlak anlayışı yerine özellikle Kant ile birlikte insan aklının temellendirdiği bir ahlak kavrayışı ile insanın kendisini özgür iradesi ile yönetmesinin önü açılmıştır.

İnsan aklının yetkinliğine olan güven ve insanın içinde bulunduğu her türlü olumsuz koşuldan aklının erginliği ile kurtulacağına yönelik olan bu düşünce, kamu hayatını düzenlemeyi de içine alarak siyasal olanı dinsel olan temellerden sıyırmaya çalışmıştır. Haklar ve özgürlükler adına "Ancien Regime" e karşı verilen mücadelenin başarıya ulaşabilmesi, aydınlanmış bir toplumun kurulabilmesi için var olan siyasi yapının değiştirilmesinin gerekliliği üzerine yoğunlaşan düşünce yapısı siyasal alanı akla dayanan iyi bir yasal sistemle usallaştırılmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın toplumsal alana ilahi hukuk ile müdahalesi akıl ile uyuşmadığı gerekçesi ile dışlanmış. Tanrı'nın siyasal alanın dışına çıkarılması iktidara yeni bir meşruluk kaynağının bulunmasını zorunlu kılmıştır. Bu amaçla devreye koyulan "halk" kavramı ile halkın açık

¹⁶⁰ Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, (çev. Özel Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), (1. Baskı), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 519, 520.

¹⁶¹ Kant Immanuel, Felsefe Yazıları "Aydınlanma Nedir?", (çev. Nejat Bozkurt), (1. Baskı), Remzi Yayınları, İstanbul 1983, s. 1.

¹⁶² Goldmann, 1999, s. 17.

ya da kapalı onayı siyasal meşruluğun temeline yerleştirilmiştir. Halkın onayını Hobbes, Rousseau, Locke doğrudan aklı temel alan bir sosyal sözleşme ile kurgulamışlardır.¹⁶³

Siyasal alanda rasyonalizme dayalı düşünce sistemi 16. yy'dan sonra etkilerini göstermiştir. Bodin düşüncesinde temelleri atılan yasaların pozitifleştirilmesi işlemi 18. yy'dan sonra son hızını almıştır. Özellikle 18. yy'da Aydınlanma düşüncesinin yoğunluk kazanması ile dinin yasalarının akıl ile uzlaşmadığına yönelik görüş din dışında bir sosyal ve siyasal alan oluşumuna götürmüştür.¹⁶⁴ Gauchet'e göre de 16. yy'dan bu yana moderniteyi belirleyen şey, insani düzenin dine dayalı yapılanmasının çöküşü, heteronomiye dayalı düzenin yerine giderek artan bir biçimde özerkliğe dayalı bir düzenin geçmesidir.¹⁶⁵ Aklı her şeyin üzerinde gören bu anlayışın siyasal ve sosyal alanlardaki dışavurumu Tanrı'nın etkinlik gösterdiği alanlardan çekilmesidir.

Dinin sosyal alandan dışlanması yoğunluğunu da yitirmesine neden olmuştur. Kolektif bir din inancı yerine din, bu süreçte bireyin kendi benliğinde yaşadığı bir durum olarak görülmeye başlanmıştır. Dinin insan ve yapıları üzerindeki etkisinin sorgulandığı ve ortadan kaldırıldığı bu süreç siyasal açıdan kendini "Laiklik" olarak gösterirken, toplumsal açıdan "Sekülerizm"ın başlamasıdır. Ayrıca rasyonel aklın her şeyin üzerinde tutulması bireyi siyasalın, sosyal olanın, ekonomizmin öncüsü yapan liberal bir anlayışında yeşermesine ve büyümesine imkân sağlamıştır. Egemenlik teorileri bölümünde de incelediğimiz gibi Tanrı egemenliğin kaynağı olmaktan çıkmış din bir müddet siyaseti meşrulaştırma aracı olarak kullanılmış daha sonra ise kamusal hayatta ikisi birbirinden tamamen ayrılmıştır. Felsefenin temeller tartışması açısından da sözleşme teorilerinin belirsiz bir tarih anlayışı üzerinden insan varoluşunu, sosyal ve siyasal düzenin gerekliliğini birey üzerine yapılan vurguyla anlatmaya çalışmaları, bireyin düşüncelerini, tavırlarını, var olmasını sağlayan şeyi yani temeli bireye ya da birey aklına dayandırdıklarını göstermektedir. Modern doğal hukukun oluştuğu bu süreç kendini dinden koparan bir dünyada, hukukun bireyi tek evrensel meşruiyet kaynağıdır. İktidar yukarıdan değil aşağıdan yani bireyden gelir ve onun kaynağı bireydir.¹⁶⁶

Dini olan ile siyasal olanın ayrılma süreci olarak nitelenen bu laikleşme süreci siyasalın din karşısında yüceltilmesidir. Din siyasalın sahnesinden çekilirken egemenliğin

¹⁶³ Ağaoğulları, 2015, s. 532.

¹⁶⁴ Vergin, Nur, Siyasetin Sosyolojisi, (8. Basım), Doğan Kitap, İstanbul 2011, s. 301, 302.

¹⁶⁵ Gauchet, Marchel, Yurttaşını Arayan Demokrasi, (çev. Zeynep Savaşçın), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 162.

¹⁶⁶ Gauchet, 2013, 163.

kaynağı da Tanrı'dan halka devredilmiştir.¹⁶⁷ Dinden çıkışın yaşandığı bu süreç, dinin insan yaşamı üzerinde yapılandırmayı sürdürdüğü bir süreç olup insanların dinden çıktığı bir süreç değildir. Dinden çıkış, dinlerin hala var oldukları ancak kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif düzene katıldıkları bir dünyaya geçiştir. Bu ise tam olarak 19. yy'da gerçekleşmiştir.¹⁶⁸

19. yy'a kadar Kral ile Tanrı arasındaki doğrudan bağa dayalı Kraliyetçi devletçiliğe temel oluşturan dinsel, mezhep çatışmalarının mutlakiyetçi rejimler üzerindeki sarsıcı etkileri sonucunda artık dinselliğin siyasete boyun eğmesi değil, dinsel ile siyasalın tamamen ayrılığı şeklini alır. Din siyasal alanda devletlere meşruiyet gücünü veren bir olgu olarak değil, toplumsal ve siyasal alanda ayrılıkları derinleştiren bir olgu olarak nitelendirilip kamusal alandan tamamen dışlanır. Bunun pratik hayattaki göstergesi Kilise ile devletin ayrılığıdır. Bu ayrılık modernizmin liberal ideolojisine bağlı olarak gerçekleşir. Bu ayrım aslında kolektif icrayı elinde tutan kamusal alan ile bireyselliğin alanı olan sivil alan, kamu yaşam alanı ile özel yaşam alanı arasındaki bir ayrımdır.¹⁶⁹

Kamusal alanlar Tanrı'dan veya mutlak varlığa herhangi bir göndermeden arındırıldığı varsayılan yerler olarak¹⁷⁰ dinsel olanı bu alanın dışına taşımıştır. Dinin bireyin yaşam alanına bırakıldığı kamusal-özel alan ayrışması ile rasyonel, özerk ve değerlerden arındırılmış herkes için evrensel niteliklere sahip bir alan yaratılmaya çalışılmıştır. Toplumun üyelerinin fikir alış verişinde bulunup ortak bir kanıya vardıkları bu alan içinde değerlerimizi önceden belirleyen üstün bir gücün yasası ya da birleştiriciliği yoktur. Kamusal alana yurttaşlar değerlerinden arınmış olarak katılırlar. Taylor'a göre sekülerleşmenin kamusallıkla birleştiği nokta da budur.¹⁷¹ Çünkü 19. yy. ile birlikte insanlar yegâne araçları olan akıl ve iradeleri ile onları birleştiren devlet düzeni kurmakla, kendi kendilerine yasa koymakla kalmazlar; aynı zamanda çalışmaları, sanatları bilimleri ve endüstrileriyle kendi maddi, manevi ve kültürel dünyalarını inşa ederler. Bu dönem sivil toplumun siyasal olan karşısında önceliğini kurduğu bir süreçtir. Gauchet'e göre bu toplumsal-tarihsel olanın etkin olduğu yeni bir özerklik dönemidir.¹⁷²

¹⁶⁷ Gauchet, Marchel, *Demokrasi İçinde Din*, (çev. Mehmet Emin Özcan), (1. Baskı), Dost Yayınevi, Ankara 2000, s. 10.

¹⁶⁸ Gauchet, 2000, s. 13.

¹⁶⁹ Gauchet, 2000, s. 34, 36.

¹⁷⁰ Taylor, 2014, s. 4.

¹⁷¹ Taylor, 2014, s. 230, 234.

¹⁷² Gauchet, 2013, s. 164.

Sözleşmecî düşünce dönemi sonucunda temeli hukuka bağılı olarak atılan laiklik ve ardından tarihsellik adı verilen dönem ile birlikte sekülerleşmenin ortaya çıkması, Taylor'un dediğı gibi sekülerleşmenin kamusallıkla birleştiğı nokta olmuştur.

Kamusal-özel alan ya da sivil toplum tartışmalarının ön plana geçtiğı 19. yy. aydınlanmanın siyasal alanda etkin olan ideolojisi Liberalizm'in, siyasal olan yerine toplumsal olanı etkin kıldığı bir dönemdir ve Liberalizm sadece gözetilen bir siyaset düzeni üzerinden toplumsal alanı siyasalın öncüsü yapar. 16.-18 yy. arasında siyasalın var olan etkin rolünü azaltarak, toplumsal alanın düzenlenmesini Liberalizm'in demokrasi yorumu üzerinden gerçekleştirir. Demokrasi ve Liberalizm'in kurduğu bu bağ ile 19. yy'dan sonra Batı, liberal demokratik yönetimin ilkeleri üzerinden yönetilir. Bu bağlamda toplumsal ve siyasal alanın birbirinden farklı olan bireylerin mutluluğı için nasıl bir yapılanma ve sistem getirdiğı konusu liberal demokrasinin ne olduğunu, getirilerinin ve krizlerinin ortaya konulması ile anlaşılacaktır. Çalışmanın bundan sonraki bölümü liberal demokrasinin siyasal ve toplumsal ayrımı üzerinden incelenerek, Batı modern siyaset sisteminin krizi incelenecektir. Bu kriz toplumsalın siyasalın öncüsü yapılarak, bireyin tek değer ölçütü haline getirilmesi ve yaşamın neden sonuç ilişkisi içinde bir mantıksallıkla düşünülmesi ile alakalıdır. Anlam arayışını sadece kendi zihnindeki düşünceler ile doldurmaya çalışan insanın, geleceğe yönelik umut kavramı üzerinden kurduğu anlam arayışının içi doldurulamamıştır. Dinsel olanın hayat verdiği değerler, daha sonra sözleşmecî teoriyle hukuk üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu dönemde yukarıda da belirttiğimiz gibi dinin bir meşruiyet aracı olarak hala devam ettiği ve siyasal olanın toplumu düzenleme ve tanımlama etkinliğini yine en üstün seviyede devam ettirdiğı bir süreçtir. Siyasal olanın etkinliğini yitirdiğı 19. yy'dan sonra, toplumsala dayandırılan toplumun yönetimi, neden ve ne için yaşıyoruz ve ne için mücadele vermeliyiz gibi, insan varoluşunun içeriğini tanımlayan sorulara cevap verememiştir. Siyasal olan ile ontolojik olanın bağ kurduğu nokta burasıdır. İnsanın anlam krizi siyasal olanın değersizleştirilmesi ile iç içe girdiğı bir krizdir. Schmitt bunu siyasal olanın dinsel olanın değerlerini alarak toplumsalı siyasal olanın içinde bütünleştirme ve bir mücadeleye karşı herkesi aynı şevk ile birleştirerek, anlam krizini siyasal üzerinden çözmeye çalışmıştır. Din ile siyasalın bağlantı kurduğu nokta da burasıdır. Bu bağlamda bilgi ve değer arasındaki bu çatışmada modernizmin akıllı ve rasyonel aklın bilgisini temele yerleştirerek varlığı ve ihtiyaç duyduğu anlamı öteleyerek

bireyin anlam arayışını bireysel alanının içine hapsetmesi modernizmin krizini gündeme getirmiştir. Sihirsizleştirilmiş dünyanın anlamdan yoksun olduğu, burjuva ahlakı üzerinden ekonominin dinin yerini aldığı yeni sistem Batı toplumunda insanları, güçlü amaçlardan yoksun bir yaşama doğru sürüklendikleri hissine götürmüştür. Anlamın kendisine ilişkin bu ontik şüphe modern insanın sıkıntısıdır.¹⁷³

Temellendirme başlığı altında incelediğimiz bölümde de ortaya koyduğumuz gibi anlam arayışı felsefede başlayan bir tartışma konusu olup salt bilimsel bilginin hayatı temellendirmesi yerine varlık-öz tartışması üzerinden konuyu ontolojik bir boyuta taşımıştır. Dine dönüş tartışmaları da bu bağlamda hayatın kutsal bağına ya da anlamını yitiren insanın arayışına aklın yeterli çözümü getirememesi ile ilgilidir. Felsefenin temeller tartışması bu anlamda özel alanına sürgün edilen insanın sosyal ve siyasal boyutta ki arayışına yeniden bir hakikat imgesi koymaya çalışması ya da bu konuyu tartışmaya açarak rasyonalitenin sınırladığı yaşamı aşmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesinin ortaya çıktığı süreçte toplumsal ve siyasal alanda dinsel olan ve siyasal olanın ilişkisinin nasıl cereyan ettiği Liberalizm üzerinden incelenecektir.

2.7. Liberalizm, Demokrasi ve Kamusal Alan

Siyaset teorisine dayalı bir konu olan siyasal olanın, Liberalizm'in siyasal ilkelerinin uygulamaya koyulmasının ardından silikleşmesi, siyasal olanın varoluşsal problemini ortaya çıkarmıştır. Siyasal olanın neden bir kriz içine girdiği öncelikli olarak Liberalizm'in siyasal ilkelerinin incelenmesi ve bunun siyasal olana etkilerinin ortaya konulması ile anlaşılacaktır. Liberalizm etkinlik gösterdiği 19. ve 20. yy'larda temel değerleri sabit kalmak üzere iki farklı duruş sergilemiştir. 19. yy klasik Liberalizm'in ilkelerinin ön planda olduğu bir süreç iken, 20. yy'dan sonra çağdaş ve yeni değerlere sahip bir Liberalizm ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Liberalizm ve siyasallık ilişkisinin niteliği de iki dönem için farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu başlık altında Liberalizm'in klasik ve çağdaş düşüncesi siyasal alanda Liberalizm'i büyük ölçüde şekillendiren John Locke ve John Stuart Mill ve John Rawls üzerinden incelenecektir.

¹⁷³ Taylor, 2014, s. 360.

2.7.1. Ahlakın Evrenselleştirilmesi Olarak Liberalizm

16. yy'da modern düşüncenin belirmesi ve 18. yy'da Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkmasının ardından 17. yy'da paradigmatic çerçevesini çizen Liberalizm 19. yy'da, modern düşüncenin ve Aydınlanma düşüncesinin fikir ve teorilerine dayanarak belirgin bir şekilde o dönemin siyasal düşüncesinin temel yargılarını taşıyan bir ideoloji olarak döneme damgasını vurmuştur. Aydınlanma düşüncesi doğrultusunda haklar ile özgürlükleri koruyup gözetken ve ortak iyiliği sağlayan bir siyasal iktidarın yaratılıp sürdürülmesi için hangi düzenlemelere gereksinim olduğu noktasında Liberalizm'in siyasal düşünceleri ön plana çıkmıştır.¹⁷⁴

Aydınlanma rasyonalizmini büyük oranda paylaşan Liberalizm, insanın kendisi için en iyi olanın ne olacağı konusunda en makul kararı verecek yetkin bir akla sahip olduğu düşüncesi üzerinden, ahlaki ve siyasi meselelerde de tek doğruya ulaşılabilceğine inanmıştır. Kant'ın “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”¹⁷⁵ düşüncesi, aklın kullanılması yoluyla herkes için aynı sonuçları veren bir ahlaki yasa sistemi olacağını savunması buna örnektir. Liberalizm'in 19. yy'daki klasik görünümü bu anlamda bağımsız ve nesnel bir otoriteye sahip ahlaksal kurallar ya da aklın doğasında temellenen şeyler olarak ahlak kurallarından temel alır.¹⁷⁶

Aklın mantık yöntemi ile tek doğruya ulaşacağı ve bu doğrunun tek doğru olduğu üzerine kurulan düşüncede, herkesin üzerinde oybirliğine vardığı evrensel akıl yeni öz olarak kabul edilmiştir. Hayatın yeni anlamlandırıcısı akıldır. Temellendirmenin alanı dinden ve Tanrı'dan akla yani insana geçiş yapmıştır. Daha önce dinin anlam verdiği ahlak, siyaset, toplum gibi alanlar bundan sonra aklın çıkarımları ile hayat bulacaktır. Liberal ideoloji bu doğrultuda, her bireyin özgürlüğünün sınırını bildiği ve devletin bu sınırın dışında durması gerektiği düşüncesiyle sınırlı bir devlet, siyaset ve akli ile doğru davranan ergin bir birey anlayışı ortaya koymuştur. Akli ile kutsanan birey siyasal alanda temsilcilerini seçecek, var olan haklarını siyasala karşı hukuk üzerinden savunacaktır.

Birey ya da öznenin toplumsal ya da siyasal alanda haklarının korunması Liberalizm'in temel amaçlarındandır. Çünkü birey Liberalizm'in hayat vericisidir ve o haklarıyla birlikte toplumsal alanda ilk sırayı almalıdır. Devlet ya da siyasal iktidar ise

¹⁷⁴ Ağaoğulları, 2015, s. 537.

¹⁷⁵ Kant, 2002, s. 38.

¹⁷⁶ Macintyre, Alasdair, Erdem Peşinde, (çev. Muttalip Özcan), (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 102, 106.

özgürlüğü kısıtlayan, müdahaleci alan olarak görüldüğünden siyasal alanın kapsamı sınırlı tutulmalıdır. Liberalizm bunu kamusal-özel alan ayırımına dayandırarak devletin bireyin alanına müdahaleyi sınırlandırıp ahlaki olarak devletin karışmaması ve bireylere geniş bir özel alan bırakarak sağlamaya çalışır. Liberalizm devleti bu bağlamda sınırlandırmak istemektedir. Liberalizm'in sınırlı devlet anlayışını getirmek istemesinin nedenleri bu bağlamda ekonomik ve ahlaki nedenlere dayandırılmaktadır.

Ekonomik açıdan Liberalizm'in ortaya çıktığı süreç sanayileşmenin Batı ülkelerinde gelişimi ile birlikte gitmiştir. Yönetimlerin müdahalesinden bağımsız sanayileşmiş bir piyasa çerçevesinde iktisadi bir düzen savunan Liberalizm, siyasal alanın müdahalesini üzerinde istememektedir. Bu bağlamda Liberalizm'in siyasal düzen anlayışı da müdahaleci bir siyasal yönetim yerine toplumsal sistemi düzenleyen ama müdahale etmeyen bir anlayışa dayanmaktadır. Kadir-i mutlak bir otorite ve iktidar anlayışı düşünceleri Liberalizm ile uyuşmamaktadır. Ekonomik olarak sınırlı bir devlet anlayışı daha sonra siyasal Liberalizm'e de etki etmiştir. Kralların ilahi hak öğretisine dayanan monarşinin mutlak iktidarına meydan okuyan Liberal düşünce, monarşinin yerine halkın egemenliğine dayanan demokrasiyi savunmuş ve bu anlayışla oluşturulan devlete sınırlı yetki verilerek halkın meşruiyetine tabi bırakılmıştır. Bu bağlamda devlet halkın üstünde değil sınırlı gücüyle halkın yönlendirdiği bir alan olarak belirmiştir. Geniş bir özel alana karşı sınırlı bir siyasal alan anlayışı ayrıca yerleşik Kilise iktidarını sorgulayarak dinde vicdan özgürlüğünü desteklemiştir.¹⁷⁷ Batı da demokrasinin liberal yorumu uygulanan yönetim biçimlerinden en etkili olmuştur. Otoriter bir siyasal iktidar yerine bireylerin temsil edildiği bir sistem olarak demokrasi, müdahaleci bir siyasal alan istemeyen Liberalizm ile uyuşmaktadır.

Liberal demokrasi iki farklı özelliği ile ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi Liberalizm, diğeri ise demokrasidir. Liberalizm, toplumsal alanda bireyin siyasal iktidara karşı daha fazla hak sahibi olmasını istemesi nedeniyle sınırlı siyaset yönetimini savunur ve siyasal iktidarın etkisini hukukun üstünlüğü ile sınırlar. Böylece özel özerklik alanının önceliği hukuk ile güvence altına alınmaya çalışılır. Demokrasi de halkın yönetimine bağlılığı savunur ve öncelik siyasal özerkliktir. Liberaller için meşru hükümet bireysel özgürlüğü ve insan haklarını koruyan hükümetken, demokratlar için meşruiyetin kaynağı

¹⁷⁷ Heywood, Andrew, Siyasi İdeolojiler, (çev. Ahmet K. Bayram), (5. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2013, s.41.

halk egemenliğidir.¹⁷⁸ Liberalizm’de birey, demokraside toplum olarak beliren ancak temel özne olarak insan, Liberalizm’de temel hakları, demokraside ise siyasal hakları açısından öncü tutulmaktadır; ancak ikisinin hedef alanı insanın mutluluğudur. Liberalizm ve demokrasi böylece bu yakın özellikleriyle kaynaşarak toplumsal alanda liberal demokrasi olarak kendini göstermektedir. Liberal demokrasi halkın temsili ve dolaylı temsili, çatışan inançlara, sosyal felsefelere hoşgörü anlamına gelen siyasi çoğulculuk ve devlet ile sivil toplum arasına bireyi iktidara karşı korumak adına koyulan ayırım şeklinde üç temel özelliğe sahiptir.¹⁷⁹

Liberalizm’in sınırlı devlet anlayışının bir diğer nedeni ise onun ahlaki alana büyük vurgu yapması olarak görülmektedir. Liberalizm, devletin ya da siyasal iktidarın bireyi haşmeti ile hem korku veren hem de koruyan Paternalist anlayışa karşı bireyin devlet tarafından dokunulamayan özel alanını inşa etmiştir. Bunun haricinde siyasal liberalizmin herkesin dini inanç, kültürel farklılık vd. belirginleştirici ayrımları kişinin özel alanında yaşamasına yönelik anlayışı da bir ahlak-siyaset alanı konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Liberalizm’in bir ahlak alanı olarak görülmesinin başlıca nedenleri bunlardır.

Siyaseti ahlâki bir faaliyet yapan, onun üzerinde duracağı toplumsallık, ortak hayat, ortak iyi ve toplumsal sorumluluk zeminidir. Siyaset toplum için yapılan bir faaliyet olarak ele alındığında, siyasal ahlâk mevcut düzenin oluşturduğu normlara ve kurallara uymanın ötesinde, bunları sorunsallaştırmayı, sorgulamayı, direnmeyi ve değiştirmeyi de içerir.¹⁸⁰ Bu minvalde siyasal birimlerin halka yönelik tutumları ve bunların adalet bağlamında değerlendirilmesi, hakkaniyetli bölüşüm, sosyal adalet, küresel yoksulluk küresel adalet üstüne verilen mücadeleler, hak ve adalet gibi ahlaki idealler uğruna sosyal değişim yaratmak için girişilen sivil eylemlilikler ahlakın siyasete dâhil olma biçimlerinden bazılarıdır.¹⁸¹ Modern düşüncenin ortaya çıktığı sürece kadar toplumun iyi bir şekilde idare edilmesi, toplum içindeki insanların mutluluğunun sağlanması toplumu ıslah etmek onları erdemli kılmak, erdemli ve doğruyu bilen kişileri siyasal iktidarın ya da devletin başına getirmekle mümkün görülmüştür. Siyasal olanın doğru olanı ortaya çıkardığı, siyaset mekânını erdemli toplum ve insan oluşturma yeri olarak gören klasik

¹⁷⁸ Mouffe, 2015, s. 97.

¹⁷⁹ Heywood, 2013, s.57.

¹⁸⁰ Çınar, Menderes “Siyasetin Ahlaki Varoluş Krizi ve Yeni Oluşumlar”, Birikim, 2001, 147; <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-147-temmuz-2001/2338/siyasetin-ahlaki-varolus-krizi-ve-yeni-olusumlar/2538> (14.08.2023).

¹⁸¹ Yenigün, 2015, s. 96.

erdemci ahlak anlayışı Antik Yunan düşünürlerinde ve Hristiyan düşüncesinde görülmektedir. Toplumun iyiliğini sağlayacak olan erdem ahlakı ile donatılmış bir devlet ya da siyasal iktidardır.¹⁸² Siyasal olan ahlaksal olana tabi kılınmıştır. Bu bağlamda Augustinius örneğinde olduğu gibi, onun yeryüzü devleti ile ahlaken kötü olarak nitelediği insanları eğiterek gökyüzü devletine hazırlaması siyasal alanın ahlakilik görevini üstlenerek toplumu eğitmesine bir misal teşkil eder. Ahlaki değerler siyasal olana hayat vermekte ve siyasal olanın özünün ne olduğu ya da özerkliği anlamını kaybetmektedir. Ahlaki olanın siyasal üzerindeki bu etkisi siyasal alanı ahlakileştirirken diğer yandan siyasalın doğruluğu ve iyiliği herkes için getirebilecek kadar yetkin bir alan olarak doğmasına ve onun en yüce güç olarak benimsenmesine ve ona itaatın gönüllük usulü ile sağlanmasına neden olmaktadır. Modern dönem egemenlik düşünceleri bu yönde hükümler üstünden toplum üzerinde bir dokunulmazlık oluşturmuşlar ve devletin, Egemen'in ahlak ilkeleri boyutunda sorgulanması gibi konuları sınırlamışlardır. Hobbes bu minvalde egemene vereceği kararlarla doğruyu ve yanlış ayırt edecek en üst güç niteliğini ve toplumu bu kararlarla idame ettirecek yeni bir siyasal ahlak tayin edicisi görevini bahsetmesi ile ahlakı yutan bir siyaset anlayışını ortaya çıkarmıştır.¹⁸³ Bu bağlamda ahlaktan özerkliğini kazanmış ve ondan ayrı bir ontolojisi olan bir siyasal kavramının belirginleşmesini sağlamıştır. Egemen olarak devletin siyasal olanı diğer alanlara karşı önceleyen yaklaşımı Liberalizm ile birlikte ahlakı ve ekonomiyi diğer alanlara önceleyen bir görünüme bürünmüştür.

Modern düşüncenin ortaya çıkışı yeni bir siyasi etik anlayışını da beraberinde getirmiştir. İnsan aklının gücünün keşfi ve dolayısıyla insanın dünya üzerinde en yetkili varlık olarak, insanın gücüne olan güven, bireycilik altında kendi bedeni, hayatı ve dünya üzerinde egemen olan bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Liberalizm'in temel aldığı bu bireycilik anlayışı siyasal iktidarı yaşam, mülkiyet ve özgürlük alanının dışında tutmaktadır. Liberalizm'in bireyi bundan sonra Egemenlik teorilerinde açıklanan teorik düşünce açılımları da dâhil olmak üzere devletin belirli bir ahlâk görüşüne halkını uydurma amacına karşı direniş alanı açmıştır. Liberalizm'in kamusal-özel alan üzerinden başlayan bu tartışması ile bundan sonraki süreç devlete siyasette ahlak tartışmasının yapılacağı yeni bir alan yaratmış, ayrıca devlet bireyi erdemli yapma amacı dâhilinde bir

¹⁸² Yenigün, 2015, 99.

¹⁸³ Yenigün, 2015, s. 104.

ahlâkî rehberlik ve ahlâk polisliği yapamaz hâle getirilmiş ve ona özel alandan el çektilmiştir.¹⁸⁴ Hristiyan ahlak anlayışının seküler temelde, yeniden siyasal olan ile ilişki kurduğu düşünülen bu süreçte, bir yandan ahlaki olanın siyasal olanda bir reddi varken, diğer yandan da liberal ahlak anlayışı yeni değerleriyle siyasal olanı şekillendirmeye çalışmakta, klasik dönemde ki ya da Hristiyan ahlak anlayışının siyasal alana hayat vermesi gibi o da siyaset alanında ahlaka yer vermektedir. Ahlak bu kez akılcı temeller üzerinden yeniden kurulmaktadır.¹⁸⁵

Liberalizm'in ahlaki olan üzerinden siyasal ile kurduğu ilişkiyi, değerlerin çoğulculuğuna dayalı bir anlayış, müdahaleci olmayan ve her görüşe eşit mesafede duran tarafsız devlet ve farklı olana hoşgörü üzerinden yaklaşan bir yaklaşımla bireylerin eşitliği ve özgürlüğü üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Burada "çoğulculuk" bir değer çoğulculuğudur. Temel insani değerlerin çoğulluğunun objektif bir durum olması ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlaki amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi olarak çoğulculuk ile liberal siyaset, farklı inanç, kültür, değer, etnik yapıya sahip olanları aynı toplumsal yapı içinde bulundurmayı amaçlar.¹⁸⁶ Liberalizm bunu epistemolojik ve ahlaki temellere dayanan çoğulculuk anlayışı üzerinden yapar. Evrensel akıl ideası üzerine kurulan Liberalizm'in ahlaki ve siyasi konularda tek doğrunun olabileceğine olan inancı, onu farklı iyi anlayışlarını liberal aklın herkes için belirlediği ortak ilkeler çerçevesi etrafında birleştirmeye götürmüştür. Liberal çoğulculuk ortak bir toplumsal akıl ideasına bağlı kalarak farklılıkların yaşamasına imkân verir. Toplumdaki her kişi ya da her kesim kamusal akıl tarafından belirlenen düşünce kapsamında farklılıklarını sergileyebilirler. Liberalizm'in kamusal-özel alan tartışması ve demokrasiyle kurduğu bağlantı noktası burasıdır. Liberalizm'in klasik dönem kamusal-özel alan tartışması John Locke ve J. Stuart Mill üzerinden değerlendirilecektir.

2.7.1.1. John Locke ve Hukuksal ile Toplumsal Olanın Yükselişi

Toplumsal düzen içinde hayatı anlamlandırmaya yönelik iyi anlayışları farklı olan grupların bir arada var olma sorununu akla yatkın bir tarzda nasıl çözüme kavuşturulacağı konusu, Liberalizm'in kamu düzenini sağlamak için çözüm ürettiği bir sorundur.¹⁸⁷ Bu

¹⁸⁴ Yenigün, 2015, s. 204, 205.

¹⁸⁵ Eagleton Terry, Tanrı'nın Ölümü ve Kültür, (çev. Selin Dingiloğlu), (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul 2014, s. 26.

¹⁸⁶ Erdoğan, Mustafa, Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm, Orion, Ankara 2006, s. 52.

¹⁸⁷ Benhabib, 1999 s. 133.

bağlamda Liberalizm'in ilk dönem düşünürlerinden John Locke'un (1632-1704) bu konuyu nasıl değerlendirdiği siyasal teorisi doğrultusunda ortaya konulacaktır.

İngiliz düşünür John Locke “Yönetim Üzerine İkinci İnceleme” eseri ile Liberalizm'in temel ilkelerini ve “tabii haklar teorisi”ni ilk defa ele alarak Liberalizm'in öncü düşünürlerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁸ 17. yy'da siyasal ve dinsel çatışmaları yakından yaşayan bir düşünür olarak, yaşanan gelişmelerin etkisi ile bir siyasal kurgusuna gitmiştir. Locke'un siyasal olanı Bodin, Hobbes, Rousseau gibi düşünürlerin siyasal anlayışından farklıdır. Birbirinden farklı ve birbirine rakip olma potansiyeli taşıyan failler arasında barışı ve medeniliği korumak nasıl mümkün olabilir?¹⁸⁹ sorusu bağlamında kurgulanan bir teori olarak Locke'un siyasal teorisi epistemoloji çerçevesinde ortaya koyduğu düşüncelerden kök almaktadır. Locke insanın bilgilerini doğuştan değil sonradan deneyim ile elde ettiğini düşünür. İnsan zihninin “*tabula rasa*” olduğunu söylemesi Eaglaton'a göre¹⁹⁰ onun, ilk günah düşüncesini defetmek ve böylece insanların doğuştan ahlaksız olduğu görüşüne karşı, onları erdemli bir kalıba dökerek toplumsal mühendisliğin gücüne dönük bir iyimserlik ve güven uyandırma ile alakalıdır. Locke'un teorisi bu anlamda toplumsal olanı yani bireyi siyasal olana önceleyen barışçıl bir teoridir. Locke birey ve bireyin sahip olması zorunlu hakların toplumsal ve siyasal alanda kullanılması üzerinde durmuştur. Bireyin özgürlük alanını genişletip siyasalın otoriterliğini sınırlayarak toplumdaki farklı iyilere sahip bireyleri ortak bir çatı altında toplayıp barışı ve mutluluğu sağlamayı amaçlamıştır.

Modern düşüncenin bireyleri, yani Tanrı suretinde yaratılmış olma ve akıl taşıma nitelikleri doğrultusunda, her biri kendi kendine yeten özerk insanların yaşamsal hakları olarak nitelendirilen tabii haklar teorisi çerçevesinde Locke, toplumsalın ve siyasalın özelliklerini belirlemiştir.¹⁹¹ Bu bağlamda Locke, Hobbes ve Bodin'in hukukla sınırlandırılmayan güçlü ve monarşik Egemen'ini ve hatta Rousseau'nun yasa koyucu olarak üstün Egemen'ini ortadan kaldırmıştır. Bir hak olarak egemenliği topluma veren, hukukla sınırlandırılmış, denetlenen, yetkileri sınırlı olan, toplumsal olan için var olan bir siyasal kurgusu oluşturmuştur. Liberal teorinin de temellerini atan Locke bu anlamda

¹⁸⁸ Rothbard, Murray N., Özgürlüğün Etiği, (çev. Recep Tapramaz), Liberte Yayınları, Ankara 2009, s. 21.

¹⁸⁹ Taylor, 2014, s. 153.

¹⁹⁰ Eaglaton, 2014, s. 30.

¹⁹¹ Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler, Devlet Kuramı, (der. Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi, Ankara 2000, s. 151.

toplumsal olanın önceliğini bireyin hak ve özgürlüklerinin korunmasına ve iktidarın alanını bireyin geniş özgürlük çerçevesinde sınırlayan bir siyasal anlayışıyla, demokratik bir yönetimi Liberalizm ile buluşturmuştur. Siyasalın ötekini varlığı üzerine kurduğu birleştirici vurgusu Locke'da farklılıkların toplum içinde farklılıklarından doğan sorunları bir kenara bırakarak eşit olarak hukukun güvencesi altında barışçıl şekilde yaşamayı öncelemesi ile toplumsal ve hukuksal siyasal öncüsü yapmıştır.

Locke'un siyasal düşüncesi de Hobbes gibi tarih dışı bir zamanda Tanrı'nın olmadığı bir doğal durum üzerinden insanın uygar yaşama bir sözleşmeyle geçişi üzerinden şekillenir. Bu sözleşme doğa durumundaki bireyler arasında iki defa yapılır. İlkinde doğa halinden sivil topluma, ikincisinde ise sivil halin içindeki bireylerin yaptığı sözleşme ile bir siyasal toplum ya da siyasal iktidar oluşturulur. Bireyin doğa durumundan sivil hale neden geçtiği, doğa durumunun şartları, yapılan sözleşmenin niteliği, medeni durumda sahip olduğu haklar onun devlet, özgürlük, eşitlik, çoğulculuk gibi temel değerlere verdiği anlamı ortaya koyar. Doğa durumu kurgusu ile genel anlamda siyasalın nasıl olması gerektiğini anlatan Locke için doğa durumu özgürlük, eşitlik ve barışın olduğu ve medeni duruma geçişin hazırlandığı yerdir ve burası doğa yasaları üzerinden işlemektedir. Doğa yasasını rasyonalizm üzerinden düşünen Locke için doğa yasası aklın mantıklı çıkarımlarıdır. Akıllı birey kimsenin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiği üzerine ergin bir anlayışa sahip olduğundan bütün insanlık, eşit ve özgür şekilde yaşamaktadır. Akıl doğru yolu göstermekte ve böylece bireyler kendilerinin özgürlük sınırını bilerek diğerlerinin yaşam alanına zarar vermeden yaşarlar. Doğa yasası, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesidir.¹⁹²

Locke dinsel olana karşı aklın yasasını kabul etmekte ancak diğer taraftan doğa yasalarının kaynağı olan aklın kurallarını da Tanrı'nın koyduğunu söylemektedir. Locke'un bu çelişkili düşüncesi aslında onun dinler üstünden gelen öğretilere karşı olduğunu ancak üstün bir güç olarak Tanrı imgesini kabul ettiğini göstermektedir. Locke'un bu bağlamda doğa yasalarının kuralı olan "başkalarına zarar vermem", kaynağını akıldan alır ve akla bu kuralı Tanrı koymuştur.¹⁹³ Locke'un doğal durum üzerinden kurguladığı doğal hukuk anlayışı bu bağlamda akıl üzerinden Tanrı'ya

¹⁹² Locke, John, Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, (çev. Fahri Bakırcı), (2. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012, s. 10, 11.

¹⁹³ Locke, 2012, 12.

dayanmaktadır. Tanrı insanı rasyonel ve sosyal kılıp ona kendini koruma içgüdüsi verdiğinden, Tanrı'nın yarattıkları için hangi normları bağlayıcı kıldığı açıktır. Aklın Tanrı'dan gelen yetkinliği ile insanlar birbirlerinin canına, özgürlüğüne ve malına saygı göstereceklerdir. Locke'un doğal hukuk teorisi böylece tanrısal kök alan bir anlayış içermektedir. Ancak Ortaçağ'ın tanrısal anlayışından farklı olarak insan aklı, doğruları bulmada yeterlidir. Nasıl davranması gerektiğine yönelik bir vahiye ve vahinin temellendirdiği bir ahlak anlayışına ihtiyacı yoktur düşüncesi üzerinden, aklın erginliği dile getirilmektedir.¹⁹⁴ Tanrı siyasal ve toplumsal alanı terk etmiştir ve o zihinsel alana hayat vermektedir. Locke bu görüşü ile akla dayanan bir siyasal yapılanmanın olması gerekliliği üzerinde durmuştur. Aydınlanma akılcılığının siyasal alanda rasyonelleşerek onu yönetmesi Tanrı'nın siyasal ve toplumsal alanı terk ettiği bir yönetim anlayışı Liberalizm düşüncesine Locke üzerinden hayat vermiştir.

Locke'un sözleşme ile sivil ve siyasal bir topluma ihtiyaç duyma nedeni mutabakata varılmış bir kamu düzeni oluşturma amacıyladır. Bireyler doğa halinde Hobbes'un aksine barışçıl bir ortama sahiptir. İnsan insanın kurdu değildir. İnsan doğası kötülük üzerinden tanımlanmamaktadır. Ancak yine de insanlar bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Locke'un doğa durumu Hobbes'un doğa durumuna benzemese de yine de tehlike ve korkulara sahiptir. Bir savaş içine girmemek için bir otoritenin düzenleyiciliğine ihtiyaç vardır. Burada otorite savaş haline girmeyi engellemek için düzenleyici, yapıcı olarak yer alırken, Hobbes'un teorisinde çetin bir savaş durumu vardır ve güçlü, otoriter iktidar tüm yetkileri eline alarak buna son verecektir. Hobbes'un iktidarı sonsuz umut kaynağıdır. Locke ise bireylerin kendi haklarını bir hükümdara teslim etmeden sosyal kargaşadan kaçmalarını sağlayacak bir dizi sözleşmeye dayalı kurumsal düzenlemeler öngörmüştür. Bu yönetim yapısındaki anahtar öğeler, onun temsili hükümet kuramı ve devletin özel mülkiyete el koymasına karşı getirdiği yasaktır.¹⁹⁵

Locke sivil hale geçişin nedenlerini belirtirken bir yandan da liberal siyasal düşüncenin belkemiğini oluşturmaktadır. Locke için doğal durumdan sivil hale geçiş orada bir siyasal yönetimin oluşturulmasının ana nedeni mülkiyetin korunmasını sağlayacak güvenli bir düzenin olmamasıdır. Doğa durumunda insanların aralarındaki anlaşmazlıklar için başvuracakları ortak rıza ile oluşturulmuş yerleşik ve herkes

¹⁹⁴ Taylor, 2014, s. 152.

¹⁹⁵ Rowley, Charles, Özgürlük ve Devlet, (çev. Ömer Demir), (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2002, s. 58.

tarafından bilinen bir yasa, bir yargıç, haklı olarak verilmiş bir cezanın arkasında duracak ve uygulamaya geçirecek, uyuşmazlıkları çözecek bir yapının olmaması, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye olan ihtiyaçtan dolayı sivil-siyasal hale geçilecektir.¹⁹⁶

Locke'un sivil hale geçişin temel nedeni olarak gördüğü mülkiyet, doğa halinde güvenli değildir ve sivil halde toplum içinde karşılıklı korunacaktır. Locke'un yaşadığı dönemde mülkiyet sadece Kral'a aittir. Locke halkın mal ve toprağının kralın Egemenlik yetkisi içinde kullanmasına karşıdır ve teorisinde mülkiyetin bir hak olarak bireye ait olduğu düşüncesiyle hem bireyi önceleyen, monarşiye karşı olan bir düşünüş içine girmekte hem de ekonomi temelli bir siyasalın kurgusunu yapmaktadır. Özel mülkiyeti temel hakların en önemlilerinden sayan Locke için siyasal toplum bireyin mülkiyet hakkını tanıyıp koruyup, ona toplumsal alanda bir özgürlük alanı tanımalıdır.¹⁹⁷ Toplumsal alanın ekonomi üzerinden bir özgürlük alanına açılması Locke'da böylece ekonomik bir temele yaslanmaktadır.

Locke'da doğa durumundan çıkmanın diğer bir nedeni de ortak rıza kavramına olan ihtiyaçtır. Locke'a göre kimse kendi rızası olmadan başkasının siyasal iktidarına tabi olamaz. İnsanların yasama tarafından yapılan yasalara uyulmasını sağlayan rızadır.¹⁹⁸ Rıza bir siyasi iktidarın meşruiyet kazanması için toplum tarafından kabul edilmesidir. Rızayı insanın özgürlüğüne bağlayan Locke, doğa durumunda insan özgür olduğu için siyasal toplum, ancak insanların rıza göstermesi sonucunda oluşabilir. Dolayısıyla siyasi iktidar ya da egemen herkes için en iyiyi düşünen, bireyleri sahip olduğu erdemlilik üzerinden şekillendiren, en üst akıl olarak herkesin üstünde duran bir güç olarak değil, toplumun onayı ile uzlaştırma, herkesten gelen görüşleri nihai bir karara bağlama amacıyla bir kamusal hakem rolündedir. Böylece sınırsız ve keyfi bir yönetimin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Locke herkes adına karar verici, ahlaki olarak değerleri belirleyici, bireylere bu ahlakilik üzerinden şekil veren baba rolünde siyasal iktidara karşı çıkmaktadır. Böylece klasik düşüncede ahlakın ve dinin sahip olduğu rol Locke'un siyasalında bir yere sahip değildir.

Locke toplum sözleşmesi ile sivil hale geçerken bu rızanın toplum tarafından bir siyasal yönetimin kurulması için zorunlu olduğunu söylerken, bu rızanın sürekliliğine de vurgu yapmıştır. Yani toplum içinde siyasal bir yönetim seçilirken toplum sözleşmesinin

¹⁹⁶ Locke, 2012, s. 81, 82.

¹⁹⁷ Locke, 2012, s. 58-60.

¹⁹⁸ Locke, 2012, s.21.

ilk defa yapıldığında toplumun çoğunluğunun rızası olması gibi, bundan sonra yasaları yapacak olan siyasal yönetimin belirlenmesini de bu çoğunluk gerçekleştirecektir. Bu anlamda çoğunluk Locke'un kuramında yeni egemen olarak ortaya çıkmaktadır. Locke'un görüşleri içine böylece demokrasi ilkesi yerleşmektedir.¹⁹⁹

Çoğunluğun yönetimini benimseyen Locke için bu anlamda monarşi uygar topluma uymamaktadır. Egemen olarak halkın yönetimi ile bundan sonra, halk kendi yasasını ya kendi eliyle ya da temsilcileri vekâleti ile yapacak, yasamayı yönetmesi için kendi içinden kişiler seçerek yürütmeyi gerçekleştirecektir. Güçler ayrılığı ilkesini savunan Locke için bu anlamda egemen olarak yasama organının iktidarı da sınırsız ve keyfi değildir tek amacı kamu yararı olmalıdır. Egemen olarak halkın iktidarı başka bir kişiye ya da kuruma devredilemez. Locke böylece hukuk çevresinde bir özgürlük sunarak klasik siyasal Liberalizm'in ilkelerini ortaya koyar.²⁰⁰ Locke ayrıca güçler ayrılığı üzerine olan düşünceleri, bunların yetki alanlarını sınırlaması ve bir dengeler sistemi oluşturması ile anayasal demokrasinin ilk savunucularından kabul edilir. Locke iktidarın kaynağını ve uygulanmasını halka dayandırarak, güçlü bir egemen imgesini siyasal alandan kaldırırken, o zamana kadar siyasal alanı Tanrı adına yöneten egemen düşüncesini teorisinde dışlar. Böylece dindışı güç ideolojisi, siyasal alanın meşruiyetinin temeli olarak yalnızca iktidarın “dünyevi” doğrulamasını halk üzerinden önemseyen bir bütün oluşturur.²⁰¹

Doğa durumundan sivil halde bir siyasal yönetime geçiş Locke düşüncesinde kötülüğe, şiddete karşı güçlü ve otoriter bir yapılanma arayışı için değildir. İnsanlar birbirine muhtaç olan bir yapı içinde olduğundan, aralarındaki etkileşimleri düzenleyecek, uyuşmazlıkları çözecek bir yapıya ihtiyaç vardır. Locke için toplumsal düzen üzerinden siyasal bir düzenlemeye geçiş nedeni bu bağlamda rasyonel bir mutabakat temelinde, sadece devlete değil hukuka da itaati savunan bir sistem yapılanması amacıyladır. Locke ile birlikte hukukun önceliği burada ortaya çıkmaktadır. Daha önceki Egemenlik teorilerinde olduğu gibi (Bodin, Hobbes) Locke, tanrısallığın iktidarını siyasal üzerinden kaldırarak, yerine aynı mantık içinde insanın iktidarını

¹⁹⁹ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Sokratesten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 497, 498.

²⁰⁰ Rowley, 2002, s. 75.

²⁰¹ Mairet, Gerard, “Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu”, *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bali Akal), (çev. Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi, Ankara 2000, s. 238.

getirmeyi amaçlamamaktadır. Bu Egemenlik teorilerinin egemeninin hukuktan bağımsız ve hukukla kısıtlanamayan yetkileri Locke'un kurguladığı siyasal düşüncede yoktur.²⁰²

Locke doğa durumu üzerinden yaptığı kurguda, sivil hale geçilirken yetkileri hukuk tarafından sınırlanan, toplumsal alanda sadece düzenleme, kargaşayı önleme amacı güden bütün taraflara karşı aynı olan tarafsız bir siyasal düzen kurgusu yapmaktadır. Locke'un küçültülmüş, ya da en azından koruma fonksiyonuyla sınırlandırılmış minimal devleti Liberalizm'in devlet anlayışının da temelidir.²⁰³ Egemen olarak halkın seçtiği yasama organının ve yürütmenin yetkileri sınırsız değildir. Bunlar hukuk tarafından denetlenmektedir. Bu anlamda Locke demokrasi ile bağlantı kurmaktadır.

Egemenlik alanı olarak siyasal iktidarın ya da monarkın iktidarını gören diğer egemenlik teorileri için Egemenlik alanı olmadan toplum alanı var olamaz. Siyasal iktidar toplum içinde çatışmaları durdurmak, huzuru sağlamak için toplum üzerinde bir emir-komuta zinciri içinde hareket edecektir. Tanrısal olanın da meşruiyet sağladığı bu Egemenlik teorilerinin aksine Locke'un teorisi iradi bir karaktere sahiptir emir-komuta zinciri içinde ilerleyen bir siyaset-toplum ilişkisi yerine karşılıklı çıkarlar çerçevesinde ilişkiye girecek eşit bireylerin oluşturduğu bir topluluk ve emredici gücü bertaraf edilmiş bir siyaset alanı vardır.²⁰⁴

Locke'un, sivil halde bir siyasal toplum oluşturması, bireyin mutluluğu için haklarını nasıl kullanacağı konusunda bir sivil alan siyasal alan ayrımını ortaya çıkarmıştır. Doğa durumunda doğa yasasını uygulama iktidarının herkese ait olması, zaman zaman karışıklık ve düzensizliğe neden olmaktadır. Bu nedenle doğa yasasını uygulama görevi siyasal topluma devredilmiştir. Burada sivil-siyasal toplum ayrımı yapan Locke için doğa durumundan bir sözleşme ile aralarındaki uzlaşmazlıkları karara bağlamak ve saldırganları cezalandırmak için doğa halinden ortak karar olarak bir sözleşme ile çıkan bireyler sivil topluma geçiş yaparlar. Sivil toplumda ise her birey doğal iktidarını korunma için terk ederek, bu iktidarı aralarından seçtikleri bir çoğunluğun yaptıkları yasaların eline bırakarak siyasal toplumu kurarlar. Siyasal toplum her bir üyenin özel yargılarını, düşüncelerini dışlayarak, bütün taraflara ya da her bir bireyin farklılığına karşı aynı olan bir hakem durumuna gelir.²⁰⁵

²⁰² Taylor, 2014, s.153.

²⁰³ Rothbard, 2009, s. 237.

²⁰⁴ Taylor, 2014, s. 154, 155.

²⁰⁵ Locke, 2012, s. 58.

Locke için bu anlamda siyasal otoritenin temelini atıldığı sosyal sözleşmenin, aile dışındaki sosyal yaşamda gerçekleştiği düşüncesinden hareketle özel yaşamı, kadının duyguları ile birlikte yer aldığı özel alan olarak tanımlarken, kamusal alanı rasyonelliğin, sözleşmenin mübadelenin gerçekleştiği bir alan olarak tanımlamaktadır. Kamusal alanın biri siyasal diğeri sosyal ya da sivil olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Sınırlı ve tarafsız olan siyasal kamunun var olma nedeni, sosyal-sivil kamunun özgürlüğünü, yaşam ve mülkiyet haklarını korumaktır. Böylece Locke'ta özel alan ve kamusalın sivil ve siyasal diye ayrıldığı bir özel-kamusal alan ayrımı vardır.²⁰⁶

Kavramsal olarak kamusal alan toplumun üyelerinin çeşidi iletişim ortamlarında ve ayrıca yüz yüze görüşmelerle, kendilerini ilgilendiren ortak meseleleri tartışmak ve bunlar hakkında ortak fikirlere varabilmek amacıyla buluştukları varsayılan ortak bir alan olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁷ Habermas'ın sosyal hayatın içinde genel çıkarla ilgili tartışmaların olduğu ve bu tartışmalar sonucunda bir kamuoyunun ya da kamusal kanaatin oluşturulduğu alan olarak tanımladığı kamusal alan kavramı için öne çıkan “kamuoyu”dur. Hakiki bir kamuoyu, yurttaşların temel meseleler hakkında özgür söylem ve eşit katılım yoluyla oluşturdukları, eleştirel kontrol ve dönüştürme merciidir. Bu anlamda resmi devlet aygıtının ve üretim ile dolaşım alanının dışında duran, yurttaşlara ait toplanma, eleştirel kamusal tartışma, anlaşma ve eylem alanıdır.²⁰⁸

Bu anlamda Locke'un siyasal toplumunda kamusal otorite olarak devletle özel burjuva toplumu arasında bir ara alan olarak gelişen politik kamusal alanın işlevi, eşit haklara sahip yurttaşların hukuk güvencesi altındaki eleştirel-rasyonel tartışma sonucu ulaştıkları uzlaşma uyarınca devleti denetlemeleridir. Özel alan ise bunun haricinde ailenin, kadının, sığınmanın, şefkatin, ahlakın alanı olarak bir mahremiyet alanıdır. Tanrısal ve dinsel olanın hayat verdiği ahlak kamusal alandan dışlanmış ve özel alana bırakılmıştır. Bu noktada Locke din ve vicdan özgürlüğünü özel alana yerleştirmiştir. Locke'un kamu alanının siyasal boyutu olarak tarif ettiği liberal devlet de bu bağlamda gurup ve bireylerin farklı ve çatışan özel yaşamlarına nötr kalarak özel alanı güvence altına almaktadır. İnanç ve değerler ile ilgili konular, herkesin üzerinde mutabakata

²⁰⁶ Çaha, Ömer, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü”, Kamusal Alan ve Türkiye, (ed. Ahmet Karadağ), (1. Baskı), Asil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 163, 164.

²⁰⁷ Taylor, 2015, s. 222.

²⁰⁸ Özbek, Meral, s.57.

vardığı ortak bir konu olmayıp, herkesi bağlayıcı niteliğe sahip olmadığından, bireyler kendi vicdanlarında halletmelidirler.²⁰⁹

Locke kamusal alanı böylece herkesin değer, inançlarını kendi özel alanında yaşadığı kamusal alanda sadece ortak yarara dair konuların tartışıldığı rasyonalist bir kamu alanı tasarlamıştır.²¹⁰ Locke toplumsal sözleşmeye dayalı olarak yaptığı kamusal-özel alan ayrımı ile herkes için ortak bir iyi anlayışı belirleyerek ahlaki bir evrensellik ile kimsenin farklılığının ön planda olmadığı, aklın belirlediği ortak doğrunun uygulanmasını ister. Ortak bir kamusal doğru ya da ahlak üzerinden değer çoğulculuğunu özel alana bırakarak liberal ahlak üzerinden bir toplumsal ve siyasal anlayış kurar.

2.7.1.2. John Stuart Mill ve Özgür Düşünce

Teorisini klasik liberal düşüncenin öncüleri gibi doğal haklar yerine özgürlük üzerine inşa eden John Stuart Mill, düşünceleriyle birey, ahlak, siyasal sarmalında, farklı bireylerin toplumsal alan içinde nasıl yaşamaları gerektiğine çözüm arar. Klasik Liberalizm ile çağdaş Liberalizm arasında duran Mill'in görüşleri bu açıdan Liberalizm'in kalbi olarak değerlendirilir.²¹¹ Mill'in çalışmamız açısından önemi farklılıkların olduğu bir toplumsal yapıda, bu farklılıkları görerek siyasal anlayışını her farklı bireyin özgürlük teması üzerine yükseltmesi ve her bireyin kendine has özgürlüğüne kendisi karar vererek "iyi olanı" elde etmesi, mutlu olması şeklinde kurduğu bağıntı ile hem ahlaki olan ile siyasal olanın ilişkisini kurmuş hem de karar verme ve özgürlük arasındaki yüzyıllardır tartışılan konuya getirdiği bakış açısı ile Liberalizm'in toplum ve siyasal yapılanma kurgusunun önemli temellerinden birini atmıştır.

Liberalizm'in temel ilkelerinden olan özgürlük ilkesini büyük ölçüde şekillendiren Mill, barışçıl bir toplumu herkesin diğerine zarar vermeden özgürce yaşaması üzerine kurar. Özgürlüğün sınırı toplumdur ve toplumsal alanda hak ve özgürlükleri genişletmeye çalışır. 18. yy'da yaşayan Locke'un siyasal iktidara ya da devlete karşı aklın güvencesi olarak anlamlandırdığı kamuoyunun iktidarı, 19. yy'da yaşayan Mill düşüncesinde bireysel ahlaki ilkeleri belirlemenin önünde sınır ve baskı oluşturduğu için hedef

²⁰⁹ Özbek, Meral, "Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, (ed. Meral Özbek), (1. Baskı), Hil Yayın, İstanbul 2004, s.49, 50.

²¹⁰ Erdoğan, Mustafa, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü", *Kamusal Alan ve Türkiye*, (ed. Ahmet Karadağ), (1. Baskı), Asil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 99-101.

²¹¹ Heywood, 2013, s. 70.

alınmıştır.²¹² Toplumsala ve siyasala karşı bireyselliğin ve etiğin yükseldiği bir liberal anlayış Mill düşüncesinde yer almaktadır.

Teorisini farklı bireylerin mutluluğu nasıl elde edebileceğini sorgulama üzerinden faydacı bir yaklaşımla kuran Mill, bunun için inceleme alanı olarak insan doğasını seçer. İnsan doğasının belirsiz, değişebilir, öngörülemez ve gelişebilir olduğunu düşünen Mill için her bir insan doğası potansiyel olarak birbirinden farklıdır ve içsel eğilimleri, dışsal olarak belirlenmiş değildir.²¹³ Sağduyuya ve tecrübeye sahip her birey kendi yaşayışını en iyi düzenleme yolu bu olduğu için değil ancak kendi seçme özgürlüğüne sahip olduğu için kendi bildiği gibi düzenleyecek ve iyi olanı hayatında gerçekleştirecek ve mutluluğu elde edecektir.²¹⁴ Mill bu doğrultuda ahlaksal kurallarının içeriğinin bir otorite tarafından dayatılmadığı ya da benimsetilmediği, bireyin kendisinin ahlaksal otoritesinin hâkimi olarak kendi yaşayış tarzını kendi seçtiği bir ahlak düşüncesi ortaya koyar. Mill, bütün görenek, gelenek, aidiyetlerden kopmuş, doğasının içeriğinin etkileşimlerle değiştiği ve aklının son kararı verdiği değişken bir bireysellik anlayışını, akılcı olmayan düşüncelere karşı savunur. Köksüz bir birey anlayışı oluşturan Mill için özgürlüğü başkalarıyla ortak bir yaşam biçimine bağlılık oluşturarak bulmak imkânsızdır.²¹⁵

Mill için bireyin kendi yaşamı üzerinde kendi doğruları ile söz sahibi olması hem onun bireyselliğini hem de seçme özgürlüğünü ortaya çıkarmaktadır. Geleneklere uygun davranan biri bu anlamda özgür ve mutlu değildir; çünkü tutumlar arasında hangisine karar vereceği doğrultusunda bir seçme özgürlüğüne sahip değildir. Bu anlamda bireyin mutluluğunu bireyselliğini gerçekleştirmesine ve bireyin aklını kullanmasıyla ortaya çıkmasına bağlayan Mill için, aklını kendi isteği doğrultusunda kullanan ve karar veren bireyin kendine güveni artacak ve elde ettiği mutluluk ona bir fayda sağlayacaktır.

Yetilerin kullanılması sonucunda oluşan mutluluk fayda denklemi ile Mill, bireyin seçme özgürlüğü üzerinden özgürlük kavramını kurmakta ve ahlaki olan ile siyasal olanı birleştirmektedir. Bireyin bireyselliğini gerçekleştirebilmenin yolu tutumlar arasında kendisine iyi olanı karar verme ya da seçme özgürlüğüdür. Özgür bireyin özgürlüğünün

²¹² Habermas, 2003, s. 242.

²¹³ Mill, John Stuart, Özgürlük Üstüne, (çev. Alime Ertan), (2. Baskı), Bilge Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 82.

²¹⁴ Mill, 2000, s. 92.

²¹⁵ Abramson, Jeffrey, Minervanın Baykuşu, (çev. İbrahim Yıldız), (1.Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2013, s. 365-366.

sınırını da “zarar” kavramı ile açıklamaktadır.²¹⁶ Toplumun birey üzerinde uygulayabileceği fiziki veya ahlaki güç ya da kontrol bireyin, diğer bireylere zarar verdiği noktadan itibaren başlamaktadır. Bireyin özgürlük alanı bu anlamda diğerlerine zarar vermeme şeklinde geniş bir tanımdır; ancak Mill için bireyin özgürlük alanı kendi içsel alanında düşündükleridir ve din ve vicdan özgürlüğü, bu özgürlük alanının içindedir. Sadece bireyi etkileyen bir faaliyeti özel bir eylem olarak tanımlayan Mill için, inanma eylemi de sadece bireyi etkilediği için inanma eylemi özel alana dâhildir. Özel olana da bu mantıkla ne hükümet nede toplumsal baskının müdahalesi olmamalıdır.²¹⁷ Mill için ahlaki değerler kişisel kanaatler sonucunda belirlenmektedir. Liberal siyasal düşüncede bu minvalde Mill düşüncesinden etkilenecek ahlaki bireyselleştirmiştir.

Mill’in özgürlük düşüncesi üzerinden birey ve toplum için belirlediği alanlar kamusal-özel alanı içeren bir ayrımı gündeme getirmektedir. Birey, içeriğini kendisinin belirlediği devlet ve toplumdan kesin biçimde özgür olduğu özel ahlak alanında, kendi özgür seçimleriyle bireyselliğini ortaya koyabilir ve dışarıdan hiçbir sosyal veya siyasî güç terbiye veya ıslah etmek amacıyla onun özgürlük alanına giremez. Bu durum bireylere ön şartı özgürlük olması gereken kendi erdem anlayışını ve ahlâkını işleme, geliştirme ve yaşama imkânı verirken sosyal alana da özel ahlâka ait olması gereken konulardan farklı olarak yalnızca ortak hayatı ilgilendiren konularda ve birlikte yaşamanın prensiplerini koyma hususunda bir müzakere gündemi sunmuş olur. Burada özel-kamusal alan keskin bir ayrım olarak kullanılmamakla birlikte moralite ile etiğin ayrışması olarak nitelenen süreç, kişinin kendi erdem arayışı ile ortak yaşama alanının etiğini geliştirme çabalarını ayrı ayrı ortaya çıkarmıştır.²¹⁸ Ahlaki seçimler de bireyin özgürlük alanında olduğundan, siyasetin bireyi ahlaki olarak yetkinleştirmek gibi bir amacı olamaz.²¹⁹

Mill düşüncesinde ön plana çıkan bir diğer nokta toplumun çoğunluğunun görüşünün bireyin yaşam alanını kısıtlaması ve çoğunluğun egemenliğini niteliksiz bulması nedeniyle demokrasiye bakış açısının farklılık arz etmesiyle ilgilidir. Mill, siyasal sorunların eğitimsiz bir kitlenin görüşüne dayanarak değil, bu iş için yetiştirilmiş az sayıdaki şahsın derinlemesine oluşturulmuş fikirlerine dayanarak karara bağlanmaları

²¹⁶ Mill, 2000, s. 125.

²¹⁷ Geuss, Raymond, Kamusal Şeyler, Özel Şeyler, (çev. Gülayşe Koçak), (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 85.

²¹⁸ Yenigün, 2015, s. 106, 107.

²¹⁹ Küçükalp Derda, Siyaset Felsefesi, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 140.

gerektiğini savunur. Bu anlamda temsili hükümet düşüncesini savunan Mill, çoğunluğun gücünü ya da Habermas'ın "kamuoyu" olarak tarif ettiği kamuoyunun gücünü bireye karşı bir tehdit olarak görür.²²⁰ Locke düşüncesinde mutlak iktidarın toplum üzerindeki tehdidi, Mill'de toplumun birey üzerindeki tehdidi olarak görülür.

Mill çoğunluğun üzerinde anlaştığı düşüncelerin egemen olmasının körü körüne kabulü teşvik edeceği ve bireylerin düşünme yetilerini zamanın popüler önyargılarına teslim etmeye sevk edeceği korkusunu taşır. Konunun başında da belirttiğimiz gibi Mill'in tek doğru üzerine dayanmayan bilgi teorisi görüşü hakikatin sürekli tartışma, iddialarda bulunma ve müzakereyle ortaya çıktığına dayanmaktadır. Dolayısıyla bireyin zihnindeki bilgiler sürekli yenilenmekte ve gelişmektedir. Mill için bu bilgi değişiminin kültürel ve siyasi farklılıklar için taşıdığı erdem anlamında karşılığı, tüm düşüncelerin serbest rekabet ortamında rakip düşünce ve doktrinler karşısında test edilme imkânı sağlaması ve sürekli bir yenilenme ve sosyal ahengi, hoşgörüyü getirmesidir.²²¹

Mill düşüncesi tek bir doğru üzerine yükselen bir içeriğe sahip olmayıp, farklı doğruların kendisini gösterdiği bir alanda değişen düşünce içeriklerinden bahsetmektedir. Bu anlamda hakikatin ne olduğunun net olmadığı bu düşüncede siyasalın varlık koşulunu oluşturan taraflar net değildir. Hakikat iddiasında bulunan inanç ve düşünceler, doğrunun kesin olmadığı Mill için bunşar kişilerin kendilerini ilgilendiren doğrulardır. Dolayısıyla bunlar bireylerin özel alanlarında yaşanmalı ve bunlara karşı hoşgörülü olunmalıdır. Bu anlamda Liberalizm'in Mill ile kazandığı anlam ortak iyiyi paylaşmayı yıkan bir içeriğe sahiptir.²²² Mill'in geniş bir özel alan karşısında oldukça daraltılmış bir kamusal alan düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

John Locke ve John Stuart Mill üzerinden incelediğimiz Klasik liberal düşünce içinde özel alanın kamusal alana karşı genişlemesi lehinde düşünceler iki düşünürün ortaya koydukları düşüncelerde belirlemektedir. Locke düşüncesinde daha çok siyasal iktidarın alanı olarak kamusal alan, Mill'de ise toplumun ve siyasal iktidarın bulunduğu alan olarak kamusal alanın zorlayıcı niteliğine karşı özel alan, bireyin kalesi ve sığınağı olarak kabul edilmektedir.²²³

²²⁰ Mill, 2000, s. 114, 116.

²²¹ Heywood, 2016, s. 330.

²²² Abramson, 2013, s. 366.

²²³ Çaha, Ömer, Aşkın Devletten Sivil Topluma, (5. Baskı), Orion Kitabevi, Ankara 2012, s. 57, 58.

2.7.2. Çağdaş Liberalizm ve John Rawls

Klasik dönem Liberalizm'inin birey odaklı faydacı düşüncesinin sosyal olarak âdil bir toplum üreteceği biçimindeki beklenti, iktisadi alanda Liberalizm'in denetimsiz bencil çıkar arayışının yarattığı sorunlar ile birlikte yeniden gözden geçirilmesine sebep olmuştur. Klasik teorinin sadece bireyin faydasına odaklanan düşüncesi doğrultusunda oluşturulan siyasal anlayış, bireyin özel alanından çıktığında toplumsal ve siyasal alanda yaşadığı eşitsizliklerini ve adaletsizliklerini gidermede yeterli olmamıştır. Ahlak ve değer sistemleri krizi 20. yy'dan itibaren Liberalizm'in ilkelerinde değişikliğe gidildiği bir süreçtir. Bu dönemde düşünceleri ile liberal felsefenin büyük sözcülerinden biri olarak kabul edilen John Rawls faydacılığa alternatif olan bir siyasal-ahlak teorisi geliştirir. Rawls'un konumuz açısından yeri, kurguladığı siyasal düşüncesinin ahlak, siyaset ekseninde toplumsal alanda herkes için iyi ve adil ve barışçı bir yaşamın nasıl kurulacağı ile ilgili geleneksel liberal soruna yeni bir çözüm sunmayı amaçlamasıdır. Ayrıca Batı siyasal ve toplumsal arenasını şekillendiren Liberalizm'in değerlerini yeni bir açıdan yorumlayarak yaptığı etki ile ilgilidir. Rawls'ın düşünceleri çağdaş Liberalizm'in değerlerini de ortaya koymaktadır.

Liberal adalet ilkelerinin bir politik yapıdaki birçok inanç biçimlerinin, değer sistemlerinin ve hayat tarzlarının bir arada var olmasına elvermek anlamında "nötr" mü olduğu, yoksa bu ilkelerin özgül bir hayat tarzını, hem önceden varsayıp hem de imtiyazlı mı kıldığı sorusu kapsamında John Rawls'ın siyasal anlayışı bir nötrlüğü sürdürme içindedir.²²⁴ Çoğulcu yapıya sahip bir toplumda işbirliğinin nasıl sağlanacağı konusunu Rawls toplumsal düzen içindeki herkes için geçerli olacak ve siyasal adalet olarak adlandırdığı bir ortak ilkeler teması üzerinden kurar. Bu ilkeler vatandaşlar tarafından benimsenen ve birbiriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız bütün vatandaşlar tarafından onaylanan bir ortak akıl ile oluşturulmuştur. Kökeninde hiçbir inanç, değer vd. şeyler taşımayan bu ortak akıl, farklı iyi anlayışları ve çatışan çıkarları geride bırakarak herkes için adaletli ve herkesin uzlaştığı ilkeler oluşturur.²²⁵ Rawls'ın siyasal adalet adını verdiği bu düşüncesi, farklı iyi anlayışlarına sahip bir toplumda herkes için adaletli bir siyasal kurgusu yaratmaya yöneliktir. Rawls

²²⁴ Benhabip, 1999, s.70.

²²⁵ Rawls, John, Siyasal Liberalizm, (çev. Mehmet Fevzi Bilgin), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 50-56.

bu noktada hakkın iyiye önceliğini savunarak toplum içindeki farklı kesimlerin iyi anlayışlarının üzerinde herkesin kabul edeceği etiko-politik ilkeler ile eşit hak ve özgürlükler anlayışı oluşturmaya çalışır. Kamu alanında ortak yaşamının kurallarını oluşturan Rawls bir kamusal ahlak inşa etmeye çalışır.²²⁶

Klasik Liberalizm’de özellikle Mill düşüncesinde görüldüğü gibi bireylerin farklı iyi anlayışlarını ya da değerlerini hayatlarında kimsenin baskısı olmadan pratik etmeleri noktasında Mill, değerlerine karar veren insanın mutlu olduğu anlayışıyla bir yandan bireyi yüceltirken diğer yandan bireylerin değerleri ile ilgilenmeyen tarafsız bir toplumsal ve siyasal alan düşünerek ahlak felsefesini siyasal ile bağlayan bir tartışma yürütmüştür. Her bireyin değerlerini yaşaması üzerinden elde ettiği mutluluğu Mill fayda olarak nitelemiştir. Onun ahlaksal bireyinin özerkliği ile sağladığı fayda, bir süre sonra onu değerlerden arındırılmış bir toplumsal alanda anlamını kendisinin belirlediği bir değerler silsilesinin, varoluşunu tatmin etmemesi ile bir ontolojik kriz içine sokmuştur. Ayrıca toplumsal alanda farklı iyi anlayışlarının nasıl idare edilmesi gerektiği noktasında oldukça minimize edilmiş siyasal alan, farklı iyilerin ortak bir yaşamda mutluluklarını sağlamayı adalet ilkesi doğrultusunda başaramamıştır. Çağdaş Liberalizm bu noktada herkesin iyisini taşıyan bağımsız ve nesnel bir otoriteye sahip ahlaksal kuralları adalet ile buluşturarak klasik Liberalizm’i bir başka seviyeye taşımıştır. Klasik Liberalizm ile çağdaş Liberalizm’in buluştuğu nokta burasıdır. Rawls düşüncesi bu bağlamda iyi yaşam konusundaki ihtilafı görüşlere dair verili bir tarafsızlığı içeren herkesin kabul edeceği politik ilkeler oluşturarak toplumsal işbirliğinin adil koşullarını oluşturmaya çalışır.²²⁷

Liberalizm’in adalet anlayışı ile ortaya çıktığı çağdaş Liberalizm deontolojik etik düşüncesi doğrultusunda bir adalet anlayışı ortaya koyar. Deontolojik etik temelli adalet anlayışı, siyasetin belirli bir iyi tasavvurunu amaçlamaması gerektiği varsayımının bir sonucu olarak, adaletin, ortak yaşamın herhangi bir iyi yaşam anlayışı doğrultusunda belirlenmemesi durumunda hayata geçebileceğini varsayar.²²⁸ Liberal adalet bütün iyi anlayışlarının üstünde duran ve herkes için geçerli bir adalet anlayışı oluşturmaya çalışır. Rawls düşüncesi bu noktada doğrudan deontolojik ahlak anlayışına örnektir.

²²⁶ Rawls, 2007, s. 241-245.

²²⁷ Mouffe Chantal, Demokratik Paradoks, (çev. AhmetCevdet Aşkın), (3. Baskı), Epos Yayınları, Ankara 2015c, s. 35, 36.

²²⁸ MacIntyre, Alasdair "Vatanseverlik Bir Erdem midir?", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (çev. Elif Ergezen) (der. Andre Berten vd.), Dost Yayınları, Ankara 2006, s. 240

Rawls'un öngördüğü farklılıkların olduğu bir toplumsal yapıyı herkesin aklının aynı sonuçları verdiği bir ahlak anlayışı üzerinden (Rawls bu noktada Kant'a yaklaşmaktadır), siyasal ve toplumsal hayat için belirlenen ilkeler üzerinden yönetmektir. Rawls'da diğer sözleşmecî teorisyenler gibi siyasal kurgusunu köksüz bir başlangıç üzerinden kurar. Bu noktada Rawls'ın siyasal kurgusunun temeli olarak üzerine yükselttiği kurgusunda insan doğası bazı ahlaki ilkelerin farkındadır. İnsanlar bu ahlaki ilkelere akılları ile ulaşmışlardır; çünkü akıl herkes için geçerli olacak aynı sonuçları vermektedir. Dolayısıyla insan "makul" ya da öngörülü bir varlık olarak yasal bir rejimde özgür ve eşit yurttaşlar olmalarına yetecek düzeydeki ahlaki gücün farkına varan ve böylece adil işbirliği koşullarına da uyarak toplumun üyeleriyle tam ve kalıcı işbirliği yapma arzusunda olan' kişilerdir.²²⁹ Rawls daha sonra bu ahlaki insan düşüncesini modern bir demokratik toplum üzerinden düşünür. Çünkü Rawls'ın çözüm bulmaya çalıştığı anayasal bir demokrasinin sorunlarıdır. Anayasal demokrasinin ana kurumlarının, eşit ve özgür sayılan vatandaşlar arasında işbirliğinin hakkaniyetli ilkelerini karşılamaya yönelik olarak nasıl düzenleneceği konusunda bir uzlaşma bulunmadığı düşüncesi üzerine bir siyasal Liberalizm düşüncesi geliştirmiştir.²³⁰ Bu toplumun dinsel ya da dinsel olmayan, liberal olan ya da olmayan tüm makul üyelerinin toplumsal işbirliği için, en makul temelin ne olduğu konusunda konsensüse varacakları nokta iyi düzenlenmiş istikrarlı bir demokratik rejimdir. Bu rejim ise geliştirdiği adalet anlayışı ile her bireye ve her kesime eşit uzaklıkta duran, bireylerin kendi kapsamlı doktrinleri, değerleri ile çatışmayan, belli bir toplumsal doktrini öngörmeyen herkesim tarafından benimsenen bir adalet anlayışının kurduğu siyasal sistem olacaktır.²³¹ Bu sistemi makul bireyler bir araya gelerek ortak akıl ile kurmakta ve herkesin üzerinde anlaşmaya vardığı bu anayasal demokratik sistemde bireyler dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinlerden bağımsız olan kamusal adalet anlayışının kapsamında yaşamaktadırlar.²³²

Rawls kurguladığı bu siyasal Liberalizm anlayışının, bireylerin ortak olarak uzlaşmaya vardıkları bazı ilkeler nedeniyle mümkün olduğunu belirtir. Ahlaki olanı siyasal olan ile bağladığı bu noktada Rawls, hoşgörü, makuliyet, hakkaniyet gibi erdemlerin siyasal adalet anlayışını desteklediğinde büyük bir kamu yararı ortaya

²²⁹ Rawls, 2007, s. 99.

²³⁰ Rawls, 2007, s. 50.

²³¹ Rawls, 2007, s.25, 84.

²³² Rawls, 2007, s.181.

çıkacağını düşünmektedir.²³³ Rawls siyasal adalet anlayışını bu bağlamda anayasal demokratik rejimin temel yapısı için ortaya konan ahlaki bir anlayış olarak tanımlar ve bu ahlaki anlayışı kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlaki doktrinden farklı olarak, demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin belli temel düşüncelerden hareketle geliştirir. ²³⁴ Rawls çoğulculuk olgusu karşısında ortak ya da tercihe göre, tarafsız bir zemin aramaktadır.²³⁵

Rawls kamusal ve özel alanlar arasına keskin bir ayrılık koyarak Liberalizm'i ve onun siyasal alan uygulaması olan liberal demokrasiyi tarafsız kabul eder ve toplumdaki farklı düşünceler üzerine temellenen çoğulculuğa dini, ahlaki ya da felsefi anlayışlarını özel alana havale edilebildikleri ve liberal ilkelere uyabildikleri sürece izin verir. Ancak Rawls liberal ilkelerin kamusal alandaki hâkimiyetini tehlikeye sokacağı için kabul edilemez olan bir çoğulculuğa izin vermez. Mouffe'ya göre Rawls böyle bir ayrımla, politik ortaklık ilkelerinin söz konusu olduğu durumlarda, çoğulculuğun mümkün olamayacağı ve hatta Liberalizm'in ilkelerini reddeden anlayışların dışlanacağına işaret etmektedir.²³⁶ Ayrıca Rawls'ın insanın makul olmasını liberalizmin değerlerini benimsemesi ile özdeşleştirmesi Mouffe'ya göre liberal değerleri benimsemeyenlerin demokratik bir rejim çerçevesinde meşru sayılmadığının göstergesidir.

Rawls'ın istikrarlı ve adil bir siyasal için kurduğu siyasal Liberalizm anlayışı iyi düzenlenmiş bir toplum oluşturmaya çalışır. Aklın yolu birdir mantığı ile herkesi aynı değerleri benimseyen bireyler olarak kabul ederken, Liberalizm'in değerleri dışında toplumsal ve siyasal alanın yönetimi için kendi farklı anlayışları olan bireylerin genel ilkelere uyup itaat etmesi gerektiğini düşünmüştür. Rawls bireylerin iyi anlayışları çok farklı olsa bile onların ortak yaşamın iyiliğine yani özgürlüğün, adaletin, hakların nasıl olması gerektiği noktasında aynı içeriği veren düşünceye sahip oldukları düşüncesiyle farklı olanı kökten öteleyerek mücadeleyi ortadan kaldırmaktadır. Rawls'ın Liberalizm üzerine olan bu düşünceleri getirdiği toplumsal-siyasal düzenin ontoloji, ahlak, siyasal boyutunda geniş krizlere yer açması nedeniyle büyük oranda eleştirilmiştir. Çatışmayı siyasalın varoluşundan öteleyen Rawls kurgusunu çatışma üzerine kurduğumuz siyasal anlayışından farklı bir düzeyde ortaya çıkmaktadır. Liberalizm'in farklı olanı öteleyen bu

²³³ Rawls, 2007, s.193.

²³⁴ Rawls, 2007, s.210.

²³⁵ Rawls, 2007, s.228.

²³⁶ Mouffe, 2015c, s. 38.

anlayışının toplumsal ve siyasal alanda açtığı derin kriz doğrudan siyasal olanın anlamı ile ilgilidir. Bu bağlamda çalışmanın bundan sonraki bölümünde Liberalizm'in krizi siyasal olan boyutunda ahlak ve ontolojiyi de dikkate alarak incelenecektir.

2.7.3. Schmitt ve Mouffe Üzerinden Liberal Düşüncenin Eleştirisi

Liberalizm kamusal alanda herkesin iyi anlayışını bertaraf ederek tarafsız olarak nitelediği ancak bunun da bir taraf yarattığı bir çatı altında bir siyasallık oluşturmaya çalışmıştır. Siyasal olanın birleştiricilik gücü burada tarafsız alan olarak sağlanmaya çalışılmış bu ise farklı iyilere sahip kişilerin kendi gerçeklikleriyle var olamama sorununu meydana çıkarmıştır. Bu ise doğrudan siyasal, ontolojik ve ahlak bağlamında bir sorunun Liberalizm ile karşılaşmasıdır. Bu tez çalışması siyasal olanı varoluşsal bir bağlam içinde ele aldığından, Batı siyasal sistemi üzerinde hakim siyasal paradigma olan Liberalizm'in bir siyasallık meydana getiremediği üzerine olan eleştirel yaklaşımlar incelenecektir. Siyasal olan bölümünde de belirtildiği gibi Schmitt ve Mouffe Liberalizm'i ontolojik boyutta bir siyasallığın olmadığı yönünde eleştirerek geniş bir Liberalizm eleştirisi ortaya koymuşlar ve literatürde bu yönde geniş bir tartışma yürütmüşlerdir. Schmitt ve Mouffe Liberalizm'in akıl ve ortak iyinin hâkim olduğu bir kamu alanının inşası için giriştiği ahlak ve adalet kuramlaştırmasını siyasalın yeni ve farklı bir biçimde ahlak tarafından söğurulması olarak görmüşlerdir.²³⁷ Bu bağlamda bu başlık altında Schmitt ve Mouffe'nun Liberalizm'e yönelik kapsamlı eleştirileri değerlendirilecektir.

Batı siyasal düşüncesi üzerinden incelediğimiz Egemenlik teorileri bölümünde de görüldüğü gibi karar verici olarak egemen, 18. yy'a kadar ya doğrudan Tanrı olmuş ya da Tanrı'nın vekili olarak monark siyaset arenasında yer almıştır. Siyaset sahnesi de bir yönetim mekanizması olarak din ile ilişki içinde bir kurum ve sistem yapılanması içermiştir. Bodin ile başlayan ve Hobbes'da kendini açıkça gösteren düşünsel alanda, siyasetin din üzerine dayalı yapılanmasına bir eleştiri vardır ve buna karşı din dışında toplumsal alanı siyaset üzerinden yeniden düzenlenirken bu doğrultuda yeni kurucu anlar ortaya çıkmaktadır. Hobbes, Rousseau, Locke'un sözleşme teorileri Machiavelli'nin kutsalı içermeyen siyaset teorisi bu bağlamda yeni kurucu anlar olarak siyasallığın başka zeminlerde temellendirdiği alanlar olarak belirlemektedir.

²³⁷ Yenigün, 2015, s. 96.

Gauchet, siyasal olanın yeni bir kurucu an olarak ortaya çıkışını 16. ve 20. yy'lar arasında etkin olan siyaset, hukuk ve tarihsel bakış açıları üzerinden inceler. Bu bağlamda Machiavelli'nin görüşlerinin etkin olduğu ve kutsal olanın siyaset sahnesinde Egemenlik iddiasını yitirdiği bir dönem olarak 16. ve 17. yy. siyasal olanın yeniden tanımlandığı, saf siyasetin olduğu ve egemen otorite olarak monarkın kutsal şeyleri buyruğu altına almasıyla “devlet” aygıtının doğduğu bir süreçtir. Gauchet'e göre bu siyasallığın din dışında yeni bir kurucu anla biçimlenişidir ve modernliğin birinci ölçütüdür.²³⁸

18. yy. Gauchet'e göre siyasi düzenin meşruluğunun dine dayandırılmaması ile birlikte siyasal olana yeni bir meşruiyet kaynağının arandığı ve siyasalın kuruculuğunun ve meşruiyetinin bu yy'da hukuki kuruluş üzerinden gerçekleştirildiği, siyasallığın hukuki devriminin olduğu bir süreçtir. Bu durumu Hobbes ile ilişkilendiren Gauchet, Hobbes'un sözleşme teorisi ile her tür siyasi topluluğu hukuki anlamda kurduğunu ve bireyi herşeyin temeli yaptığını belirtir. Bu siyasal alanın öznelleşmesidir. Bireylerin öznel haklarının siyasal alanda yeniden belirlenmesidir.²³⁹ Ayrıca Hobbes düşüncesinde siyasal çatışma temelli yeni kurucu an, kadir-i mutlak bir devlet yapılanması olarak Tanrı'nın yerini almaktadır. Yeni bir kurucu an olarak siyasal bu bağlamda dinin devre dışı bırakıldığı ve yeni güçlü aygıt olarak tanımlanan egemen devlet üzerinde doğmaktadır. Siyaset zemininin kesinleştiği yer artık devlettir.

18. yy'ı tarihin ortaya çıkış yüzyılı olarak değerlendiren Gauchet, tarihselliğin toplum kavramını ortaya çıkararak siyasal olanı ikincil konuma getirdiğini belirtir. Siyasal olan insan topluluğunu bütün olarak düzenleyen ve tanımlayan olarak toplumsal düzen içinde açık üstünlüğe sahiptir; ancak özellikle Liberalizm ile birlikte değişen siyasal anlayış, güçlü bir siyasi yapılanma yerine siyasal alana gözetken, kontrol eden, karışmayan bir rol biçmiştir. Toplumsal yapının içinde siyasi alan dolayısıyla diğer insani uğraşlar arasında bir alt başlıktır ve siyasalın varoluş nedeni olan insanlar arasında uyumu sağlayan ve düzenleyen bir şey olarak görülmemektedir. Sosyal sözleşme teorisyenlerinin siyasallığın üstünlüğünü açık bir şekilde kabul etmelerine rağmen tarihselci anlayış ile birlikte toplum siyasalın önüne geçmiştir ve siyasal olanın etkinliği silikleşmiştir.

Siyasal olanın önceliği açısından yaşanan bu kriz Gauchet'e göre Liberalizm üzerinden siyaset felsefesinin krizi olmuştur. Liberalizm siyasal olanı toplumun dolaylı

²³⁸ Gauchet, Marchel, 2013, s. 33.

²³⁹ Gauchet, 2013, 34.

bir ürün olarak görerek, üstün düzenleyici rolünü geride bırakmıştır. Liberalizm tam olarak bu noktada kamusal alan özel alan ayrışmasına neden olan koşulları ve düşüncüyü geliştiren bir ideoloji olarak siyasallığı ikinci konuma getirerek ve toplumsal alanı da özgürlüklerin alanı yapmak üzerine kurulu olan, ancak özgürlükleri ortak bir kamusal kanaatin sınırında belirleyen yapısı ile siyasalın krizine yol açmıştır. Siyasal olanın üstünlüğünü toplumsal olanın üstünlüğüne çeviren Liberalizm için öncelikli olan toplumdur ve siyasetin görevi temsil yoluyla ona hizmet etmek ve hukuk yoluyla onu düzene sokmaktır. Liberalizm siyasal olanı ortadan kaldırmak yerine onu temsili rejim içinde biçimlendirerek ve onu varoluşundan arındırarak temellendirdiği alan olan salt siyaset konuma getirmiştir. Temeller tartışması bölümünde incelediğimiz gibi Liberalizm ile birlikte siyasal olan anlamını yitirmiş ve salt bilim kavrayışı içinde bilimsel bir hale “siyaset bilimi” mantığı içinde getirilmeye çalışılmıştır. Siyasal olanın açıklama, anlam gücü yok sayılmıştır. Siyasal olanın toplumu çatışma üzerinden bütünleştirme gücünün, ya da kötü, öteki, düşman imgesine bağlı olarak farklılıklardan yeni bir umutla geleceğe yönelik birleştirici bir devrimci tez üretilmesi fikri liberal düşüncede kabul görmemiştir.

Schmitt Liberalizm’in siyasallığını analiz eden ve bu yönde onu eleştiren düşünürlerin başında gelmektedir. Schmitt felsefenin temel tartışma konularından biri olan “insan doğası”nın iyilik ve kötülüğü üzerinden, insanın neden siyasal olana ihtiyaç duyduğunu hem güçlü bir siyaset anlayışı hem de bunu dinsel olanla bağlantı kurup açıklayarak Liberalizm’in insan doğasına ve siyasal anlayışına eleştiri getirmiştir. Schmitt için insan doğasının iyiliği ya da kötülüğü konusuna verilen cevap o siyasi düşüncenin siyasallık derecesini vermektedir. Hobbes’un “Doğal Durum” düşüncesinde tanımladığı insanın kötü bir doğaya sahip olup bu duygularını kontrol altında tutacak bir güç olmadıkça herkesin herkese karşı savaşı olacağı için bunun çözümü olarak güçlü bir egemenin olduğu devlet anlayışını doğru bulur.²⁴⁰ Bu anlamda Hobbes’un yasayı yapan otoritedir hakikat değil, düşüncesinin yolundan gitmektedir.²⁴¹ Schmitt’e göre Hobbes’un söyledikleri özgül bir siyasal düşünce sisteminin ön koşullarıdır. Olası bir düşmanın soyut varlığını göz önünde bulundurduğundan, güvenliğe muhtaç insanlara korku salan bir gerçeklik ortaya koymaktadır.²⁴² Schmitt bu noktada kötü bir doğaya sahip insan ve dolayısıyla güçlü egemen güçlü siyasal düşüncesini Hristiyanlıktaki ilk günah kavramı

²⁴⁰ Hobbes, 2007, s. 92-96.

²⁴¹ Schmitt, Carl, 2014, s. 38.

²⁴² Schmitt, 2012, s. 96.

bağlantılayarak teolojik olanla birleştirir. İnsanların tabiatları itibariyle günahkârlığından yola çıkan bu temel teolojik dogma, tıpkı dost-düşman ayrımında olduğu gibi insanların tasnif edilmesi, araya bir mesafe konması sonucunu doğurur. İnsanların bu kusurlu tarafının Kilise otoritesi tarafından ıslah edilmesi gerektiğini düşünür. Böylelikle genel bir insanlık kavramına dair koşulsuz bir iyimserlik olanaksız hale getirilir²⁴³. Dinin siyasal olana hayat verdiği ve daha sonra ki modern laik düşüncenin belirlediği dönemlerden sonra bu noktada dikkat çeken ortak özellik insanları bu kusurlu, kötü yapılarından arındırmak için bir otoritenin, hukukun katı hiyerarşisi altına sokma düşüncesidir. Siyaset böylece insanları kendilerinden, yani şehvete, zulme ve şiddete yönelik en berbat eğilimlerinden korumanın aracına dönüşür.²⁴⁴ Böylece siyasal alanda her daim olacak düşman olasılığı ile birlikte siyasallık korunmuş olur.²⁴⁵ Siyasal olanın doruk noktasını düşmanın net ve açık bir şekilde teşhisi oluşturduğundan insan doğasına yönelik iyi düşüncelerden yola çıkılarak siyasal olana ulaşamaz.

Schmitt güçlü bir devlet anlayışı ile ortaya koyduğu siyasallığın Liberalizm'da olmadığını düşünür. Liberalizm ile birlikte devletin ölümü gerçekleşmiş ve bir siyasal kriz içine girilmiştir.²⁴⁶ Locke ile Batı felsefesinde insan ilk defa çöküş ve günahla damgalanmış bir şehvet çekirdeği üzerinden değil, iyi bir doğaya sahip, indirgenemez ve aktarılması imkânsız bireysel kararlar üzerinden tanımlanmıştır.²⁴⁷ Schmitt için bu anlamda insanın iyi olduğu varsayımına dayanan Liberalizm'de insanın iyiliği, devletin toplumun hizmetine sokulmasına yardım eden argümandan başka bir şey değildir. Liberalizm, devleti radikal anlamda reddetmemekle birlikte, pozitif bir devlet teorisi ve kendine özgü bir devlet reformu da bulamamıştır. Yalnızca siyasal olanı ahlaka bağlamaya ve ekonomiye tabi kılmaya çalışmıştır. Liberalizm, kuvvetler ayrılığı dengesi esasına dayanan bir düzen kurmuştur; ancak devletin sınırlanması ve denetlenmesine dayanan bu sistemin bir devlet teorisi ya da siyasal bir kuruluş ilkesi geliştirmemiştir.²⁴⁸

Schmitt bireyci Liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikrin çıkarılamayacağını düşünür. Bireyselci düşünceye sahip olan siyasal teoriler, siyasal iktidara ve devlete

²⁴³ Schmit, 2012, s. 95.

²⁴⁴ Critchley, 2013, s. 118.

²⁴⁵ Schmitt 2012, s. 91.

²⁴⁶ Esgün, 2013, s. 4,5.

²⁴⁷ Foucault, Michel, Biyopolitikanın Doğuşu, (çev. Alican Tayla), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 224.

²⁴⁸ Schmitt 2012, s. 91.

yönelik güvensiz bir tavır içine girmeleri nedeniyle siyasal kavramını baştan reddetmekle bir siyasal teori olma olanağını yitirmektedirler. Liberalizm’de bu anlamda bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması için devlet gücünün sınırlanmasına ve kontrol edilmesine hizmet eden ve devlet gücüne karşı iç politikada yürüttüğü mücadeleyle devletin ve siyasalın alanına giremez. Bunun yerine Liberalizm ahlak ve ekonomi arasında hareket ederek siyasalı yok etmeye çalışmaktadır.

Schmitt için liberal devlet kriz anı hakkında karar verme ve tayin edici dost düşman ayrımını yapmadığından o siyasal bir düşünce değildir.²⁴⁹ Liberalizm’de insanın yaşamını gerektiğinde siyasal birlik için feda etme anlayışı mevcut değildir ve bireyi istemediği kavganın içine sürüklemek esaret ve şiddet olup birey bu şiddete ve esarete karşı çıkmalıdır. İlke düzeyinde sınırsız olan bireysel özgürlüğe, özel mülkiyete ve serbest rekabete yönelik her türden ihlal ve tehdit, kötülük ve şiddet anlamına gelecektir. Doğasında insanlara ve topluma yönelik iyilik anlayışı bulunan Liberalizm’de devlet ve siyasal birlik sadece özgürlüğün koşullarını güvenceye almak ve müdahaleleri ortadan kaldırmak için vardır.²⁵⁰ Schmitt için Liberalizm’in siyasal olanın çatışmacı yönünü bu şekilde göz ardı eden bir teori silahlardan arındırılmış depolitize edilmiş kavramlar sistemidir. Liberal teori her devlet öğretisinin merkezi kavramı olan siyasal kavramını göz ardı etmektedir. Çoğulcu teorinin devleti eski liberal anlayışa uygun biçimde ekonominin belirlediği toplumun hizmetinde bir unsur, çoğulcu karakteriyle diğer toplumlar arasında özel bir toplum, tüm örgütlerin üst örgütü olarak ortadadır. Her şeyden önemlisi neden insanların dinsel, kültürel, ekonomik ve diğer örgütlenmelerinin yanında neden bir hükümet örgütü kurdukları ve bu birliğin özgül siyasal karakterinin ne olduğu açık değildir.²⁵¹ Siyasal varoluşsal ögesi olan çatışma, liberal düşüncede ekonomi tarafından rekabete, ahlaki açıdan ise tartışmaya dönüşür. Savaş-barış, dost-düşman gibi karşıtlıklar arasındaki net ayrım bir karara bağlanmamakta, düşmanı defetme iradesi ya da kararı, rasyonel olarak kurgulanmış sosyal bir ideale ya da ekonomik hesaba dönüşerek karar anı ortadan kalkar. Bu nedenle Schmitt için Liberalizm siyasal teori olamamıştır.

Siyasal düşman ilan edebilme ve düşman ilan edilmekten kaynaklanan riskleri üstlenebilecek, kriz anında tayin edici bir birlik ortaya çıkarabilecek niteliklere haiz olmadığından Liberalizm siyasal değildir. Liberal teori Schmitt’e göre devletin birliğini

²⁴⁹ Schmitt, 2012, s. 72.

²⁵⁰ Schmitt, 2012, s. 101, 102.

²⁵¹ Schmitt, 2012, s. 73.

kabul etmeyip, onu bir siyasal örgüt olarak diğer örgütlenmelerle (dinsel, ekonomik, vb) eşdeğer gördüğü için siyasal olanın özgül içeriğine sahip değildir ve siyasal kavramını göz ardı eder. Siyasi örgütlenmeyi çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın kavranamadığı ya da dikkate alınmadığında mümkündür.²⁵²

Liberalizm’i siyasal-ahlak-ontoloji bağlamında inceleyen bir diğer düşünür Mouffe Liberalizm’e eleştirisini öncelikle onun siyasal olanın kurucu rolünü kavrayamaması üzerinden yapar. Siyasalın çatışmacı ve çoğulcu boyutu bu anlamda ilk verisidir. Siyasal olanı varoluşsal boyutu üzerinden inceleyen Mouffe için çelişkili alternatifler arasından seçim yapmayı gerektiren kararlar olarak siyasal olan, kaçınılmaz karar anını öne çıkararak, tarafsızlık üzerinden yükselen rasyonel bir konsensüsün sınırlılığını ifşa eden, farklı olanı kabul eden bir kararlılığa sahiptir. Rasyonalist ve bireyci yaklaşıma sahip olan Liberal düşüncede ki baskın eğilim toplumsal dünyanın bu çoğulculuğunu görmezden gelir. Liberalizm’in akla dayalı evrensel bir konsensüsün varlığına duyduğu rasyonalist inanç hayatta kalmak için siyasal olanın bu çoğulcu ve çatışmacı (antagonistik) boyutunu ve dolayısıyla siyasal olanı olumsuzlamaktadır. Liberalizm bu bağlamda çatışmalarla, şiddetle karşılaştığında müzakereci boyutu bu durumu devre dışı bıraktığı için siyasal olanı anlamlandıramamaktadır.²⁵³

Siyasal olan noktasında liberal düşünceye getirdiği bir diğer eleştiri noktası kendi tabiriyle Liberalizm’in kolektif kimliklerin oluşumunu anlamasını engelleyen bireyciliği üzerinedir. Mouffe, toplumsal faillerin bir kalabalığın parçası olarak kitlelerle birleşme istekleri olarak ifade ettiği kollektif özdeşimin sağlanması ile bireyler toplumsala ait olduklarına dair özdeşim ile bir kimlik edinmektedirler. Bu özdeşleşmeyi tutkular üzerinden açıklayan Mouffe, bu durumu siyasalın birleştirme boyutu olarak açıklar. İnsanların doğasının nasıl olduğu konusuna giren Mouffe, Sigmund Freud’un psikanaliz kuramı üzerinden toplumsal özdeşim-siyasal ilişkisini kurar. İnsanlar saldırganlığa yatkın olduklarından parçalanma tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Bu nedenle onları bir arada tutacak, aralarında güçlü bağlar oluşturacak bir kimlikte birleştirmek gerekmektedir. Kolektif kimlik ile oluşturulan “biz”, duygusal durumun sonucu olan bir kimlik oluşumudur. “Biz” in oluşması “onlar”ın oluşmasını da beraberinde getirecektir.

²⁵² Schmitt, 2012, s. 73, 74.

²⁵³ Mouffe, 2015a, s. 24.

Toplumsal tek bir çatı altında birleştirmenin gücü diğerlerinin, “biz” i tehdit eden varoluşsal koşulunun sağladığı kolektif özdeşleşmedir.²⁵⁴ Mouffe bu noktada siyasal kurgusunu yaparken Hobbes, Rousseau, Schmitt gibi teorisyenlerin yaptığı gibi bir birleştiricilik ögesi üzerinden siyasal olanın varoluşsallığını ortaya koymaktadır. Hobbes’da bu güvenlik kaygısı, Rousseau’da, sivil din, Schmitt’de başlangıç için sebebi olmayan gibi gözüksede din ögesi, ve Mouffe’da temeli olmayan bir neden üzerinden çatışma ögesi özdeşleşmeyi sağlamaktadır. Bu noktada siyasal olanın biz ve onlar üzerine dayalı bir farklılığı vurgulayarak oluşturduğu ötekine karşı kolektif özdeşleşme Liberalizm’de tek tek bireylerin mevcudiyetinin ortak akı ile işlediğinden yoktur. Siyasetin yalnızca akıl, ılımlılık ve mutabakat doğrultusunda anlaşılmasını isteyerek tutkuları siyaset alanından berataraf etmek isteyen liberal demokrasi bu bağlamda siyasalın dinamiklerini kavramada yetersizdir. İnsanların siyasetle ilgilenmeleri için gerçek alternatifler sunan taraflar arasında seçim yapma olanaklarının olması gerekir. Dolayısıyla siyasal ve toplumsal alanda kendi siyasal kimliği ile var olabilme ve kimliklerin farklılıklarını ortaya koyarak kendilerini temsil edebilme durumu Liberalizm için söz konusu değildir; çünkü çatışma ortadan kaldırılmış ve herkesin aynı adalet ilkelerine bağlı olduğu sadece müzakereye dayalı bir alan yaratılmıştır.

Mouffe’nun Liberalizm’e eleştirisi getirdiği bir diğer nokta çoğulculuk üzerindendir. Rawls düşüncesinde de ortaya koyulduğu gibi toplumsal alanda birçok iyi vardır ve liberal düşünce bu iyilerin üstünde rasyonalist bir müzakere ile herkesin kabul ettiği bir ilkeler düzeni ile toplumu yönetir. Bu anlamda liberal düşüncenin çoğulculuğu farklılıkları özel alana havale ederek, farklılıkların yönetimi durumunu Rawls düşüncesinde de görüldüğü gibi çoğulculuk gerçeği olarak kabul edilen unsur aracılığıyla tanımlar. Liberalizm farklı olanı özel alanına hapsederek Mouffe’nun Derrida’dan aldığı kurucu dışsalı görmezden gelerek tarafsızlık görünümü altında farklıyı dışlayan, çoğulculuğun mümkün olamayacağını savunan bir duruş sergiler.²⁵⁵ Bu bağlamda Liberalizm’in değerlerini benimsemeyenler Rawls düşüncesinde ve dolayısıyla liberal düşüncede makul olmayanlar nitelendirilmekte ve bu görüşler demokratik bir rejim çerçevesinde meşru sayılmamaktadır.²⁵⁶ Bu bağlamda Liberalizm’in toplumsal ve siyasal alanda uygulanan siyasal adalet ilkelerinin toplumdaki bireylerin rasyonel kararları ile

²⁵⁴ Mouffe, 2015b, 32-37.

²⁵⁵ Mouffe, 2015c, s. 31, 34.

²⁵⁶ Mouffe, 2015c, s. 37.

alınması sonucu herkes için doğru olan bir ilkeler bütünü olması anlamında Liberalizm'in ahlaki ilkelere dayandığı düşüncesi Mouffe tarafından iki anlamda yorumlanmaktadır. Bu bir yandan Liberalizm'in siyasal olanın varoluşsal değerlerini reddetmesi diğer yandan ise Liberalizm'in siyasal olanın içine girmesi olarak değerlendirilmektedir. Liberalizm, kendi değerlerini benimsemeyenleri ötelerken bir siyasal karşıtlık oluşturmaktadır; ancak bunu yaparken diğerlerini ötelediğini kabul etmemekte ve toplumsal, siyasal alanın nasıl idare edilmesi noktasında kısır bir çözümle kalmaktadır.

Rawls'ın liberal düşüncesinde ön plana çıkan makul ve akla yatkın adalet ilkelerinin herkes için makul olması sonucunda oluşan uzlaşma ya da kendi tabiri ile örtüşen konsensüs durumu ile Rawls politik Liberalizm'in ahlaki ilkelerini oluşturur. Bu ahlaki ilkeler oluşturulduktan sonra onları istikrarsızlaştırmanın tek yolu, bu ilkelerin Liberalizm'in ilkelerini benimsemeyenler olarak nitelediği makul olmayan kişilerden gelen saldırıdır. Mouffe'ya göre Rawlsçı iyi düzenlenmiş bu toplum resmi, tehlikeli bir uzlaşma ütopyasına daha fazla benzemeye başlamıştır.²⁵⁷ Bu anlamda toplumda birbirinden farklı düşünen ve siyasal iktidar için farklı kurucu düşünceleri olan karşıt guruplar yerine aynı ahlaki ilkeleri, aynı değerleri benimseyen, farklılıktan münezzeh kişilerin aynı değerlerin yönetimi için sadece rekabeti vardır. Bu gurupların amaçları, salt kendi istedikleri konumu elde etmek için diğerlerini yerinden etmektir. Hâkim hegemonyanın doğruluğunu sorgulamazlar ve iktidar ilişkilerini dönüştürme gibi bir çabaları yoktur.²⁵⁸ Burada örtüşen bir konsensüs söz konudur ve Mouffe'nun hasım olarak tabir ettiği bir ilişki söz konusu değildir.

Örtüşen konsensüsün doğasını tasavvur eden Rawls düşüncesi, Mouffe'ya göre iyi düzenlenmiş bir toplumun, politikayı ortadan kaldırdığı bir toplum olarak düşünüldüğünü gösterir. Herkesin iyi anlayışını özel alanında yaşadığı ve bunları kamusal alana taşımadığı liberal düşüncede liberal demokratik değerlere sadık olanlarla, özgürlük ve eşitliğin içerdiği unsurun hangi tür toplumsal ilişkilere ve kurumlara uygulanması gerektiğine ilişkin farklı yorumları savunanlar arasındaki demokratik mücadele Liberalizm tarafından ortadan kaldırmıştır. İhtilaf Liberalizm'de yoktur ve politika aynı iyilere gereksinim duyan insanlar için, iyilerin dağılımı sorununa adil bir çözüm bulunca ihtilaf ortadan kalkar. Mouffe'ya göre bu Liberalizm'in bireyleri sadece ahlaki varlıklar

²⁵⁷ Mouffe, 2015c, s. 41.

²⁵⁸ Mouffe, 2015b, s. 29.

olarak kendileri ve toplum için ortak yararı düşünmeleri şeklinde tanımlayarak tutkuları, rekabet eden çıkarların nötr alanına indirgemesi ile ilgilidir. Çatışan çıkar, şiddet, iktidar ve baskı gibi insan tutkularını da içine alan durumlar Liberalizm’de mantıklı bir anlaşma ile ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla Liberalizm’de eksik olan iktidar, antagonizm ve güç ilişkileri boyutuyla politik olandır. Politik Liberalizm bu bağlamda insan ilişkilerinde mevcut olan karar durumunu ortadan kaldırarak, istikrarlı bir düzen amacıyla siyasal hayatın tartışmacı boyutunu göz ardı eder.²⁵⁹

Liberal yaklaşımın politik olanın dinamiklerini kavrayamayan, potansiyel antagonizmaların kendilerini ortaya koyabileceği kurumlar ve söylemleri gözden kaçırarak bir çerçeve kurmasıyla birlikte, hasımlar arasında bir mücadele yerine düşmanlar arasında bir savaş çıkması tehlikesi doğar. Dolayısıyla bu türden bir yaklaşım, daha uzlaşmış bir toplum yaratmaya yardım etmek şöyle dursun demokrasinin tehlikeye atılmasıyla sonuçlanır.²⁶⁰ Benhabip de bu noktada Mouffe gibi düşünmektedir. Liberal diyalojik yansızlık ilkesi uyarınca yürütülen bir kamusal hayat yalnızca politikanın tartışmacı boyutundan mahrum olmakla kalmayacak, aynı zamanda ve belki de daha şiddetli bir şekilde kamusal söyleşinin kapsamını, baskı altındaki grupların çıkarlarına düşmanlık edecek tarzda kısıtlayacaktır.²⁶¹

Mouffe’nun Liberalizm’e getirdiği bir diğer eleştiri noktası ise liberal demokrasinin içeriğine yöneliktir. Mouffe aslında siyasal olan kurgusunu yaparken liberal demokrasinin eksikliklerini görerek ama Liberalizm’in değerlerinden de kopmadan yeni bir demokrasi modeli geliştirmek ister. Mouffe siyasalın çatışmacı boyutunu gören ve buna göre şekil alan, Liberalizm’in eksiklerinden yola çıkan yeni bir demokrasi modeli üretir. Mouffe liberal demokrasinin bu noktada çoğulculuğu öteleyen yapısını eleştirerek, çoğulculuğun aşılabacağı bir toplum arzusu içermesi demokrasinin farklılıkları gören ve yaşatmak isteyen varoluşuna bir tezattır. Bu bağlamda modern demokrasinin özgüllüğünü kavrayarak çoğulculuğun olduğu bir toplumsal yapıda, iktidarın bu çoğulculukların biz ve onlar şeklinde ayrıldığına kabul edilmesini temel alan bir demokrasi modeli Mouffe tarafından ortaya konulur. Mouffe’nun radikal ve çoğulcu demokrasi projesi olarak nitelendirildiği bu proje, temel sınırının ve birlik ve bütünlüğünün aynı zamanda oluşturulmasına dair imkânların post-yapısalcı kavrayıştaki farklılık sayesinde

²⁵⁹ Mouffe, 2015c, s. 39, 41, 42.

²⁶⁰ Mouffe, 2015c, s. 44.

²⁶¹ Benhabip, 1999, s. 141.

gerçekleştirdiğini kabul eder. Mouffe'ya göre çokluk ortadan kaldırılamaz, indirgenemez olduğundan, başkalığın, teklik ve uyum çerçevesinde tam olarak yeniden soğurulması fikrinin terk edilmesi gerekmektedir.²⁶²

İnsanların farklılıklarını koruyarak toplumsal ve siyasal alanda nasıl yaşayacağı sorununa siyasal kavramının varoluşu üzerine kurduğu teori ile cevap arayan Mouffe içinde siyasalın doğası Schmitt gibi çatışmaya dayanmaktadır. Liberalizm'in çatışmayı öteleyen ve sadece müzakere ile farklılıkları bertaraf eden yapısının hem bireysel hem toplumsal hem de siyasal alanda istikrar ve adalet getireceği düşüncesi Mouffe için sadece gerçeğin üzerini kapatmaya çalışmaktan ibarettir. Liberal demokrasi, Liberalizm ve demokrasi gibi iki farklı alanı birleştirerek toplumsal ve siyasal alanı idare etmeye çalışırken, demokrasinin farklı olanı ortaya koyan yapısını görmemezlikten gelmiş ve demokrasiyi anlam kaymasına uğratmıştır. Bu noktada liberal demokratik yönetime eleştiri getiren Mouffe var oluşunu keskin bir şekilde gösteren bir siyasal kurgusu ile demokrasiyi yeniden düzenleme içine gitmektedir. Mouffe'nun siyasal olanın farklı olanı ayırt eden bir karar üzerinden oluşturulmasına dair düşüncesi ile Heidegger bölümünde varoluşu bir karara dayandıran varoluşçu düşüncenin içeriği birbiri ile uyumlanmaktadır. Schmitt ve Mouffe Liberalizm'i siyasal bir düşünce olamaması yönünde ortak bir noktada eleştirmişlerdir; ancak Schmitt eleştirisini daha otoriter bir yönetim yapılanması oluşması yönünde sürdürürken Mouffe için bu durum demokrasinin daha iyi uygulanabilir olması ile ilgilidir.

2.8. Tarafsız Kamu Alanına Yönelik Tartışmalar Sonucunda Dine Dönüş Tartışmaları

Modern düşüncenin siyasal ve toplumsal alanda uygulanan düşüncesi Liberalizm'in insanların değerlerini öteleyerek, ontolojiden uzak bir kamusal alan yaratma çabası Mouffe ve Schmitt'e göre toplumsal ve siyasal alanın ihtiyaçlarına cevap verememiştir. Mouffe'nun siyasal Liberalizm'in siyasal olanı ortadan kaldırmaya çalıştığı ve demokrasinin anlamını ötelediği üzerine yükselen eleştirileri, özelde Liberalizm'in genelde modern düşüncenin bireysel, toplumsal, siyasal alanda işleyişinin krizidir. Bu başlık altında Liberalizm'in evrenselci düşüncesinin ontoloji, ahlak, siyasal boyutunda krizi ele alınarak bu krizin 20. yy. ortalarından itibaren nasıl bir siyasal kurgusu ortaya çıkardığı incelenecektir. Liberalizm'in krizine yönelik öneriler kaynaklara yeniden

²⁶² Mouffe, 2015c, s. 44, 45.

dönme olarak dinin içeriklerinin ontoloji-ahlak ve siyasal alanda yeniden bir temel olarak değerlendirilmesi, ya da tüm temellerden arındırılmış bir alanda tüm farklılıkların yaşaması ile ilgili tartışmaları içerir. Bu bölümde bu tartışmalar ortaya konulacaktır.

Nesnelci doğa bilimleri ve değerden bağımsızlık düşüncesine sadık kalan insan bilimleri anlamında, bilimsel akıl, insanın varoluşsal olarak anlam arayışını, insanın doğa üzerinde her şeyin hâkimi olduğu ve bağlandığı hurafelerden mitlerden soyunarak kendi yaratıcısının kendisi olduğu fikrinden hareketle insanı yüceltme, insan benliğini tatmin üzerine kurmuştur. Ahlaki olarak iyi, kötü, hak, adalet, ötekine saygı gibi toplumsal ve bireysel ahlak ölçütünün modern dönem öncesi kutsal kitap ve vahiy ile gelen öğretiler ile doldurduğu yer, rasyonel aklın ölçütlerine göre tamamlanmaya çalışılmıştır.²⁶³ Rasyonel aklın hep aynı sonuçları verdiği, istisnanın olmadığı, insanın coşku, heyecan arayan benliğinin gerçekliğinden uzak bir toplumsal ve siyasal sistem kuran evrenselci akıl düşüncesi, 20. yy'dan itibaren bir kriz içine girmiştir.

Modern düzen içinde kriz alanlarından en belirginini ontolojik krizdir. Bu kriz, İnsanın en dip bağlantılarının, öz değerlerinin sadece akli ilkelerden kök alıyorsa kabul edilip diğer alanların yok sayılması ile ilgilidir. Kamusal alanların ortak aklın ilkeleri dışındaki değer, inanç gibi belirleyici kimliksel öğelerden arındırılarak, bireyin varoluşsal özünden hayat olarak dış dünyaya karşı kendisini vurguladığı değerlerinin temeli olarak aklın kabul edilmesi yeni bir toplumsal krizin sebebi olmuştur. Modern liberal düşünceyi, yapısal ilke ve anayasal değer olarak benimseyen insanların, öteki insanların başkılığını parçalayarak ve ortaya çıkan parçaları da asimile ederek, bunlar üzerinde tahakküm kurmayı hedeflemesi olarak gören Bauman²⁶⁴ için modern uygarlık, hegemonya yoluyla tahakküm mücadelesidir. Bu tek tipliliğe dayanan evrenselci düşünce için istisna durumları ya da olumsuzluk veya kesin olmayan durumlar endişe vericidir. Bundan kaçmanın yolu bağlayıcı bir norma tabi olmak ve böylelikle farklılığı ortadan kaldırmaktır. Riski, olumsuzluk ortadan kaldırmaya çalışan modern düşünce, güvenli bir hayatın koordinatlarını önceden belirleyip ona uyarak hayatın tek anlamını aklın güvenli ilkeleri üzerinden düşünür. Hayatın tek anlamı vardır ve o akıldır. Riske yer yoktur ve birey yaşama anlam katan umut olmadan yaşamayı öğrenmesi gerekir. Modern insanın mutsuzluğu bu noktada böyle bir güvenlik ağı içinde yaşayarak riskten, kişinin

²⁶³ Eagleton, Terry, 2014, s. 12.

²⁶⁴ Bauman, Zygmunt, Modernlik ve Müphemlik, (çev. İsmail Türkmen), (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 297.

beklenmedik anlarda karar alması gereken durumlardan kaçarak yaşamının gerçekleşmeyeceğinin farkına varmanın yarattığı bir mutsuzluktur.

Toplumsal alanın aydınlanma akılcılığı ile anlamdan arındırılarak insanın dünya içindeki arayışını sadece akıl ve ondan elde edilen bilgi üzerine temellendirmesi insanın anlam arayan yönünün ihtiyaçlarına cevap verememiştir. Evrenselci aklın soyut kategorileriyle, insan hayatının en önemli yönlerini kavrayamadığının görülmesi ve en mutsuz zamanlarında bunalımlara teslim olan insanın, bütün bir insan varoluşunun anlam ya da anlamsızlığı sorularını ihmal etmesi insanın anlam arayışını ortaya çıkarmıştır.²⁶⁵ Ontolojinin konusu içine giren bu anlam arayışı bireyin hayatı yaşanabilir kılmak için düşüncelerini bir öze dayandırarak hayatına yön vermesi ile ilişkilidir. Ortaçağ'da dinin insanın bu ihtiyacını temellendirmesi, modernizm ve daha sonra Aydınlanma ile ortadan kaldırılarak bireyin öze ilişkin kurduğu anlam akıl ile yer değiştirmiştir. Liberal akılcılık insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen, söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öz olarak akli kabul etmesiyle özcü bir anlayış ortaya koymuştur. Siyaset de bu rasyonalist özden temel alınarak oluşturulmuştur.²⁶⁶ Evrenselci akıl, öznel düşünce ve tarih gibi insanı şekillendiren olguları görmezden gelerek insanı soyut akıl üzerinden tanımlamaya çalışmıştır. Bu anlamda evrenselci liberal akıl, dinin öz olduğu ve siyasal alanı bu özden hayat olarak temellendiren özcü ve temelci düşünceyi akıl üzerinden devam ettirmiştir.

Ontolojik olarak tanımladığımız anlam yitimine ilişkin sorun tarihsel ve sosyolojik açıdan Batı'nın teknik gelişmenin, üretici güçlerdeki patlamanın ve her tür geleneksel değer aleyhine gelişen maddi refahın ve bireysel özgürlük kurumunun verdiği sınırsız kibir, hatta ırkçılık ve narsizmle kemirilmesi ile ilişkilidir.²⁶⁷ 19. yy'ın güvenliğini kaybeden tüm 20. yy. felsefeleri bu karamsarlığı ifade eder; ancak bu karamsarlığın başlangıcı 18. yy'ın sonlarına dayanmaktadır. Bu dönemde aklın otoritesine karşı ortaya çıkan negatif tepki bilim ve felsefenin, eleştirel akıl yürütme adına ahlak ve dini imha ettikleri iddiasıyla ortaya çıkmıştır.²⁶⁸ Bunun haricinde tüm temelci yaklaşımlara karşı çıkan Nietzsche'nin metafizik eleştirisi ile Heidegger'in Batı felsefesine yaptığı eleştirinin birleşimi, birçok teorisyenin felsefe ve toplum teorisinin çerçevesini ve derinde yatan

²⁶⁵ West, Dawid, 2016, s.134.

²⁶⁶ Küçükalp, Derda, 2011, s. 136.

²⁶⁷ Corm, Georges, 21. Yüzyılda Din Sorunu, (çev. Şule Sönmez), (1. Baskı), İletişim Yayınları, 2008, İstanbul, s. 137.

²⁶⁸ Çiğdem Ahmet, Bir İmkân Olarak Modernite, (1. Basım), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s.59.

varsayımlarını sorgulamalarına yol açmıştır. Post-modernlik ve post-yapısalcılık bunlardan ikisidir. Bu eleştirilerin temel noktası özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışları üzerine kurulu Batı felsefesidir. Bu eleştiriler olguların değil, yorumların olduğu ve nesnel hakikatlerin değil, çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yönelimi Batı felsefesi düşüncesine yerleştirmeye dayalıdır.²⁶⁹ Bilim yerine yaşam düşüncesi ile hareket eden bu kuramlar, rasyonel anlayışın hâkim kategorilerine karşı, insanın toplu iç güçlerine, özellikle de irrasyonel duygu ve tutku güçlerine işaret etmektedirler. Bu kuramlar için, felsefe ve hayatın, mutluluğun ya da iyi hayatın doğası türünden, temel sorularına bir cevap bulma umudunu, sadece insan hayatına ilişkin daha az indirgeyici bir kavrayış verebilir. Bu filozoflar için, hem öznel tecrübe ve hem de insanlığın birikmiş tecrübesi olarak tarih, gerçek anlama ya da bilginin başlıca kaynaklarıdır.²⁷⁰

Evrenselci akıl düşüncesinin siyasal alanda yansıması ise siyasal Liberalizm üzerinden olmuştur. Mouffe ve Schmitt eleştirisi üzerinden de ortaya koyulduğu gibi siyasal Liberalizm'in tarafsız ve ahlaki bir siyasal anlayış oluşturması farklı din, inanç, kültür, etniste gibi değerlere sahip olanların, iyi anlayışlarını sadece özel alanlarında yaşadıkları bir ötekileme ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu durum hem siyasalın çatışma üzerinden bütünleştiren doğasına aykırıdır hem de farklı olanı ötekileştirdiği için Liberalizm, demokratik bir yönetimin gerekliliklerini yerine getirememektedir. Liberalizm'in farklı düşünceleri görmezden gelen bu tutumu ile insanların kendi iyilerini yaşayamadıkları ve bunu özel alanları ile sınırlamaları nedenleri ile insanı kimlik, benlik, varlığını, yaşamının anlamını ortaya koyamadığı bir anlam sorunu ile ortada bırakmıştır. Bireyleri kolektif olarak bütünleştirme gücüne sahip olmadığı görülen liberal düzenin düşünce üslubu, Eagleton'a göre²⁷¹ duygu ve hayal gücü kaynakları itibarıyla çok zayıf, sembolik boyut itibarıyla oldukça yoksuldur. Liberalizm, insanların varoluşuna hayat veren dinin sunduğu avantajla, kozmik uyuma nazaran daha çok ilgilenen kitleleri kendine bağlayacak bir niteliğe sahip değildir. Halk yığınlarına hükmetmek için fazla soğuk bir ilkedir.²⁷²

²⁶⁹ Best, Kellner, 2011, s. 39.

²⁷⁰ West, David, 2016, s. 116.

²⁷¹ Eagleton, 2014, s.49.

²⁷² Eagleton, 2014, s. 51.

Batı rasyonalist düşüncesine eleştirel düşüncelerin odaklandığı iki bakış açısı vardır. Bunlardan biri öncelikle dine, mite ve geleneğe karşı çıkan aklın kendisinin yeni bir mit olarak özcü bir anlayışla dinin yerini alması anlamında postmodernizm, postyapısalcılık tarafından dile getirilmektedir. Diğer bakış açısı ise aklın, yerini aldığı dinsel alanın boşluklarını dolduramaması ile ilgili olarak cemaatçiler tarafından dile getirilmiştir. Özcü düşünceye karşı olan post-modernizm ve post-yapısalcılık, bir insani özün olmadığı, siyaseti dayandırabileceğimiz herhangi bir temelin bulunmadığı, insanın kendisine ve içerisinde bulunmuş olduğu koşullara ilişkin bilincinin sınırlı olduğu, evrensel bir iyinin mümkün olmadığı ve tarihin işleyişine içkin rasyonel bir düzenin bulunmadığı üzerinden evrensel akılcı düşünceye karşı çıkmışlardır.²⁷³ Bu düşünceler, modernizmin temelci anlayışı devam ettirdiğini düşünmekte ve siyasi ideolojilerin tarihini kutsallaştırmanın başkalaşimleri dizisi olarak görmektedirler.²⁷⁴

Evrensel akılcı düşüncenin baskın ideolojileri olan Liberalizm ve Marksizm bu bağlamda özcü modernlik projesi ile yakından özdeşleştirilmiştir. Benhabip'e göre bu iki teori Prometheusçu insanlık anlayışını paylaşmaktadır. Buna göre insanlık, doğanın üzerinde hâkimiyet kurarak onu şekillendirerek yeteneklerini ve aklının gücünü ortaya koymakta ve dünya üzerinde değişimi sağlayan güç olarak sarsılmazlığı ve kadiri mutlaklığı ile yeni güç olarak belirlemektedir.²⁷⁵ Liberalizm'de burjuva özne, ekonomik tarihsel süreçte geçirdiği refaha yönelik atılımlarıyla, Marksizm'de ise proleter özne yine tarihsel ilerleme içinde özgürlüğünü baskıcı güçleri ortadan kaldırarak elde edecek ve dünyaya mutluluğu, refahı, özgürlüğü getirecektir. Hristiyan teolojisini incelediğimiz Augustinius düşüncesinde de gördüğümüz gibi, dinlerinde bu dünyaya barış, huzur, özgürlük getirmek ve insanlığı kurtarmak gibi amaçları vardır.

İnsanın mutluluğuna ve ilerleyen süreç içinde kurtuluşa ereceğine dayalı bu ideolojiler temel hareket noktalarını Hegel'in "tarih felsefesi" anlayışından almaktadırlar. Hegel'in tarih felsefesi dinin anlatılarına benzeyen temel anlatılar ile belirlemiştir.²⁷⁶ Hegel, Teoloji'den temel alınan bir insanlık tarihi anlayışı oluşturmuştur. İnsanlık tarihi, artık dinî mesajların, peygamberlerin, ilahi uyanışın ve Tanrı'nın İsa 'da zuhurunun tarihi değildir; kurucu katedir, insan aklının gelişiminin tarihidir. İnsanlığın tarihini kurtuluşun

²⁷³ Küçükalp, 2011, s. 137.

²⁷⁴ Critchley, 2013, s. 34.

²⁷⁵ Benhabip, 1999, s. 99.

²⁷⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Tarih Felsefesi, (çev. Aziz Yardımlı), (2. Baskı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010, s.

tarihi olarak gören bu düşünce biçimi dinden kök almaktadır ve teolojinin öğeleri yerine aklı yerleştirmektedir. Hegel düşüncesi, dinî geleneğin tanımladığı “tarih”in erekliliği ile Aydınlanma felsefesince geliştirilen ilerleme merkezli dindışı geleneği uzlaştıran bir bakış açısı ortaya koymuştur. Tarihin Hegelci bakışında Tektanrıcılık, insanın zihinsel gelişiminde en önemli aşamadır. Tektanrıcılık, gelecek olayların (İsa’nın dönüşü ya da Yahudilikte Mesih’in gelişi gibi) beklentisinin yarattığı, içinde sürekli gerilim içeren bir kıyamet kavrayışı getirmiştir. Bu da teolojiden geçerek düşüncenin ilerlemeci anlayışını içeren bir düşünüş içermektedir.²⁷⁷ Bireyin mutluluğuna giden bu kurtuluşçu düşünce insan aklının tarihseli içeren bir süreç içinde göstereceği başarılar ile alakalıdır. Faşizm, Nazizm, Sosyalist yönetimler ve Batı dünyası dışında sömürgecilik hareketleri bu üstün akla dayanan ve kurtuluşu getirmeye dayanan anlayışın sonuçlarıdır. Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinin ideolojileri siyasala, sosyale, ahlaka, ekonomik olana yönelik düşünceleri ile dinler gibi özcü anlayışlara sahip oldukları düşünülmekte ve eleştirilmektedir. Özcü anlayışlara, toplum, siyasal, birey, ahlak, ekonomi ve hayatın diğer tüm alanları ile ilgili iddiaları bulunan anlatılara karşı olan yaklaşımlar Batı’nın toplumsal siyasal krizine yeni bakış açıları getirmek için ortaya çıkmışlardır. Postmodern düşünce bunlardan biridir.

Postmodern düşüncenin önde gelen isimlerinden biri olan Lyotard modern çağın meşrulaştırıcı söylemleri ya da ünlü olan tabiri “büyük anlatılar” a büyük eleştiri getirmektedir. Lyotard bilim aracılığı ile insanların ilerlemeci bir özgürleşmeye ulaşacağı ve evrensel bilgiyi öğretmek için gereksinim duyulan birliği insanlığa felsefenin sağlayabileceği fikrine karşıdır. Postmodern kuram bu anlamda evrensel bilginin ve temelciliğin eleştirisi ile tanımlanır. Lyotard’a göre ortada tek bir us değil çeşitli uslar olmasından ötürü bütünleştirici bir us düşüncesi hakkında konuşulamayacağını savunur.²⁷⁸ Tüme yönelik ve baskıcı bütüncü bir siyaset anlayışı yerine çoğulcu ve açık bir demokrasi üzerinde duran postmodernizm, Aydınlanma düşüncesinin temel savlarından biri olan “ilerleme” düşüncesinin yerine olumsuzluk, ikircilik bilincini yerleştirmeye çalışır. Modern düşüncenin değerlerinin karşısında duran anti-temelci bir içeriğe sahiptir. Postmodernizm insanın yapıp etmelerini gerekçelendirmek için

²⁷⁷ Corm, 2008, s. 138-140.

²⁷⁸ Sarup, 2004, s.188.

metafiziğe (akıl ya da Tanrı) ihtiyaç duymadan yapabileceğini savunarak tüm temellere karşı durur.²⁷⁹

Postmodernizm, Batı'nın bireyinin kendine yüksek özgüveniyle giriştiği, özellikle 20. yy'da felaket getiren tarihine karşı verilen bir tepki olmuştur. Bu yy'da yaşanan küresel savaşlar, bürokratik olarak organize edilmiş soykırım, faşist ve Stalinist totalitarizm, kolonyalizm ve bağımsızlık mücadelelerinin küçük ölçekli sarsıntıları, güçlü dinî fundamentalizmlerin yeniden dirilişi Batı'nın özgüvenini felsefî köklerinden çekip koparmıştır. Bu yy'da oluşturulan totaliter yönetimler de postmodernist düşünürler için modernist birlik ve düzen arayışının en özlü ifadesidir. Postmodernizm, toplumu büyük, bütünleştiren bir teori veya ideolojiye göre sunî olarak birleştirme teşebbüslerinin, inandırıcılığının kalmamış olduğundan ve böyle teşebbüslerin sonuçlarının, çoğunluk için yıkıcı ve felaket getirici olması nedeniyle, topluma, siyasala, insana yönelik her şeyi tek teori altında açıklamaya çalışan düşüncelere karşı çıkmıştır. Bütünleştirici bir düşünce içermeyen postmodern düşünce, doğa biliminin evrensel iddialarıyla çevrili indirgeyici rasyonalizmi reddederek, saf akla ya da özsel bir insan doğasına dayandırılan ahlaklar adına ortaya konan evrensel iddiaları kabul etmez.²⁸⁰ Bu anlamda postmodernizm siyasal Liberalizm'in evrenselci, farklılığı öteleyen düşüncesine karşı çıkmakta ve onun demokrasi anlayışını reddetmektedir.

Postmodernizm 1960'lı yıllardan itibaren gösterdiği yüzü ile totalitarizmin hâkim olduğu Batı'nın yıkıcı etkilerinden kurtulmak istemiştir. Bu bağlamda anti-otoriter içerimleri olan bir tavır olarak, çeşitliliği ve farklılığı ön planda tutan bir yaklaşıma sahip olmuştur. Postmodernizm, 'öteki' olanın reddine, farklılığın, kendi kimliğimizin güvenliği adına değersizleştirilmiş bir ötekine indirgenmesine karşı çıkar. Postmodernistler, sisteme karşı, yeni ve büyük bir birleştirici teori üretmek veya kışkırtıcı bir örgütlü savaş açmak yerine, söylemler, bilgiler, kültürler, mücadele ve sesler çokluğunu güvence altına almanın yollarını ararlar.

Postmodern düşüncenin yükselişe geçtiği 1960'lar ve sonrası kültürün yükselişe geçtiği bir dönemdir. Farklılıkların özel alanlarında sıkıştırıldığı ve ötelendiği ve küresel savaşların yıkıcı etkilerini gösterdiği 20. yy'ın ikinci yarısı bu durumun etkilerinden kurtulmak temel amacıyla sivil hakların, barış harekâtının, farklılıkların, inançların,

²⁷⁹ Eagleton Terry, Kuramdan Sonra, (çev. Uygur Abacı), (2. Basım), Literatür Yayınları, İstanbul 2006, s. 59.

²⁸⁰ West, David, 2016, s. 260, 272, 288.

dinlerin kamusal alanda kendini göstermeye çalıştığı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Din ve inançların özel alanlarına terk edilerek toplumsal ve bireysel alanda yaşanan huzursuzlukların kamusal alana taşmaya başladığı bu toplumsal ortamda dinin, inancın, Tanrı'nın toplumsal alanda varlığının yeniden tartışılmaya başlandığı bir dönem başlamıştır. Dinin yeniden doğuşu terörizm gibi küresel tehditlerle değil, aksine Tanrı'nın ölümüyle, diğer bir deyişle Batı uygarlığının geliştiği sürecin merkezinde yer alan kutsalın sekülerleşmesi temelinde gerçekleşmiştir.

Schmitt 20. yy'ın ilk yarısı için bu anlamda güçlü bir eleştirel teori ortaya koymuştur. Schmitt ortaya koyduğu eleştirisinde Liberalizm'in siyasal olmayan içeriğinden bahsederken, siyasal olanı ontolojik olarak incelemiş ve içeriğin oluşturan değerleri ise dine bağlamıştır. 20. yy. ve sonrası için Carl Schmitt'in siyasal olanın kökeninde dinsel olanın varlığını ortaya koymaya çalıştığı “Siyasal İlahiyat” adlı çalışmasıyla dine dönüş tartışmaları bir başlangıç yapmıştır; ancak bu çalışma etkisini 1980'lerden sonra göstermeye başlamıştır. Sekülerizmin toplumsal ve siyasal hayat için iddialarının, kutsallaştırmanın aynı mantığının farklı bir biçimi olarak görülmesi Schmitt'in din ve siyasal olanın teorik olarak ilişkisini incelediği eserine olan ilgiyi arttırmıştır. Kimlik siyasetinin, farklı olanın kamusal alanda kendini göstermeye başladığı 1960'lar sonrası post-modernizmin anti temelci hayat görüşünün haricinde felsefi alanda din ve bilim arasında olduğu gibi keskin karşıtlıkların olduğu bir düşünüş biçimi yerine orta bir yol arayışından doğan yeni düşünüşler belirlemiştir. Dinin Tanrı temelciliği ve bilimin Tanrı reddi ya da postmodernizmin tüm metafizik temelleri kökten reddettiği bir düşünüş yerine, tarihsel olarak Tanrı figürünün ağırlığının ortadan kaldırılamayacağını ve bu ağırlığın tarihsel etkisini kabul etmenin ve uygun ironiyle onun mevcudiyetini yeniden düşünmenin gerekliliği üzerine bir düşünüş sistemi yerleşmeye başlamıştır.²⁸¹

Post-metafizik ya da post-temelcilik olarak adlandırılan bu süreç insanın varoluşsal olarak keskin bir özünün olmadığı ve insanın içinde bulunduğu dünya içinde sürekli ve temelsiz bir oluşum halinde olduğunu söyleyerek²⁸², aslında bir yandan dipsiz bir temelin varlığı kabul edilirken diğer yandan bu temelin bir diyalektik içinde olmasıyla, insanın özünü oluşturan değerlerin sürekli bir değişiminden bahsedilmektedir. Bu post-temelci anlayış ontoloji, ahlak, siyasal boyutunda Batı siyasal düşüncesinde yer edinen yeni bakış

²⁸¹ Rorty, R. ve V. Gianni, *Dinin Geleceği*, (çev. Rahmi G. Ögdül), (der. Santiago Zabala), (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009, s. 11.

²⁸² Yenigün, Halil İbrahim, 2015, s.15.

açılarından biridir. Post-metafizik ya da post temelci anlayış insanın ontolojik önyargılar olmadan, nesnel yapıların ağırlığını ve dogmatizmin şiddetini azaltan Rorty'nin aktardığı Zabala'nın ifadesiyle²⁸³ bir zayıflama ontolojisi amaçlamaktadır.

Vattimo insanın hayata bakışını belirleyen kesin bir temel yerine, mutlak bir hakikat adına bir hak iddiası olmadan insanlar arasında, kişilerarası bir diyalogun olmasıyla insanın zihni ve ahlaki açıdan gelişiminin önünün açılacağını düşünür.²⁸⁴ Bu anlayış modern insanın her şeyin bilgisine ve yönetebilirliğine sahip üst insanının yerine, eksikliklerinin farkında olan bir insan düşüncesine sahiptir. Bu insan kurtuluşa giden yolun tanımlama ve bilgiden değil yorumlama ve zihni, ahlaki yönden gelişmeden geçtiğini bilen insandır. Bu nedenle bu düşünce, iletişim, diyalog, yorum, demokrasi ve iyilikseverlik kavramlarını, kendisini özelleştirmeye çalışan dinsel inançla bağdaştırma arayışı içindedir. Rorty ve Vattimo bu noktada kurumsal olarak bir din ve bu dinin bir politik tutumlar benimsemesine karşıdır.²⁸⁵

Post temelci düşünce, insanın korku içinde baktığı ve nesnel hakikat olarak Tanrı inancı yerine, yine doğa bilimlerinin akla dayanan nesnel hakikatini kabul etmemekte; metafizikten kurtulmuş, yani emirleri olmayan tanrısız bir din düşünmektedir. Dindar olmanın şartı gözlenebilir fenomenlere bağımlılık değildir. İncil'in iyilikseverliğe dayalı düşünceleri yorumlanarak bireye özgü bir din anlayışı üzerinde durmaktadır. Özcülük karşıtı bir din anlayışı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Heidegger "Varlık ve Zaman" adlı yapıtında insanın, varoluşunun içeriğini kendisinin düşüncesinde düşünmesi ve yorumlaması olarak kendini ortaya çıkarması, yani var olmayı insanın kendiliğini ortaya koyması anlamında düşünme ve analiz etme olarak, dış dünyaya karşı benliğini ortaya koyması olarak yorumlamaktadır. Felsefi tartışmalarda Hermenötik ya da yorumlama yöntemi Heidegger'in yaşadığı dönemlerde ortaya çıkan bir düşünme şekli olarak hayatın anlamını yorumlayarak analiz etme üzerinedir. Post-temelciler Hristiyanlığı İncil üzerinden yorumlama ile modern hermenötiğin yorum üzerine dayalı düşüncesi arasında bir bağ kurmaktadır. İncil metinlerinin, okuyan kişiden kişiye göre değişen yorumu çerçevesinde, Hristiyan mesajının içeriği hermenötik anlama biçimi ile bu çağ için artık farklı anlamlar ifade etmektedir.

²⁸³ Rorty ve Vattimo, 2009, s. 19.

²⁸⁴ Vattimo, Gianni, *After Christianity*, (çev. L. D'Isanto), Columbia University Press, 2005 Columbia, s. 5.

²⁸⁵ Rorty ve Vattimo, 2009, s. 18-25.

Yorum çağında olduğumuza dayanan post-temelci düşünce içerikleri, Hristiyanlığın İncil aracılığıyla gelen mesajını okuma, anlama ve yorumlama deneyiminin olduğunun anlaşılması ya da idrakiyle yeni bir sürece girildiğini haber vermektedir. Tanrı'nın hakikatini tüm alanlarda hissettirdiği ve sadece uyulmasını istediği kurallarının varlığı bir temel olarak ret edilmektedir. Tanrı'nın mesajını artık varoluşunu en zor durumlar için bile kararı ile ortaya koyan insan okuyup yorumlayacak ve dinin içeriğini yeni bir anlam olarak ortaya koyacaktır. Bu ise yorumladığı anlamın yeni değer anlayışları şeklinde ortaya çıkmasını sağlarken, değerlerin dışa yansımaları yeni tepkilerle birleşerek yeniden yorumlanmasını getirecektir. İnsanın sabitlikten uzak, değişen bir öze sahip olmasını sağlayacak bu durum bir diyalektiktir ve insanı, dünyayı yeniden ve yeniden değiştirecektir.

Siyasal ontoloji, ahlak, siyasal bağlamında post-metafizikçi bu düşünce Heidegger'in ontolojisi ile Schmitt'in siyasal olanının birbirine bağlandığı ve Mouffe'nun her ikisini birleştiren bir demokratik proje ile ortaya çıktığı yerdir.²⁸⁶ Bu bağlamda çalışmanın en başında belirttiğimiz yoruma, hayata, anlama, bireyin dış dünyada varlığını ortaya koymasını sağlayan karara dayalı felsefi anlayış, istisnayı, ön görülemez, karar almanın var oluşallığını siyasal üzerinden düşünen Schmitt ile birleştirmiştir. Bu bağlamda kendisini var eden kararlarını alan insanın, bu kararlarının içeriğini temellendiren şeyler sabit olmayıp, onun dış dünya ile girdiği her diyalogla birlikte değişmektedir. Ancak dinsel olanın insan düşüncesinin içeriklerini belirlemede edindiği yer 21. yy'da yeniden tartışılırken, bu kez dine verilen değer dinin keskin kararları ile düşünceyi ve eylemi doğrudan etki altına alması değil, insanın dinin mesajını yorumlayarak, kendisi, değerleri, toplum ve siyasal için yeni düşünceler üretmesi ve bunlarla girilen etkileşimin tekrar yeniden yeni içerikler olarak insana dönmesi olarak devam eden diyalektik bir sürecin göstergesidir. Bu bağlamda Mouffe radikal ve çoğulcu demokrasi olarak tabir ettiği modeli ile zıddiyetin esas yerinin siyasal olduğunu tespit etmek suretiyle bir agonizm ontolojisini kuramlaştırmaya çabalar ve çekişmecili çoğulcu bir karakter kazanmış bir demokrasi anlayışını savunur. Bu anlayış siyasalın içeriğini Schmittin düşüncesinde olduğu gibi bir egemenin hakimiyetine vermeyen, farklılıkları bir arada tutan ama öteki olanın varlığını da ötelemeden kabul eden bir siyasal anlayış üzerinden demokratik düşüncesini şekillendirir. Böylece keskin bir temel yerine

²⁸⁶ Yenigün, 2013, s. 42.

içeriğinin güncellemelerle değiştiği bir egemenlik modeli olarak demokrasiden bahseder. Çağdaş siyaset teorisinde ontoloji ile teoloji arasındaki ayrım tam da bu noktada bulanıklaşmakta, eleştirel siyaset teolojisi ile post-temelci siyaset ontolojisi tam da bu noktada buluşmakta ve din mensuplarının “temel” tasavvurları post-temelci anlayışa yaklaşırken seküler siyaset teorisi de kendi bünyesindeki teolojik tortuyla yüzleşmektedir.²⁸⁷

2.9. Politik Teoloji

Siyaset teorisine dinin dönüşü klasik sekülerizm modellerinin önerdiği “tarafsız ve ontolojisiz kamu alanı” anlayışlarının doğurduğu tatminsizlik ve dini düşünceye sahip olanların, kamusal alana dini değer ve düşünceler ile girebilme anlamında zorlanmaları ile de ilgilidir.²⁸⁸ Bu anlamda dinsel olan siyasal alanda varlığı yok sayılmak yerine kabul edilen bir olgu durumuna dönüşmüştür.²⁸⁹ Carl Schmitt’in 20. yy’da siyaset teolojisi üzerine geliştirdiği teorisi bu anlamda Batı düşüncesindeki siyasal olan ve dinsel olanın etkileşimini ortaya koyan bir teori olması açısından siyaset teorisi alanında büyük yankı uyandırmıştır. Schmitt’in ardından başlayan tartışmalar bu anlamda siyasal olanın içinde olduğu düşünülen teolojinin ya da kutsallığın tartışmasına götürmüştür. Bu bağlamda bu bölümde genel olarak politik teolojinin tanımlamasına gidilecek, eski ve yeni politik teoloji anlayışları değerlendirilecek ve yeni politik teolojinin bir türü olan “özgürlük teolojisi” kısmı ile çalışmanın ikinci bölümü tamamlanacaktır.

2.9.1. Kavram Olarak Politik Teoloji

Tarihsel olarak politik teoloji kavramını Marcus Terentius Varro’ya (M.Ö 116-27) dayandıran Sullivan, Augustinius’un da Varro’nun politik teoloji tanımlamasını Tanrı devleti adlı yapıtında tartıştığını belirterek kavramın köklerini Varro ve Augustinius’a dayandırmaktadır. Sullivan teolojinin üç bölüme dayanan bir ayrım içerdiğini ve mitik ve kozmolojik teolojinin yanında politik teolojinin üçüncü bir teoloji olarak belirlediğini belirtir.²⁹⁰ Dinsel olanın yasaları ile üstün bir güç anlayışı içinde, toplumsal ve siyasal alanı kontrolü altına alarak yönetmesi ve yönlendirmesi olan politik teoloji, bu anlamda özellikle Ortaçağ süresince Batı toplumlarının siyasal yönetimlerinin içeriğini belirten bir

²⁸⁷ Yenigün, 2015, s. 21.

²⁸⁸ Yenigün, 2013, 21.

²⁸⁹ Yenigün, 2013, 22.

²⁹⁰ Hent de Vries, Sullivan, Eugene, Lawrance, Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, Fordham University Press, New York 2006, s. 25.

içeriğe sahip olmuştur. Augustinius bölümünde de belirttiğimiz gibi, Tanrı'nın yasalarının toplumun üstünde durarak, toplumu yöneten yasalar olması anlamında, yasalar ile gelen siyasal, dinsel olanla iç içe girmektedir. Siyasal olana dinsel olan hayat ve güç vermektedir.

Politik olanın temelleri aşkınlık fikri olan Tanrı'nın eşsiz gücüne dayanmaktadır. Evreni yöneten Tanrı bu anlamda yasaları ile birlikte toplumu yöneten güç olarak da siyasal alanın baş aktörüdür. Hatta Ortaçağ döneminde siyasalın kontrolünü yine dini bir kurum olan Kilise üstlenerek siyasalın din şeklinde sunulmasına anlam vermiştir. “politik teoloji” kavramı bu bağlamda göndermesini ya da yasalarını aşkın bir güce bağlayan, insanın yönetilmesi anlamında dünyevi olan, gücünü dogmasının kutsallığından alan ve kutsalın dışına atabildiği her şeyi gücünün düşmanı sayan bir kavramdır.²⁹¹

Politik teoloji kavramı modern çağda ilk kez Benedictus Spinoza tarafından teorik anlamda incelenerek kavram yüzyıllar sonra yeniden düşünsel alana girmiştir. Ancak dinsel olanın siyasal alandan dışlanması süreci olan modernleşme ile birlikte din ve siyasal olanın birlikteliğinin düşünülmesi yerine dinsel olan ile siyasal olan ayrı alanlar olarak kabul edilerek siyasalın özerk bir bilimsel alan olarak kabul süreci başlamıştır. Hobbes ile birlikte siyasalın tek güç, devlet şeklinde ortaya çıkması dinin bu alandan tamamen dışlanması ile ilgilidir. 20. yy'a gelinceye dek din ve siyasalın ilişkisi üzerine düşünme bir kenara bırakılmıştır. Carl Schmitt'in önemi bu noktada siyasal olanın temelini dinsel olanda araması ve sistemsel şekilde ilk kez bu kavramı teorileştirmesi ile ilgilidir. Schmitt ontolojik anlamda iyilik-kötülük kavramları üzerinden bir öze sahip olduğunu düşündüğü siyasal kavramının kurucu anını bir aşkınlıkla ilişkilendirerek ortaya koyduğu Egemenlik düşüncesi, egemeninin yasa yapıp en üstün güç olarak siyasalı başlatması ve yönetmesi olarak Tanrı'nın aşkın niteliği ile ilişkilidir. Bu anlamda siyasalın kurucu anı olan o istisna anında aşkın gücün karar verme yetisi ile kendisini göstererek siyasalı yönetmesi dinsel olan ile siyasal olanın ilişkisinin sağlandığı ya da politik teolojinin ortaya çıktığı andır.

Schmitt “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır”²⁹² diyerek siyasal olanın temelini dine bağlamaktadır. Kadir-i mutlak olarak kanun yapan Tanrı kadir-i mutlak kanun koyucuya dönüşmüştür. Siyasalı

²⁹¹ Spinoza, Benedictus, Teolojik Politik İnceleme, (çev. Reyda Ergün), (3. baskı), Dost Yayınevi, Ankara 2012, s.37.

²⁹² Schmitt, 2014, s. 41.

eyleme dönüştüren kurucu an ya da olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam Schmitt'e göre mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzemektedir. Mucize, Schmitt için siyasalın öngörülmez olan bir durum şeklinde ortaya çıkması ile dine eşdeğerdir. Schmitt aşkın güçle eşdeğer tuttuğu egemeni, öngörülemeyen bir durumda verdiği hayat kurtarıcı kararı ile Tanrı'nın tahmin edilemeyeni yapan üstün niteliği ile eşleştirmektedir.²⁹³

Schmitt siyasal ilahiyatında din ile siyasal olanın ilişkisini Egemenlik düşüncesi üzerinden kurmaktadır. Egemen, yasaları koyan olarak herkesin üzerinde karar verici bir duruma sahiptir ve dolayısı ile modern düşünce de siyasal olanı özerkleştirirken bunu hukuk üzerinden yapmıştır. Modern düşüncede aklın yasalarına göre belirlenen modern hukuk ya da pozitif hukuk aynı Tanrı-Egemen mantığı içinde herşeye gücü yeten Kadir-i mutlak niteliklere sahip bir hukuk oluşturmaya çalışmıştır. Schmitt'e göre burada teolojinin modern düşüncenin hukuk, Egemenlik ve dolayısıyla devlet üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Her şeye gücü yeten ve yöneten olarak egemen ve devlet aslında tek güç olan metafizik bir ögenin ortaya çıkması anlamındadır. Dini olanın yerine hukuki kurgu geçmiştir. Schmitt bu anlamda belli bir çağın dünya hakkında çizdiği metafizik resmin, siyasi organizasyonun şekli için uygun bulduğu ile aynı yapıda olduğunu belirterek politik teoloji düşüncesini, siyasal olan ile dinsel olanın ilişkilerinin iç içeliği üzerinden vurgulamaktadır. Metafizik bu anlamda bir çağın özelliklerini ortaya koyan en güçlü ve en açık ifade olması ile siyasal olanın öncülüdür.²⁹⁴

Siyasal ve dinsel olan boyutu üzerinden incelediğimiz Augustinius, Hobbes, Rousseau da görüldüğü gibi, Augustinius'un Tanrısı yasaları ile doğrudan dünyayı yöneterek dinsel olan üzerinden siyasala yön vermektedir. Hobbes'un egemeni ve dolayısıyla devleti doğrudan tanrısal niteliklere sahip olması ile Schmitt'in dediği gibi kadiri mutlak Tanrı'nın özelliklerini devralarak bir politik teoloji anlayışına kapı açmıştır. Aynı şekilde Schmitt'e göre Rousseau'nun egemene, filozofların Tanrı için uygun buldukları fikri yakıştırması politik teolojiye örnektir.²⁹⁵

Schmitt'in politik teolojiyi kavramlaştırıp teorileştirmesi 20. yy'da bu konunun siyaset teorisi alanında yoğun şekilde tartışılmasına neden olmuştur. Özellikle tarafsız kamu alanı gibi söylemlerin toplumsal alana çözüm sunamaması siyasal alanda kutsallık ve din üzerinden yeni düşünce arayışlarına kapı açmıştır. Politik teoloji üzerinde

²⁹³ Schmitt, , 2014, s. 41-42.

²⁹⁴ Schmitt, 2014, s.42,43, 49, 50.

²⁹⁵ Schmitt, 2014, s. 50

Almanya’da başlayan tartışmalar, Kıta Avrupası’nın diğer ülkelerinde ve Amerika’da aynı yoğunluğa ulaşmıştır. Bu noktada politik teolojinin eski ve yeni politik teoloji şeklinde ayrımı konuyu derinleştirecektir.

2.9.2. Eski ve Yeni Politik Teoloji

Carl Schmitt’in politik teoloji teorisini ortaya koymasının ardından, Schmitt’in siyasal alanda güce sahip olan siyasal yönetimleri yani devletlerin kurucu ögesini dine dayandırarak açıklamaya çalışan politik teoloji anlayışı eski politik teoloji olarak değerlendirilmiştir. Siyasal alanda varlığı ötelenmeyen din, var olan ve geniş etkileri olan bir olgu olarak kabul edilip, bu gerçekliğin üzerine toplum odaklı yeni siyasal düşünceler üretme fikri ön plana geçmiştir. Klasik dönem politik teolojisinde dinin gücü siyasal yönetimlerin meşruluğunu güçlendirmek üzerindedir ve yeni teoloji siyasal kurumlar üzerinde yükselen bir anlayış yerine toplumsal tabanlı alanlarda siyasal olana güç veren bir dinsel anlayıştan hareket etmektedir. Bu bağlamda öncelikle eski siyaset teolojisi olarak adlandırdıkları siyaset teolojisi üzerinde durulacak daha sonra ise yeni siyaset teolojisine değinilecektir.

“Civil Religion and Political Theology” isimli derleme kitapta Jürgen Moltmann, Schmitt’in politik teoloji anlayışını eski politik teoloji içinde değerlendirirken, J. Metz ve kendisini ise yeni politik teolojinin öncüleri arasında sayar. Bu kapsamda Schmitt’in politik teoloji anlayışını ise “sivil din” tartışmaları kapsamında statükoyu destekleyen bir anlayış içinde olduğundan eski politik teoloji içinde değerlendirir.²⁹⁶ Bu kapsamda sivil din anlayışı içinde kabul edilen eski siyaset teolojisi ne anlama gelmektedir?

Rousseau bölümünde de incelediğimiz gibi sivil din, dinsel otoriteye başvurarak yasal otorite ya da siyasi meşruiyeti sağlamadır. Her türlü meşru siyasi ortaklaşmanın olanaklılık koşulunun, otorite kazanabilmesi için yasa koyucunun dışsal olması ve kutsal bir aşkınlık odağının olması gerektiği fikri Rousseau’da sivil din olarak ortaya çıkmıştır. Sivil din de siyasi bir birim meşruiyet iddiasını temellendirmenin bir yolu olarak kendisini kutsal bir kendiliğe dönüştürerek, siyasal olan ve siyaset sahnesi kutsallaşmaktadır.²⁹⁷ Siyasal olanın varlık koşulunu dinsel olana şekil vererek, ya da dinsel olanı siyasal olanın yararına uygun olacak şekilde düzenleme düşüncesi Augustinius düşüncesinde eleştiriye

²⁹⁶ Rouner, Leroy S, Civil Religion and Political Theology, University of Notre Dame Press, Indiana 1986, s. 40-43.

²⁹⁷ Critchley, 2013, s. 87, 88.

uğramıştır. Tanrı devleti ve yeryüzü devleti ayrımı yapan Augustinius yeryüzü devletini meşrulaştırmak üzerine bir siyasal teoloji kurmanın aksine ona kötülüğün olduğu yer olarak bir değer biçmiştir. Augustinius, politik teoloji kavramını ilk kez sivil din bağlamı içinde kullanan Varro'nun bu kavramını küçümsemiştir.²⁹⁸

16. yy'dan sonra siyaset alanında merkezi güce ihtiyaç duyulmasının sonucunda devletin bir kutsallık imgesi olarak dinin yerini alması ve bu gücünü de yine dine dayandırarak kullanmaya çalışması sivil din konusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda 17. yy'dan itibaren modern düşünürler sivil din tartışmasını başlatmıştır. Rousseau'da gördüğümüz bu düşünce laikleşmenin yoğun etkilerinin görüldüğü 19. yy'dan sonra siyasal alanın dinden arındırıldığı tarafsız bir arenada şekillenmiştir. Mevcut sosyal ve siyasi yapılara dinî tasdik sunan teolojik metafizikten öteye gitmeyen bir politik teoloji anlayışı var olmuştur.

20. yy'da siyasal anlayışını güçlü bir devlet düşüncesi üzerine kuran Schmitt düşüncesi Batı Avrupa geleneği içinde kutsal devlet üzerinden aynı ya da eski politik teoloji anlayışını devam ettirmiştir. Devletin kendisini dine ya da kutsala dayandırarak meşrulaştırma Schmitt düşüncesini sivil din kategorisi içine sokmaktadır. Schmitt siyasal olan kavramını açıklarken, siyasalın bir karar ile açığa çıktığını vurgulamıştır. Bu ise vereceği kararın yanılmazlığına dayanan bir otorite tarafından alınmalıdır. Schmitt bu noktada karşı-devrim yazarları olarak nitelediği ve Ortaçağ düşüncesini idealize eden “de Maistre, Bonald, Donoso Cortes” gibi Katolik devlet düşünürlerinin düşünceleri üzerinden karar alan olarak ve güçlü Egemenlik yetkisine sahip olarak devleti görmektedir. Schmitt ruhani düzenin ya da Tanrı'nın düzeninin yanılmazlığı ile devlet düzenindeki egemenliği bir tutarak devleti kutsallaştırmaktadır. Hükümet otoritesinin salt varoluşunda bir kararın olduğu ve bunun onu egemen yaptığı aynı şekilde evrenin de Tanrı'nın verdiği kararlar üzerinden şekillenmesi ile devlete toplum nezdinde yücelik atfetmektedir.²⁹⁹

Schmitt'in “Dezisionizm” adını verdiği bu kararcı düşünce şeklinin en önemli temsilcisi Hobbes'tur. Hobbes'a göre bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları Egemen'in verdiği kararlardır. Egemen, tabii haldeki güvensizliği, anarşiyi sona erdirerek toplumda huzuru, güvenliğini sağlayan olarak, verdiği emirin kanun niteliği taşıdığı kişidir.

²⁹⁸ O'Donovan, Oliver, Kurtuluş Teolojisi, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 318.

²⁹⁹ Schmitt, 2014, s. 57, 59.

Hobbes düşüncesinde de etkisini yücelik imgesinin devlete atfedilmesi ile gösteren sivil din anlayışı Schmitt ile aynı yörüngededir. Schmitt’de egemen olağanüstü hale karar verendir diyerek aynı çizgide gitmiştir. Schmitt’in sivil din anlayışı doğrultusunda düşünceleri olduğunu düşünen Rouner’e göre de Schmitt siyaset arenasını devlet, devrim, karşı devrim üzerine kurarak, onları kutsallaştırma yoluna gitmiştir.³⁰⁰

Avrupa-Amerika etkileşiminde devam eden politik teoloji tartışmaları “genelde devlet özelde ise Hristiyan Devleti’nin toplum üzerinde meşruiyetini içeren siyaset teolojisi anlayışına eleştirel bir bakış içeren yeni bir teoloji anlayışıyla ortaya çıkmışlardır. Burada aydınlanma eliyle siyasal düzlemin otonomlaşmasını ve özgürleşmesini fark edemeyen eski teolojiden bir kopuş vardır. Burada din özel alandan çıkartılmaya çalışılır ve amaç, dinin siyasete eski teolojide olduğu gibi karışmamakla birlikte büsbütün alakasız da kalmamasıdır³⁰¹.Eski teoloji ile kast edilen modern siyasal düşüncenin dinsel ile arasına koyduğu mesafedir. Modern düşüncenin ve aydınlanmanın kendi bedeni üzerinde egemenliğe sahip olan ve kendi kaderini kendisinin tayin eden bireyi için dinin müdahaleci olarak görünmesi, dinin ve dolayısıyla dinin toplumsal ve siyasala yönelik yorumunun dışlanmasına neden olmuştur. Siyaset ile dinin ayrılması ile politik teoloji anlayışı da bireyin vicdanına dönen bir metafizikten ibaret kalmıştır.

Yeni politik teoloji anlayışı Alman Katolik politik teolog Jean Babtist Metz’in görüşleri ile yeni politik teoloji anlayışı ortaya çıkmıştır. Özgürlük teolojisinin görüşlerinden ve dolayısıyla Marksizm’den de önemli ölçüde etkilenen Metz’in “Faith in History and Society”³⁰² adlı eserinde bu görülmektedir. Din ve toplum arasındaki ilişkiyi yeniden belirlemenin gerekliliği üzerinde duran Metz varlığı siyasal bir durum içinde görmeyen, varoluşçu ve kişisel teolojik anlayışın terk edilmesi üzerinde durur.³⁰³ Din ile siyaseti ilişkilendirme problemi yerine, bireyin sosyal ve siyasal alanda dinden temel alan eylemliliği üzerinde durur.³⁰⁴ Özgürlük teolojisi ile aynı teorik çerçeve içinde düşüncelere sahip olan Metz, Tanrı için verilen mücadele tüm insanları özgür bireyler yapmaktadır. İnsanın Tanrı kelamını yeryüzüne yayma yolundaki direnişini özgürleşmenin yolu olarak tarihsel bir süreç içinde düşünen Metz Marksizm ile etkileşim kurmaktadır. Siyasi teoloji

³⁰⁰ Rouner, 1986, s. 43.

³⁰¹ Yenigün, 2013, s. 24, 25.

³⁰² Metz, Joann, Babtist, Faith in history and society: toward a practical fundamental theology, New York-Seabury, 1980.

³⁰³ Metz, Joann. Baptist, Theology of the World, Harper and Harper, New York 1969, s.110.

³⁰⁴ Metz, 1980, s. 50.

Hristiyan mesajı ile modern dünya arasındaki bağlantıyı görünür kılarak toplumsala, siyasa yönelik çözümler sunmalıdır.³⁰⁵

Yeni siyaset teolojisi din ile siyasetin ayrılmasına dair modern liberal uzlaşmaya yönelik en etkili meydan okumadır. Bu meydan okumanın çerçevesini çizerken geç dönem modernitenin içindeki tali akımlardan yardım almıştır. Modernitenin birincil tezi olan liberal teorinin tarafsız kamu alanı, bireye tutsak bırakılmış dini düşünce, siyasalın varlık koşulunun ortadan kaldırılması gibi konuları, onun karşısına karşıt tezler çıkarmıştır.³⁰⁶ Yeni politik teoloji düşüncesi bunlardan biri olup en etkili temsilcisi “Özgürlük Teolojisi” olmuştur. Aydınlanmanın tarafsız toplumsal ve siyasal alanına yönelik eleştirileri belirttiğimiz gibi Rousseau ile birlikte başlamış ve Hegel ile dinsel olanın siyasal olanı temellendirenlerden biri olarak yeniden düşünülmesi ile eleştiri düşüncesinin ufuklarını açmıştır. Batı Avrupa düşüncesinde gelişen bu eleştirel düşüncenin etkileri Özgürlük teolojisi üzerinde yüksek oranda etkilerini göstermiştir. Siyasal olanın önceliğini koruyarak dinsel olandan çıkarılan anlamla oluşturulan yeni teoloji kurumu, kişiyi haklılaştırma, onama yerine siyasal ve toplumsal arenanın en kötü durumunda olanları üzerinden dinsel odaklı bir politik program geliştirmeyi hedefler. Liberal teorinin seküler değerlerinden kopulmadığı gibi, dinsel olan da bu ilişki de etki sağlayan ve eylemde bulunulmasına yardımcı olan taraftır.

2.9.3. Özgürlük Teolojisi

Türkçe Literatürde Kurtuluş Teolojisi ve Özgürlük Teolojisi olarak çevrilen bu kavram İngilizce kaynaklarda “Liberation Theology” olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada özgürlük teolojisi nerdeyse çoğunluğu İngilizce literatürde yer alan “liberation theology” kavramsallaştırması altında incelenecektir. Özgürlük teolojisi kavram ve içerik olarak ilk kez Latin Amerika’da ki yoksulluk durumuna, Latin Amerikalı piskoposlarca Kilise’nin çözüm arayışı olarak ortaya çıkmış ve Medellin’de 1968’de bir bildiri ile sonuçlanmıştır. Medellin’de ki toplantıda kabul edilen metinlerle problem noktaları üzerinden çözüm sunulmaya çalışılmıştır.³⁰⁷ Bu toplantıda çözüm “Kurtuluş” kavramındadır. Katolik düşüncesinde yer edinen ve hastalığın ardından sağlığa yeniden kavuşma veya kölelikten kurtulma gibi bir anlama sahip olan “selamet”

³⁰⁵ Metz, 1980, s. 89.

³⁰⁶ O’Donovan, 2011, s. 320.

³⁰⁷ Rowland. Christopher, “Kurtuluş Teolojisi”, *Kurtuluş Teolojisi*, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s.23.

in en iyi karşılığının “kurtuluş” olduğuna karar veren piskoposlar bu kavram üzerine düşüncelerini temellendirmişlerdir.³⁰⁸

Kurtuluş kavramının Kilise tarafından yoksulluk kapsamında yeni çözüm kavramı olarak düşünülmesi üç nedene dayanmaktadır. Birincisi kurtuluşun politik ve toplumsal olarak kullanılmasıdır. Bu kurtuluş, sosyo-ekonomik yapıdan kaynaklanan adaletsizliklerin ortadan kaldırılması olarak bir kurtuluşa eriştir ve bu süreçte ötekilere saygı temeline dayanan bir toplum inşa edilebilir. Kurtuluşun ikinci anlamı olan insani kurtuluş insanları, özgürce ve onurlu bir biçimde kendilerini geliştirme kapasitesini sınırlayan her şeyden kurtarmak demektir. Kurtuluşun üçüncü anlamı ise bencillikten ve gûnahtan kurtuluştur. Bunun üstesinden gelmek Tanrı ve insanlarla yeniden yakınlaşmayı sağlar.³⁰⁹ Kurtuluş kavramına Kilise tarafından verilen bu anlamların ötesinde Kurtuluş kavramı genel olarak dinlerin ancak özellikle semavi olarak tanımlanan dinlerin teolojilerinin üzerine kurdukları bir kavramdır. Musevilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin kabul ettikleri kutsal metinlerde söylemin, Tanrı’nın vahiy aracılığı ile bildirdiklerine iman eden ve ona uygun bir hayat sürenlerin, bu dünyanın sınırlarını aşan başka bir mekânda nihai kurtuluşa ereceğine inanılması bu dinlerin teolojisi doğrudan insanın kurtuluşu meselesi üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla merkezi kavramları Tanrı ve iman olan herhangi bir din kurtuluş teolojisini içinde barındırmaktadır.³¹⁰

Kurtuluş kavramının bu şekilde anlamlandırılması sosyal adalet, özgürlük, eşitlik gibi siyasal kavramların dinsel olan kurtuluş kavramı ile ilişkilendirilerek yeni bir siyaset teolojisi ortaya çıkarmıştır. Kurtuluş teolojisi bu bağlamda yoksullar, ezilenler ve toplumun diğer marjinalleştirilmiş gurupları için baskı ve sömürüye karşı dinin kurtuluşçu düşüncesi ile meşrulaştırılmış bir düşünme ve eylem biçimi olarak belirlemektedir. Latin Amerika Kurtuluş teolojisinin bu anlamda klasik Hristiyan teolojisinden farkı, mutluluğun öte dünyada gerçekleşeceğine olan inançla kurtuluşu sadece o dünya için beklemek değil, kurtuluşun bu dünyada talep edilmesi ve kurtuluşun bu dünyaya müdahale eden, bu dünyanın koşullarını adalet ve eşitlik yönünde

³⁰⁸ Hebbletwaite, Peter, “Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi”, *Kurtuluş Teolojisi*, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s.199.

³⁰⁹ Gutierrez, Gustavo, “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi”, *Kurtuluş Teolojisi*, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 42.

³¹⁰ Kuyurtar, Mehmet. “Kurtuluş Teolojisi Tartışmalarında Sorunlu Eksen: Felsefi Tutumlar” *Sol İlahiyat*, (der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç), (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013, s. 194.

dönüştürmeye yönelik insani eylemle mümkün olacağını öne sürmesidir. Bu nedenle kurtuluş teolojisi salt teorik bir teoloji değil aynı zamanda siyasal bir harekettir.³¹¹ Bir siyasal, felsefi alan çalışması olan bu çalışmanın kurtuluş teolojisi ile kurduğu ilişki de tam olarak bu noktada başlamaktadır.

Kuramsal olarak Latin Amerikalı filozof ve teolog Gustavo Gutierrez'in geliştirdiği Özgürlük Teolojisi, Jean B. Metz'in yeni siyaset sosyolojisinden etkilendiği kadar Marksizm ile sıcak bir ilişkiye sahiptir.³¹² Gutierrez'i özgürleşme ya da kurtuluş teolojisini kuramsallaştırmaya götüren Latin Amerika'da 1960'lı yıllarda yaşanan insanlık dışı sefalettir. Bu sefaletin nedeni olarak piyasa ekonomilerini ve özellikle Neoliberalizm'i gören Gutierrez, bunun toplumlar arasındaki ekonomik eşitsizliği arttırdığını düşünmektedir. Bu bağlamda yoksullarla dayanışma ve onlar için adaleti sağlama mücadelesi olarak özgürlük teolojisini Gutierrez, Hz İsa'nın inayetini ve kurtarıcılığını günümüz bağlamında yoksulların gözünden anlamının bir yöntemi olarak yorumlamıştır.³¹³ Gutierrez'den aktaran Güder³¹⁴ Kurtuluş teolojisini baskı ve sömürünün toplumsal günah olduğu ve bunun tedavisi için ancak politik bir devrim anlayışının benimsenmesi olarak tanımlar.

Kutsal kitaplardan toplumsala ve siyasala yönelik bir yorumlama şekli olarak niteleyebileceğimiz teolojinin, özgürlük teolojisi boyutu Gutierrez'e göre İncil'i açıklama yönteminin değişerek, sosyal adalete dayalı bir bakış üzerinden İncil'in yorumlanmasıdır. Bu süreçten sonra adaletsizliğin yarattığı yoksulluk üzerine bir kurtuluş teması ortaya çıkmıştır. Siyasal alanda bulunan ve eski teoloji-İncil geleneğinden gelen bir kavram olan kurtuluş ile hem toplumsal-siyasal alanı hem de dinsel alanı kapsayan bir çözümün anahtarı bulunmuştur.³¹⁵ Özgürlük teolojisi diğer teolojiler gibi Tanrı hakkındadır. Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi ise kurtuluş teolojisinin yegâne konusudur.³¹⁶

Gutierrez düşüncesini ezilenler, yoksullar ve dışlananlar üzerine kurmakta ve bunlarla dayanışma mücadelesi içine girmektedir. Eleştirisini Kapitalizm üzerinden gerçekleştiren Gutierrez'e göre, bu sistem insan onurunu eşitsizlikleri ile ayaklar altına almasına karşın, yaşamın bir temel insan hakkı ve özgürlük teolojisinin dinsel bir

³¹¹ Kuyurtar, 2013, s. 195, 196.

³¹² Yenigün, 2013, s. 26.

³¹³ Gutierrez, 2011, s. 36, 40, 43.

³¹⁴ Güder, Süleyman, Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş, (1. Baskı), Büyüyen Ay, İstanbul, 2021, s.103.

³¹⁵ Gutierrez, 2011, s. 42.

³¹⁶ Gutierrez, 2011, s. 35.

perspektif ile açığa çıkarak bu hakkın Tanrı'nın savunulması gereken bir armağanı olmasını vurgulamasıyla³¹⁷, toplumsal-siyasal ile dinsel olanın bağlantısını kurmuştur. Kurtuluş teolojisinin siyasal olan ile kurduğu bağlantı noktalarından biri bu şekilde sosyal-adalet fikri üzerinden kurulmuştur.

Gutierrez'in yoksullar, ezilenler, kadınlar gibi öteki olarak nitelendirdiklerinin kutsal kitabı yorumlayarak çıkardıkları ile kendilerini, kendi tarihlerinin öznesi ve kaderlerini tayin edebilecek bireyler olarak görebildiklerini belirten Gutierrez, bireyin özgürlüğünü dinsel temaya dayandırmaktadır. Bu bağlamda literatürde bazen kurtuluş teolojisi bazen özgürlük teolojisi olarak geçen kavramın bağlantı noktası kurtuluş-özgürlük eksenine dayanmaktadır. Kurtuluş, bireyin aklının süzgecinden geçirerek kutsal kitabın yorumu üzerinden çıkardıkları ile hayata yönelik bu düzlemde eyleme geçmesi ve özgürleşmesidir. Kurtuluş teolojisi dolayısıyla bir diyalektik ilişki içermektedir.

İnsanların yoksulluk tecrübeleri onların İncil anlayışı üzerinde iz bırakırken, Hristiyanlık inancı da onların yoksulluk ve baskı tecrübelerini etkilemekte³¹⁸ ve böylece İncil'in yeni okuması ya da söylem analizi sosyal adalet, kolonyal/post kolonyal, eşitlik ve özgürlük üzerinden siyaset teorisine dayalı kavramlarla diyalektik bir ilişki içine girmektedir. Kurtuluş teolojisi toplum içinde öteki yapılanların, özellikle de yoksulların gündelik yoksulluk deneyimleri üzerinden, kutsal kitaptan bu deneyimle ilişkili yorum çıkartmasıdır. Dolayısıyla bu diyalektik ilişki teorik olarak kutsal kitabın öğretilerinin pratik olarak yoksullar için bir fikir kaynağı haline gelmesi ve böylece pratik olarak yapılan eylemler ile teolojik anlayışın bir dinamiğe dönüşmesidir.³¹⁹

Özgürlük teolojisinin bu teoriden pratik eylem çıkarma ve bu yapılan eylemlerin teoriyi yeniden yorumlaması olarak kurulan diyalektik ilişki Marksist diyalektik bağlamı ile benzerdir. Tarihi sürecin, özgürleşmeye götürdüğü işçi sınıfının karşılığı olan yoksullar, bu anlamda Tanrı'nın kelimelerini yeniden yorumlayıp tarihsel bir eylemlilik içinde özgürlüğe kavuşacaklardır. Özgürleşmenin yolu kutsal kitabın kelimelerini yorumlayarak eylemde bulunmaktır. Özgürleşmenin yolu Marksizm'de olduğu gibi tarihi bir aşamadan geçer ve bu aşamanın sonunda kurtuluş vardır.³²⁰ Bu anlamda Gutierrez'in

³¹⁷ Gutierrez, 2011, s. 40, 41.

³¹⁸ Gutierrez, 2011, s. 37.

³¹⁹ Rowland, 2011, s. 21.

³²⁰ Bennett, Zoe, "Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi", *Kurtuluş Teolojisi*, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 241, 243.

“Tanrı hakkındaki söylemimizi özgürleşmenin tarihinden ayıramayız düşüncesi”³²¹ bu duruma bir örnektir. Marksist eskatoloji ile özgürlük teolojisi bu bağlamda pratikten teoriye ve teoride şekillenerek yeniden pratiğe doğru gidiş olarak, aynı eylemlilik mantığına dayanan bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Sosyal/siyasal ideoloji olarak Marksizm ile İncil’den temel alan bir praksis arasındaki diyalektik, özgürlük teolojisi tartışmasının merkezinde yer tutmuştur.³²²

Gutierrez’in özgürlük teolojisinde kurtuluş her iki dünyayı da kapsamaktadır ve bu kurtuluş insanın bu dünyadaki özgürleşmesi ile bağlantılıdır. Hristiyan inancında ki Tanrı’nın Krallığı ideali ile insanın özgürleşmesi ya da kurtuluşa ermesinin birbirine bağlantılı olduğunu düşünen Gutierrez, insan her iki dünyasında da kurtuluşa erdikçe Tanrı’nın Krallığı da büyüyecektir³²³ derken tarihte ki insan eylemliliğine dini bir anlam yüklemektedir.³²⁴ Tanrı’nın Krallığı ve onun gelişimini beşeri kurtuluş hareketleri ile özdeşleştirmeye ve tarihi, insanın sınıf mücadelesi aracılığı ile kendisini kurtarış süreci olarak kendi gelişimin konusu yapması, kurtuluş teolojisinin Marksist sosyal teori ile girdiği ilişkiye işaret etmektedir.³²⁵ Kutsal kitaptan insanın yaptığı yorum ile vahyin insanileştirilmesi ve bu suretle Hristiyan misyonunun sosyo-politik anlamlarıyla yeniden kurgulanması,³²⁶ yoksullar üzerinden sınıf temelli bir düşünceye sahip olma, İncil’i ezilenler üzerinden bir sınıf bakış açısına göre okuma Marksizme yönelimin işaretleridir. Ayrıca kurtuluş teolojisinde İsa peygamberin siyasal bir kurtarıcı olarak Tanrı Krallığı’nı gerçekleştirecek olması da Marksizm’de ki devrimci duruş ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Onun bir kurtarıcı olarak bu kurtuluş mücadelesinde yer edinmesi siyasal olan ile dinsel olanın doğrudan etkileşimidir.

Yorumlama ya da tefsir işlemi olarak teolojinin bu kurtuluşçu düşünce içinde görevi, kutsal kitabı siyasal ve toplumsal sistemin adaletsizliklerine yönelik bir eleştirel bakışla okuyup anlam çıkarmaktır. Özgürlük teolojisinin eleştirel bir bakış açısına sahip olması onun, Aydınlanma düşüncesine yönelik olarak ortaya çıkan eleştirel düşünce felsefesinden etkilendiğini göstermektedir. Kurtuluş teologları bu bağlamda kendi

³²¹ Yenigün, 2013, s. 26.

³²² Villa-Vicencio, Charles, “Kurtuluş ve Yeniden Yapılanma: Tamamlanmamış Program”, *Kurtuluş Teolojisi*, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrintı Yayınları, İstanbul 2011, s. 297.

³²³ Gutierrez, 2011, s. 50.

³²⁴ Yenigün, 2013, s. 27.

³²⁵ Heblettwaite, s. 211.

³²⁶ Yenigün, 2013, s. 27

faaliyetlerini praksis üzerine eleştirel düşünce olarak teoloji şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu ayrım içinde özgürlük teolojisinin üzerinde iz bırakan yukarı da belirttiğimiz gibi Marksizm olmuştur. Marksizm özgürlük teolojisine sosyal bilim alanında tesir ederken, teolojisi bu noktada aracı işlev görerek insani ve adil bir toplum inşa etmeye duyulan acil ihtiyaç ile imani hayat arasında kurulan ilişkinin anlaşılmasına yardımcı olur. Teoloji, kurtuluşa bağlılığın daha dinsel, somut ve etkili olmasını sağlar. Kutsal sözü almak, ona hayat vermek ve somut bir işaret haline getirmek dinden teolojinin çıkardığı anlam olarak siyasal ve toplumsala yansımaktadır.³²⁷ Kurtuluş teolojisi, pratiğe dayalı bir düşünce olarak yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içinde, köklü, dönüştürücü toplumsal ve siyasi değişimler sayesinde kurtuluşu ve insani bir düzeni getirme niyetine sahiptir.³²⁸ Marksizmde küresel sömürü ve adaletsizliğin Hristiyan eleştirisi için bir potansiyel arayan özgürlük teolojisinde, Tanrı'yı bilmek adaleti gerçekleştirmektir. Bu fikir üzerinden adalet mücadelesine dinsel bir anlam ve görev yüklemiştir.³²⁹

Özgürlük teolojisi ile Marksizm'in din üzerine düşünceleri de ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koyma açısından karşılaştırılmıştır. Kutsal ve seküler arasındaki karşıtlıklara karşı olma stratejisinde, iki düşüncenin de aynı ideaya sahip olduğu ileri sürülmüştür. Özgürlük teolojisi, Hristiyan teizminin sahip olduğu özcü teolojik anlayışa sahip değildir. Tanrı'nın varlığı-yokluğu ve kesin şekilde kutsal kitaptan çıkarılmış emirler yerine, dini yorumlama işini bireye bırakarak, Tanrı sevgisi üzerinden, siyasala yönelik bir eylem içine giren bir teolojiye sahiptir. Özellikle sekülerizmin ön plana geçtiği 19. yy'dan sonra muhafazakâr Hristiyan düşüncesinin Hristiyanlığın politik bir düşünceye sahip olmadığı yönündeki özcü görüşüne karşı, özgürlük teolojisinin siyasal ve toplumsal olanı Hristiyanlık temasından çıkardığı bir anlayış ile yorumlaması bu duruma örnektir. Gutierrez'in kutsal olan ile siyasal olanı karşıtlık imgesi üzerinden gitmeden, aşkın olanı tarihsel olanla, eskatolojik olanı içkin olanla, bireysel olanı toplumsal olanla, kişisel maneviyatı toplumsal adalet arayışı ile kaynaştırması bu duruma özgüdür.³³⁰ Karl Marx düşüncesinin de özcü biçimde tanımlanmış karşıtlıklara karşı olması ilkesi üzerinden, dine karşı olmadığı vurgulanmıştır. Marx genel anlamda teizme

³²⁷ Gutierrez, 2011, s. 45.

³²⁸ Bennett, Zoe, 2011, s. 244.

³²⁹ Turner, Denys, "Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı", Kurtuluş Teolojisi, (çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç), (ed. Christopher Rowland), (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 238.

³³⁰ Turner, 2011, s. 229, 231.

ve ateizme karşı olmuş ve bu tür tartışmaları yüzeysel bularak din üzerinden bir tartışmaya teorisi için yer vermemiştir.

Özgürlük teolojisinin üzerinde durulması gereken bir diğer konusu ise evrensellik konusudur. Temel olarak kutsal kitabın sosyal adalet, özgürlük vurgusu üzerinden siyasal ve toplumsala yönelik yorumu olan özgürlük teolojisi Latin Amerika menşeli bir kavramdır ve o coğrafyanın sorunlarından yola çıkılarak başlatılmıştır. Çözüm önerisi olarak din teması üzerinden o coğrafyanın dini öğretisi esas alınmıştır. Dolayısıyla evrensel bir özgürlük teolojisi düşüncesi nasıl olacaktır. Bu noktada klasik politik teoloji kuramına dönüşmekte ve siyasal olanın kurgusu dinsel olandan hayat alınarak yapılmaktadır. Gutierrez'e göre, Latin Amerika'da yoksullar temelinde ele alınan sorun genel anlamda bir öteki sorunudur ve sosyal sınıf, etnisite, kültür, cinsiyet vd. üzerinden dışlananların kurtuluşu onların İncil'i yorumlaması ile ilgilidir.³³¹ Latin Amerika örneğinde kurucu öğeler yoksulluk ve öteki olan olarak, siyasalın kuruluş anı İncil'den hayat aldığı belirmekte ya da eylem gerçekleşmektedir. Latin Amerika örneğinin de bu bağlamda kendi politik teoloji düşüncesi, yaşadığı koşullara bağlı olarak farklı faktörlerden etkilenmekte ve din-siyasal ilişkisi kendi ikliminin şartlarına yönelik özellikler göstermektedir.

Latin Amerika özgürlük teolojisi kuramsal bağlamda politik teoloji içinde değerlendirildiğinde onun, Kıta Avrupası siyasal teolojileri ile farklı noktalar üzerine odaklandıkları görülmektedir. Kıta Avrupası politik teolojisinin uğraştığı konular endüstriyel gelişim, zorunlu kentleşme, siyasal ve toplumsal sahada hızlı sekülerleşme vb. konular iken, Batı'nın ekonomik gelişme tarihi içinde yer verilmeyen Latin ülkelerinde, Batı'nın yaşadığı bunalım paylaşılmadığından, laikleşme-sekülerizm boyutunda ateizm ve inançsızlık gibi konular merkezi bir tartışma meselesi haline gelmemiştir.³³² Batı politik teoloji düşüncesine karşın Latin Amerika politik teolojisi, bu bağlamda politik teolojinin epistemolojik alanına kayıtsız olarak görünmektedir.³³³ Latin Amerika politik teolojisi kuramdan ziyade eylemlilik üzerine yükselen bir teoloji olmuştur. Bu noktada Latin Amerika'da özgürlük teolojisinin ortaya çıkışında önemli olan en önemli öğe dine bakış açısıyla ilgilidir. Latin Amerika'da dinin yenileyici, devrimci rolü üzerinden siyasal alana bir bakış ve onu buna göre düzeltme anlayışı

³³¹ Gutierrez, 2011, s. 47, 48

³³² Turner, 2011, s. 232.

³³³ Turner, 2011, s. 237.

hâkimken, Batı’da dine bakış açısı özellikle 18. yy. sonrası dinin mevcut düzeni haklı gösterme ya da meşrulaştırma kapsamında bir düşünüş içinde yer aldığı görülür. Bu anlamda dinsel olanı yorumlayan bakış açısının içeriği özgürlük teolojisini ortaya koyar.

Latin Amerika’da özgürlük teolojisinin üzerinde durduğu konu sömürgeci ve yeni sömürgeci ekonomik baskı ve sömürünün eleştirisi olmuş ve Marksizmde Batı’dan alınan cazip bir muhalefet olarak kullanılmıştır. Marksizmin din, ateizm üzerine düşüncelerinden ziyade eşitsizlik, sınıf odaklı olma noktaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Latin Amerika kurtuluş teolojisi yirminci yy’da yaşanan kötülüklerin teolojik kaygıları sınıra kadar zorladığı ve “dinin dönüşü” tartışmalarının yaşandığı dönemde sessiz kalmış ve sekülerleşme, rölativizm, çoğulculuk gibi meseleleri kendinden uzak tutma eğiliminde olmuştur.³³⁴ Bu bağlamda özgürlük teolojisi, siyasalın dinden ilham aldığı ve buna göre eylemde bulunma temeline ya da klasik politik teolojiye dayalı olarak özgürleşmenin boyutunu hangi kavram üzerinden düşündüğüne göre farklı bir şekil almıştır. Bu nedenle Latin Amerika deneyiminde ki özgürlük teolojisi ile başka bir ülkede ki özgürlük teolojisiyle farklı olacaktır. Genel, tek ve baskın bir özgürlük teolojisi olmayıp, sınıf farklılıkları, ırk, toplumsal cinsiyet ve diğer dinlerin kendi dinsel temaları üzerinden yeşerttikleri özgürlük teolojileri, farklı özgürlük teolojisi olarak ortaya çıkar.

Latin Amerika özgürlük teolojisi düşüncesinin Marksizm ile temas halindeki, praksis, özgürlük, sosyal adalet, ezilenler ve İncil üzerinden kurduğu eleştirel etkileşimin bir diğer yönü ise özgürlük teolojisinin kurumsallaşmış dine karşı eleştirisidir. İbadet ve tefekkür üzerine ve eylemden uzak olmaya dayanan bir Hristiyanlık anlayışı yerine, sömürüye, zulme, yoksulluğa karşı adalet için verilen mücadeleye inanç temeli üzerinden katılımı sunan bir anlayışla, statükoyu desteklemeyen ve dolayısıyla yabancılaştırıcı dinin vesayetinden kurtulmayı öneren bir eylem alanı sunar. Mevcut siyasal düzene karışmayarak ve onun politikalarını haklayarak bireysel alanda maneviyat ile ilgilenen “düzensi” bir politik teoloji yerine özgürlük teolojisinin amacı farklıdır. Özgürlük teolojisi, ibadet ve tefekkür gibi normalde maneviyat ile ilişkili yaşam alanları ile politika, ekonomik sistemler ve maddi refah gibi geleneksel olarak maneviyattan dışlanmış olguları birleştiren bir temelde Hz İsa’ya bağlılığa adanan bir hayata dönüşü, yeniden diriliş zemini içinde yer alan bir umudu ortaya koyar.³³⁵

³³⁴ Turner, 2011, s. 233.

³³⁵ Villa Vicencio, 2011, s. 299.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ

Modern Avrupa siyaset düşüncesi etrafında incelediğimiz ikinci bölümün ardından bu bölümde çağdaş İslam siyaset düşüncesi incelenecektir. Kıtalararasına taşan Avrupa düşüncesi, kuramsal boyutunu ikinci bölümde belirttiğimiz temelleri üzerinden, Doğu ile girdiği ilişki sonucunda İslam toplumlarının düşünce yapısını etkilemiştir. İslam temelli düşüncenin kendi içinde bir bütünlüğü olmasına karşılık, 18. yy. sonrası Avrupa düşüncesi büyük etkileriyle İslam düşünce içeriğinde değişimlere neden olmuştur.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesi olarak nitelendirilen düşüncenin belli başlı bazı bileşenleri vardır. Bunlardan biri bu düşüncenin hangi zaman diliminde belirdiği ve nerede ortaya çıktığıdır. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinin “çağdaş” boyutu 18. yy’ın ortalarından günümüze kadar İslami söyleme dayanan toplumsal, ahlaki ve siyasal düşüncelerin geçirdiği değişim ile ilgilidir. Burada çağdaş kelimesi değerden bağımsız anlam ve kullanımıyla tarihin şimdiki uğraşına işaret etmektedir. Bu noktadan bakıldığında düşünselin içinde çağdaş/modern olan ile geleneksel olan arasındaki farkı zaman tayin etmektedir. Buna göre yakın geçmişe ve bugüne ait her düşünce modern olup, zamanın geçmesiyle geleneksel hale gelmektedir.³³⁶

İslam toplumlarında çağdaş dönem olarak adlandırılan süreç Batı’nın teknik alanda ilerlemesi, ekonomik alanda uluslararası alana yayılmacılığı ve ortaya çıkan sömürgeciliğinin etkilerinin doğrudan İslam toplumları üzerinde yaşandığı bir süreç denk gelmektedir. İkinci bölümde Aydınlanma ve modern düşünce üzerinden betimlenen Batı’nın düşünsel alanda geçirdiği değişimler onun, Şark olarak nitelendirdiği coğrafyaya sömürgecilik üzerinden yönelmesi ile modern değerler İslam coğrafyası ile karşılaşmıştır. Bu coğrafya Asya ve Afrika’yı içine alan ve o coğrafyada yaşayanların çoğunluğunun İslam dinini benimsedikleri bir coğrafyadır.

Avrupalı ülkelerin işgal ve sömürge üzerinden bu bölgelere girmesi düşünsel alanda bir uyanışın, yenilenmenin belirdiği bir süreci de beraberinde getirmiştir. İslam toplumları bir yandan Batı’nın değerleri ile tanışırken, diğer yandan Batının sömürgeci politikalarının eziciliği altında kalmışlardır. Özgürlük, bağımsızlık milliyetçilik gibi

³³⁶ Öztürk, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi*, 2012, 4, ss. 11. <<https://www.tybakademi.com/kitap/akademi04.pdf>>, (14.04.2018).

düşünce içerikleri bu anlamda ötekinin kötülüğüne karşı kendi değerlerinin bilincinde olma, onları yenileme olarak doğarak yeni bir siyasalın oluşum hazırlıkları olarak kendini göstermiştir. Düşman olgusu sömürgeci ülkelerdir ve siyasalın ortaya çıkması için bütünleştirici güç olarak İslam düşüncesi öz olarak varlığını devam ettirmiştir. İslami siyaset düşüncesinin siyasallığı da bu anlamda temeli İslam'a dayanan bir içerik ile siyaset üzerine bir yapılandırma yoluna gitmiştir.

İslam'dan kök alan düşüncenin toplumsal, siyasal ve hayatın diğer önemli alanlarına ilişkin içeriği 19. yy. ile birlikte bir diriliş yaşamıştır. Bu anlamda İslam siyaset düşüncesinin başladığı zaman dilimi genel tabir ile sömürgeciliğin başladığı zaman ile denktir. Bu siyaset düşüncesinin yeşerdiği başlıca yerler ise Müslüman halkın çoğunlukta olduğu yerlerdir; ancak Mısır, İngiltere ve Fransa gibi ülkeler tarafından konumu, tarihi, kaynakları açısından önemli görülmesi nedeniyle bir sömürge yarışı haline getirilmiştir. Sömürgeciliğin en etkin olduğu Mısır bu anlamda düşünsel iklimin geliştiği başlıca yerlerden biri olmuştur. Ancak İslam siyaset düşüncesinin bu dönemde yeni fikirler ile ortaya çıkışı Afrika, Asya kıtalarını içeren ve Müslüman toplumun yoğun olduğu ülkelerin birçoğunda gözlenmektedir. İslam siyaset düşüncesinin yenilenmesinin nedenleri bu bağlamda sömürgeci ülkelerin yönetimi altında yaşamının verdiği büyük huzursuzluk, Batılı siyasal değerlerin özellikle bu sömürgeleştirme sürecinde yoğun şekilde yayılması ile İslam düşüncesinin yeniden sorgulanması, Müslüman bölgelerin geri kalmışlığı problemidir.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesini ortaya çıkaran toplumsal, siyasal koşullara değinmeden önce İslam'ın doğuşundan bu döneme kadar gelen geleneksel İslam siyaset düşüncesinin kuramsal olarak incelenmesi, daha sonra ortaya koyulacak olan çağdaş düşüncenin temellerinin bilinmesi açısından gereklidir.

3.1. Toplumsal ve Siyasal Alan İçin Geleneksel İslam Siyaset Düşüncesi

Arap Yarımadasında miladi 610 yılında Allah tarafından Hz. Muhammed'e "vahiy" olarak isimlendirilen mesaj ile birlikte birey ve toplum yapısında köklü değişiklikler getiren ve "İslam" adı verilen bir dini dönüşüm başlamıştır. "Vahiy" adı verilen mesaj ile gelen içeriklerin bir yaratıcının varlığına ve birliğine yönelik bir inancı mı tanımladığı yoksa Tanrı tarafından gönderilen bu içeriklerin bireysel, toplumsal yaşama yönelik yapılması gerekli olan Tanrı kaynaklı hukuksal normlar mı olduğu konusunun açılımı İslam dininin birey, toplum ve siyasal olan ile başladığı yerdir. Bu soru bağlamında ortaya

konulmaya çalışılan bireysel ve toplumsal hayat üzerine sözü olan bir dinin ortaya koyduğu düşüncelerin insan algısına gitmesi ve burada bir yorumlama ile dış dünyaya aksetmesi sonucunda oluşan İslam düşüncesidir. İslam düşüncesi, bu bağlamda İslam'ın Tanrı, evren, yaşam, insan ve insanın yaşam içindeki varoluşunun nedenleri ve sonrası üzerine görüşleri olarak nitelendirilebilir.³³⁷ Burada insan ve Tanrı'nın söylemi karşı karşıya gelmektedir. İslam düşüncesi denilirken aslında ontolojik olarak bir hakikatin varlığını kabul eden ve onu diğer düşünce ve değerlerinin temeli ve hayat vericisi sayan insanın bu temel değere bağlı kalarak hayatı, evreni anlamlandırma ve buna göre faaliyette bulunmasından bahsedilmektedir.

İslam düşüncesi ile ortaya konulmaya çalışılan kavramın üç belirgin boyutu vardır. Bunlardan ilki İslam dininin doğuşundan İslam düşüncesinin kemikleşme sürecine girdiği tarihsel süreç içinde meydana gelen olay ve olguların seyridir. Bir diğer alan İslam düşüncesini ortaya çıkaran temel kaynaklar ve bu kaynakların incelenmesi ve yorumlanması ile ortaya çıkan ilim dallarından doğan düşünceler olarak İslam düşüncesinin metodolojisidir. Son olarak ise bu tarihsel süreç içinde gelişen olay ve düşüncelerin etkileşimi ile ortaya çıkan İslam düşüncesinin siyasal olan ile kurduğu ilişki sonucunda konunun teorik çerçevesi olan politik teoloji açısından değerlendirilmesidir. Bu üç başlık altında İslam siyaset düşüncesinin politik teolojisi incelenecektir.

3.1.1. İslam Düşüncesini Ortaya Çıkaran Süreç

Hız Muhammed'in 610 yılında Vahiy'i insanlara bildirerek onları İslam dinine daveti ile başlayan yer olarak Mekke ve Hız Muhammed'in bağlı olduğu Kureyş Kabilesi bu Muhammedi daveti kabul etmeyerek ona karşı cephe almıştır. Muhammed Abid El-Cabiri'ye³³⁸ göre Kureyş'in ileri gelenleri daveti en başından itibaren siyasi anlamda okuyarak ona karşı siyaset uygulamışlardır. Muhammedi davet ise bu duruma karşılık mücadelesinin araçlarından biri olarak siyasi alanı kullanarak, düşman olanın yöntemi ile ona cevap vermiştir. Bu anlamda Peygamber'e 610'dan 622 yılında Medine'ye hicret ettiği döneme kadar Kuran'ın yaklaşık üçte ikisi indirilmiştir. Kuran'ın bu döneme kadar olan temel içeriği inanç ile ilgilidir ve İslam dinini benimseyenler bir genelleme yapıldığında genç, toplumsal açıdan zayıf ve idealist kişilerdir. Bu dönemde

³³⁷ Erdem, Hüseyin Suphi, "İslam Düşüncesi Fenomeni", Bilge Adamlar, 2007, 17, s. 82.

³³⁸ El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslam Siyasal Aklı, (çev. Vecdi Akyüz), (2. Baskı), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 72.

Peygamber'in yaşadığı Mekke'de bir devlet yapılanması olmamakla birlikte kabile yapılanması, kurumsal olarak siyasetin içeriğini ayrı kabileler şeklinde yerine getirmektedir. Merkezi bir otorite bulunmamaktadır.³³⁹ O bölge üzerinde otoritenin gücü kabilenin gücünün büyüklüğü ile doğru orantılıdır. Bir kabilenin üyesi olmak güvende olmanın ve korunmanın göstergesidir.³⁴⁰ Ancak ilk Müslümanların bir kısmı kabileleri, koruyucuları ve güçleri olmayan kişilerdir.³⁴¹

Hız Muhammed'in Medine'ye hicreti ile birlikte Medine'de sosyal ve siyasal olarak nitelendirilecek bir oluşum başlamıştır. Medine'de Yahudiler ve Araplar birlikte yaşamaktadırlar. Hız Muhammed Medine'de bu anlamda İslam sosyal ve siyasal düşüncesine temel kazandıran düşünsel ve kurumsal anlamda bir yapılanmaya gitmiştir. Peygamber Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler arasında "Sahife Sözleşmesi" ya da "Medine Sözleşmesi"³⁴² olarak adlandırılan sözleşme ile ortak yaşam alanında yaşayan farklılıkların hayatlarının nasıl düzenlenmesi gerektiği üzerine daha sonraki devirler için örnek oluşturacak siyasal olan kapsamında oldukça önemli bir adım atmıştır. Hız Peygamber, Medine'de bir cemaat olarak Yahudilerin ve Müslümanların birbirinin dinine karışmama anlamında dini hürriyetleri teminat altına alan, Müslümanlar arasında yakın işbirliği üzerinde duran, Yahudi ve Müslümanlara barış için işbirliği çağırışında bulunan ve kanun ve nizamın tesisinde, anlaşmazlıkları karara bağlamak ve çözümlemek üzere bir bildiri yayınlamıştır.³⁴³ Bu bildiri Medine topraklarında yaşayan Yahudi ve Müslümanları bu topraklar dışından gelen bir saldırıya karşı ortak hareket etmeleri durumunda "ümme" olarak nitelendirmiştir. Bu sözleşme ırk, dil gibi değerlere bağımlı bir kabileci anlayışın olduğu bir dönemde, farklılıkların bulunduğu bir topluma dış dünyaya karşı birlikte hareket etme düşüncesini getirerek modern anlamda bir siyasal yapılanmanın içeriğini ortaya koymuştur.

Peygamber döneminde siyasal bir oluşumun temelleri atılmıştır; ancak siyasal alanın temel konuları olan Egemenlik, yasa, yasa koyucunun kim olduğu, yürütme işlemini gerçekleştiren kişinin nasıl önder olduğu ve onun otoritesinin meşruiyeti ve bunu

³³⁹ El-Cabiri, 2001, s. 88, 95, 100.

³⁴⁰ Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fırlı), (4. Baskı), Sarkaç Yayınları, Ankara 2012, s. 47, 48.

³⁴¹ El-Cabiri, 2001, s. 95.

³⁴² Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", Birikim, 1992, 38, s. 104.

³⁴³ Rahman, Fazlu, İslam, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), (3. Baskı), Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s. 25.

sağlama yolları gibi siyasal içeriğe dayanan konularla ilgili doğrudan siyasal içeriği dolduracak düşüncelere ve uygulamalara rastlanmamaktadır. Modern anlamda siyasetin içeriğini birebir dolduran uygulamaların olmasını beklemek dönemin tarihsel koşulları incelendiğinde de zaten mümkün görünmemektedir. Peygamberin yaşadığı bölge “kabile” sistemi şeklinde yaşamakta ve her kabile kendi ekonomik, siyasi tanıma girecek işlerini kendisi yürütmektedir. Doğrudan başkanlık sistemi bulunmamakla birlikte her kabilenin başkanının da monarşik anlamda bir üstünlüğü bulunmamaktadır.³⁴⁴ Dolayısıyla bu dönem için bir devlet, devlet başkanlığı, otorite, meşruiyet gibi konular, içinde bulunulan tarihsel durumun kültürel yapının kodları altında değerlendirilmelidir. Peygamber döneminde bir siyasal oluşum teorik olarak siyasal olanın içeriğine dayanılarak incelendiğinde net bir şekilde gözlenmektedir.

İslam’ın doğuşu ve Medine dönemi ile birlikte bir idari yapılanmanın içine girilmesinden sonra 632 yılında Peygamber’in vefatı ve bundan sonraki süreç için artık davranışlarıyla bir simge olan peygamberin elçilik etmeyecek olması ve Vahiy’nin gelmeyecek olması Müslümanların iki temel referans kaynağının yaşam süresinin burada sonlandığını göstermektedir. Bundan sonra başlayan süreç yalnız başına kalan Müslümanın hayatını nasıl koordine edeceği üzerinedir. Bu bağlamda Kuran’ın içeriğinin ve Peygamber’in eylem ve sözlerinin İslam’ın iki temel referans kaynağı olarak siyasal ve toplumsal alanın nasıl olması gerektiği üzerine bir düzenleme getirip getirmediği konusu ön plana çıkmıştır. İslam düşüncesinin tarihsel süreç içindeki seyri de Peygamberin vefatı ile Kuran ile Sünnet ’in tahlil edilmeye başlanarak ilim dallarının ayrıştığı bir sürecin başlangıcıdır.

Hz. Muhammed’in 632 yılında vefatı ile birlikte üzerinde durulan ilk konu Müslümanların bundan sonraki süreç için kimin önderliğinde idare edileceği konusudur. İslami düşüncenin ilk şekillenmesi kimin Peygamber’e vasi olacağı şeklinde bir tartışma ile siyasal üzerine başlamış daha sonra bu durum ilk fikir ayrılıklarının, mezhepsel ayrışmanın, siyasal ideolojilerin başlangıç noktası olmuştur. Sünni düşünceye göre Hz Peygamber kendisinden sonra onu temsil edecek bir vasi bırakmamıştır ve Müslümanların nasıl yönetilmesi konusunda ilgili bir yorumda bulunmamıştır.³⁴⁵ Bu

³⁴⁴ Mekke’de kabilecilik sisteminin nasıl bir içeriğe sahip olduğu ile ilgili geniş bilgiye Muhammed Abid El-Cabiri’nin Arap-İslam siyasal aklı kitabının “kabile” ile ilgili üçüncü bölümünden geniş bilgi alınabilir.

³⁴⁵ Hourani, Albert, Çağdaş Arap Düşüncesi, (çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz), (3. baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 21.

noktada siyaset kurumu açısından bir “davet yönetimi” olarak nitelendirilen ve siyaset kurumunun içeriğini ciddi manada doldurmayan yapılanma, Hz Muhammed’in ölümü ile bir siyasal yönetim tartışmasının içinde kendisini bulmuştur.

Peygamber’den sonra İslam’ın yayılma süreci doğrudan siyasi bir tartışmanın içine girerek siyasi alanda büyüme göstermiştir. Peygambere kimin vasi olacağı noktasında İslam’da ilk ayrılık ve siyasal ideoloji süreci başlamıştır. Peygamber’in halifeliği Hz Ali’ye vasiyet ettiği ancak bunun dikkate alınmayarak Hz. Ebubekir’e “bey’at” edildiğini düşünen bir gurup Müslüman tarafından yapılan rivayetler İslam’da ilk ayrılığın temeli olmuştur. Bu noktadan sonra İslam’da Hz Ali’nin taraftarlarının olduğu ve gittikçe büyüyen bir gurup Muaviye ile Hz Ali arasındaki savaşta Ali’nin yenilmesi ile keskin bir ayrışmayla ile Şia mezhebi olarak ortaya çıkarken³⁴⁶ bunun karşısında olaylarda taraf olmayan ya da dört Halife’nin başa geliş sırasına göre onların üstünlük derecesini belirleyen gurup ise süreç içinde Sünni mezhebi olarak adlandırılmıştır. Bu ayrışma net olarak 9. yy’da kendini göstermiştir.³⁴⁷ O süreye kadar Müslümanlar aynı halifelerin kisvesi altında yaşamaktadırlar.

Peygamber’den sonra Hulefa-i Raşidun” yani dört halife döneminin halifeleri olarak Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali sırasıyla toplumun ileri gelenleri ya da doğrudan o toplumda yaşayan insanlar tarafından “şura” ve “bey’at” usulü ile kan bağına dayanmayan ve seçilen kişinin yöneticilik ve ilim, inanç konusunda öncülüğüne dayalı bir sistemle seçilmişlerdir.³⁴⁸ Bu halifelerin seçilme şekli, seçildiklerinde yönettikleri kitleye hangi kanunları hangi konumda uyguladıkları, kanun yapıcının ve kanunların niteliği gibi konular İslam inancından kök alarak oluşturulan bir siyasal birimin kurumsal ve düşünsel konumu ile ilgili ayrıntılardır. Bunlar geleneksel dönem olarak nitelediğimiz bu dönemin siyasal düşüncesi altında incelenecektir.

Osman’ın seçimi ile birlikte (644) Müslümanlar arasında ilk ciddi siyasi çekişmeler ve karışıklıklar başlamıştır. Müslümanların Sünni ve Şii diye iki temel mezhebe ayrılmasının fiili anlamda başlaması Hz Osman’ın halifeliği ve suikasta uğramasına dayanmaktadır.³⁴⁹ Hz Peygamber’in soyundan gelen ve Müslümanların idareciliğini ilim, irfan ve Peygambere vasi olmaya en yetkin kişi olması anlamında Hz Ali’nin yüklenmesi

³⁴⁶ İnayet, Hamid, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, (çev. Yusuf Ziya), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.

³⁴⁷ Watt, 2012, s. 174.

³⁴⁸ El-Cabiri, 2001, s. 171, 185-193,

³⁴⁹ Watt, 2012, s. 11.

gerekliliği üzerine onun taraftarları ile³⁵⁰ ve öteden beri Kureyş'in önde gelen ve önemli işlerde idareciliğini üstlenen Umeyye oğulları³⁵¹ taraftarları arasında bir çatışma dönemi başlamıştır. Cabiri'ye göre Umeyye oğulları başından beri yönetimin sahibi olması, Ali'nin çevresinde bulunanların ise genellikle daha zayıf kabilelerden gelen ve yoksul insanlardan oluşması bu siyasal olarak başlayan çatışmayı İslamiyet öncesi gücünü, İslamiyet'i kabul ederek devam ettiren ve önemli idari makamları elinde tutan Umeyye oğullarının kazanmasına neden olmuştur. Muhammedi davet devletinin idari ve mali işlerini Mekke'nin fethinden sonra Mekke'de idari ve mali otoriteyi elinde tutan Umeyyeoğulları üstlenmiştir. Müslümanlara karşı oluşan çevre bölgelerdeki düşman tavırların askeri olarak komuta edilmesi işlemi de yine büyük ölçüde bunlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu durum insanların İslamiyet'ten önceki eşrafının İslamiyet'i kabul ettikten sonrada yine eşraf olmaya devam ettiklerini göstermektedir.³⁵²

Osman'ın çalkantılı geçen döneminin ardından yine şura ve beyat usulü ile ancak tartışmalı bir şekilde halife olan Ali, bu dönemde Umeyye oğullarının muhalefeti ile karşılaşmış ve çıkan iç savaşta Hz Ali'nin kısa süren yönetimi Umeyyeoğulları'nın üyesi Muaviye'nin başında olduğu kesime yenilmiştir. İslam tarihi için bundan sonraki süreç soy usulüyle ilerleyen bir saltanat sisteminin Umeyyeoğulları liderliğinde oluşturulan Emeviler ile İslam dünyasına hâkim olmasıdır.³⁵³ Emevilerle birlikte iman ve inanç gibi daha düşünsel odaklı bir çaba üzerinde duran kesim, İslam'ı çıplak bir güç devletine, "mülk"e dönüştürmek isteyenlere yenilmiştir.³⁵⁴

Emeviler hilafet sistemini cebren saltanata dönüştürerek, otoritenin din uğrunda kullanıldığı dört halife döneminden farklı olarak dinin otorite uğrunda meşrulaştırıldığı ganimete dayalı bir ortaklık temelinde toplumla bir siyasi sözleşme yapmışlardır. Muaviye göreve gelişinin ilk yılında Medine'de Müslümanlara seslendiği bir konuşmada siyasi okuması buna çıkacak sözler sarf etmiştir.³⁵⁵ Emevi yönetimi bu bağlamda tam

³⁵⁰ İnayet, 1995, s.40

Hz Ali taraftarları daha sonra "şia" ve daha sonra diğer Müslüman kesim ise "sünni" olarak adlandırılacaktır.

³⁵¹ Umeyyeoğulları Mekke'nin güçlü kabilelerindenidir. Ebu Süfyan ve daha sonra Emevi yönetimini kuracak oğlu Muaviye bu kabiledendir. Hz Osman'da bu kabileye dâhildir.

³⁵² El-Cabiri, 2001, s. 195-197

³⁵³ Lewis, Bernard, Ortadoğu, (çev. Selen Y. Kölay), (3. baskı), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2003, s. 72.

³⁵⁴ Aslan, Ahmet, İslam Felsefesi Üzerine, (1. Basım), Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.18.

³⁵⁵ Muaviye yaptığı şu konuşmada şu sözleri söylemiştir: ...Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu... Hem bana hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum. Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmesiniz bil, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem... El Cabiri, , 2001, s. 303.

anlamıyla bir siyasi alan oluşturmuş ve meşruiyetini “cebriye” düşüncesi üzerinden sağlamıştır. Emeviler kadercı bir düşünceyi yani Allah’ın imameti onlara vermesi ve onların bunda bir irade sahibi olmadıkları gibi bir düşünüş içinde olarak iktidarı ele geçirmelerini dine dayandırmışlar ve bütün işlerini Allah’a havale ederek sorumluluktan kaçmaya çalışmışlardır. Böylelikle halifelere hiçbir ceza gelmeyeceğini savunmuşlardır.³⁵⁶ Yönetenin sorumsuzluğu ilkesi böylece din üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bu süreçten sonra yöneticilerin ekonomik olarak önceliği kendilerine tanıdıkları bir ganimet sistemi ile zenginleştiği saf bir siyaset alanı dönemi başlamıştır.

Emeviler döneminde ayrıca Arap olmayan Müslümanlar’a yönelik Peygamber ve halife döneminde olmayan aşağılayıcı bir bakış hâkimdir. “Mevali” olarak adlandırılan bu kesim ile Araplardan oluşan daha varlıklı kesim arasında, Mevali savaflara katılmış olsa bile fetihten elde edilen kaynakların paylaşımında Mevali’ye adaletsizlikler yapılmıştır. Bundan sonra Mevali’nin saygın bir sosyal mertebe ve otoritenin bir türünü kazanmak için ilim alanına yöneldiği belirtilmektedir. 7. yy’da başlayan Fıkıh çalışmalarında Mevaliler’in ön plana geçmeleri bu duruma bir örnektir. Mevali’den oluşan sosyal güçler Emevi iktidarının kabileci ideolojisinin karşısına iman, inanç esasları olan “akide” aracılığıyla siyaset yaparak bir aydınlanma hareketini yönlendirmişlerdir.³⁵⁷ Bu etkilerin tümü halkın hoşnut olmayan ve öfkeli bir durum içine girmesine ve Emeviler’in zayıflayarak çökmelerine neden olmuştur. Emeviler Sünniliği devletin resmi ideolojisi olarak inşa etmeye yönelmişlerdir. Bu dönemden sonra “Sünnilik” din adına temel doğruları belirleyen bir mezhep olarak İslam dünyasının birçok bölgesinin normal bilinci haline gelmiştir.³⁵⁸

Emeviler yönetimimin ardından siyasi alanda keskin bir monarşi yönetimi ile birlikte baskıcı bir devletin temelleri atılmıştır. İslam ortodoksluğu şekillenmeye başlamıştır. Ancak düşünsel alanda yukarıda da belirtildiği gibi Emeviler’in son dönemlerinden itibaren bir aydınlanma hareketi olarak nitelendirilebilecek düşünce akımları belirmeye başlamıştır. Emeviler’in kendi kabilelerini üstün gören ve farklı ırktan olan Müslümanlara yönelik aşağılayıcı bakış açısı toplum içinde bulunan Arapları, Mevaliyi, Arap kabile önderlerini, çiftçileri, zanaatkârları, fukahayı, toplumsal statü

³⁵⁶ En-Neşşar, Ali Sami, İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, (çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 326.

³⁵⁷ El-Cabiri, 2001, s. 312-317.

³⁵⁸ Güler, İlhami, İtikattan İmana, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

açısından güçsüz insanları, zenginleri kısaca muhalif ideolojileri Emeviler'e karşı işbirliğine sevk ederek Abbasiler adı verilen yeni bir siyasal oluşumu desteklemeye götürmüştür. Toplumun tüm tabakalarının işbirliği içinde yürüttüğü mücadelenin başarıya ulaşmasıyla Emeviler'de siyasi yönetim kanadı ve halktan oluşan sosyal sınıflar Abbasiler döneminde gözden geçirilerek üçlü bir ayrıma tabi tutulmuştur. Halife, seçkinler ve halktan oluşan yeni sosyal sınıf anlayışı kabile toplumundan çıkışın ve yönetimin önderi ve seçkinler gibi iki toplumsal statünün yerleştirilerek daha geniş çapta bir devletleşme anlayışının ortaya çıktığını göstermektedir.³⁵⁹

Dört halife sahabeden olup şura'dan sonra bey'at ile atanan ve halife olduktan sonra toplumsal statüleri değişmeyen kişilerdir. Emeviler döneminde de keskin bir seçkin halife ayrımı yoktur, sadece Kureyş kabilesinden olanlar öncelikli olup Halife'de onlardan biridir. Abbasiler ile birlikte halifenin konumu seçkinler statüsünün ve halkın üstünde kalan ve onu aşan bir statü olarak görülmektedir. Bunun nedeni olarak Abbasiler'in iktidarı ele almasında etkin olan Fars bölgesinin yönetim şeklinin ve Şia ideolojisinin imamet düşüncesinin etkin olduğu düşünülmektedir. Şia düşüncesindeki İmam portresinin Şii niteliğinin atılıp yerine Sünni nitelik korunarak devlet başkanlığı yüceltilmiştir. Devlet başkanı yani halifenin iradesi Allah'ın iradesi olarak görülmeye başlanmış ve Halife, Allah adına yürüten güç olduğu Abbasi Halifelerince vurgulanarak halk üzerinde etki gösterilmeye çalışılmıştır.³⁶⁰ Bu şekilde Sultan'ın iradesi dini bir bağ üzerinden Tanrı ile kurularak Sultan'ın sorumsuzluğu ilkesi Abbasiler'de Emeviler'in "cebiri" ideolojisinden farklı olarak bu şekilde sultanın iradesinin varlığı ama onun Allah'ın gücü olması üzerinden oturtulmaya çalışılmıştır. Abbasi yönetimi ile tam anlamıyla bir siyaset ve sultan devletine doğru geçiş yapılmıştır.

Siyasal alanda kemikleşmiş bir siyasal yönetime doğru gidilirken düşünsel alanda İslam düşüncesinin temellerinin atıldığı ve ilim, bilim, kültür, alanlarında önemli gelişmelerin yaşandığı bir aydınlanma dönemi varlık göstermiştir. İslam'ın düşünsel alanda çalışma alanlarına ayrıştığı Fıkıh, tefsir, Kelam, Hadis, Nahiv gibi temel ilim alanları doğmuştur. Genel bilim dalları olan Tıp, Matematik, gibi alanlardaki gelişmelerin yanı sıra Felsefî alanda önemli düşünceler ortaya koyan düşünürler bulunmaktadır. Emeviler'in son dönemleri ve Abbasi yönetimi süresince (7. ve 10. yy. arası dönem)

³⁵⁹ El-Cabiri, 2001, s. 420, 421.

³⁶⁰ Lewis, 2003, s. 88. El-Cabiri, 2001, s. 425, 430.

İslam'ın temel kavramları üzerine düşünme, akıl, vahiy ve nakil (hadisler) ilişkisinin sorgulanması gibi daha akılcı çabalar ön plana çıkmıştır. Emeviler'in "cebriyye", buna karşılık Hasan Basri'nin de görüşlerini benimsediği düşünülen "Kaderiyye", bunun yanı sıra "Mürchie" gibi düşünce akımları insanın iradesi ve eylemde bulunması ve bunun dinle ilişkisini sorgulayan önemli düşünce okulları olarak belirmiştir.³⁶¹

Abbasiler döneminde beliren ve akılcı düşünceyi, sorgulamayı insanın yapıp etmelerinde temel öge olarak gören "Mutezile" gibi Kelam okulları, teoloji düzeyinde dinin referans kaynaklarına dayanarak düşünsel bir yorumlama sistemine gitmişlerdir. Bu dönemde ayrıca Fıkhi mezheplerin bireysel ve toplumsal hayata yönelik dini naslara dayanarak bir düşünce süzgecinden geçirerek çıkardıkları hükümler bu dönemin yoğun düşünsel çabanın etrafında şekillendiği bir dönem olmasını sağlamıştır. Yine felsefi alanda Mısır'ın "İskenderiye" şehrinin fethedilmesiyle Yunan medeniyetine ait bu yerde bulunan kütüphanelerin ele geçirilmesi İslam felsefesine derin bir zenginlik katmıştır. Süryanice ve Yunancadan Arapça 'ya yapılan güvenilir ilk felsefi çeviriler, Abbasi halifesi Mansur (754-773) ve Harun Reşid (ö. 786-809)'in hilâfeti dönemine aittir. Bu dönemde Eflâtun'un Diyalog 'un özeti, Aristo'nun "Hayvanlar Kitabı" gibi eserler çevrilmiştir. Çeviriler, İslâm felsefe ve kelâm düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.³⁶²

Sultan ideolojisini siyasal sistemin içine yerleştirerek tam anlamıyla bir siyasal oluşumu kemikleştiren ve dini olanı siyasal olana referans kaynağı olarak düşünen Abbasi hükümlerinin çöküş sürecine girmesinin ardından İslam inancını benimseyen bölgelerde halifelik Abbasi yönetiminde kalmak üzere Sultanlığın başka hükümlerinde yürütüldüğü (Büyük Selçuklu Devleti, Büveyhiler gibi) ve halifelik ile sultanlığın farklı olduğu ve 12. yy'ın ortalarında başlayan Moğol İstilasının Halifelik kurumunu tümünden ortadan kaldırdığı bir sürece kadar devam etmiştir. Halifelik kurumu Moğol istilalarının ardından Mısır'da kurulan Memlûklüler tarafından yeniden oluşturularak sembolik hale getirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle Halifelik Osmanlılara geçmiş ve sultan, Halife-sultan olmuştur. Böylece halifelik ve hükümdarlık aynı kişide birleşmiştir.³⁶³

³⁶¹ Fahri, Macit, İslam Felsefesi ve Kelamına Kısa Bir Giriş, (çev. Şahin Filiz), (4. Baskı), İstanbul 2008.

³⁶² Fahri, 2008b, s. 24.

³⁶³ Lewis, 2003, s. 91, 101, 120.

3.1.2. İslam Düşüncesinin Kaynakları

Hz Muhammed'in yaşam süresi içinde İslam'ın referans kaynağı olarak Kuran'ın içeriğine dayanarak oluşturduğu düşünce şekli ve bundan doğan eylemleri, onun bireysel, toplumsal ve siyasal alanda yapılması gerekenler Kuran'dan sonra Müslümanlar için ikinci referans kaynağı olarak kabul edilmiştir. İslam dinine inananlar için Kutsal Kitap olarak Kuran'ın içerdikleri temel referans olarak uygulanması gerekli olan içeriğe sahiptir: ancak bu içeriğin uygulanması doğrudan Muhammed Peygamber tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle İslam'ın nasıl uygulanması gerektiği noktasında Peygamber örnek alınmalıdır. Bu bağlamda İslam'ın toplumsal ve siyasal alan için mesajının ne olduğu ve nasıl uygulanması gerektiği noktasında Hz Muhammed'in uygulamaları İslam'ın toplumsal ve siyasal alan yorumu olarak daha sonraki dönemler için kabul edilen temel doğrulardan biri olmuştur.

Hz Muhammed'in elçiliğini yaptığı ve insanlara hitap ettiği bir dinin toplumsal ve siyasal hayat içinde bir sözü ve sistemi olduğu düşüncesinden hareketle bu dinin nasıl bir yapı ve düşünce sistemi getirdiği daha sonraları İslam'ın referans kaynaklarından çıkarılmaya çalışılmıştır. İman, inanç, insanın iradesi ve bu doğrultuda eylemlerine yön vermesi gibi epistemolojik ve ontoloji alanına giren konuların tartışması Kelam ilmi tarafından tartışılırken, günlük hayata yönelik insanın toplumsal ve siyasal hayat içinde tavırlarının bir düzen içine oturtmaya, bir hukuk oluşturma ise Fıkıh tarafından gerçekleştirilmiştir. Peygamber'e vahiy gelmesi ile başlayan ve 14. yy'a kadar geleneksel dönem olarak nitelendirilen İslam düşüncesinin temel kaynakları bu anlamda Kuran ve Sünnet 'in yorumlanması ve aktarılmasıyla ortaya çıkan Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Kelam, Felsefe, Tasavvuf gibi İslami ilim ve düşünce alanları olmuştur.³⁶⁴ Bu nedenle özellikle konumuz dâhilinde olan Fıkıh ve Kelam ilim dalları İslam düşüncesinin politik teolojisinin temel kaynakları olmaları açısından üzerinde durmak gerekmektedir.

Hz Muhammed'in ölümünün ardından onun sözlerini doğrudan işitenler ve onun nasıl davrandığını bizatihi gören kişilerden aktarılan sözler zamanla "hadis" adı verilen bir ilim dalının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsanın nasıl davranacağı noktasında Kuran ve sünnet ve sünnetin aktarılma şekli olan hadis ile insanların bireysel ve toplumsal hayatta nasıl davranacakları konusunda bu kaynaklar inananlar için ideal bir ahlak sistemi

³⁶⁴ Fahri, Macid, "İslam Düşüncesinin Kaynakları", Bilge Adamlar, 2008, 21/22, s. 92.

olarak ortaya çıkmıştır.³⁶⁵ Kuran ve Sünnet’ den sonra inananlar üzerinde hükümleri geçerli olan bir diğer alan ise Fıkıh olarak ortaya çıkmaktadır. Kuran’ın açık olmayan ayetlerinin ve şüpheye düşülen hadislerin yorumlanması ve daha sonra bu yorumların yasa hükmünde kabul edilmesi Fıkıh ilim alanı tarafından gerçekleştirilmiştir. Fıkıh, Kuran ve Sünnet ’in gerekli akli gelişmişliğe ve eğitime sahip olanlar yani fıkıh yapmaya ehil olan “Fakih” tarafından okunarak, Fakih’in kendi anlam dünyası içinde okuduklarını Sünni mezhebi için bir tür mantık yürütme yolu olan “Kıyas” ile yorumlayıp ondan çıkardığı düşüncelerin yasa hükmünde kabul edilmesidir. Fıkıh, dini naslara, delillere yani Kuran ve Sünnete dayanarak hüküm çıkarırken bir metodoloji ortaya koyar.³⁶⁶

İslam düşünce kaynağı olarak Fıkıh’ın burada iki önemli yönü ortaya çıkmaktadır. Birincisi Fıkıh’ın yasa çıkaran bir alan olarak görülmesi ve hükümlerinin kabul görülerek itaat edilmesidir. Bu Fıkıh’ın toplumsal ve siyasal alana yansıyan rolüdür. Diğeri ise Fıkıh’ın bir bilgi kaynağı olarak ortaya koyduğu bilginin yöntemi ve doğruluğu konusudur. Bu ise Fıkıh’ın epistemoloji yönünü oluşturmaktadır. Bir diğer açı ise yorum yapan Fakih’in ontolojik düzeyini temellendiren dip anlayışın İslam inancı ile karşılaştığında Fıkıh adına yapılan yorumların nasıl bir sonuç çıkardığıyla ilgilidir.

Fıkıh’ın yöntemi ise şu şekilde izah edilebilir. Kuran ve sünnet de mevcut olmayan konular ortaya çıktığında Emeviler’in son dönemlerinde başlayan Abbasiler devrinde yoğunlaşan bir uygulama ile büyük İslam şehirlerinde gelişmeye başlayan okulların mensubu kimseler duruma uygun akıl yürütme ile çözüm sunma yoluna gitmiştir. Kuran ile Sünnet’ den özellikle hukuki meselelerde akıl yürütme ile yorumlar çıkaran âlimlerin görüşleri daha sonra mensubu oldukları okulun diğer birçok âlimi tarafından genel bir kabul görmüştür. “İcma” adı verilen bu durum ile âlimlerin Kuran ve Sünneti yorumlayarak çıkardıkları hükümler Kuran ve hadisten daha az bağlayıcı olmayan bir otorite olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Kuran-i içerikler ve Peygamberin hadislerden aktarılan sünneti, Peygamberden sonraki dönemler için bireysel, toplumsal ve siyasal hayatın olması gereken kuralları belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak “Ravi” zinciri aracılığı ile aktarılan hadislerin sahihliği, yorumu gibi konular farklı şehirlerde bulunan mezhep okulları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Abbasi Halifesi El-Mansur zamanında sünnetin çoklu yorumlarının gelişmesi ve herkesin kabul edeceği bir

³⁶⁵ Hourani, 2014, s. 18.

³⁶⁶ El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap Akılının Oluşumu, (çev. İbrahim Akbaba), İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 135- 138,

sünnetin ortaya koyulması gerekliliği üzerine yükselen düşüncelerle dini hareketin mensupları kendi akıl yürütme usullerini daha sistematik şekle koymaya çalışmışlardır. Şafii Mezhebinin kurucusu İmam Şafii (820) bu anlamda akıl yürütmeyi bir yönteme bağlayarak “kitap, sünnet, icma, kıyas” usulleri ile akıl yürütmeyi sınırlamıştır.³⁶⁷

İmam Şafii’nin yöntemi ya doğrudan Kuran ve Sünnet’den emir çıkarma ya da mevcut bir olay üzerine Kuran ve Sünnet’te doğrudan hüküm yoksa onu “kıyas” yani geçmişte olan başka olayları kıstas alarak akıl yoluyla çözümlemektir. Kıyas yapma ehliyetine de Kuranı ve Sünneti, toplumun çatışma ve uzlaşmalarını ve Arap dilini iyi bilen birinin sahip olacağını söylemiştir. Kıyas yapılamayacak olayların gerçekleşmesi durumunda ise İmam Şafii Kıyas dışında doğrudan aklın ölçütlerine dayanarak yorum çıkarmayı kabul etmemiştir. Yorum çıkaran kişiler yorum yapma ehliyetine sahip kişiler olsa bile bu Şafii’ye göre caiz değildir. Ona göre kıyası devre dışı bırakarak yorum yapmak ilim sahibi olmayan akıl sahiplerinin de, hakkında hiçbir haber olmayan şey için aklen onu iyi görerek bir şey söylemeleri anlamına geleceğinden bu caiz değildir.³⁶⁸

İctihad ve Kıyas dini naslara dayanarak hüküm icra etmektedir; ancak bunlar akli ilkelerden hareketle düşünsel bir dünya inşa etme amacında olmayıp, dinin kaynaklarının geçmişte olaylarda nasıl uygulandığının değerlendirilmesiyle, yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüştürmüştür.³⁶⁹ Burada naslara dayanarak akli üretme yöntemi öncü âlimlerin düşüncelerine dayanarak akıl üretme şeklinde bir içeriğe sahiptir. Şafii yorum üretme yöntemini sınırlamış ve bunu dar bir çerçevenin içine sokmuştur. Ama Şafii ile birlikte akıl yasa koyan değil, kendisi için yasa konulan olmuştur. Bu durum İmam Şafii’ye uyanların dışındaki diğer guruplar tarafından da büyük ölçüde kabul görmüştür.³⁷⁰ Özellikle 9. yy’ın sonlarında Müslümanların çoğu sünnete dayalı hadis ilmini kabul ederek Fıkıh’ın genel tasnifi üzerinde bir uzlaşmaya varmışlardır. 1300 yıllarına kadar Fıkıh alanında okulların tartışmaları devam etse bile bu zamana kadar netleşen dört Fıkıh kolu Sünni mezhep içinde ortaya çıkmıştır. Bunlar Hanefiyye, Hanbeliyye, Malikiyye ve Şafiiye’dir.³⁷¹

³⁶⁷ Watt, 2012, s. 252-254.

³⁶⁸ Şafii, Er-Risale İslam Hukukunun Kaynakları, (çev. İbrahim Çalışkan, Abdülkadir Şener), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

³⁶⁹ Karaman, Hayreddin, Fıkıh Usulü, (10. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010. s.127-132.

³⁷⁰ El-Cabiri, 1997, s. 145, 148.

³⁷¹ Watt, 2012, s. 362, 363.

İslam dünyasında merkezi bir ilmi disiplin olarak Fıkıh bu anlamda bireysel, toplumsal ve siyasal hayatın nasıl olması gerektiğini düzenleyen bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Fıkıh'ın bu düzenlemesi kendilerini Hz Ali'nin yolundan gidenler olarak ayıran ve zamanla “Şia” olarak adlandırılan mezhebin kendi düşünce kaynaklarını ve ilmini oluşturmaya özellikle sahabelerden “isnad” çizgisiyle rivayet edilen hadislere itimat edilmemesi ile Şia kendi güvendikleri ve İmam olarak kabul ettikleri kişilerden gelen hadisler üzerinden bir Fıkıh üretme yoluna gitmiştir. Şia'nın Fıkıh, Kelam, Tefsir, Hadis gibi alanlarda benimsedikleri görüşler Sünni düşüncenin dayandığı içeriklerden farklıdır.³⁷² Şia, Sünni düşünce tarafından Fıkıh'ın kaynakları olarak kabul edilen “Kuran, Sünnet, İcma ve Kıyas” noktasında sadece Kuran ve Sünneti Fıkıhtan çıkarılacak hüküm alanları olarak görmektedir. İcma ve Kıyas'a çok sınırlı yer verilmiştir. Kıyas' ta aklın ölçütleri kabul edilmiş, İcma'yı ise ancak bir İmam'ın görüşünü ihtiva etmesi halinde geçerli saymışlardır.³⁷³ Sünnilikte yukarıda da belirttiğimiz gibi Fıkıh yapan kişi Fukaha olup yorumlama ile hüküm çıkarması icihad olarak tanımlanmaktadır. Şii inancında da Kuran ve Sünneti yorumlayarak “ictihad” yapma kaçınılmaz olarak kabul edilmekte ve hüküm çıkaran “Müctehid” olarak nitelendirilmektedir. Sünni düşüncede İctihad yapmanın 10. yy'da kesin şeklini alarak İctihad kapısının kapandığı görüşünün aksine, Şia düşüncesinde İctihad yapma Müctehidler tarafından çağdaş bir alan olarak görülmüş ve günümüzde de devam etmektedir.³⁷⁴ Müctehid hem dini naslara dayanarak hukuk hükümleri oluşturmakta hem de siyasal yönetici olma yeterliliğine sahip olduğu düşünüldüğünden siyasal kuram olarak bahsederek siyasal egemen olarak görevini yerine getirmektedir. Burada yasa yapan ve uygulayan olarak aynı kişi ön plana çıkar.

Şia'nın kendisini genel Müslümanlar içinden ayırıştırarak bir Mezhep haline gelmesi Emevi döneminden itibaren geriye kalan Müslümanların 'da zamanla “Sünni” olarak nitelendirilmelerine zemin hazırlamıştır. Bu anlamda Şia ve Sünniliğin düşünce kaynakları, ideolojileri birbirinden farklıdır. İslam tarihinde başlangıçta Şia mezhebi varlık göstermiş Sünnilik ise Abbasi devrinin sonlarında böyle bir ayrımın karşısında farkındalık sahibi olarak “Ehlü's- Sunne ve'l-Cema'a” ismini alarak Sünnilik mezhebini oluşturmuştur. Sünniliğin devlet ve halk tarafından açık bir şekilde dile dökülerek kabul

³⁷² El-Cabiri, 1997, s. 92, 93.

³⁷³ İnayet, Hamid, 1995, s. 46.

³⁷⁴ Algar, Hamid, “Merci-i Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 17.

edildiği zaman dilimi Watt'a³⁷⁵ göre 870'de başa geçen Abbasi halifesi El-Mutemid'in dönemine rastlamaktadır. Şia, Hz Ali'nin şehit edilmesinin ardından tavrını net bir şekilde göstererek ayrışmaya başlamış ve özellikle Emeviler'in yıkılış sürecinde isyan hareketlerinde bulunmuştur. Abbasiler'in kuruluş sürecinde onların yanında yer alan Şia'nın ayrı bir mezhep olarak Sünnilikten ayrışması ise 10. yy'dan itibaren netleşmiştir. 9. yy'ın sonunda Sünniliğin de kendi düşünce içeriklerini belirlemesi ve Fatımi devletinin bir Şii devleti olarak kurulması³⁷⁶ resmi düzeyde Şii ve Sünni diye iki mezhebin ve düşünce içeriklerinin ayrışmasını tümünden ortaya koymuştur.

İslam düşüncesinin şekillenmesinde bir diğer önemli ilim dalı ise Kelam'dır. İslam düşünce içerikleri üzerinde duran ve "Kelam" olarak tanımlanan ilim dalı akli delilleri kullanarak iman, inanç, irade gibi Kuran'da mevcut olan düşünce içeriklerinin dış dünyada uygulanma safhasında akıl ile din arasında bir bağlantı ile bir tavır ortaya koymaya çalışır. İslâm dininin inançla ilgili öğelerini rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı kendisine amaç edinen spekülâtif karakterli bir düşünce hareketi³⁷⁷ olarak 5. ve 7. yy'lar arasında gelişim sürecinin zirvesine ulaşan Kelam daha çok Yunan ilim ve Felsefesinden alınmış Kur'an'ı olmayan kavramları düşünüş sisteminin içinde kullanmıştır.³⁷⁸ Bu sentez Irak'ın fethi ile başlatılmaktadır; çünkü Watt'a³⁷⁹ göre Irak'ta Müslümanlar Helenistik ilmin canlı bir geleneği ile temasa geçmişlerdir. Daha sonra ise 641 yılında Mısır'ın "İskenderiye" şehrinin fethedilmesiyle Yunan medeniyetine ait eserlerin de yer aldığı kütüphanelerin ele geçirilmesi ve buradan gelen eserlerin tercüme edilmesi Kelam ilmi düşünürlerinin üzerinde etki bırakmıştır.³⁸⁰ Kelam bir ilim olarak Abbasi halifesi Harun Reşid'in (786-709) hilafetinde esaslı şekilde tespit edilmiştir.

Kelam ilminin gelişme seyrinde Emeviler'in siyasal ve toplumsal alanda uyguladıkları politikaların halk üzerinde kötü sonuç doğuran etkilerine rağmen halifelerin bu sorumluluğu kabul etmeyip resmi olarak kabul ettikleri "cebriye" düşüncesinin etkisi olmuştur. Halifelerin ki de dâhil tüm fiiller Tanrı eliyle önceden belirlenmektedir. Dolayısıyla onlar, adaletsiz olsalar da sorumlu tutulamazlardı. Emeviler'in bu cebriye düşüncesinin toplumsal alanda yarattığı huzursuzluk, düşünen insanların insan iradesi

³⁷⁵ Watt, 2012, s. 368-373.

³⁷⁶ Lewis, 2003, s. 85, 94.

³⁷⁷ Arslan, 1999, s. 15.

³⁷⁸ En-Neşşar, 1999, s. 60.

³⁷⁹ Watt, 2012, s. 254.

³⁸⁰ Fahri, Macid, 2008, s. 23.

üzerine başka tezler ile ortaya çıktıkları bir zemin hazırlamıştır. İnsanların özgür failer olarak bu dünyada kendi yollarını belirleme gücüne sahip bireyler olarak kendi fiillerinden sorumlu tutulacaklarına yönelik tartışma bu düşünceyi savunanları “kaderiyye” düşüncesi etrafında birleştirmiştir. Mâbed el-Cühenî (ö. 699), Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 743) ve Hasan el-Basrî (ö.728) gibi düşünürler Kaderiyye çizgisi içinde değerlendirilmiştir. Kaderiyye düşüncesi üzerinde Şam ve diğer yerlerdeki Hristiyan teologlar ile yapılan temasın, özgür irade ve kaderciliğe ilişkin ilk tartışmalar üzerinde etkisinin olduğu belirtilmektedir.³⁸¹

Kaderiyye’nin dışında bir diğer Kelam düşüncesi “Mürchie” dir. İrade, özgürlük gibi düşüncelerden ziyade iman konusu üzerine odaklanan Mürchie, iman etmiş birinin büyük günah olarak nitelendirilen bir durumun içine girse bile Müslüman olarak kalacağını düşünerek iman, inanç, amel konuları üzerine daha ılımlı bir düşünce benimser. Cabiri, Mürchie’nin daha esnek olmasının nedenini İslam toprakları içinde vatandaş olabilmenin şartı olarak iman etmenin gerekli olması nedeniyle bu dine başka ülkelerden ve dinlerden katılan insanlar için iman’ı esnek biçimde tanıtmak için iman üzerine bir düşünüş sergilediklerini belirtir. Modern düşüncenin kavramları ile belirtirsek Mürchie liberal özelliklere sahip bir düşüncedir.³⁸²

İslam’ın 8. ve 9. yy’larında büyük derecede etkinlik gösteren önemli bir diğer Kelam düşüncesi Mutezile’dir. İslam’da vahiy ve aklı uzlaştırmaya yönelik ilk düşünsel çaba olarak ortaya çıkan Mutezile İslam’a akılcı bir yorum getirmeye çalışmıştır. İnsanın doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme gücüne sahip olduğunu düşünen Mutezile insanın başına gelen kötülüklerin ya da kendi kötü davranışlarının sebebinin Allah değil kişinin kendi özgür iradesi ile bunları yaşadığını düşünür.³⁸³ Bu noktada Mutezile’nin bu düşünüş şekli Augustinius’u akla getirmektedir. Augustinius’da insanın edimde bulunurken özellikle kötü davranışlarının sebebinin kendi özgür iradesi sonucunda olduğunu belirtmektedir. Mutezile özgür failer olarak bireylerin kendi kaderlerini etkin şekilde tayin ettiklerini düşünerek bireyin sorumsuzluğu ve adaleti sağlama işini doğrudan Allah’a havale eden Emevi düşüncesinin adalet anlayışına karşın bireyin sorumluluk sahibi olduğu bir adalet anlayışıyla ortaya çıkar. Bir ahlak teorisi ortaya koyan Mutezile

³⁸¹ Fahri, Macid, 2008, s. 34, 35.

³⁸² El-Cabiri, 2001, 402-404.

³⁸³ Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Cilt 1, (çev. Hüseyin Hatemi), (9. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 214, 215.

bireyin özgür olduğu ve kendi kararlarını verme anlamında irade sahibi olduğu ve bu özgür irade ile fiillerini gerçekleştirdiğini belirterek modern düşüncenin birey odaklı ve kendi kararlarını üretebilen ahlak teorilerinin içeriğiyle benzeşen düşünceler ortaya koymuştur. George F. Hourani'ya göre Mutezile rasyonalist nesnelci düşüncenin takipçisi olmuştur.³⁸⁴ Mutezile düşüncesi Abbasilerin aydınlanma dönemi olan Abdullah el-Mümin'in halifeliğinde (813-833) devletin resmi mezhebi olmuştur. Mutezileyle birlikte açıklanan Kelam düşünce okulları İslam düşüncesinin aydınlanma dönemi olarak nitelendirilebilir.

İslam düşüncesinin oluşum döneminin tamamlanma sürecinde ortaya çıkan son kelam okullarından biri de Eşari düşüncesidir. Ebul-Hasan Ali İbni İsmail el-Aş'ari (873-917) başlangıçta Mutezile düşüncesine sahiptir ve daha sonra bu düşünüş tarzını reddetmiştir. İman ve temel dini veriler karşısında akıllı, mutlak bir ölçüt olarak saymaya kadar gitmeyen ve akıl ile iman ve nakledilen bilgi arasında bir denge kurmaya çalışan düşüncesi ve öğretisi ile birçok yüzyıl boyunca Sünni İslam âleminde geniş bir kabul ile karşılaşmıştır. Eşari Ehli Sünnetin kelam ve tevhidi içeren akaid ilmini kuramsallaştırarak bundan sonraki süreç için Eşari düşüncesi akaid alanında kabul edilen bir temel içeriğe sahip olmuştur. Bilinen İslam düşünürleri Gazali (ö.1111), Şehristani (ö. 1153), Fahrüddin-i Razi (ö. 1210) Eşari düşüncesine bağlı kalmışlardır.³⁸⁵

Şia düşüncesinin Kelam alanına bakış açısı ve yorumları Sünni düşüncenininkinden farklılık göstermektedir. İnayet'e³⁸⁶ göre Şii Kelam düşüncesi Sünni düşüncenin "cebriye" düşüncesinde olduğu gibi kadercilik üzerinden değil insanın özgür iradesi üzerinden gelişmiştir. Şia düşüncesi içinden doğan bir mezhep olarak "İsmaili" mezhebi felsefe ve ilahiyat arasında oluşturdukları düşünce çizgisiyle Teo-sufi özelliklere sahip bir düşünce tarzı sergilemişlerdir. İsmaili düşüncesi İslam, Yunan Hermesçi düşüncenin bir karışımıdır.³⁸⁷ İsmaililik Abbasi yönetimine karşı suikastlarla dolu bir savaş başlatmıştır. İsmaili düşüncesi düşünce ve eylem pratiği ile bir devrimci içeriğe sahip olmuştur.³⁸⁸

Pozitif bilim alanı olarak felsefi alanda 10. yy'a kadar tercüme eserlerin düşünce sahası üzerinde oldukça büyük etkisi olmuştur. Halife Memun döneminde (813) Yunan

³⁸⁴ Hourani, George F., *Islamic Rationalism*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 3.

³⁸⁵ El-Cabiri, 1997, s. 159.

³⁸⁶ İnayet, 1995, s.51.

³⁸⁷ Corbin, 2013, s. 160, 161.

³⁸⁸ Engineer, Asghar, Ali, *Islam and Revolution*, Ajanta Publication, New Delhi 1984, s. 16

medeniyetine ait eserlerin tercüme edilmesi faaliyetinin yoğunlaştırılması bir "diriliş" ve "aydınlanma" hareketi başlamıştır.³⁸⁹ Kindi (ö. 866), Razi (841-926), Farabi (870-950), İbn-i Sina (980-1037), İbn-i Rüşd (1126-1198) bu dönemde akıl üzerinden dini oları düşünen bir düşünüş sistemi ile İslam düşüncesinin felsefe hareketini başlatmışlardır. Bu süreçte Aristoteles ve Platon'un nun ilim, felsefe ve mantığı dönemin düşünüş sistemi üzerinde geniş etki bırakmıştır. Farabi, İbn-i Sina gibi Felsefeciler Platon ve Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmişlerdir. İslam filozofları bilgi ve varlık felsefesi üzerine düşünmüşler ve siyaset felsefelerini ortaya koymuşlardır. Kuran'da söylenilenlerin akıl yoluyla da düşünülerek bilinebileceğini savunan düşünürler yeni bir epistemolojik düşünce ortaya koymuşlardır.³⁹⁰ Bu durum Fıkaha düşüncesine alternatif bir düşünce olabileceğini göstermektedir. Burada vurgulanan aklın önceliğidir.

Farabi'ye göre vahyin bilgisine ulaşan Peygamber buna "Faal akıl" yolu ile ulaşmıştır. Dolayısıyla Peygamberler en yüce filozoflar ve yöneticilerdir. Bu noktada Platon ve Şii ilahiyatçılar gibi Farabi de imamlığı bilgi üzerine kurmuştur. Kesin izhar kanıtlarından gelen bilgi bilimin üstündedir ve yönetmeyi veya otoriteyi en fazla hak edendir. Kendisine Faal Akıl tarafından vahiy gönderilen kişi gerçek hükümdardır. Yasa koyucu ve değiştiricide bu durumda İmam-Peygamber'dir.³⁹¹ Bu noktada siyasal olana giriş yapan Farabi siyaseti bir davranış bilimi olarak görmekte ve siyaseti ahlak üzerinden değerlendirilmektedir. Farabi, İbni-Sina bu anlamda siyasi konuları etikle bağlantılı olarak ele almışlardır. Bu dönemden sonra siyaset üzerine yazan kişilerde siyaseti yönetim olarak düşünmüşler ve yöneticinin nasıl yönetmesi gerektiği üzerine daha çok ahlaki bir içeriğe sahip düşünceler ortaya koymuşlardır. Yöneticiye nasihat türünde olan bu eserler İslam siyaset düşüncesini özellikle 11. yy'dan sonra ahlaki temele sahip bir içeriğe götürmüştür. Batı siyasal düşüncesinde Makyavelli'nin siyasal olana ahlaki bakışı içeren görüşünden farklı bir bakış açısı burada bulunmaktadır.³⁹²

İslam düşüncesi 950'li yıllara gelindiğinde Fıkıh alanında Şafii'nin esaslarını belirlediği ve okulların kesin şeklini aldığı, hadislerin düzenlenmesi ve işleminin tamamlandığı, Kelam alanında ise Sünni İslam düşünce içeriklerinin büyük ölçüde Eşari tarafından oluşturulduğu ve Kelam üzerine derin tartışmaların yaşanmadığı bir süreç

³⁸⁹ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, (3. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 11.

³⁹⁰ Kurtoğlu, Zerrin, İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 89.

³⁹¹ Kurtoğlu, 2013, s. 122-129.

³⁹² Black, Antony, Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, (çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan), (1.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 93.

başlamıştır. Şafii ve Eşari düşüncesi bu anlamda İslam düşüncesini ortaya koyarken yöntem olarak “nakli” esas almışlardır. Akıl nakilden sonra gelmekte ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket edilmektedir. Akıllı nakille sınırlayan nakli de akılla açıklayan yeni bir yol tutulmuştur.³⁹³ Şii düşünce içindeyse 850’lerde derin bir şekilde İslam düşüncesinden ayrışmanın netliği onların “İsmailiyye, Zeydilik ve İmamiyye” olarak üç mezhebi kola ayrıldığını ve 950’lerde Şiiliğinde ayrı bir mezhep olarak yerleştiği gözlenmektedir.³⁹⁴ İslam düşüncesinin gelişmesinde Fıkıh, Kelam, Tefsir, Nahiv gibi doğrudan İslam’ın kaynaklarından yararlanarak düşünce üretme durumu Sünni düşünce için büyük ölçüde geçerli olurken, Şii düşünce, Felsefi düşünce, Tasavvuf düşüncesi ve Batıni akımların İslam düşüncesinin geliştiği bölgeler olan Irak, Suriye, İran, Filistin, Harran gibi topraklarda İslam’ın gelişinden önce mevcut olan “Hermes”³⁹⁵ düşüncesinin içeriğinden etkilendiği belirtilmektedir.³⁹⁶ Böylece İslam düşüncesinin kaynaklarından bir diğeri de İslam’ın yerleştiği topraklarda geçerli olan düşünsel ve geçmiş dini akımların içeriği olmuştur. İslam düşüncesinin kaynakları bu şekilde yerine otururken bu düşünce içeriklerinin siyasal olan noktasında ne söylediği ve siyasal nasıl şekillendirdiği çalışmamızın üzerinde durması gereken bir noktadır. Bu bağlamda Sünni ve Şii mezhebin siyasal teori içinde değerlendirilecek siyasal konularına olaylar ışığında değinilecektir.

3.1.3. İslam Düşüncesinde Siyasal Alan Konuları

Peygamber’e vahiy gelmesinin ardından onun insanları bu yeni dini öğrenme ve davet kapsamında başlattığı girişim İslam’ın bireysel olanın yanında toplumsal ve siyasal bir hareket olarak da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Peygamber’in Medine’de ortak yaşam alanının kurallarının belirlendiği bir sözleşmeyi Yahudiler ile birlikte yapması, dış düşman olgusu, İslam’a davet için başka ülkelere elçiler göndermesi ve yürütülen fetih ve bu doğrultuda ekonomi politikaları bir siyasallaşmanın göstergeleridir. Ancak siyaset teorisi üzerinden düşünüldüğünde bu siyasal oluşumun siyasal konuları noktasında yerli yerine oturmuş bir sistem net olarak gözlenmemektedir. İslam’ın siyasallığını kurumsal alanda gösterdiği ilk nokta siyasal manada topluma önderlik ya da

³⁹³ El-Cabiri, 1997, s. 160.

³⁹⁴ Watt, 2012, s. 376-377.

³⁹⁵ Hermetizm, Allah’ın sıfatlandırılmaz bir ilah olduğunu, kâinatı bilmediğini ve onu idare etmediğini düşünmekteydi. Öte yandan keşif, icat ve işleri çevirme gibi konularda müracaat edilmesi gereken araçları bulduğuna inanıyor ve nübüvveti açıkça inkâr ediyorlardı. Şia düşüncesinin de Allah’ın emirlerini gizli ilime sahip olan İmam’ın Müslümanlar adına onlara rehberlik ederek uygulamaya koyma düşüncesinin Hermesçilikten etkilendiği düşünülmektedir. El-Cabiri, Arap Akılının Oluşumu, 1997, s. 221, 270.

³⁹⁶ El-Cabiri, 1997, s.278, 282.

“yürütme” konusudur. Peygamber’in vefatı ile onun yerini birinin alması gerekliliği üzerinden tartışmalar başlamıştır. Burada dikkat çeken nokta Peygamber’in hadislerinden net ve kesin bir yorum çıkarılamadığı halde ona “vasi” olacak birinin olması gerekliliğidir. Bu andan itibaren İslam dünyasında düşünsel alanda ayrılık tohumları atılmıştır. İslam düşüncesi yürütmenin başına kimin geçeceği tartışması ile siyasallık üzerinden temel alan bir düşünce olarak doğmuştur. Siyasal olarak başlayan bu ayrılık “şia ve sünni” mezhep ayrılığı üzerinden ilerlemiştir.

Sünni düşüncede siyasal teorinin konuları Hamid İnayet’e³⁹⁷ göre “Hilafet, Şura ve Be’yat” tır. Peygamberden sonra ona kimin vasilik edeceği noktasında Peygamber’in sözcüsü, ondan sonra ona vekillik edecek kişi anlamında “Halife” düşüncesi ön plana çıkmıştır. İlk halife olan Ebubekir’den başlamak üzere ilk dört halifenin seçilme yöntemi “şura” ve “bey’at” şeklindedir. Sözlük manası olarak “danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme” anlamındaki “şura” kelimesi İslami literatürde yöneticilerin ve özellikle devlet başkanlarının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade ederken ayrıca üzerinde ortaklaşa görüş beyan edilen iş manasına geldiği gibi görüş bildiren kimseler topluluğunu (ehlü’ş-şûrâ) belirtmek için de kullanılmaktadır.³⁹⁸ Arap kabilelerinde bulundukları topluluk adına bir karar verme şekli olarak toplanarak karar verme İslamiyet’in gelmesi ile varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Hz Muhammed’in aldığı kararlarda Müslümanlara danışarak karar aldığı rivayet edilmektedir. Peygamberin ölümünün ardından Hz Ebubekir’in Peygamberden sonra onları idare edecek yeni halife olarak seçilmesi şu şekilde gerçekleşmiştir.

632 yılında Medine’de yani merkezi yönetimin olduğu yerde Ensar ve Muhacirden oluşan Müslümanların toplanarak bu konuyu tartışmaları ve bir görüş birliğine vararak Hz Ebubekir’e “be’yat” etmeleri yani onun Halifeliğini onaylayarak kabul etmeleri ve karşı gelmeyecekleri şeklinde gerçekleşmiştir. Ebubekir’den sonra Hz Ömer’in “Halife” olarak seçilmesi de benzer usulde kamuoyunun temsilcileri olan büyük sahabe ile Hz Ebubekir’in görüş alışverişi sonucunda Ömer’in önerilmesi ve bu önerinin genel topluluk tarafından kabul edilmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Ebubekir ve Ömer farklı kabilelerden olup birbirine akraba değillerdir. Bu durum Müslümanlara başkanlık edecek kişinin

³⁹⁷ İnayet, 1995, s. 22.

³⁹⁸ Türcan, Talip, “Şura”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2010, c.39, s.230. ss. 230-235

başkanlık etmeye ehil olma kabiliyeti doğrultusunda soy bağına dayanmayan bir seçimi içerdiğini göstermektedir. Ömer'in kendisinden sonra halefini seçme şekli ise onun insanlara aday önermesi ve bunlardan birini halife olarak seçmelerini istemesi şeklindedir. “Şura Ehli” olarak tanımlanan bu altı kişinin içlerinden bir kişiyi seçmeleri kolay olmamıştır ve sonunda Osman, Ali'ye üstün gelerek seçilmiştir. Osman daha sonra kurulacak olan “Emevi yönetimi” ile aynı kabiledendir. Hz Ali'nin seçilmesi suikast sonucu öldürülen Osman'ın ardından Müslümanların bir kısmının onayı ile gerçekleşmişse de o da yine aynı usul ile iş başına gelmiştir.³⁹⁹ Dört halife bu usul ile belirlenmişse de daha sonraları bu sistem Sünni düşünce içinde yönetilenlerin görüşlerine başvurulmadan gerçekleşen saltanat sistemine dönüşmüştür.

Sünni düşüncenin halifelik ve siyaset üzerine olan söyleminin Şafii'nin yöntem kurallarını belirlediği Fıkıh düşüncesi üzerinden bir teori olarak ortaya konulduğu Cabiri⁴⁰⁰ tarafından belirtilmektedir. Kuran ve Sünnet de halifelik üzerine bir içeriğin olmadığı ve bu nedenle Fıkhın diğer iki kaynağı olan İcma ve Kıyas ile dönemin siyasal üzerine oluşan olaylarından bir düşünüş inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde geçmişte halifelik üzerine yaşanan olaylar kanun gücü kazanacak ve yaşanan günün olayları geçmiş olayların “tevil”iyle gerekçelendirilecektir. Eşari'de Sünni düşüncenin hilafet makamının oluşma şekli olan şura ve bi'at yönteminin ve halifelerin başa geliş sırasının meşruluğunu kelim anlayışı çerçevesinde ortaya koymuştur. Kelamın hilafet ile ilgili fonksiyonunu, geçmişi meşrulaştırarak sınırlamaya çalışmasıyla Sünni siyasi düşüncüyü geçmişe dönük yönelimle Şafii'nin yaptığı tarzda bir sınırlamaya tabi tutmuştur. Eş'ari bu teşebbüsüyle siyasi kelamı geçmişin meşrulaştırılması haline getirmiştir.⁴⁰¹

Peygamberlerin yokluğunda onların takipçilerinin nasıl yönlendirileceği noktasında Şia, “İmam” olarak nitelendirilen bir önderin olması gerekliliğini düşünmüştür. Şia'ya göre Allah'ın Peygamber'den sonra İmamet meselesini kararlaştırmamış olarak bırakması onun adaletine ve lütfuna sığmayacağından, Peygamber kendisinden sonra Hz Ali'yi vasi olarak atamış ancak buna riayet edilmediği şeklinde bir hadis nakli üzerinden düşüncelerini temellendirmişlerdir. Peygamber'den sonra Kuran ve peygamber sünnetinin tam sahih bilgisine sahip olduklarından Allah'ın “İsmet” sıfatına denk gelen ve İmam olarak isimlendirilen kişiler topluma önderlik etmelidir. Bu İmamlar Hz Ali'den

³⁹⁹ El-Cabiri, 2001, s. 171-201.

⁴⁰⁰ El-Cabiri, 1997, s. 153.

⁴⁰¹ El-Cabiri, 1997, s. 154, 155.

başlamak üzere onun soyundan gelen “masum” yani günahsız 12 kişidir. Bu noktada Şia’da öne çıkan ilk siyasal teori konusu olarak “İmamet” konusu yer almaktadır. Burada Sünni düşüncenin Peygamber’in haleflerinin bir tür seçim sistemi ile başa geçmesi konusuna Şia’nın itirazı, böyle önemli bir görev için yanlış kimseyi seçebilecek olan sıradan insanlara bu işin verilmemesi gerektiği ile ilgilidir.⁴⁰² Bu durum Şia düşüncesinde elit bir siyasal yönelişin varlığına işaret etmektedir. Ancak İmam olmanın niteliği, o kişinin “gizli ilim” olarak bahsedilen içeriğe sahip olması anlamında İmam’ın önderlik vasfı kazanması düşünce-iman ilişkisi üzerinden gerçekleşmektedir.⁴⁰³ Ancak bu İmamlardan birinin kayıp olduğu düşünülmekte ve onun “Mehdi” yani kurtarıcı olarak geri döneceğine inanılmaktadır. “Mehdi” düşüncesi ile Şia siyasal düşüncesinde bir kurtuluş düşüncesinin yer aldığı ve inananlara ümit dolu bir bekleyiş ile kurtuluşun geleceği düşüncesi verilmektedir.⁴⁰⁴

12. İmam ile imamet zinciri sona ermiştir ve Kayıp İmam’ın gelmesi beklenmektedir. Ancak “kayıp İmam” ya da “Mehdi” gelene kadar mevcut durum için Müslümanlara rehberlik etme olarak İmamet görevini başkaları üstlenmelidir. Bunlar İmamların sahip olduğu olağanüstü vasıflara sahip olmayan ama ilimde üstün olan “ulema” ya da Müçtehitlerdir. Hukukun kaynaklarından yasal normlar ortaya koyan olarak Müçtehid yani şii Fıkıh bilginleri⁴⁰⁵, Şia için hem önder ve kanun yapıcı olarak siyasal egemen rolünü yerine getirmektedir. Bu noktada Sünni düşüncede kanun yapıcı ve siyasal yönetici olarak görülen, yasa yapan ve yöneten ayrımı Şia düşüncesinde aynı kişilere verilmektedir. Bu noktada şia’nın din temelli siyasal terimleri hukuksal olan ile siyasal olanın kesişme noktasında “İmamet-Velayet-İsmet” şeklinde belirlemektedir.

Teorik düzeyde Sünni ve Sia düşüncesinin siyasal konulara bakışı bu düzeydeyken pratik düzeyde geleneksel dönem İslam siyaset düşüncesinin kökleri Hz Muhammed’in Medine döneminde oluşturduğu yapılanma ile başlamıştır; ancak Peygamberin ölümünün ardından Müslümanlara kimin önderlik edecek olması noktasında ortaya çıkan tartışma siyasal olanı İslam dini içine yerleştirmiştir. Dört halifenin “şura” ve “be’yat” usulü ile seçilmeleri demokratik bir içeriğe benzemesine rağmen, Şia düşüncesinin Müslümanlara rehberlik edecek olan kişinin diğer insanların üstünde ilme sahip olması ve Ali’nin

⁴⁰² İnayet, 1995, s. 19. 20.

⁴⁰³ Corbin, 2013, s. 114.

⁴⁰⁴ Corbin, 2013, s. 146, 147.

⁴⁰⁵ Black, 2010, s. 76.

soyundan gelmesi gerektiği yönündeki düşünceleri onların daha felsefi ve elitist bir düzeyden konuya baktıklarını göstermektedir. Ancak her iki düşüncede İmam'ın ya da halifenin meşruiyetini din üzerinden almasına dayanmaktadır.

Emeviler ile birlikte Allah adına yöneten kişi olarak Halifenin ve halkı yöneten olarak Hükümdar'ın yetkilerinin aynı kişide toplanması ve bunun bir saltanat usulü ile devredilmesi dinin ve siyasal olanın birlikteliğini ve siyasal olanın meşruluğunu sağlamak için dinden faydalanıldığını göstermektedir. Emevilerin halka karşı adalet, hakların korunması gibi konularda “Cebriye” düşüncesi ile sorumluluktan kaçınmak için ortaya koydukları kadercı anlayış, Emeviler ile birlikte siyasal alanda Sultanın yapıp etmelerinin birçok durumda meşru görülmesi, adalet, zulüm gibi kavramların siyasal olan yapının bekasını sağlama adına geri plana atıldıkları gözlenmektedir. Bu durumda Emevi sonrası siyasal teoloji siyasalın ön planda olduğu ve dinsel olanın siyasal olana hayat verdiği bir içeriğe bürünmüştür. Abbasîlerin yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yönetimi üstlenmeleri tam anlamıyla bir siyaset-din ilişkisinin kurulmasıdır. İslam dini siyasal olanın altında ona hayat vermekte; ancak kurucu öge olarak siyasallık ön planda durmaktadır.

Abbasîlerin güç kaybetmeleriyle, siyasal ve askeri alanda gücü başka yönetimlere vermeleri, ancak dini yetkiyi kendi ellerinde tutarak halifelik kurumunu devam ettirmeleri Sünnilerin dini otorite ile resmi otoriteyi birbirinden ayıran bir strateji geliştirmelerine neden olmuştur.⁴⁰⁶ Siyasal alanda halifeden beklentiler köklü bir biçimde azaltılırken dinsel ve siyasal olanın resmi anlamda ayrımı gerçekleştirilmiştir. Siyaset kurumu laik anlamda kendi içeriğini oluşturacak bir yapılanmaya gitmekte ve Halifelik kurumunun bu noktada dinsel alanın konuları dışında siyasal alana müdahale yetkisi çok sınırlı düzeyde kalmaktadır. Siyasal olan dinsel olanı yönetmektedir ve siyasalın kurumları laik bir içeriğe doğru ilerlemektedir. Halife burada yönetim yetkileri sınırlı düzeyde de olsa sadece dini bir önder konumunda değildir. Sünni düşüncenin Eşari mezhebine bağlı Bakılani bu bağlamda seçilecek Halife'nin sadece savaş hakkında sağlam bir fikrinin olması gerektiğini ve anlaşmazlıkları çözebilecek ehliyeteye sahip olması gerektiğini düşünerek dört Halife'nin dini anlamda bir derinliğe sahip olmaları gibi bir niteliği bu dönem Halifesi için gerekli görmemiştir. Bu düşünce Gazali tarafından da

⁴⁰⁶ Black, 2010, s. 129-131.

benimsenmiştir.⁴⁰⁷ Şia düşüncesinde kanun yapıcı ve dini İmamlık görevini üstlenen kişi 11. yy'dan sonra Sünni düşüncede bir dinsel ve siyasal ayrımını getirdiğinden Sultanlar dini kaidelere bağlı olan ama dinsel kurallara göre yöneten pozisyonunda değillerdir. Halife'de mutlak anlamda bir dini önder değildir ve Sultanlara yetki vermesi anlamında siyasallık görevini devam ettirmektedir.

İslam topraklarında 11. yy'dan sonra bir yönetimin geçerli olabilmesi için Halife tarafından o yönetime olur verilmesiyle Emir ya da Sultan sadece normal yönetim erkini değil, aynı zamanda kadı atamak, hukuki cezalar vermek, namaz kıldırmak, cihat ilan etmek gibi İslami otoritenin özel işlevlerini de elinde bulundurmaktadır.⁴⁰⁸ Abbasileri tanıyan ve Abbasiler tarafından tanınan Samani, Gazneli ve Selçuklu hükümdarları gibi Sünni hükümdarlar da muhtemelen bu kategoride değerlendirilmiştir. Halifelğin Abbasilerde Sultanlığın Büyük Selçuklu yönetiminde olduğu zaman diliminde dönemin veziri Nizamülmülk'ün Siyasetname isimli eseri ve uygulamaları da doğrudan din ve siyasal olan arasında yukarıda belirttiğimiz gibi bir denge kurmaya yöneliktir. Nizamülmülk'ün hem halifenin hem sultanın halkın bekası için ayrı ayrı alanlarda varlık göstermelerine dayalı düşüncesi laik bir yönetim sistemini anımsatmaktadır.⁴⁰⁹

Geleneksel dönem İslam siyaset düşüncesinin şekillenmesinde ve kemikleşmesinde büyük derecede etkisi olan İslam düşünürü Ebu-Hamid Muhammed Gazali'de (1058-1111) dinsel olan ve siyasal olan arasında kesin bir bağ olduğu düşüncesini geliştirerek dinin gelişmesi ve ahiret sonrası yaşanacak dünya için mutluluğun sağlanmasını bu dünyada iyi bir siyasal yönetimin kurulmasına bağlamaktadır. Tanrı'ya hizmet etmek için siyasal bir düzenin olması gerekliliği düşüncesi ile Gazali Fıkıhçı yönü ile toplumun altyapısını düzenlemeye, insanlar arasında adaleti düzenleyici yasalar koyma ve aynı zamanda davranışlarında onlara rehberlik yapma işlevini devam ettirmektedir. Fıkıh bu yy'da siyasetin normu olması işlevine devam etmektedir.⁴¹⁰

Gazali İslam siyaset düşüncesinde dinsel olan ile siyasal olanın birlikteliğini teorik düzeyde ortaya koyan ve Batı siyasal düşüncesinde olduğu gibi bunu İnsan doğası üzerinden yola çıkarak yapan biridir. Gazali'ye göre İnsanlar işbirliği ve ihtiyaçlarını gidermek için birlikte yaşamak zorundadır ancak karşılıklı bir ilişki başlayınca

⁴⁰⁷ Black, 2010, s. 129-132, 133.

⁴⁰⁸ El Maverdi, Edebü'd Dünya ve'd-Din, (çev. Ali Akın), Temel Neşriyat, İstanbul 1982, s. 203, 205.

⁴⁰⁹ Black, Antony, İslam Siyaset Düşüncesi, 2010, s. 137.

⁴¹⁰ Gazali, Ebu Hamid, İhya' 'ulum al-din, (çev. Ali Arslan), Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1978. 1. Kitap, 16. Bölüm.

çatışmadan kaçınmak olanaksızdır. İnsan doğası kötüye yani nefret, kıskançlık ve rekabete meyillidir. Dolayısıyla insanlar arasında bu çatışmaları önleyecek bir düzene yani siyasaya ihtiyaç vardır.⁴¹¹ Gazali insan doğası üzerinden yola çıkarak siyasal olanın gerekliliğini 1100'lerde vurgulaması ile Batı siyasal düşüncesinde insan doğası üzerinden siyasal olanı ortaya koyan Hobbes, Rousseau, Makyavelli gibi düşünürlerden önce kendi toplumu için siyasal olan üzerine bir teori ortaya koymuştur. Gazali otoritenin ikna ve zor kullanma yoluyla iyiyi teşvik ettiğini, kötüyü yasakladığını belirtmiş ancak otoriteye meşruluğunu kazandırmanın din olduğunu belirterek siyasal olan ile dinsel olanın ilişkisini İslam dünyası için bu süreçten sonra birbirinden ayrılmaz bir içerikte ortaya koymuştur.

İslam siyaset düşüncesinde kamu yararının (maslahat) korunması adına mevcut siyasal düzene bağlılığın sürdürülmesi gerektiği düşüncesini keskin bir şekilde savunan Gazali, toplum ve İslami düzenin devamı için bu düzen adaletsiz bir içeriğe sahip olsa bile yönetime itaat edilmelidir.⁴¹² Bu düşünce Sünni İslam siyaset düşüncesinin otorite-meşruluk arasındaki siyasal konunun İslam'ın devamını zalimane uygulamalara sahip olsa bile sürdüren hükümdara ve yönetime bağlılığın söz konusu olması gerektiği ile ilgilidir. Yönetimler de bu şekilde din üzerinden meşruiyetlerini sağlamaktadırlar. Gazali statükocu düşünceye sahiptir ve kamusal düzenin devamı her şeyden önce gelmektedir.

Maverdi, Nizamülmülk ve Gazali düşüncesi Büyük Selçukluların 1100'lerde dağılmasından sonra 1220 yıllarında Moğollar'ın istilalarının başlamasına kadar Sünni siyaset düşüncesinin etkinlik alanını genişletmiştir. Devletin şeriata uygun olarak yönetilmesi gerektiği düşüncesi pratiğe dönüşmüş ve dini ve dünyevi işlerin birlikteliği düşüncesi ile ulema hükümdarın danışmanı olmuştur. Bu dönemde hükümdarın adaletli olması ve bu adaleti İslam'ın içeriğini de dikkate alarak gerçekleştirmesi, ahlakın ön planda olması ve din, kamu yararı ile ahlak arasında kurulan dengeye dayalı bir ahlak türü ile siyasal ve toplumsal yaşam yönetilmeye çalışılmıştır. İslam siyaset geleneği özellikle Abbasi halifesinin askeri açıdan yönetimi başka hükümdarlara devretmesiyle başlangıçta koruyucu hükümdar, halife olarak başlayan ayırım daha sonraları hükümdarın güçlenmesiyle halifeye yönelik bakış açısının da değişmesine neden olmuştur. Abbasilerden itibaren geçerli olan ve halifenin Allah'ın yeryüzü elçisi olduğu düşüncesi

⁴¹¹ Gazali, Ebu Hamid, İhya' 'ulum al-din, 2. Kitap, 2. Bölüm.

⁴¹² Gazali, Ebu Hamid, İhya' 'ulum al-din, 2. Kitap, 2. Bölüm

hükümdar için düşünülmüştür. Hükümdar Allah'ın gölgesidir ve ona itaat edilmelidir. Siyasal meşruiyetin din üzerinden sağlanması keskin bir şekilde devam etmektedir.

Moğol istilasının ardından halifelik kurumu ortadan kaldırılmıştır. Bu süreçten sonra toplumsal, siyasal, düşünsel düzeni yeniden inşa etmek uzun bir süreç almıştır. 1110'lerden itibaren kişinin kendi içine yönelerek Allah'a ulaşma yolu olarak tasavvuf Moğol işgali sonrasında daha da geniş bir alana yayılarak İslam coğrafyasında devam eden başlıca düşünsel çaba olmuştur. İran, Irak, Anadolu topraklarında bu amaçla birçok dergâh ve tekke kurulmuştur. Tasavvuf düşüncesi siyasal düşünceyi de büyük oranda etkilemiştir. İran'da Sühreverdi (1155, 1191), Anadolu'da İbn-i Arabi bu anlamda belirtilecek (1165-1240) önemli tasavvufçulardandır. Tasavvufun din devletindeki asıl görevinin mutlak hükümdarların yönetimindeki toplumsal yaşama dini anlam kazandırmak olduğu görülmektedir.⁴¹³

Memlukler Mısır ve Suriye'de (1250-1517) yönetimi ele geçirerek en önemli Sünni siyasi güç olmuşlardır. Memlukler halifelik ile sultanlığın yetkilerini kendilerinde toplamış ve halifeliği sembolik olarak yeniden kurarak bunu Abbasi soyuna yeniden iade etmişlerdir.⁴¹⁴ Bu dönemde krallara veya düklerle bağlı ulusal veya bölgesel kiliselerin papalıktan giderek bağımsızlaşmaya başladığı Avrupa'da da Hristiyan kökenli dini-siyasi düşüncede benzer gelişmeler olmaktadır ve Avrupa Reform sürecine girmiştir. Bu bağlamda Avrupa'da 'Kilise'nin başı' olarak hükümdarın, İslam ülkelerinin Sultanına benzediği görülmektedir.⁴¹⁵

1200'lü yıllardan sonra İslam siyaset düşüncesinde Nasıreddin Tusi (1201-1274) Ahmed İbn-i Teymiyye (1263-1328) ve İbn-i Haldun (1332-1406) bilinen üç büyük düşünürdür. Bunlar İslam siyaset düşüncesini 18. yy'a gelinceye dek bir ileri safhaya taşıyan son temsilciler olarak bilinmektedir. 15. yy'dan sonra İslam coğrafyası düşünsel alanda bir durgunluk ve gerileme içine girmiştir. Bundan sonraki bölümde kaynakları ile birlikte ortaya koyduğumuz İslam düşüncesinin siyasal boyutu üzerinden geleneksel dönem politik teolojisi değerlendirilecektir.

⁴¹³ Arslan, 1999, s. 288, 293.

⁴¹⁴ Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle Halifelik ve Sultanlık Osmanlı soyunda devam etmiştir.

⁴¹⁵ Black, 2010, s. 212.

3.1.4. Geleneksel Dönem İslam'ın Politik Teolojisi

Dinlerin referans kaynaklarından hareket ederek Tanrı'nın politik olana ilişkin söyleminin varlığını ya da böyle bir mevcudiyet kabulü üzerinden politik alanın analizi olarak politik teoloji⁴¹⁶ ve insanın dinin kaynaklarını özümseyerek ondan çıkardığı anlam üzerine adalet, eşitlik, herkes adına mutluluk temelli karar alması ve eylemde bulunması ile ilgili olan özgürlük teolojisi kuramsal anlamda ikinci bölümde üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında ise Peygamber'e vahyin gelmesinin ardından İslam'ın siyasal olan kapsamında politik teoloji ve özgürlük teolojisi bağlamındaki yorumları ele alınacaktır.

Levi Strauss'un⁴¹⁷ tanımlaması ile ilahi bir vahiyde temellendirilen siyasal öğretilere ilişkin bir araştırma olan politik teolojinin Latin Amerika özelinde başlayan özgürlük teolojisi kavramsallaştırması Hristiyan düşünce içinde bir özgürlük teolojisi kuram ve tartışması yaratmıştır. İslam düşüncesi içinde son zamanlara kadar aynı isimle nitelendirilecek bir benzerlik olmamasına rağmen toplumsal kurtuluş mücadelesinin ve baskıların ışığında kendi inançlarını yeniden yorumlamaya çalışan Müslüman düşünürler arasında benzer kuramsal gelişmeler ortaya çıkmaktadır. Asghar Ali Engineer (1939-2013), Farid Esack (1955-), Hamid Dabashi (1951-), Shabbir Akhtar (1960-2023), Hassan Hanafi (1935-2021) gibi isimler⁴¹⁸ Kuran'ı ve Sünnet'in mesajını kurtuluş, akıl, özgürlük, adalet, öteki olan teması üzerinden değerlendirmiş ve İslam'da özgürlük teolojisi kapsamında çalışmalar ortaya koymuşlardır. İslam'ın doğuşundan günümüze kadar gelen süreç içinde İslam'ın kaynaklarını ve İslam düşüncesini yorumlayarak ve genel olarak toplumsal adalet temelinde bir düşünüş sergilemişlerdir. Bu düşünürlerin ortak düşüncesi tüm çağlar için geçerli olacak bir dini yorumlama sisteminin olmadığı ve teolojinin kendi zamanının ruhunu ifade eden bir içeriğe sahip olduğudur. Bu nedenle toplumsal ve siyasal alan din üzerinden düşünülürken sabit bir din yorumu üzerinden değil de çağın şartları çerçevesinde dini bir okumayla siyasal alan yorumlanmalıdır.

Özgürlük teolojisini kuramsal olarak ortaya koyan bu düşünürler için baskı altında yaşayan ve özgürlük-adalet isteyen insanların nasıl bir özgürlük mücadelesi vereceği

⁴¹⁶ Cavanaugh William T., Scott Peter, "Introduction", The Blackwell Companion to Political Theology, (ed. Peter Scott ve William T. Cavanaugh), Blackwell Publishing, Avustralya 2004, s. 2.

⁴¹⁷ Strauss, Leo, Politika Felsefesi Nedir?, (çev. Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 37.

⁴¹⁸ Asghar Ali Engineer, İslam and Liberation Theology; Hamid Dabashi, Islamic Liberation Theology: Resisting The Empire; Shabbir Akhtar, The Final Imperative; An Islamic Theology of Liberation; Hassan Hanafi "Religion and Revolution.

konusu, Kuran-i yöntemi yorumlayarak ondan bir eylem planı çıkarma şeklindedir. Bu anlamda kurtuluş mücadelesi verilirken Esack⁴¹⁹ aynı toplumsal yapı içinde yer alan fakat farklı bağlanışlara sahip olanların birlikte hareket etmesi gerekliliğini savunur. Bu bağlamda öteki olana karşı onun özgürlük teolojisi yorumu ırk, cinsiyet, dil, siyasal düşünce vd. ayrımlara bakılmaksızın her türlü ayrımcılığa, adaletsizliğe karşı olmayı ve birlikte hareket etmeyi gerektirir. Dolayısıyla Essack siyasal düşüncesini ötekine karşı güçlü bir birleştiricilik ile kurar ve İslam'ı bu birleştiriciliğin özü yapar. Essack dini ne olursa olsun mazlumlara ve adaletin tarafında olanlara bir taraf zalimden olanlara ise öteki taraf olarak tanımlar.⁴²⁰ Esack Kuran'ı bu şekilde bir politik yorumlama ile okuyarak adalet-ezilenler teması üzerinden bir yorumlamaya gider. Diğer İslami özgürlük teolojisi düşünürleri de aynı şekilde Kuran'ı adalet, özgürlük, öteki olan şeklinde yorumlamışlardır. Bu düşünürler İslam düşüncesini geleneksel dönemden itibaren ele alarak bir yorumlamaya gitmişlerdir. Bu bağlamda geleneksel dönem İslam'ın politik teolojisi bu düşünürlerin görüşleri de dikkate alınarak incelenecektir.

Geleneksel dönem olarak adlandırılan zaman dilimi peygambere vahiy geldiği süreç ile 14. yy'lar arasını kapsamaktadır.⁴²¹ Burada yöntem olarak İslam özgürlük teolojisi kapsamında düşünceler ortaya koyan Hasan Hanefi'nin yöntemsel analizi dikkate alınacaktır.⁴²² Hanefi politik teolojiyi iki başlık altında değerlendirir. Bunlardan birincisi statükoyu korumaya yönelik olan ve üst sınıfın kendi görüşünü herhangi bir muhalefeti engellemek için tekelleştirmesi durumuna dayanmaktadır. Hanefi'ye göre bu Peygamber'den sonra saltanat haline getirilen yönetimlerde görülen bir durumdur. Hanefi'nin bahsettiği diğer teolojik bakış açısı ise muhalefete ve farklı görüşlere yer açan, otoriter sınıfa karşı kitlelerin ruhunu yansıtan ve statükoyu değiştirmeye yönelik bir bakış açısıdır. Hanefi'nin belirttiği bu yöntemle İslami politik teoloji değerlendirilecektir.

Kutsal kitaptan siyasal olana ilişkin yorum ve düşünce üretme olarak politik teolojiyi ifa etme görevini ya da İslam düşüncesinin bilgi kuramını Fıkıh ve Kelam adı verilen dini ilim dalları gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda geleneksel dönem İslam politik

⁴¹⁹ Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld Publications, Oxford, 1997, s. 83.

⁴²⁰ Güder, 2021, s. 255.

⁴²¹ Hanefi, Hasan, "Kelam İlminin Tarihselliği", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1. Cilt, 2. Sayı, 2003, ss. 155-174. s. 162.

⁴²² Hassan Hanafi "Religion and Revolution." in *Religious Dialogue and Revolution*, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo 1988, s. 202.

teolojisinin içeriğinin ortaya konulabilmesi için üzerinde durulması gereken ilk konu İslam düşüncesinin bilgi ile olan ilişkisi ya da bilgiye bakış açısıdır.

Geleneksel dönem İslam'ı için Vahiy inanç içeriğinin yanı sıra yasa rolüne de sahip olmuştur. Bu nedenle İslam bireysel inanç alanının dışında hükümlerinin yasa mahiyetinde kabul edilmesiyle toplumsal ve siyasal alan için de düzenleyici bir konuma sahiptir. İslam'ın kaynakları olan Vahiy ve Sünnetin yasa hükmünde yorumlanması Fıkıh alanı tarafından gerçekleştirilmiştir. Fıkıh bireysel, toplumsal, siyasal hayata yönelik yasa hükmünde kararlar üreten bir alandır. Vahiy ve Sünnetten yorumlama sistemi ile hüküm çıkaran fakihler teoloji dâhilinde hüküm çıkarmalarına rağmen fakihin çıkardığı hüküm yasa olarak kabul edilmiştir. Fıkıh bu anlamda hem inanç hem toplumsal alana hitap etmesiyle bir yandan dini diğer yandan dünyevi ilim alanı yani toplum için yasama alanı konumundadır.⁴²³ Yorumlamada bulunan Fıkıh alanı daha esnek bir içeriğe sahip yorumlama ile değil de yasa hükmünde kesin nitelikte bir yorumlama belirlemektedir.

Fakihin ihtiyaç duyduğu teolojik temelleri tesis eden olarak teoloji, peygamber döneminden sonra kullanılan bir alan olmasına rağmen bu sınırlı sayıda insanın yetkisine bırakılmıştır. Bu nedenle fakih olma ehliyetine sahip kişiler İslam'da devlet-toplum ilişkileri ya da bireysel olarak müminin nasıl bir Müslüman olması gerektiğine yönelik ahlaki hükümleri Kuran ve Sünnetten yorumlayarak ortaya koymuştur. Bu yorumlama sistemi mezhepler arasında büyük tartışmalara ve farklılıklara neden olmasına rağmen son kertede İmam Şafii'nin Sünni mezhebi için belirlediği metodoloji genel kabul görmüştür. Şafii, Peygamber ve sahabe döneminde yaşanan olayları “asıl” olarak niteleyerek, yaşadığı dönemde ki olay ve düşüncelere çözüm bulma anlamında, mevcut durumu asl'a dayandırmaya yani Kıyas yapma yöntemini Fıkıh için kabul edilen akli yorumlama sistemi olarak kullanmıştır. Ancak burada bağımsız bir yorum yapmadan ziyade geçmişte yapılanı mevcut duruma uygulama söz konusudur. Bunu yaparken dil ve bilgi arasındaki bağlantı üzerinden bir lafzı birçok anlama, bir anlamı birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Şafii İslam düşüncesi üzerinde asırlar boyu otoriter olan ve etkileri günümüze dek süregelen epistemolojik yönlendirme boyutunda bir etki bırakmıştır. Bu, dil ve kelamla ilgili konularda yapılanın fıkhi konulara aynen uygulanmasından ibarettir.⁴²⁴

⁴²³ Kurtoğlu, 2013, s.27, 30.

⁴²⁴ El-Cabiri, 1997, s. 146.

İman inanç meseleleri üzerine odaklanan ve Kuran'ı böyle bir okuma ile okuyup yorumlayan Kelam ilmi ya da teoloji Fıkıh'a göre daha soyut meseleler üzerine odaklanmıştır. Toplumsal ve tarihsel koşullar bağlamında başlangıçta toplumsal ve siyasal düşünme üzerine ortaya çıkan Kelam ilmi geçirdiği tarihsellik süreci içinde zamanla daha çok Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları gibi inanç konularına eğilmiş, Allah'ın siyasal manada egemenliği, Kuran sözlerinin yasa hükmünde olması gibi konuların tartışmasını Fıkıh'a bırakmıştır. Kelam İbn-i Haldun'un ölümü ile çöküş sürecine girmiştir.⁴²⁵ Bu anlamda Fıkıh hükümlerinin hem özel hem kamusal yaşam alanlarını düzenlemesi nedeniyle geleneksel İslam düşüncesinde hukuk teolojiden daha öncelikli olmuştur. Fakihlerin bireysel, toplumsal, siyasal, ekonomik açılardan Kuran'ı yorumlayarak çıkardıkları hükümlerin kesin hüküm niteliğinde görülmesi ve İctihad adı verilen bu durum daha sonra gelen alimler tarafından da topluca kabul (İcma) edilmiştir. Belli bir süreden sonra "İctihad" kapısının kapandığı üzerine yaygınlaşan görüş birliği (icma) ile İslam'ın temel kaynaklarının yorumu genel olarak 600 ve 1300. yy'lar arasında yaşayan Fakihlerin düşünce dünyaları ile sınırlı kalmıştır.⁴²⁶ Bu süreçten sonra fakihlerle sınırlı olan teolojide ortadan kalkmıştır.

İslam siyaset düşüncesinin ortaya çıkışında bu anlamda öncelikli ve üzerinde durulması gereken konu bu düşüncenin bilgi kaynakları konusudur. Sünni düşüncenin fıkıh sahasında belirlediği ve daha sonra Fıkıh'ın diğer alanları da belirlemesi ile İslam siyaset düşüncesinin bilgi kaynakları hiyerarşik olarak bu şekilde mutlaklaşmış ve düşünce üretimi oldukça sınırlı bir düzeye inmiştir.⁴²⁷ İslam düşüncesinde teoloji ya da Kelam bu anlamda mutlaklaştırılan bilginin etkinlik alanı dışında kalmış ve diyalektik, yorumlama uğraşı kısıtlanmıştır. İslam düşüncesinin epistemolojisi sadece Fıkıh olarak kalmıştır. İslam düşüncesinin kendi içinde ilim alanları üretmesi İslam düşüncesine özgü bir durumdur ve entelektüel bir çaba olması açısından oldukça önemlidir. İslam düşüncesinin bilgi kaynakları 9. yy'a kadar önemli çalışmalar ve düşünsel alanda önemli bir gelişme göstermesine rağmen bundan sonraki süreç İslam düşüncesinin zaman içinde donuklaşma ve düşünce üretememe süreci olmuştur. Bunun nedenleri İslam düşüncesinin içerik krizi ile alakalıdır.

⁴²⁵ Hanefi, 2003, s.157, 160.

⁴²⁶ El Cabiri, 1997, s. 484

⁴²⁷ Güler, İlhami, Politik Teoloji Yazıları, (1. Baskı), Kitabiyat, Ankara 2002, s.103.

9. yy'dan sonra özellikle Fıkıh alanında Şafiiilik toplumsal alan için normlar belirlemiş ve Hanbeli mezhebi din ve siyaset kurumları arasındaki ayrışmanın yeni bir aşamasını oluşturmuştur. Hanbelilerin siyasi seferberliği ile ahlaklı yaşam adına zor kullanmaya yönelik uygulamaları, diğer mezheplere saldırımları her türlü akıl yürütmeyi reddetmeleri düşünsel alanda canlılığın kaybedildiği bir süreci de beraberinde getirmeye başlamıştır. Yine bir Kelam mezhebi olarak Eşarilik insan aklının vahyi, ayetlerde belirtilenin dışında herhangi bir dile veya önermeye aktarma yeteneği olduğunu reddederek Şafiliğin saf vahiyçiliğini ve felsefi agnostikliğini teolojiye sokmuştur. Eşarilik sorgulamaya dayanmayan bir anlayışla sadece felsefeyi değil aynı zamanda Mutezilecileri ve teolojide akılcı söyleme yakın bütün eğilimleri devre dışı bırakmıştır.⁴²⁸

İslâm'da Tanrı'nın varlığı, tekliği, evreni yaratması gibi, üzerinde tartışma götürmez bazı inanç öğeleri dışında herkesin itiraz kabul etmez bir biçimde inanmakla yükümlü tutulabileceği kesin, belirli dogmaların olmadığı olgusu mezhepleşmenin kemikleşmesiyle kabul edilmez bir olgu durumuna düşmüştür. İslam düşünce geleneği içinde Müslümanlar adına düşünen otoritelerin onlar adına doğruluğu kesin olarak tespit edilmiş hükümler üretmesi İslam dünyası içinde başlangıç ahlak, siyaset, toplumsal alan olmak üzere bireyin kendi değer ve ilkelerini belirleyemediği ve büyük problemlerin ortaya çıktığı bir süreci başlatmıştır. İslâm'da resmi düzeyde "doğru görüş "ün ne olduğunu belirleme yetkisine sahip Papalık, Konsiller, Kilise gibi resmi kurumlar görünürde olmamasına rağmen âlimlerin yorumları mezhepler düzeyinde ayrılarak büyük ölçüde otorite olarak kabul edilmiş ve bölgeler bu mezheplere göre toplumsal, bireysel ve siyasal olan düşünce şekillerini belirlemişlerdir.⁴²⁹ Geleneksel İslam düşüncesinde mezhep kurumu doğru görüş makamı olma görevini yerine getirmiştir.

Fıkıhta Şafii, Kelam 'da Eş 'ari düşüncesi bireysel toplumsal alanda doğruya ulaştırıcı yöntemin Allah'ın ayetleri olduğunu belirtmekte ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ahlak yasası Şeriat olmakta ve akıl yoluyla tartışmaya açık bulunmamaktadır. Şeriat, kaynaklarının doğası nedeniyle diğer her türlü ahlak yasasına üstündür ve sadece Müslümanlar tarafından bilinebilir. Dolayısıyla, ahlaklı olabilmek için insanın Müslüman olması lazımdır. İnsanların insan olarak kendi kavrayışları yoluyla bilebilecekleri hiçbir rasyonel veya 'doğal' yasa yoktur. Bu 'emirle gelen değer kuramı' veya teo-pozitivizm⁴³⁰

⁴²⁸ Black, 2010, s.130

⁴²⁹ Arslan, 1999, s. 38.

⁴³⁰ Black, 2010, s.131.

Müslüman bireyin sorgulamadan, hatta Kuran'ı okumadan onun adına değerlendiren Mezhepler üzerinden nedenini nasılini bilmeden bir ahlak öğretisine sahip olmalarına zemin hazırlamıştır. Bu durum Müslümanların kendi doğrularını sarsılmaz bir doğru olarak görmelerine İslami olmayan her türlü düşünceden kuşkulandırmaya ve bu düşünce ve kültürlerle uzak durmalarına neden olmuştur.⁴³¹ Bu anlamda İslam düşüncesinin bilgiye bakış açısı Fazlurrahman'a⁴³² göre bilginin etkin bir uğraş ve ilerleme, zihnin bilinmeye doğru yaratıcı bir açılımı olarak değil ortaya konulmuş olanın edilgen bir derlenmesi olarak görülmüştür. Bu ise İslam düşüncesinde bilgi problemi ve dolayısıyla düşünsel alanda zayıflayan bir ahlaki sistem sorunsalına doğru götürmüştür.

Bireyin kendi ahlak sistemini, siyasal duruşunu belirlemesi için düşünceye yönelmesi ve din ile karşılaştırma yapması gibi daha felsefi içeriğe sahip yönelimler genelde bastırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Müslüman'ın Kuran'a dönerek onun ne demek istediğini anlamaya çalışması bireysel olarak teşvik edilen bir çaba olmamış ve Kuran kutsallık çatısı altında sadece değer biçilmiş ancak içeriğini anlama sıradan Müslüman'a bırakılmamıştır. Müslüman birey İslam'ı mezhep imamlarının öngördüğü şekilde taklit ederek uygulamaya çalışmıştır. Bu ise taklitte donup kalmaya doğru bir eğilim baş göstermesi ile sonuçlanmıştır. Fıkıhta 10. yy'ın ilk yarısında ictihad kapısı kapandığı yolundaki İcma ile halk dört mezhep imamının taklidine hapsolmuştur.⁴³³ İslam'ın fıkıh otoritelerince kesin hükümler verilerek yorumlanması İslam dünyasında bireyin aklını kullanmadan kendisi için düşünen otoritelere duyulan yüksek bir güven duygusuyla sorgulamadan yaşadığı bir süreci beraberinde getirmiştir. 10. yy'ın sonlarından başlamak üzere (991-1075) daha saldırgan bir Sünni politika güdülmeye Şii veya Mutezile öğretilerinin tartışılması yasaklanmış, hatta medreselerde teolojik tartışmaların yapılması engellenmiştir.⁴³⁴ Bu süreç Müslüman bireyin akıl ve düşünce yerine toplumsal olan her alanda otoritelerin görüş ve düşüncelerini kendisine ilke edinmesi ve teoloji alanının gelişmemesine neden olmuştur.

İslam düşüncesinde teolojinin etkinliğinin azalmasının nedenlerini Hristiyan düşüncesiyle karşılaştırabiliriz. Hristiyanlık IV. yy'a kadar ilahi yasa olarak yorumlanırken bu süreçten sonra Yeni Ahit'in kabul edilmesi ve 1. Bölümde de

⁴³¹ Watt, W. Montgomery, İslami Hareketler ve Modernlik, (çev. Turan Koç), (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 20.

⁴³² Fazlurrahman, 1993, 30.

⁴³³ El Cabiri, 1997, s. 484

⁴³⁴ Black, 2010, s.130.

belirtildiği gibi Hristiyanlığın devlet dini olmasıyla “Sezar’ın Yasası” ya da kamusal yasa insanların siyasal ve sosyal yaşamlarını düzenlerken vahiyden çıkarılan içerikler ile kamusal alan üzerine düşünülemez. Kilise yasası ve sivil yasa birbirinden ayrılmıştır. Bu süreçten sonra Hristiyan vahyi “ilahi yasa” niteliğinden “kutsal öğreti” tanımlamasına geçiş yapar. Hristiyan Kutsal öğretinin bu süreçten sonra savunucuları teologlar olmuştur. Bu nedenle Hristiyanlıkta teoloji kutsal kitabın yasa hükmünde olmadan yorumlaması olarak öne çıkan bir dini ilim alanıdır.⁴³⁵

İslam’ın bir yandan bireysel bir ahlaki arınma, diğer yandan toplumsal alanda herkesin mutluluğu için adalet temelli bir içeriğe sahip olması İslam’ın toplumsal ve dolayısıyla siyasal alan içinde bir sözü olduğunu göstermektedir. İslam’ın toplumsal düzeyde ilişkiye girdiği nokta adalet, zulme karşı durma, bozgunculuktan uzak durma gibi toplumsalı ilgilendiren konular üzerinedir. Kutsal olanın toplumsala ve siyasala yönelik söylemi olarak politik teoloji şeklinde nitelenen alanın içeriğini 5. ve 9. yy’lar arasında Kelam’ın (teoloji) yerine Fıkıh’ın otoriter üslubuyla doldurması ve bireysel, toplumsal ve siyasal alanı kapsayan bir söylemde bulunmasıyla tarihsellik içinde İslam’da teoloji alanı etkin bir alan olmaktan uzak olmuştur. Kelam ilmi naklin dışında akla dayanarak çıkarımlarda bulunduğu için bu durum gelişen şartlar içinde İslam düşüncesine zarar vereceği düşüncesiyle tehlikeli görülmüştür. Bu nedenle doğrudan nakle dayanarak hüküm çıkaran Fıkıh en etkin alan olmuş ve dinin sosyal ve siyasal alan için söyleminin yorumlanması olarak politik teoloji alanı gelişme gösterememiştir.

İslam düşüncesi içinde teolojinin bir bilgi kaynağı olarak gelişim süreci bu şekildedir ve teoloji dört halife döneminin ardından faaliyet göstermeye başlayan bir alan olmuştur. Bir ilim alanı olarak teoloji ve siyasal olanın düşünce ve eylem alanında ilişki içine girdiği nokta Emeviler’in Cebriye düşüncesiyle başlamıştır. Emeviler’in cebriye düşüncesi ile adaletsiz uygulamaların sebebi dine dayandırılarak sorumluluktan kaçılmış ve din siyasala meşruiyet sağlamıştır. Emeviler’in bu teolojisine karşılık daha sonraları Mutezile, Kaderiye gibi Kelam okullarının özgür irade ve karar verme doğrultusunda, insanın kurtuluşunu kendi sorumluluğuna dayandıran daha akılcı çabalar önemli düzeyde etkinlik göstermişlerdir; ancak bu etkinlik entellektüel bir düzeyde olup halk seviyesine inememiştir. Ayrıca akılcı düşünceye yönelik çabalar siyasal otoriteler tarafından bastırılmaya çalışılmıştır. Teolojik düşüncenin engellenmesi teolojinin insani kurtuluşu

⁴³⁵ Kurtoğlu, 2013, s. 33, 34.

destekleyen bir içerikten uzaklaşmaya başlaması ve Kelam anlamında teolojinin oldukça zayıflamasına neden olmuştur.

Teoloji, ahlak ve siyasi bağlayan bir konu olarak adalet meselesi siyasi düzeyde yöneticilerin toplumsal barışı ve herkes için mutluluğu sağlama adına geliştirmeye çalıştıkları bir alan olmamıştır. Adalet'in toplumsal ahlaki ve siyasi olanı birleştirici olarak oynadığı rol üzerine ulema, siyasi yöneticilerin uygulamalarını haklı görecektir. Engineer bu dönemi dinin sosyal işlevinin adaletsiz uygulamalara yol açması üzerinden eleştirmektedir. Dinin bu dönemde baskıcı uygulamaların sürdürülmesi için kullanıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda din bir tiranlık aracı olarak kullanılmıştır.⁴³⁶ Emevi döneminden sonra İslami teolojinin geleneksel yaklaşımı adalet, özgürlük, eşitlik değerlerini savunan rasyonel ve entelektüel bir çabadan uzaktır. İslam teolojisi olarak Fıkıh ve Kelam statükoyla ittifak halinde olarak ve devletin yararına olacak bir düşünüş sistemi sergilemişlerdir. Özellikle içinde bulunulan bölgede farklı düşünce, inanç ve mezheplerin olması siyasi kanalda devletin bir ideoloji ortaya koyarak kendisine siyasi tabanda muhalif olanlara bununla karşı durmasına neden olmuştur. Siyasi olanın elde tutulması için siyasi otoriteyi destekleyen düşünce kanalı muhaliflere karşı kullanılmıştır. Bu noktada siyasi olan ve düşünsel olanın birlikteliği başlamıştır. Emeviler ile başlayan ve Abbasilerin 9. yy'ından sonra kesinlik kazanan durum statükoyu destekleyen bir içeriğe sahiptir.

Klasik dönem İslam teolojisinde genel eğilim özgür iradenin bastırılması şeklindedir. Bu nedenle Emeviler sonrası siyasi kanadı destekleyen teolojik düşünce insanın eylem özgürlüğüne dayalı bir düşünce oluşturmasını destekleyen görüşler ileri sürmemiş ve insanlar için önceden belirlenmiş bir kader anlayışıyla düşünme ve davranışlarının bir anlam ifade etmediğini belirten düşünceler ortaya koymuşlardır. İnsanı düşünmemeye ve eylemsizliğe götüren bu teolojik düşünce yapısının insan özgürlüğü mücadelesine sınırlı düzeyde çabası olmuştur. Bu şekilde geleneksel dönem İslam teolojisi ortodoks formunda insan yaşamının gerçek sorunlarından uzak bir çizgi sergilemiştir.⁴³⁷

⁴³⁶ Engineer, 1990, s. 2.

⁴³⁷ Engineer, 1990, s.13.

Kuran'ı ve Emeviler öncesi Peygamber dönemini değerlendiren Engineer, Dabashi ve Esack bu dönemde statükocu bir politik teolojiye götüren anlayışın olmadığını belirtmişler ve bu dönemi özgürlükçü bir teolojisi okuması üzerinden yorumlamışlardır. Bu dönemin Kuran'ın sosyal adalet temelinde bir içeriğe sahip olduğuna ve toplumsal alanda daha zayıf kişileri korumaya yönelik hükümler getirerek toplumsal adaleti sağlamaya çalıştığı düşünülmektedir. İslami kurtuluş teolojisinin odaklandığı kitlenin ya da öznenin ezilenler olduğunu söyleyen Esack, Kuran'ın ve Peygamber'in uygulamalarının imtiyazlılar ve egemenler değil aksine haksızlığa uğrayanlar olduğunu belirtmektedir.⁴³⁸ Peygamberin de zayıf ve güçsüz kişilerle birlikte, onların sırtından geçinen ve güçlü bir sınıf olan Mekkeli kabile liderlerinin adalet ve eşitlik içeriğine dayanmayan uygulamalarına, içeriği siyasallık barındıran bir karşı koymayla cevap vermesi Mekke'nin hâkim sosyal düzenine bir başkaldırı olarak görülmüştür.

Peygamberin sosyo-ekonomik eşitsizlikleri, köleliği ortadan kaldırmaya yönelik adaletsizliğe karşı direniş yapılanması toplumsal ve ahlaki bir düzen oluşturma yönünde ilerleyen bir kurtuluş hareketi olarak değerlendirilmiştir. 18. yy sonlarından itibaren gelişen İslam düşüncesinin kurtuluşa yönelik hareketlerinde Peygamber'in bu dönem ortaya koyduğu anlayış bir ilham kaynağı haline gelmiştir. Bu nedenle Peygamber dönemi özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilmektedir. Engineer'e⁴³⁹ göre burada özgürlük bir amaç edinerek buna ulaşma doğrultusunda bir çaba olmayıp, tarihin süreci dışında bir kurtuluşla değerlendirildiğinde ortaya çıkan bir durumdur. Peygamber döneminde Kuran'ın düşünce kaynağı olması ve insanların Peygamber önderliğinde bundan çıkardıkları ile eylemde bulunmaları kuramsal olarak özgürlük teolojisinin düşünce ve eylem arasındaki diyalektiği yarattığı düşünülmektedir. Ayrıca Peygamber'in genelde toplumun alt tabakasında olanlarla yükselttiği İslam'ın bu bağlamda ezilenler, yoksullarla kurtuluş mücadelesi içine girmesinin özgürlük teolojisinin içeriğiyle uyduğu düşüncesi hâkimdir.

İslam dini, Peygamberin Medine'ye hicreti ile İnanç boyutundan toplumsal ve siyasal olana yönelik bir değişim geçirmiştir. Medine dönemi kuramsal boyutta siyasal olan açısından değerlendirildiğinde bir siyasallık varlık göstermektedir. İslam'ın ve Müslümanların varlığını kesin bir şekilde tehdit eden karşı bir güç ve onun düşman olarak

⁴³⁸ Rahemtulla, Shadaab, "İslami Kurtuluş Teolojisi", Kurtuluş Teolojisi, (çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011. s. 137.

⁴³⁹ Asghar Ali Engineer, 1990, s. 1.

görülmesi ve düşmana karşı bir mücadelenin belirlenmesi, ontolojik olarak toplumsal ve siyasal olan adına alınan kararları temellendiren bir inanç gerçekliği ve bu inanç temelinde alınan kararların eylem alanını belirlemesi Medine döneminin siyasal olan açısından kendini göstermesidir. Siyasallığın toplumu birleştirme gücü burada İslam inancıdır. Dolayısıyla Medine dönemi ile birlikte gücünü İslam'dan alan bir siyasal olgu belirmeye başlamıştır. Kurumsal anlamda siyaset ise dönemin şartlarına, mevcut siyaset yönetimlerinde bulunan kurumsal yapılanmanın içeriğinden örneklemeler alınarak zamanla oluşturulmaya çalışılmıştır. Hz Muhammed'in ölümünün ardından başlayan halifelik tartışması özünde bir siyasi tartışmadır ve Peygamber'den sonra dinsel ve siyasal olanın kurumsal anlamda iç içe girdiği bir sürecin başlangıcıdır. Müslümanlar arasında yeni bir önder seçme gerekliliği düşüncesi ontolojik düzeyde dinin temellendirdiği bir düşünce düzeyinin siyasal alanda vücut bulması ile ilgilidir. Cabiri'ye göre⁴⁴⁰ bu dönem dinin siyaseti kurduğu ve yönettiği, siyasetin dinin bir uygulaması olduğu bir dönemdir.

Hız Muhammed'in ölümünün ardından başlayan Halifelik tartışması İslam'ın ideolojik olarak referans kaynakları aynı olan ancak farklı içeriklere sahip iki mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu mezhepsel ayrışma aslında bir siyasal ayrışmadır. Siyasi tavır olarak mezhepler kendi düşüncelerine delil olarak İslam'ı öne sürmüşlerdir. İslam düşüncesinde politik teolojinin başladığı nokta da burasıdır. İslam dini ile siyasal olanın teorik olarak iç içe görülmesinde ahlak konusu bir ortak nokta olmuştur. Kuran'ın insanların davranış ölçütlerine yönelik içeriğe sahip olması onu ahlak alanına sokmaktadır. Ahlakın insanlar arasında bir iletişim ve dolayısıyla hak ve sorumluluklar doğurması ve bunun da siyasal olanın kapsamını oluşturmasıyla Kuran'ın içeriği ahlaka dayanan bir siyasallık üzerinden düşünülmüştür. Bu bağlamda İslam'ın ahlak noktasında siyasal olan ile girdiği bağ toplumların yönetilmesinde iyiliği, hakkı, adaleti sağlama, zulümden kaçınma, kötülüğü engelleme, başkasına zararı dokunan kötü fiilleri engelleme şeklinde belirmektedir. Kelam düşüncesi içinde bulunan farklı düşünce okulları bu anlamda bir siyasal hareket olarak belirmişlerdir. Emeviler'in özgür iradede uzak olan ve adaletsiz içeriğe sahip Cebriye düşüncesine karşılık akılcı Kelam Mezhebi Mutezile'de bu bağlamda siyaset düşüncesini Kuranın iyiliği emrettiği ve kötülükten men ettiği yönündeki ayetine dayandırarak ⁴⁴¹ kurumsal siyaseti bu ilkenin sonucu olarak

⁴⁴⁰ El Cabiri, 1997, s. 486.

⁴⁴¹ Ali İmran 110, 114

görmüştür. Mutezile'ye göre Allah'ın emirlerinin temeli insan aklı tarafından bilinebilir mahiyettedir ve dolayısıyla insan bunları uygularken aklına aykırı adaletsiz bir durum görmemektedir. Hikmetini bilmeden inanma söz konusu olmadığından siyaset alanı da sultanın yaptığı fiillerin adaletsizliği de kader düşüncesi üzerinden Allah'ın sorgulanamayacağı anlayışına değil Sultanın iradesine ve onun adaletsiz fiillerinin sebebinin kendisi olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla Sultanın sorumsuzluğu, mutlak gücü söz konusu değildir. Şia düşüncesi de Mutezile gibi siyasal bireysel bir sorumluluk değil siyasi-ahlaki bir sorumluluk olarak görmüştür. Eşari düşüncesi bu noktada Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir temele değil sorgulamama üzerine otoriter bir çözüme dayandırdığı için insan Allah'ın emirlerinin hikmetini bilemez. Eşari bu düşüncesini siyasal alan üzerinde de Sultan'ın gücüne göre uyarlamıştır. Sultan bu bağlamda siyasette mutlak gücün sahibidir.⁴⁴² Ayrıca İslam düşünce sisteminin eleştiri kabul etmez bir doğruluk ve diğer düşüncelerden üstün olduğuna yönelik düşünce de Müslümanların dünyevi alanda bir güven duygusu içine girmelerine ve dinin koruyucusu olarak siyasal kurumların güç ve iktidarlarına meşruiyet katmıştır.⁴⁴³ Bu bağlamda İslam'ın bir siyaset olarak algılanmasının nedeni ahlaki ve siyasal olan arasında kurulan bağdır. Kelam ilmi tarihsel gerçekliği bakımından sırf akideyle ilgili değil aynı zamanda siyasetin dinde uygulanması olmuştur.

İslam siyasal düşüncesinde başlıca siyasal konulardan biri olan Egemenlik ve yasama yetkisi konusunda kimin egemen olduğu konusu yine Fıkıhçıların yorumlama sistemi ile oluşturdukları bir düşünüş içinde ilerlemiştir. Ümmet üzerindeki hükümlerlik ya da Egemenlik Allah'a aittir. Allah Kuran vasıtasıyla emirlerini ya da yasalarını göndermiştir. İnsanlara düşen bunları uygulamaktır. Bu bağlamda Fıkıh hukuk görevini yerine getirerek Kuran'dan siyasal alan adına hüküm çıkarmıştır. Bu bağlamda Halife Allah'ın hükmünü icra eden aracı olarak siyasal manada yürütme görevini icra etmektedir.⁴⁴⁴ Yargı alanı ise Kuran'dan çıkarılan hükümlerin yasa hükmüne getirilerek Şer-i hukuk şeklinde uygulanması yoluyla büyük anlamda Kadılar tarafından yerine getirilmektedir. Kadılar 'da Fıkıhçıların arasından seçilmektedir. Emevi döneminden sonra başlayan saltanat dönemi ve devletleşme süreci bu anlamda dinden kaynak olarak

⁴⁴² Özdoğan, Kazım, "Hangi İslam, Neden Sol İlahiyat?", *Sol İlahiyat*, (der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç), (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013, s. 108-109.

⁴⁴³ Watt, 2016, s. 117.

⁴⁴⁴ Khatab, Sayed ve Gary D. Bouma, *İslam ve Demokrasi*, (çev. Salih Korkmaz), (1. Baskı), Sitare Yayınları, Ankara 2010, s. 27, 40.

ilerleyen bir siyasal şeklinde devam etmiştir. Halife'nin Allah adına yürütücü olduğu düşüncesi Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecine kadar devam eden bir olgu olmuştur. Emeviler'in toplumsal alandaki adaletsiz uygulamalarının içeriğini oluşturan din kaynaklı cebriye düşüncesi ile teoloji, siyasal alanı haklılaştırmaya çalışan bir uğraşa dönüşmeye başlamıştır. Engineer⁴⁴⁵ bu dönemde teolojinin zulmü haklı çıkardığını düşünerek onu keskin bir şekilde eleştirmiştir.

İslam tarihi boyunca Sünni mezhep genel olarak devlet kanadında yer almış sosyal hedeflerinde muhafazakâr olmasına rağmen ideolojik faaliyetinin birçok alanında rasyonel olmuştur. Şia ise ezilen sosyal grupların sempatisini toplayıp siyasi ve sosyal bir davanın sözcülüğünü yaparak muhalefet kanadında yer almıştır. Şia devrimci bir karaktere sahip olmasına rağmen epistemolojik temeli ve ideolojisi bulunduğu topraklarda geçmişte yer alan düşünce ve inançların irrasyonel içeriğine dayanmaktadır.⁴⁴⁶ Bu anlamda Sünni düşünce ve Şia düşüncesi etkin bir siyasal düşünce ve yapılanma ortaya koyamamışlar ve bünyelerinde yer alan muhazakarlık ve irrasyonelliğe yenik düşmüşlerdir. Peygamber ile birlikte toplumsal tabanda değişimi ve bir anlamda yeniden ve herkes için adalet, eşitlik temeli üzerinde yükselen bir dinin vermeye çalıştığı düşünsel içeriğin, Peygamber'in ölümünün ardından görmezden gelindiği ve öncü Arap kabilelerinin eski değerleri doğrultusunda yeniyi inşa etmesi olarak görülebilir. Burada geçmişin değerlerine karşı muhafazakâr bir bağlılık vardır ve ahlaki olarak bir düşünme temelinde toplumsal ve siyasal hayatı şekillendirme yerine dinin eski sistemi meşrulaştırıcı bir imge olarak kullanıldığı görülmektedir.

Siyasal alanda devlet Sünni düşüncenin etkisinde kalarak siyasalı yüceltme ve koruma adına dini kullanmıştır. Emeviler'den sonra siyasal olan dinin önüne geçmiştir ve ilerleyen dönemlerde yerleşen anlayış dinin korunması ve tatbiki için siyasalın varlığının mutlaklığı ve ona itaat edilmesi gerekliliğidir. Siyasi hareket Allah'a hizmet etmenin bir yolu olarak görülmüştür. Eşari ve Şafii düşüncesinin teolojik alanda sorgulamama üzerine dayanan yorumlama sistemi Nizamülmülk, Gazali, İbn-i Teymiyye, Maverdi gibi siyasal üzerine yazanları da etkilemiş ve 13. yy'dan sonra siyasal alanda bu düşünürlerin etkisiyle otoritenin gücünün dinsel alana dayandırıldığı bir düşünüş hâkim olmuştur. Zulüm son noktasına gelinceye dek halka otoriteye itaat etme anlayışı yerleştirilmiştir.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Engineer, 1990, s.3.

⁴⁴⁶ İnayet, 1995, s. 25

⁴⁴⁷ İnayet, 1995, s. 29-32.

Peygamber'in ölümünden sonra din adına dünyevi işleri idare eden olarak Halife'nin başa geçme yöntemi, siyasal manada hükümet sistemleri konusunda yukarı bölümde de belirtildiği gibi Sünni ve Şia mezhebi farklı görüşlere sahiptir. Şura ve Be'yat sistemi Sünni mezhebinin genel görüşü olmasına rağmen; Şia velayet sistemi ile soy bağına dayanan ve İmam'ın gizli ilimlere vakıf olmasını içeren bir İmamet sistemini benimsemektedir. Bu noktada Şia elitist ve felsefi manada Platon düşüncesinde olduğu gibi Filozof yönetici gibi bir sistemin avam için gerekli olduğunu düşünmektedir. Sünni düşünce ise inananların görüş birliği olan Şura ve Be'yat ile daha demokratik bir seçim yöntemi ile Halife'yi başa geçirmek istemektedir; ancak Sünni düşünce bunu sürdürememiş ve yönetim şekli Monarşi'ye dönüşmüştür.

Siyasal manada hükümet etme şekli ile bağlantılı olarak ortaya çıkan ve İslam siyaset düşüncesinden çok tartışılan ve üzerinde görüş bildirilen konulardan biri de Halife ya da Hükümdar'a itaat etme ya da günümüz siyasal teorisi tanımlamasıyla "sivil itaatsizlik" ve halifenin ya da hükümet başkanının azledilme konusudur. Emeviler'in halka adaletsiz uygulamaları ile oluşan muhalif düşüncenin yöneticilere nasıl davranılması ile başlayan bu tartışma diğer yy'larda da aynı tazelikte devam ettirilen bir tartışma konusu olmuştur. Kamu yararının (maslahat) ya da dinin siyaset birimi tarafından korunması, insanların barış ortamı içinde varlıklarını devam ettirmeleri için yönetimin adaletsiz ve zulüm içeren uygulamalarına karşı nasıl davranılması gerektiği konusunda Sünnilikte kök salan düşünce Hükümdar'a karşı koymama şeklindedir. İbn Hanbel hem siyasete, hem de akılcılığa minimalist bir açıdan baktığından, halife dinden çıkmadığı veya cemaat namazını kıldırıldığı sürece Müslümanların ona karşı mutlak itaat görevi olduğu fikrini savunmuştur. İslam'ın daha sonraki dönemlerinde de bu anlayış devam etmiştir. Bir Eşari olan Bakilani'ye göre de (ö. 1013) ancak sapkınlık, çok büyük haksızlık (ki bu çoğu Sünni fuhaka tarafından kabul edilmemiştir), fiziksel yetersizlik veya hapis gibi nedenler söz konusu olduğunda halifeye itaat edilmeyebileceğini söylemiştir.⁴⁴⁸ Memlukler döneminde onların resmi bir müdafii olan Bedreddin İbn-i Cema'a için de Sultan gerekliliktir ve Müslümanların birlikteliğini sağlamaktadır. Eğer Sultan'ın otoritesi bir başkası tarafından elinden alınırsa, ona da eşit derecede itaat edilmelidir. Kim yenerse onunla beraber olunacağını söyleyerek, siyasal anlamda bir idealizmden ziyade pragmatist düşüncenin ön planda olduğu görülmektedir. Bu anlamda Sünni İslam siyaset

⁴⁴⁸ Black, 2010, s. 131, 133.

teolojisi siyasette en yüksek değeri adalet değil de güvenlik olarak kabul etmiştir. Bu anlamda Sünni düşüncenin liberal özellikler gösterdiği söylenebilir. Sünni düşüncenin siyasal olana bakış açısı İnayet'e⁴⁴⁹ göre teoriyi pratiğe göre düzenleyici bir yaklaşım olarak realizm şeklindedir. Şia siyaset düşüncesi de İslam tarihi süresinin büyük bir bölümünde muhalefette yer almış ve düşünceleri nedeniyle siyasal birim tarafından kontrol altında tutulduklarından ve mevcut yönetimi meşru görmediklerinden ve bu yönetimlerin altında düşüncelerini gizli tutmaya yönelik yaklaşımları onları adaletsizliğe karşı isyan etmekten çoğu zaman uzak tutmuştur.

Peygamber'in davet yönetimi şeklinde saltanat usulüne çevirmediği ve dört halifenin yönetilenler tarafından ortak bir karar ile seçildiği oluşum, Emeviler ile başlayan ve Abbasiler ile netleşen bir şekil olan saltanat usulüyle tam anlamıyla bir siyaset yönetimi haline gelmiştir. Siyaset kurumunun idari yapılanması tarihsel süreç içinde fethedilen yerler ile kaynaşma ve oraların idari, ekonomik, siyasal yapılanmasını benimseme şeklindedir. Pers topraklarının ele geçirilmesi ile Pers idari yapılanmasının Abbasi yönetimi üzerindeki etkisi buna örnektir. Bu süreçte dinsel olanın ortaya koyduğu bir siyaset yapılanmasının olmadığı bunun ihtiyaçlar ve otorite ve meşruiyet sağlanmanın gerekliliği sonucunda yine alanında eğitilmiş insanların siyasal alanı düzenleyen düşünceleri sonucunda⁴⁵⁰ yani yasa koyucu olarak "insanın" ön plana çıktığı bir sürecin sonucunda gerçekleştiği görülmektedir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken ontolojik düzeyde bir temel olarak dinin hayat verici olarak yönetenlerin uygulamalarında, sözlerinde olan varlığıdır; fakat siyasal alanda ki birçok uygulama dinin kurulan siyasal düzeni meşrulaştırması şeklindedir. Devlet olmadan dinin korunamayacağı mantığı içerisinde bundan sonraki süreç için de devletin dini koruyan güç olarak ona önemli bir güç atfedilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Abbasilerin başa geçmesinde etkin rol üstlenen ulema bu dönemden sonra siyasi alan üzerinde önemli rol sahibi olmuştur. Dini alan ve siyasi alanın kendi alanlarını belirlemeye başlayarak bir iletişim içine geçmeleri bu süreçten sonra başlamıştır. Dinsel olan siyasal olanın meşruluk kaynağı olmuştur. Özellikle halifeliğin Abbasilerde Sultanlığın ise Büyük Selçuklu yönetiminde olduğu süreçten itibaren laik bir yönetimin özellikleri seyretmiştir. Hükümetin tüm kararlarının şeriata dayanması gibi bir zorunluluk söz konusu

⁴⁴⁹ İnayet, 1995, s.29, 31.

⁴⁵⁰ El-Maverdi (991-1031), Gazali, Nizamülmülk bu kişilere örnek olarak verilebilir.

olmamıştır.⁴⁵¹ Sembolik bir halifelik kurumuna dönüşen Memlûklü döneminden sonra ise halifelik bir gölge olarak varlığını sürdürmüş ve devlet tam anlamıyla ahlaki temelini Halifelik kurumundan ya da dinden alan Sultan'ın siyasi gücünün ahlaki temeli olmuştur. 1000'li yıllardan sonra laik temelde bir siyasal oluşum gözlenmektedir ve Şeriat hükümdarın iradesini yönlendiren bir şeyden ziyade, ihlal edilmemesi gereken negatif bir prensipten başka bir şey değildir. Dinin bu noktada pozitif amacı Hükümdar'ın otoritesini sürdürmek ve güçlendirmek, onu tabii eşitlik veya devlet menfaatinin ışığında toplumun farklı kesimlerini düzenlemek için kullanmaktır.

İslam siyaset teolojisi açısından değerlendirilecek bir diğer nokta farklılıkların aynı toplumsal ve siyasal alanda nasıl yaşadıkları ya da demokrasi konusudur. Muhammedi davetin siyasal olan açısından değerlendirilecek “ümme” ve Medine'ye geldiğinde aynı inanç ve düşünceden olmayanlarla aynı toplumsal alanda yaşama üzerine yaptığı sözleşme bu noktada önemli veriler içermektedir. Ümme kavramı kabile arasında var olan dayanışma, yardımlaşma bağlarını genişleterek, kabilede olduğu gibi soy üzerinden değil yaşanan yerde ortak değerler üzerine bir yönelişle sadece aynı soydan olanları değil, aynı amaca sahip insanları birleştirmeyi amaçlamıştır. Sözleşme de ise aynı yerde yaşayan insanlar farklılıklarına rağmen ümme olarak kabul edilmiş ve her kesimin kendi düşüncesini bağımsızca yaşaması koşulu getirilmiştir⁴⁵²; ancak düşmana karşı ortak hareket edilmesi üstüne geliştirilen sözleşme toplumların eşitlik temelinde, özgürce bir yaşam alanına sahip olduklarını göstermektedir. Medine sözleşmesi Anayasa niteliğinde görülmektedir ve bu anayasanın çok kabileli ve dinli bir toplumda ayırıcı özellikler dikkate alınmadan adaletsizliği ortadan kaldıran bir sistem getirilmeye çalışılmıştır. Müslüman olsun ya da olmasın tüm halka sağlanan bir dizi siyasal hak ve imkân ortaya koymuştur. Bu anlamda Hz Muhammed'in yaşadığı dönem ile birlikte sosyal ve siyasal oluşumun temelleri sözleşme, ümme, gibi daha demokratik içerikler tarafından belirlenmiştir; ancak Emevîler'in farklı kabilelerden ve ırklardan olanlara karşı daha ırkçı tavrı ve daha sonraki dönemlerde saltanat usulüne çevrilen sistem farklılıkların yaşam alanlarını kısıtlamıştır. İslam inancının devlet üzerinden yaşatılması ve devletin varlığının devam etmesi için İslam'ın kendi içindeki farklı mezhep, düşüncelerin zamanla kısıtlanmasına zemin hazırlamıştır.

⁴⁵¹ Watt, W. Montgomery, 2016, s. 138.

⁴⁵² Khatab, Bouma, 2012, s. 55.

İslam'ın siyasal birimlerin otoritesini sağlamlaştırma üzerine yerleşen siyasal düzen içinde 12. yy'dan sonra büyük anlamda kan kaybeden İslam düşüncesi 14. yy'dan sonra durma noktasına gelmiş ve günümüzde de İslam düşüncesine sahip olan toprakların geri kalmışlığı üzerine sorgulamalar yapılmaktadır. İnayet'e⁴⁵³ göre bunun nedeni devlete bağlı olan ve dolayısıyla sürekli olarak çıkar çevrelerinin bir aracı olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan düşünce sistemlerinin kaçınılmaz akıbetidir. Yöneticiler bağımsız düşüncenin köklerine darbe indirerek meşruiyetlerini korumaya çalışmışlar ve resmi dogma karşısında eleştirel düşünce geri çekilmek zorunda kalmıştır. İslam düşünce kaynaklarının ortaya konulması noktasında otoriter olarak kabul edilen Fıkıh'ın yöntemi de bu anlamda büyük sorunlara yol açmıştır. Fakihlerin despotizmi kötünün iyisi olarak savunan ve yönetimin devamlılığını her şeyin üstünde gören ve bunu dine dayandırarak ortaya koydukları yaklaşımlarında düşüncenin kötürümleşmesinde etkisi büyük olmuştur.

İslam düşüncesinde Kelam'ın etkinlik alanının azaltılması ve özgür düşünce üretiminin kısıtlanması, hukuk kurallarının dört mezhep İmamının çıkardığı hükümler doğrultusunda daha sonraki yy'larda da taklit yoluyla benimsenmesi ve üzerine düşünülmesinin yolunun kapanması İslam düşüncesinin ve dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinin kısır bir döngü içerisine girmesine neden olmuştur. Kelam alanında Mutezile, Kaderiye, gibi özgür irade, karar verme ve bu bağlamda kişinin kendi sosyal düzenini oluşturması gibi akılcı düşüncelerin yanı sıra Felsefe alanında Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd gibi düşünürlerin peygamberlik, akıl ve siyaset arasında kurduğu ilişki ile kişinin aklederek inanması ve dine dayalı yönetimin içeriği ile aklın ilkelerinin aynı anlamda iyiliğe götüren bir yönetimi benimsemesi anlamında benzer bir ilişki kurarak aklın nakil karşısında önceliğini ortaya koymuşlardır. İslam felsefecileri bu anlamda düşüncenin kötürümleşmesinin önünde bir siper olmaya çalışmışlarsa da bu yeterli olmamıştır. Geleneksel dönem düşüncesinin dört halife döneminden sonra başlayan sorunları son kertede önceliği akli öteleyerek selefın yaptığını birebir taklit ederek kurtuluşun gerçekleşeceğine dair bir inançla ilgilidir. İslam politik teolojisi ile ortaya konulan bu genel bilgiler ve yorumlardan sonra varılan genel kanı İslam'ın bilgi kaynaklarının dar bir çerçeve içine alınarak yasa hükmünde kurallar üretilmesi ve özgür düşüncenin kısıtlanması ve bunun devletin bekası adına yapıldığı anlayışının

⁴⁵³ İnayet, 1995, s.33, 34.

yerleşmesidir. Bu durum özgür düşüncenin önünü keserek siyasal alanda kısır bir döngünün ve gerilemenin oluşmasına neden olmuştur.

3.2. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesine Hazırlanan Ortam: Sömürgecilik ve Şarkiyatçılık

Avrupa ve İslam inancını benimseyen bölgelerin doğrudan karşılaşma alanlarından Haçlı seferlerinden sonra ilki Napolyon'un 1798'de⁴⁵⁴ Mısır istilası⁴⁵⁵ ile başlatılmaktadır. Mısır, Asya ile Afrika kıtasının arasında yer alan önemli bir bölge olarak görüldüğünden buraya Fransa ve İngiltere tarafından büyük önem verilmiştir. Başlangıçta Fransa'nın, ardından İngiltere'nin Mısır üzerinden İslam toplumları hakkında yaptıkları araştırmalar, gözlem ve analiz, İslam toplumlarının insanların "şarklı" olarak etiketlendiği nesnelci bir Avrupalı bakış açısını da gündeme getirmiştir. Avrupa'nın sömürgeci politikaları, ayrıntılarını vereceğimiz "şarkiyatçı" bakış açısı, toplumsal alanda büyük huzursuzluklara neden olmuştur. İslam toplumlarının 19. yy. sonrası için düşünce içeriği bu anlamda bu sömürgeleştirmeden huzursuz olan gurup ve kişilerin bir uyanışı ya da kurtuluşu içeren düşünce içeriklerine sahip olmasıdır.

Batı ülkelerinin teknik, ekonomik, düşünsel alanda yaşadıkları gelişmeler onları 1815 ile 1914 arasında kıtalar ötesine taşıyarak bir sömürge yönetimine götürmüştür.⁴⁵⁶ Edward Said'e⁴⁵⁷ göre 19. yy. başına kadar yalnız Hindistan ve kutsal toprakları kapsayan sömürgecilik ve Şark düşüncesi, 19. yy. ile birlikte "İslam Şarkı" adı verilen Afrika ve Asya kıtasında yer alan İslam ülkelerini içeren daha geniş bir alanı temsil eder olmuştur. Burada incelenecek olan Avrupa'nın İslam şarkı adını verdiği bölgelerdir. Bu süreçten sonra belirgin olarak bir "Şarkiyatçılık" dönemi başlamıştır. Şarkiyatçılık sadece İngiliz ve Fransızlara ait bir kültürel girişim olmasa da önceliği, temelleri ve içeriği onlara ait bir düşünüşdür. Şarkiyatçılık en özcü tabiri ile Batı'nın Doğu bölgelerine olan bakış açısıdır. Avrupalı kendi düşüncesinde kesinliği olan bir "doğu" yaratmaya çalışmıştır. Şark olarak nitelediği bölgelerin daha önce kendisine mevcudiyet kazandıran bir tarih ile düşünme, ortak imge, dil geleneğine sahip olduğunu görmemezlikten gelerek, onu soyut ve köksüz bir varlık olarak ele alıp kendi düşüncesi üzerinden yaratım yoluna gitmiştir. Dolayısıyla

⁴⁵⁴ Fransızların Mısır'ı işgali 1798 ile 1802 yılları arasında gerçekleşmiştir.

⁴⁵⁵ Lewis Bernard, 2003, s. 327.

⁴⁵⁶ Mansfield, Peter, Ortadoğu Tarihi, (çev. Ümit Hüsrev Yolsal), (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 133.

⁴⁵⁷ Said, Edward W., Şarkiyatçılık, (çev. Berna Ülner), (7. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 14.

Şark hissiz bir nesne olarak dışarıdan gelen müdahaleler ile şekillendirilecek bir deney malzemesidir. Bu Avrupa'nın epistemolojik bakış açısını şarka uygulamasıdır.

İşgal ile başlayan sömürgeleştirme ile özellikle İngiltere ve Fransa, “şark” olarak nitelendirdikleri “yakındoğu” ülkelerinin insanların düşünüş ve eylemlerinin İslamiyet tarafından belirlendiği varsayılan Arap topraklarına yönelmişlerdir.⁴⁵⁸ Sömürgeci ülkeler buradaki kişiler ve toplumlar hakkında sahip oldukları bilgileri genelleyerek bu genellemeleri yüce doğrular olarak göstermeye çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre İslam şarkı olarak adlandırılan ülkeler, kendi kendini yönetme yeteneğine sahip olmadıklarından, onların bilgisine sahip olan başka bir güç tarafından yönetilmelidir.⁴⁵⁹ İslam şarkı adını verdikleri toprakları işgal eden ve burada sömürge egemenliği kuran Avrupalıların burası üzerindeki düşünüş şekilleri, modern aklın, gücü elde etme ve yönetme iddiası üzerine kurulu bir düşünüş şeklidir. Örneğin Mısır üzerinde sömürge yönetimi kuran İngiltere Mısır'ın bilgisine haiz olduğundan ona egemen olup üzerinde yetki sahibi olacaktır. Mısır, bu durumda bağımlı ırk olarak görülmekte ve kendisi için iyi olanın ne olduğunu bilme becerisine sahip olmadığı düşünülerek onun hakkında daha önce edinilen bilgilerle yönetilmek istenmektedir. Şarklıların sahip oldukları özün ne olduğuna dair sınılanmış bir bilgiye sahip olduğuna inanan İngilizler, Şarklıların mantıksız, kesinlikten hoşlanmayan, girişkenlik yoksunu, uyuşuk, dalkavuk, çocuksu olarak niteleyerek onların sadece bu davranış kuralları ile var olduklarını ve bundan sapmaları durumunda doğalarına aykırı bir durum sergileyeceklerini düşünürler.⁴⁶⁰

Şark ve şarklılar Batı'nın gözünde bilim, sanat, ticaret de Batı'nın gerisinde kalmış, yurttaş olarak görülmeyen, bir çözüm nesnesi, yönetimleri üstlenilecek birer sorundur. Batılıların gittikleri bölgelerde yaşadıkları insanları bir deney malzemesi olarak görerek onların davranış kalıplarından onlara ait bir öz çıkarmaya çalışarak, içeriği yoksunluğa ve boş vermişliğe dayanan bir insan tipi üzerinden değişmez niteliklere sahip bu toplumu ıslah etmeye çalışmışlardır. Said'in çalışması üzerinden incelediğimiz gibi Batı sömürgeciliği şarklı olarak nitelediği sömürgelerinin insanlarını Batı'nın üstünlüğü ile Şark'ın aşağılığı arasındaki silinemez bir ayrılık düzeyinde düşünme noktasına getirmiştir. Bu durum Avrupa'nın kendisi dışındaki diğer bölgeler üzerinde kurduğu

⁴⁵⁸ Said, 2013, s. 51.

⁴⁵⁹ Said, 2013, s. 46.

⁴⁶⁰ Said, 2013, s. 46-48.

kültürel hegemonya ile ilgilidir. Avrupalı kimliğin, kültürün diğerlerinden üstün olmasına dayanan fikir ile alakalıdır.⁴⁶¹

Şarkiyatçı düşüncenin Şarka karşı özcü duruşunun temel nedenlerinden bir diğeri de İslam düşüncesidir. Şarkiyatçı bakış açısı İslam'a karşı negatif bir düşünceye sahip olmuştur. Şarkiyatçılar, İslam toplumlarında 'özgürlük', 'gelişim' ve 'insancılığın' yokluğunu vurgulamak; genel olarak da, bu sözde yokluğun sebeplerini İslam'ın dinsel özüne bağlamak üzerinde yoğunlaşmışlardır.⁴⁶² Ayrıca İslam artık daha çok insan ilerlemesinin önünü tıkayan, akıldışı ve geleneksel güçlere saldırmak amacıyla olduğu ilerleme ya da aydınlanma düşüncesi taraftarlarınca dillendirilen yaygın bir kanı olmaya başlamıştır.⁴⁶³ Asad'a göre⁴⁶⁴ Oryantalistler tarihsel kültürlerini nesneleştirdikleri halklarla doğrudan temas ihtiyacı hissetmeden onlar hakkındaki bilgisine genellikle geçmişten kalan İslam ülkeleri hakkındaki idealist bakış açısının yorumu üzerinden yaklaşmışlardır. Oryantalistler her ne kadar çağdaş İslam toplumları üzerine araştırma yapma amacıyla olmaya çalışmışlarsa da belleklerindeki İslam yönetimleri ve toplumları hakkındaki bilgi diğer algı ve bilgilerine temel sağlamıştır. Oryantalizme göre İslam siyasal yönetimleri baskı, rüşvet ve siyasal çürüme içindedir ve halk da bu duruma zorunlu rıza gösteren gönülsüz bir teslimiyet halindedir. Asad'a göre⁴⁶⁵ İslam toplum ve yönetimlerini genelleştirerek onlar hakkında bilgi üreten Oryantalizmin bunlara eleştiri getirdiği nokta, siyasal rejim ve pratiklerin yıllar içerisinde değişen içeriklerine İslam hukukunun (Şariat) sözde evrensel otoritesinin hep aynı bakış açısıyla yaklaşmasıdır. Ancak oryantalizmin bu eleştirisinin etki aldığı yer Asad'a göre klasik dönem İslam teorisyenleri olan İbn-i Haldun Maverdi, İbn-i Teymiyye'nin yazılarıdır. Dolayısıyla Oryantalizm İslam toplum ve devlet yapısına özcü bir yaklaşım ile yaklaşarak var olanın üzerine yeni yorumlar genelde koyamamıştır.

Said' e göre⁴⁶⁶ İslam ülkeleri üzerinde uygulanan sömürgecilik politikaları J. Stuart Mill'in görüşleri çerçevesinde ortaya konulan "faydacılık" düşüncesi çerçevesinde işletilmiştir. Sömürülen ülkeler hakkında toplanan şarkiyatçı bilgi insan, toplum ile her

⁴⁶¹ Said, 2013, s. 16, 17.

⁴⁶² Asad, Talal, "Avrupalı Olmayan Yönetimin İki Avrupalı İmgesi", Antropoloji ve Sömürgecilik, (çev. Ayşe Karınca), (der. Talal Asad), (1. Baskı), Ütopya Yayınları, Ankara 2008, s. 135.

⁴⁶³ Hourani, Albert, Avrupa ve Ortadoğu, (çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s. 27.

⁴⁶⁴ Asad, 2008, s. 136, 137.

⁴⁶⁵ Asad, 2008, s. 133.

⁴⁶⁶ Said, 2013, s. 226, 227.

karşılaşmada bunların ilişkilerinde yeniden gözden geçirilerek dialektik bir ilişki içinde yenilenmektedir. Bununla o ülkelerin yönetimlerinde gereksiz ayrıntılara düşmeden daha etkin ve faydacı bir yönetim yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Keskin hatları olan ve değişmeyecek düzenlemeler yerine içinde bulunulan şartlara göre uygulanacak bir düşünce içeriği ile uygulamalara geçilmiştir.

Felsefi açıdan şarkiyatçı düşüncenin sahip olduğu konum aklın yaşamın değer verici yeni özü olarak kabul edilmesidir. Şarkiyatçılıkta ise bu Avrupalı düşüncesinin doğru karar verici olan merkeziliğine verilen önemdir. Said'e göre bu şarkiyatçı düşüncenin köktenci bir gerçekçilik biçimidir. Şark modern Batı terimleri ve Batı'nın kendi bakış açısı ile bir yaratma aracı haline getirilmeye çalışılmıştır. Şarkiyatçı düşünceyi felsefi açıdan yorumlayan Anwar Abdelmalek'e göre⁴⁶⁷ Şark bir araştırma nesnesi olarak ele alınıp araştırma nesnesinin kendi bilgisine haiz olacak niteliklere sahip olmaması, başkaları tarafından tanımlanmış olmasıyla Şarklı hakkında özcü bir içeriğe sahip sınıflandırma yapılır. İncelenen "şarklı" bir nesne olarak ele alınırken, inceleyende bu nesne karşısında aşkınlaştırılır. Böylece Şark bölgelerinin insanların karşısında normal insan olarak Avrupa insanı belirir.

Modern düşüncenin içeriğinin İslam bölgeleri ile kolonyalizm üzerinden kurduğu yüz yüze ilişki de, Avrupalı düşüncenin din, ırk, dil üzerinden yaptığı ayırım ile doğulu, Arap, İslam ile ilgili olanları "öteki" olarak ikincil bir statüye koyması, farklılığını görmezden gelmesi İslam ülkeleri içinde bireysel ve toplumsal olarak büyük bir rahatsızlığı beraberinde getirmiştir. Avrupa kolonyalizminin İslam şarkı olarak belirttiği bölgeler özellikle Mısır başta olmak üzere düşünsel, siyasal alanlarda bir direniş içine girmişlerdir. Şark bundan sonra hem Batı'ya hem de Batı'nın bilgisine, üstün gücüne karşı belirmeye başlamıştır. Şark'ın müdahaleye uğradığı bir yüzyılın ardından, modernliğin bunalımlarına tepki veren bir şark varlığını göstermeye başlamıştır. Avrupa'nın hâkimiyetinde bir köleleşmeye doğru giden sürecin bilincinde olan Müslüman ülkenin insanları, karanlık görünen bir gelecek karşısında vicdan ve kimlik krizi içine girmişlerdir. Bu durum İslam düşünürleri ile âlimlerinin kendi çağlarının değişimlerine cevap vermeleri ve modernliğin ortaya çıkardığı önemli ve yeni sorunlara çözüm bulmaları gereken ve bir kimlik meselesi olan hayati bir an başlatmıştır.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Abdelmalek, Anwar, "Orientalism in Crisis", *Diagonos* 44, 1963, s. 107, 108.

⁴⁶⁸ Ramazan, Tarık, *İslami Yenilenmenin Kökenleri*, (çev. Ayşe Meral), (1. Baskı), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.58.

Çağdaş İslam düşüncesi böyle bir sömürgeci ve şarkiyatçı bakış açısının verdiği derin rahatsızlık ile birlikte ortaya çıkan ya da uyanan bir hareket olarak belirmeye başlamıştır. Bu düşünce bir yenilenme ve kurtuluş arzusu içermektedir. Kaynaklara dönerek onları yeniden yorumlama, İslam mesajına sadakat temel amaçlarındandır. Batı ile güç ilişkisine meydan okumak yenilenmeyi ve içten bir devrimi gerektirmektedir. Müslümanların iman, düşünce kavrayış ve akıl eksikliğinden kaynaklanan problemler dolayısıyla bir yenilenmeye ihtiyaç duyulur.⁴⁶⁹ Bu siyasi ve dini olarak bir yenilenme arzusudur. 19. yy'dan sonra yeşeren İslam düşüncesi sömürgeleştirmeye karşı İslami düşüncenin yeniden doğuşu ve İslam'ın temel kaynakları olan Kuran ve Sünnete dönerek onların yeniden yorumlama olarak ortaya çıkmıştır.

3.3 Avrupa Merkezci Söyleme Yönelik İslam Düşüncesinde Karşı Düşünce ve Eylem: İhya-İslah Düşüncesi

İslam dinini benimseyen ülkelerin Afrika ve Asya kıtasında yer alan büyük çoğunluğu 19. yy'ın sonlarına doğru ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerine kadar Osmanlı toprağı olmuştur. Diğer birçok İslam ülkesi de hilafet makamına bağlı kalmışlardır. Osmanlı Devleti'nin 17. yy'ın başından itibaren yönetsel, askeri gücünde meydana gelen düşüş taşra yapısı üzerinde olan otoritesini zayıflatmıştır. Asya ve Afrika'da yarı özerk yönetici guruplar ortaya çıkarak önceki dönemlere nazaran daha fazla güç ve hareket serbestisi elde etmişlerdir.⁴⁷⁰ 18. yy'dan sonra ise taşradan merkeze bağlılığa yönelik ayrılıkçı hareketlenmeler başlamıştır. Doğrudan merkezi devlet olarak Osmanlı'nın taşradaki politikalarının yetersizliğine, genel siyasal düşüncesine ve politikalarına yönelik başlayan eleştirel tutum, Avrupa'nın teknik, düşünsel, bilimsel alanda geçirdiği ilerlemeci olarak nitelendirilen değişimlerle bölgenin bireysel ve toplumsal yapısını etkilemeye ve değiştirmeye başlamıştır. 18. yy sonlarından 20. yy ortalarına dek Ortadoğu'da yüz elli yıl süren Batı etkisi ve egemenliği ve modern düşüncenin etkileri yaşamın her düzeyinde çok önemli değişimlere neden olmuştur.⁴⁷¹ Sömürgeci güçlerin topluma verdiği derin rahatsızlık ve Avrupa'dan gelen bilimsel, düşünsel, teknik gelişmenin yankılarının etkisi İslam dünyasının toplumsal ve tarihi dönüşümü bağlamında bir hareketlenme ve İslami bir uyanış düşüncesi başlatmıştır.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Ramazan, 2005, s. 51-55.

⁴⁷⁰ Lewis, 2003, 334.

⁴⁷¹ Lewis, 2003, 357.

⁴⁷² Abu Rabi, İbrahim M., İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri, (çev. M. Ali Demirci), (2. Baskı), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s. 100.

Hourani'ye göre⁴⁷³ egemen toplumsal güçlere, onların uyguladığı İslam düşüncesine ve toplumsal koşulların oluşturduğu rahatsızlık İslam'ın yeniden düşünülerek bir yenilenme içine girmesine yönelik belirgin hareketlerden ilki Orta Arabistan'da Muhammed İbn Abdulvehhab tarafından bir yenilenme hareketi ile ortaya çıkmıştır. İçinde bulunduğu toplumsal ve siyasal ortamın bozulmuşluğu ve çöküşe yakın bir durum içinde olması üzerine Müslümanları uyanışa çağırır. Bu uyanışın çözümü ise Kuran ve sünnete dönme arzusudur. Yaşanan sorunların nedeni İslamiyet'in özünden uzaklaşılmasıdır. İslam düşüncesi kaynakları yeniden yorumlayarak siyasi ve dini bir yenilenme isteği içindedir. Gerçek İslam'ın ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışan bu düşünce öze dönüş düşüncesinin ilk adımlarından biridir.⁴⁷⁴ Toplumsal ve siyasal olana yönelik fikirleri doğrudan İslam'dan temel alan bu düşünce toplumu düzenleyen kurallar bütünü olarak Şeriat'e göre tasarlanmış bir devlet sistemi öngörmüştür.⁴⁷⁵ Burada dikkat çeken nokta oluşturulan siyasal kurgunun temelini doğrudan dini bir kaynağa dayanarak oluşturulması ve siyasal kurgusunun devlet ile özdeş görülmesidir. İslam'ın uygulanacağı etkin alan olarak devlet görülmüştür. Ayrıca 18. yy'da etkisini gösteren ulus odaklı düşüncelerin yeşermesi ve bunun tezahürü olarak milliyetçi ayaklanmaların baş göstermesi bu düşünce üzerinde de etkisini göstermiştir. Bilinç açısından Arap öncelikli bir yapılanma oluşturulmak istenmiştir. Bir 18. yy. düşüncesi olan bu düşünce akımı doğrudan Avrupa düşüncesi, tekniği, gelişmesinden olumlu ya da olumsuz anlamda etkilenen ve düşüncesinin içeriğini bu anlamda oluşturan bir hareket değildir. Abduvehab'ın düşüncesi Kuran ve Sünnet çizgisinden saptığını düşündüğü Müslümanlar'ı öze döndürme çerçevesinde "selefiyye" ya da "kaynaklara dönüş" düşüncesini içeren içeriğe sahiptir. Bu anlamda 19. yy. düşünce akımlarından farklıdır.

19. yy. ile birlikte Batı Avrupa'da yaşanan bilimsel devrim ve bunun sonucunda ortaya çıkan askeri ve iktisadi gelişmeler, Avrupa'daki yeni fikirler İslam dünyası üzerinde de etkilerini yoğun şekilde hissettirmiştir. Özellikle 19. yy'dan sonra yoğunlaşan İslami düşünce içinde uyanışı içeren düşüncelerin birçoğu Batı düşüncesinden doğrudan veya dolaylı olarak, olumlu ya da olumsuz anlamda etki alarak ortaya çıkmıştır. Yukarıda değinildiği gibi Fransa ve İngiltere'nin İslam ülkeleri üzerinde başlattığı işgal ile doğrudan Avrupa'ya ait fikir ve düşüncelerle karşılaşan İslam ülkeleri ve bunların

⁴⁷³ Hourani, 2014, s. 56, 57.

⁴⁷⁴ Ramazan, 2005, 51, 52, 54.

⁴⁷⁵ Hourani, 2014, s. 57.

başında Mısır, modern düşünce içerikleri ile tanışmış ve modernleşme hareketleri başlamıştır. İslam ülkelerinin ve yoğunlukla Mısır'ın modern düşünce içerikleri ile tanışması sömürgecilik dışında başka kanallar vasıtası ile de gerçekleşmiştir. Bunlardan belli başlıları, 19. yy'da Avrupa'ya öğrenciler gönderilmesi, ticari ilişkilerin artması, Fransızca ve İtalyanca dillerinde eğitim veren okullar açılması, Hristiyan nüfusun bu topraklara gelen misyonerler ile olan iletişimleri şeklindedir. Örneğin Fransızca öğrenimi ile birlikte siyasal kuramcılar Rousseau ve Montesquieu, Voltaire, Strauss gibi düşünürlerin düşünceleri İslam dünyasına girmiştir.⁴⁷⁶

Sömürge yönetimleri altında özgürlük sorunu ile karşı karşıya gelen bölge insanları bir kurtuluş mücadelesi içine girmişlerdir. Bir yandan bu sömürgeci yapı ve düşünsel yapıya karşı büyük bir huzursuzluk duyulurken diğer yandan, yeniden güçlenerek ayağa kalkmanın kendine yönelik bir özeleştiri ve ötekinin güçlü durmasını sağlayan faktörlerin gözden geçirilerek uygun olanların alınması şeklinde bir düşünüş yapısı 19. yy. sonrasında gözlenmeye başlanmıştır. “İhya, Islah, Nahda” olarak nitelendirilen bu düşünce içerikleri toplumsal ve siyasal alanı düşünsel alanda yeniden düzenlemeyi içermektedir. Bu düşünce içeriği Batı kültürü karşısında İslam'ın yeniden ve bir bütün olarak canlandırılması gerektiğine yöneliktir. İhya-Islah çizgisi düşüncesi “İslami Akıl” yüzyıllarca süren uyuşukluk durumundan çıkarmaya çalışmıştır. Bu düşünce İslam'ın doğasının rasyonel olduğuna inandığı için İslami düşünce şeklinin modern dönemde de geçerli olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁷⁷

İslam dünyasında 19. yy'dan sonra toplumun her alanına sirayet eden çöküşten kurtulmak için birbirinden farklı düşünceler ortaya konulmuştur. İhya-Islah düşüncesi çizgisinde ki düşüncelerin incelenmesinin nedeni bunların teorik boyutta ortaya koyulan politik teoloji ile bağdaşmalarıdır. Bu düşünceler İslam'ın kaynaklarının aklın ışığında yeniden yorumlanmasını içermeleri onları teoloji ve felsefe boyutunda ortaya çıkarırken, İslam'ın temel kaynağı Kuran'dan bir yorumlama sistemi ile çağın şartlarına uygun olarak siyasal ve toplumsal yaşama yönelik yeni kural, değer ölçütleri çıkarmaları ve dini siyasalın bütünleştirme gücü görmeleri ile politik teolojinin içeriğini doldurmaktadırlar. Aynı dönemlerde gelenekçi İslami değerleri benimseyen ve hiçbir şekilde modern düşünce içeriklerini benimsemeyen düşünce yapıları olduğu gibi modern düşüncenin

⁴⁷⁶ Hourani, s. 73-78.

⁴⁷⁷ Abu Rabi, 2001, s. 39.

farklıya dair olan değerleri özel alana havale ettiği liberal akılcı ve evrenselci değerler üzerinden dini tamamen devre dışı bırakan düşüncelerde bulunmaktadır. Ancak konumuzun içeriği dâhilinde İhya-İslah çizgisindeki düşünürler incelenecektir.

3.3.1. İhya İslah Düşüncesi

19. yy. ile birlikte toplumsal, siyasal koşullarda meydana gelen bozulmanın, çürümüşlüğü'n nedenleri üzerine düşünme, var olan durumu gözden geçirme gibi içerikleri olan çözüm odaklı bir düşünsel çaba ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu düşünsel çaba genel olarak “tecdid”, “ıslah”, “ihya”, “selef”, “nahda” kavramları etrafında şekillenen bir içeriğe sahip olmuştur. Tecdid⁴⁷⁸ yenileme, eski haline kavuşturma anlamına gelmektedir. İslah⁴⁷⁹, genel olarak düzeltmek, onarmak, eksiklikleri gidermek anlamında kullanılırken İhya⁴⁸⁰ ise canlandırma, diriltme olarak bir şeyin gerçekte var olan özelliğine ulaştırma olarak kullanılmaktadır. Selef⁴⁸¹ Kuran ve Sünnet içeriklerine sıkı sıkıya bağlı olan ve yaşam tarzı olarak peygamber döneminde ne yaşanmışsa aklın yorumuna uğratmadan o dönemi yaşamaya çalıştığını düşünen bir içeriğe sahiptir. Nahda ise uyanış anlamına gelmektedir. 19. yy. sonrası İslam düşüncesi bu kavramların ışığında bir hareketlenme içine girmiştir. Bu kavramların ortak özelliği geçmişte var olan bir durum ve bunun örnek olarak alınması ve zaman içinde bu durumun bozulması ile oluşan sorunların çözümü için kaynağa dönerek bugünün sorununu çözmeyi içermektedir. Bu kavramların geçmişin örnek olması üzerinden bir ortak noktası olmasına rağmen genel manada dört kavramın altını dolduran düşünceler birbirinden farklılık arz etmektedir; ancak burada genel olarak ihya-ıslah düşüncesi üzerine odaklanılacaktır.

Kuran ve sünnet çizgisine uyulmadığı için var olan sorunların meydana çıktığından hareketle İslam ümmetini bu sahih kaynaklara geri döndürme, inanç ve düşünceleri, hurafelerden temizleme olarak bir yenilenme ya da İhya düşüncesi genel olarak İslam düşünce geleneği içinde geniş bir içeriğe sahiptir. Örneğin dönemindeki İslam düşüncesinin bidat kültürü ile oluşturulduğunu düşünen, daha akılcı bir şekilde hareket edilmesini isteyen, hurafelere karşı çıkan İbn-, Teymiyye’de ihya hareketi içinde değerlendirilir. Bu nedenle İhya daha geniş manada bir yenilenme düşüncesi olmakla

⁴⁷⁸ Büyükkara, Mehmet Ali, Çağdaş İslami Akımlar, (6. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 21.

⁴⁷⁹ Merad, Ali, “İslah”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 1999, C.19, s. 143.

⁴⁸⁰ Şahin, Hanifi, “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, E-Makalat, 2016, s.9, <<http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/226966>> (08.03.2018).

⁴⁸¹ Büyükkara, 2017, s. 57.

birlikte 19. yy'dan sonra başlayan var olan durumu düzeltme, onarmayı, eksiklikleri giderme anlamında “İslah” düşüncesi daha reformist bir içeriğe sahiptir.⁴⁸²

19. yy'dan sonra ortaya çıkan düşünce akımları uzun bir verimsizlik ve düşünsel anlamda geri giden bir sürecin ardından insana, topluma ve siyasal olana yönelik fikirleriyle genel manada siyaset teorisi ortaya koymuşlardır. Bireysel, toplumsal ve siyasal sorunlar karşısında İslam düşüncesi ile ilmi, ahlaksal, siyasal, ekonomik anlamda gelişme nasıl bir düşünüş yöntemi ile olabilir? sorusu kapsamında yeni bir diriliş düşüncesi oluşturmaya, bir çözüm üretmeye çalışmışlardır. Toplumsal ve siyasal yaşama yönelik düşüncelerinde İslam dininden kök alan bu 19. yy. İslam düşünürleri toplumsal ve siyasal hayatın tanzimine yönelik düşüncelerinde İslam'ın temel kaynaklarına dönerek, onu yeniden yorumlayarak kurtuluş için bir yol arayışındadırlar. Burada dikkat çeken siyasallığını dinin verdiği birleştiricilikle toplum ve siyaset düzeni oluşturulmaya çalışılır. Kurtuluşu İslam'da gören bu anlayış kendi politik teolojisini de şekillendirir.

19. yy'da Tahtavi, Tunuslu Hayreddin Paşa, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza çağdaş İslam siyaset düşüncesi doğrultusunda ön plana çıkan düşünürlerdir. Bu düşünürlerin odaklandığı noktaların başında İslam dünyasının toplumsal, siyasal, ekonomik vd. alanlarda etkileri derin olan geri kalmışlığı ve ilerleyiş sağlayamamasının nedenleri üzerinedir. Bu durumun nedenini genel manada İslam düşüncesinin bilgi, ahlak ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan siyasal alanda ki sorunlarıyla ilgili olduğunu düşünmüşlerdir. İslam düşüncesinin bir önceki bölümde incelediğimiz bilgi kaynakları ve yöntemi sorunlu bir alan olarak görülmüş ve toplumsal alanda meydana gelen ahlak probleminin bununla ilgili olduğu kanısına varılmıştır. İslam kaynaklarının doğru anlaşılması ve dolayısıyla zincirleme olarak hayatın tüm alanlarında birbirini takip eden sorunlar silsilesi kaynaklara geri dönerek onları yeniden yorumlama üzerine bir düşünüş getirmiştir. Bunu yaparken yöntem olarak Batı bilimsel, teknik, siyasal düşüncesini ve yeniliklerini toplumların nasıl gelişebileceğine ve gelişmesi gerektiğine dair bir model olarak almışlardır. İslah düşüncesi bu noktada dinin içeriğinde bir yenilenmeden ziyade dinin temel kaynaklarına geri dönerek onları yeniden yorumlama ve günün şartlarına göre yeniden değerlendirme anlamında bir yenilenme hareketidir. Abu Rabi'ye göre bu yenilenme, uyanış ya da kendi kullanımı ile Nahda

⁴⁸² Yenigün, Halil İbrahim, “Cemaleddin Afgani: Mücadelesi ve İslah Mirası”, Tasfiye Dergisi, 2014, s. 72, < <https://www.tasfiyederisi.net/4630/> > (13.01.2018).

fenomeni hem İslami hem de Batılı özelliklere sahip olan kompleks bir epistemolojik yapıya dayanmaktadır.⁴⁸³ Bu noktada birbirine yakın olsa da yine de belirtilen düşünürlerin amaçları ve yöntemleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle onları İslah düşüncesine hazırlayan kültürel, siyasal, toplumsal faktörlerin bilinmesi gereklidir.

Siyasal ve toplumsal teorisyenlik görevi gören bu düşünürler topluma yön verebilme noktasında öncelikle kendilerini eğitmişler, ardından düşüncelerini toplum katında yaymak ve onları bilinçlendirmek için kitap yazmış, dergi çıkarmış, eğitim planlamacılığı yapmışlardır. Ayrıca toplumsal alanda halkı harekete geçirmek, eğitmek, bilinçlendirmek için dernek, vakıf kurarak eylemsel anlamda da faaliyette bulunmuşlardır. Belirtilen düşünürlerin tamamı Avrupa’da bulunmuş ve yaşamış, oraların dillerini öğrenmiş, önemli düşünürlerinin eserlerini okumuş, oraya hâkim olan düşünceleri yakından tanıyıp analiz ederek, edindikleri intibaları kendi toplumlarına taşıyan kişiler olmuşlardır. Batı düşünsel yapısı ile tanışan bu düşünürler modern düşüncenin İslam toplumları için gerekli olduğunu düşündükleri özelliklerini öğrenme ve toplumları, siyasal yapıları bu doğrultuda şekillendirme, çağın ilerici ve başarılı yönlerini alma noktasında bilimi önemseyen, diyalektik ilişki ile düşünce yapısının yenilenmesine önem veren düşünürlerdir. Eğitimleri, kültürel yapıları da bunu doğrulamaktadır.

Mısır’ın 19. yy. ilk düşünürlerinden olup uzun süre Paris’te yaşayan Tahtavi (1801-1873) Fransız aydınlanmasının milliyetçilik, özgürlük, akılcılık düşünce sisteminden önemli ölçüde etkilenmiş ve bu etkiyi Mısır’a taşıyarak İslam siyaset düşüncesi üzerinde iz bırakan eserler vermiştir. Tahtavi’nin 18. yy. Fransız düşünürlerinden Montesquieu ve Rousseau’nun eserlerini okuduğu ve etkilendiği belirtilmektedir. Dini eğitimin yanı sıra modern eğitim gören, Paris’te dört sene kalan ve Fransızca öğrenen Tunuslu Hayreddin Paşa’da (1822/3-1890), Paris’te büyük bir siyasi topluluğun hayatını gözlemleyerek öğrendiklerini kendi dünyasına uygulamıştır. “Avkam el Mesalik fi Marifet Ahval el Memalik” (Devletin Ahvalini Bilmenin En Kesin Yolu) isimli eseri ile devletin doğuşu ve çöküşü sorunu üzerinde durmuştur. Avrupa devletlerinin tarihini de içeren bu kitap, devletin toplumdaki rolünü göstermek amacıyla modern dünyadaki en güçlü ve medeni toplumları incelemiştir. Hayreddin Paşa eserinde siyaset felsefecileri Montesquieu ve Mill’e atıfta bulunmuştur.⁴⁸⁴ Cemaleddin Afgani’de modern bir eğitim almış, birçok

⁴⁸³ Abu Rabi, 2001, s. 37.

⁴⁸⁴ Hourani, 2014, s. 88-90, 105,109, 111; Khatab, Bouma, 2010, s. 70-72.

Avrupa ülkesinde uzun yıllar bulunmuş ve bu ülkelerin dillerini öğrenmiş, Avrupa'nın önemli yazar ve düşünürleriyle konferanslar vermiş, öğrencisi Abduh ile birlikte "el-Urvetul Vuska" isimli birçok İslam ülkesinde de yayınlanan bir gazete çıkarmış ve bu gazetede Avrupa düşünürlerine yer vermiştir.⁴⁸⁵ Afgani'nin tilmizi ve yandaşı olarak onun izinde hareket eden düşünürler arasında ön plana çıkan Mısır'lı Muhammed Abduh'da Avrupa'da belli süreler bulunmuş ve Fransızca öğrenmiştir. Abduh, Rousseau, Strauss gibi düşünürlerin eserlerini okumuş, sosyal ve politik konular üzerine yazmıştır.⁴⁸⁶ Yine Reşit Rıza Abduh ile birlikte "Menar" isiminde bir dergi çıkarmıştır.⁴⁸⁷ Görüldüğü gibi Islahatçı bu düşünürler Avrupa düşüncesi ile temas halindedirler. Gittikleri ülkelerin dillerini öğrenen bu düşünürler, bu dillerden kendi dillerine tarih, dil, felsefe, siyasal, toplumsal alanda yapılan yayınların çevirilerini yaparak kültürler arası diyalog ve alışveriş içine girmişlerdir

Çağdaş İslam düşünürlerinin genel amacı İslam toplumlarının ilerlemesidir; ancak içerik olarak birbirinden farklı noktalar üstüne odaklanmışlardır. Bu düşünürlerden bazıları Batılı fikirlerin bir kısmının gerçek İslam'ın ifadesi olduğunu savunarak bu fikirleri İslamiyet'le kaynaştırmak istemişlerdir.⁴⁸⁸ Tahtavi bu düşüncededir ve Avrupa'ya yayılan fikirlerin bir zamanlar İslami ilimler olduğunu ve Avrupa'nın onu Araplardan aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla Batı düşüncesi geri alınarak İslam düşüncesi ile kaynaştırılmalıdır.⁴⁸⁹ İslam uygarlığı ile Avrupa uygarlığı arasında bir ilişki olduğunu düşünen ve İslamiyet'in gücünün daha fazla zayıflamasını engellemek ve İslamiyet'i eski gücüne kavuşturmak için doğrudan siyasal olana yönelik düşünceler ortaya koyan düşünürlerden Tunuslu Hayreddin Paşa'da bu düşüncededir. Hayreddin paşa bulunduğu çağda Müslümanları güçlendirmenin tek yolunun Avrupa siyasi fikir ve kurumlarını ödünç almanın gerekliliğini savunarak bunun Şeriat'a aykırı olmadığını aksine onun ruhuna uygun olduğunu ortaya koymaya çalışır. Şeriatın hem dini, hem de laik durumlara uygulanabileceğini düşünür.⁴⁹⁰ Hayreddin Paşa'da Tahtavi gibi Avrupa'nın gücünün nerede yattığının öğrenildiği durumda eski gücüne ulaşacağını düşünmektedir.

⁴⁸⁵ Ramazan, 2005, s. 64, 71.

⁴⁸⁶ Büyükkara, 2017, s. 34-36.

⁴⁸⁷ Hourani, 2014, s. 254.

⁴⁸⁸ Black, 2010, s. 387.

⁴⁸⁹ Khatab, Bouma, 2010, s. 72.

⁴⁹⁰ Çetin Atilla, "Hayreddin Paşa-Tunuslu", İslam Ansiklopedisi, (1. Baskı), İstanbul 1998, ss. 57.

Yaşadığı dönemde İslam dünyası üzerinde geniş bir etki bırakan Cemaleddin Afgani'nin (1839-1897) amaç noktası bu iki düşünürden farklıdır. Afgani sömürgeci bir dönemde yaşamıştır ve bu durum düşünce yapısını doğrudan etkilemiştir. Afgani İngiliz sömürgeciliğinin varlığına karşı çıkan öğretisi ve hareketi ile İslam birliğini savunarak sömürgeleşmeden kurtuluş ve yabancı boyunduruğuna karşı bir direniş hareketi başlatır. Afgani'de diğerlerinden farklı olarak ön plana çıkan düşünce İslam birliği düşüncesidir.⁴⁹¹ Muhammed Abduh'da (1849-1905) Mısır'ın İngiliz işgaline tanık olan bir düşünür olarak düşüncesinde yönlendiği amaç Müslüman ülkelerde yabancı istilaya karşı savaşmak ve eğitimsiz olarak gördüğü Müslümanların yaşam tarzlarını eğitmektir. Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Reşit Rıza'da (1869-1935) Abduh ile aynı çizgidedir. Hem sömürgeciliğin etkilerine hem de İslam ülkelerinin Osmanlı Devleti'nden ayrıldığı ve uluslararası sahnede meydana gelen 1. Dünya Savaşı gibi sarsıcı olaylara şahit olan Rıza, İslam düşüncesinde mezhep tartışmalarının yerine İslam'ın tek kaynağının temelinde birleşmenin gerekliliğini vurgulamıştır.⁴⁹² Belirtilen düşünürlerin Islahat düşüncesi ortaya koymalarındaki amaç geri kalmışlığın, sömürünün neden olduğu hayatı yeniden düzenlemektir. Bu noktada İslam düşüncesi referans olarak seçilmiştir. Bu düşünürlerin geniş ölçüde çözüm bulmaya çalıştıkları konular siyasal alan için özgürlük, adalet, eşitlik, Egemenlik, siyasal otorite, demokrasi, devlet, yöneten-yönetilen ilişkileridir. Bireysel, toplumsal ve siyasal alan için eğitim, hukuk ve ahlak sistemi sorunudur. Belirtilen alanlar çerçevesinde düşünürlerin görüşleri incelenecektir.

3.3.2. Siyasal-Ahlak-Toplum Sistemi Sorunları Olarak Islah Düşüncesi

İslam siyaset düşüncesinde 19. yy'a kadar olan çizgide İslam'ın siyasi ve kanun koyucu bir din olarak ve bu kuralların uygulanması için kurumsal olarak devletin olması gerekliliği düşüncesi, İslam'ın din ve devleti bir arada bulunduran bir yapı olduğuna dair geleneksel görüşü ortaya çıkarmıştır. Vahyin indirilmesi ve sonrası sürecinde inancı koruyan yapı olarak devletin gerekliliğine ilişkin düşünce, kuramsal olarak siyasal olanın açıklamasına İslami siyaset düşüncesinin, devlet kurumu ile İslam arasındaki ilişki üzerinden baktığı gözlenmektedir. Siyasetin devlet ile başlaması geleneği 19. yy. Islahat düşüncesi düşünürleri içinde devam etmiştir.

⁴⁹¹ Ramazan, 2005.

⁴⁹² İnayet, 1995, s. 131.

İslah düşünürlerinin eğildiği konuların başında siyasal alan gelmektedir. Özgürlük, eşitlik, demokrasi, haklar gibi daha düşünsel konuların yanında kurumsal olarak siyasetin İslam coğrafyasında yaşanan problemlerine çözüm aranmıştır. Geleneksel İslam siyaset düşüncesinin içeriği ve kurumsal yapısının sorunları dikkate alınarak, Avrupa'nın siyasal sistemi başarılı olarak görülmüş ve İslam ülkelerinin siyasal işleyişi için bu düşünürler tarafından önerilen bir sistem olmuştur. Hourani'ye göre Avrupa üstüne yazan Müslüman yazarlar, büyük ölçüde erkle ilgili olmuşlardır. Gözledikleri ve tartıştıkları şeyler yönetim ve siyasetin ayrıntılarıdır.⁴⁹³ İncelenen düşünürler arasında Cemaleddin Afgani siyaseti kurumlar ve işleyiş olarak ele almaz. Düşünsel boyutta bir toplumsal ve siyasal olanın nasıl olması gerektiğine yönelik daha felsefi açıdan sorunlara bakar ve sunmaya çalışır.

Müslüman toplumların sorunlarına çözüm bulmaya çalışan düşünürlerden Tahtavi sorunu özgürlük, eşitlik ve adaletin olmaması şeklinde değerlendirerek problemin kaynağını siyasal olarak görmüştür. Tahtavi'nin çözüme yönelik siyasal söylemi içinde bulunduğu toplum yapısı ile siyasal kurumların yapısının geçmiştekenden farklı olması ve bu nedenle bu yapıların içeriğinde değişikliğe gidilmesi şeklindedir. Tahtavi başarılı olarak gördüğü Avrupa siyasal düşüncesi ve kurumlarını geleneksel İslam siyaset düşüncesi ile birleştirmeye çalışarak Hourani'ya göre⁴⁹⁴ bir siyaset teorisi ortaya koymuştur. Tahtavi Avrupa liberal siyaset düşüncesinden etkilenerak özgürlük, eşitlik gibi konuların düşünülmesine yönelik bir eğilim içinde bulunsa da İslam ve devlet ilişkisi konusunda klasik İslami görüşü savunur. Devlet konusu, Egemenlik, otorite, meşruluk, yöneten yönetilen ilişkileri kapsamında devletin yönetim biçimi, yönetilenlerin hakları ve sorumlulukları gibi bir dizi siyaset konusunu içermektedir.

Yönetimin halkın elinde olması gerektiğini düşünen Tahtavi bu düşüncesinde Avrupa siyasal düşüncesinden etkilenmiştir. Kişiye ve topluma karşı demokratik bir tutum takınmanın İslam hukukuyla uyumlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tahtavi'ye göre İslam hukukunun ilkeleri ile modern Avrupa hukukunun dayandığı tabii hukuk arasında fazla bir farklılık yoktur. İslam'ın yeniden doğuşu ile Batı medeniyetinin olumlu özelliklerinin kabulünün birbiriyle uyumsuz olmadığını varsaymıştır. Yaşadığı ülke Mısır farklı dinden insanlara sahiptir ve Tahtavi'nin Müslüman çoğunluk içinde farklı din, kültür ve değerlere sahip olan insanlar için savunduğu düşünce liberal bir tavidir. Farklı

⁴⁹³ Hourani, 2010, s. 166.

⁴⁹⁴ Hourani, 2014, s. 93.

dine mensup olanların tam bir dini hürriyete sahip olmalarına izin verilmelidir. Toplumsal ve siyasal alanın herkes için barış ve huzur getiren bir ortam olmasına çabalamıştır. Tahtavi'nin siyasal düşüncesi toplumun üyelerini İslam'ın verdiği birleştiricilik gücü ile bir dayanışma içine sokmaktır. Oluşturduğu siyasal düzen ise Şeriatın düsturlarıyla çatışma içerecek düzenlemeler değildir. Siyaset alanının demokrasi, anayasa, parlamento, özgürlük, eşitlik gibi temel kavramları dini içerikle düşünülmektedir. Tahtavi bu anlamda laik bir siyaset anlayışı yerine dini bir yönetim yapılanmasından yanadır.⁴⁹⁵

Tahtavi yaşadığı dönemde İngiliz sömürgeci yönetimi henüz gerçekleşmemiştir. Bu nedenle Avrupa düşüncesi ile ilişkisi daha çok gelişmiş bir bölgenin ilerici içeriklerini iç çöküş yaşayan İslam toplumlarına taşıma ile ilişkilidir. Tahtavi Batı toplumlarını ileriye taşıyan düşüncenin İslam düşüncesi ile benzer olduğunu düşünmekte ve böylece Hristiyanlık ve modern düşünce arasındaki çatışmaları İslam için geçerli görmemektedir. İslam keskin bir temel düşünce ile Tahtavi üzerinde etkisine devam etmektedir.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesi üzerine görüş sunan bir diğer kişi Tunuslu Hayreddin Paşa'dır. Hayreddin Paşa için Avrupa'nın gücü adalet ve özgürlüğe dayanan siyasal kurumlardır. Bireysel özgürlük, basın ve yayın hürriyeti, yönetime katılım özgürlüğü bu anlamda olmadan maddi refah mümkün değildir. İnsanların davranışları üzerinde kısıtlama yapan hükümdar ise ve kısıtlamaya tabi değilse yönetim hayırlı olamaz. Çünkü hukukun üstünlüğünün bulunmadığı ülkelerin bekası tamamıyla hükümdarların kişisel özelliklerine bağlıdır diyerek hukukun üstünlüğünü savunmaktadır. Bu hukuk sistemi ya Şeriat'a ya da akıl üzerine kurulu bir siyaset biçiminde olmalıdır. Hayreddin Paşa'nın burada Avrupa hukuk sistemine hâkim olan "tabii hukuk" düşüncesini benimsediği görülmektedir. Hayreddin Paşa anayasal demokrasi ile İslamiyet'teki "şura" arasında da bir özdeşlik kurmaktadır. Hayreddin Paşa, acil bir durumda bir 'diktatörün' olabileceğini söyleyerek geçici bir otokratik yönetimi kabul eder.⁴⁹⁶ Egemenlik kavramı onun düşüncesinde Schmitt ile aynı yerdedir.

Tunuslu Hayreddin Paşa düşüncesinde modern siyaset düşüncesinin temel kavramları olan modern devlet, hukuk, demokrasi, parlamenter sistem, özgürlük, adalet kavramlarının İslam siyaset düşüncesi içinde yer edinmeye başladıkları ve İslam düşüncesinde yer alan "şura", "ictihad" gibi kavramlarla karşılaştırıldıkları

⁴⁹⁵ Hourani, 2014, s. 90-104.

⁴⁹⁶ Khatab ve Bouma, 2010, s. 73, 74.; Hourani, 2014, s. 111-116.

görülmektedir. Avrupa siyasal düşünürlerinin düşüncelerinden bir etkilenme vardır ancak düşünsel anlamda siyaset kurum ve kavramları ile ilgilenilmekte, siyasal olanın Batı siyasal düşüncesinde olduğu gibi derinlemesine felsefi düşünmenin yapılmadığı gözlenir.

Hourani'ye⁴⁹⁷ göre Tahtavi ve Hayreddin'in temel problemi, Müslüman olarak kalırken modern dünyanın parçası nasıl olunur üzerinedir. Yaşadıkları dönemde toplumların geleneksel anlamda bağlı olduğu bir İslam inancı vardır. Tahtavi, Hayreddin paşa gibi düşünürler düşüncelerini toplumlara kabul ettirebilme noktasında Avrupa düşüncesinin toplumun doğası ve erdemleriyle ilgili düşüncelerinin yerine İslam düşüncesinden kök alan ahlaksal, toplumsal düşünceyi içeren ama Avrupa düşüncesinden de devlet yapılanması için gücün ihyasına yönelik düşünceleri benimsemişlerdir.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesi üzerine düşünen bir diğer İslam düşünürü olarak Afgani, İslam'ın gerçek mesajını aklın yorumu ile ortaya çıkararak bir toplumsal eylem planına yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Afgani Islah-İhya çizgisindeki 19. yy. düşünürleri içinde eylemciliği ile ön plana çıkmaktadır; ayrıca İslam'ın kaynaklarının toplumsal ve siyasal hayat için yeniden yorumlanması gerektiği fikri ile bir politik teoloji ortaya koymaktadır. Onun Batı düşüncesi ile ilişkisi felsefi düşünüş sistemini İslam düşüncesine yeniden kazandırma olarak felsefe temeli üzerinden ilerlemiştir. Akleden bir düşünce ile hareket eden İslam düşüncesine sahip bireyler ilmi gelişmeyi sağlayacaklardır. Batı'nın gelişmesini bu yönde değerlendirir ve onların ilmini alarak ilerleme sağlama düşüncesi yerine konuya daha temelden ve gerçek bir düşünür olarak yaklaşır. Avrupa'nın başarıları bilgiye ve onun uygun şekilde kullanımına dayalıdır. Müslüman toplumların zayıflığını onların cehaletine bağlayan Afgani için bunlar taklit edilerek değil arkalarındaki düşünce sistemi ve toplumsal ahlak öğrenilerek yapılabilir.⁴⁹⁸

Afgani İslam dünyası için iman kaygısı taşıyan ve bu dini düşünceden hayat alarak toplumsal gözlemlerle beslenen ve siyasal olan ile sağlanacak bir kurtuluş yolu önerir. Tarık Ramazan⁴⁹⁹ bu anlamda Afgani'nin siyasi kurtuluş ile bir politik teoloji ortaya koyduğunu düşünür. Afgani'nin bu noktada bu kurtuluş için sorunlu gördüğü şeyler doğrudan İslami birey, toplum, siyaset yapılanması ile ilgilidir. Afgani teorik anlamda bu noktada kendi siyasal anlayışını ortaya koyar. Ortak bir tehlike olarak Avrupa

⁴⁹⁷ Hourani, 2014, s 116.

⁴⁹⁸ Afgani, Seyyid Cemalüddin-i, Tabiatçılığı Red, (çev. Aziz Akpınarlı), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956 Ankara, s. 1-8.

⁴⁹⁹ Ramazan, 2005, s. 67.

yayılmacılığı karşısında ümmeti birleştirmeyi hedefleyen Afgani bu birleştiriciliğin gücünü İslam'da görmektedir. Mezhep farklılıklarını üzerinden gelmesi gerekerek Sünni ve Şii'lere birleşme çağrısı yapmıştır.⁵⁰⁰ Ümmetin birleşmesini, dayanışma, her mensubun diğerine ve bütün ümmete karşı sahip olması gereken sorumluluk hissi, ümmet içinde beraber yaşama ve onun refahı için çalışma arzusu olarak gören Afgani, siyasal kurgusunu ötekine karşı dine dayalı bir bütünleştirme üzerinden kurmaktadır.⁵⁰¹ Schmitt düşüncesinde gördüğümüz siyasalın bütünleştirme olgusu burada İslam inancıdır. Dolayısıyla Müslümanların birleşmesi İslami kaynaklar etrafında gerçekleşecektir.

Afgani, Tunus'lu Hayreddin Paşa'nın kurumsal olarak siyasetin kurumlar ve işleyiş olarak içeriğine yönelmesine karşın bu dönemde farklı duruşuyla ortaya çıkan bir düşünürdür. Afgani düşüncesini felsefi düşüncenin önemini dikkate alarak daha derinlikli bir biçimde ortaya koyar. Felsefenin, varoluşu akıl ile besleyip ruhu ve nefsi olgunluğa ulaştırdığını düşünen Afgani İslam'ın ilk ve temel duruşunun da felsefi zihniyeti içerdiğini düşünerek İslam ile felsefe arasında bir bağ kurmaktadır. Afgani için bu anlamda İslam'ın özüne yaklaşmak geleneğe yaklaşmak, akılcılıktan uzaklaşmak değil, vahyin yanında akıl ile birlikte hareket etmektir. Bu nedenle kanıtları ve sonuçları temel alan bilimlerin araçlarını kullanmakta sakınca yoktur.⁵⁰² Bu noktada Afgani akıl ile vahiy arasındaki düşünsel kökenin uyumluluğu üzerinden Kurani Vahiy'nin ilk Müslümanlara verdiği ilk dinamizme yeniden hayat vermeye çalışmaktadır. O dönemde doğan felsefi zihniyet eyleme dönüktür bu ise bilmeye dayalıdır. Vahiy, Araplarda felsefi zihniyetin doğmasını sağlayarak onların daha iyi davranabilmelerini yol açmıştır. Bu anlamda pratik hayatta Müslüman dünyasını yaşadığı sıkıntılardan kurtarmak ve eskiden sahip olduğu canlılığa kavuşturmak için felsefeyi bir düşünce ve düşünceden doğan eylem yöntemi olarak görür. Vahiy akli uyandıran bir kaynak, felsefe ise bu kaynağa bir çerçeve ve bir yöntem sunarak somut eylemin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.⁵⁰³ Eylem felsefesini düşüncesinde son ve en önemli kerte olarak gören Afgani, kuramsal anlamda incelediğimiz “özgürlük teolojisinin” dinin kaynaklarına geri dönerek onları yeniden okuma ve yeniden yorumlama ve yeni bir bakış açısı ile dış dünyaya dönerek huzur ve barış dolu bir dünya için eylemlerde bulunma düşüncesi ile yakınlık göstermektedir.

⁵⁰⁰ Ramazan, 2005, s. 73.

⁵⁰¹ Rahman, Fazlur, 1993, s. 315.

⁵⁰² Afgani, 1956, s. 10-15.

⁵⁰³ Ramazan, 2005, s. 77-83; Yenigün, 2014, s. 69-71.

Afgani’de ayrıca yine özgürlük teolojisinin kaynaklara yeniden dönerek onu yeniden yorumlama anlamında “hermenötik” felsefesinin yorumlamacı bir bakış açısı bulunmaktadır. Bu 19. yy. İslam düşünürlerinin birçoğunda temel olan bakış açısıdır.

İslam düşüncesini temel alarak onun üzerine bir toplumsal ve siyasal hayat düşüncesi oluşturan Afgani’nin İslam’ın kaynaklarına yeniden dönerek onu yeniden yorumlamaya yönelik kaygısı İslam düşüncesi içinde teolojik bakışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dinin referans kaynaklarının yorumlanması olarak teoloji, Afgani düşüncesinde Vahiye temel olarak aldığı ve aklın dinamizmi ile düşüncesini amaca göre yeniden yorumlama şeklinde belirlemektedir.⁵⁰⁴ Afgani’nin İslam’ın kaynaklarının akılcı bir yöntemle yeniden yorumlanmasını istemesi İslam’da “içtihat” kapısının kapandığına yönelik yaygın inancın aksine bir düşüncüdür. Afgani İslami düşünceyi Kuran ışığında dönemine uygun olarak yorumlamanın gerekliliğini, meraklı akla sahip, uyanık, enerjileri harekete geçiren bir İslam dünyası için savunur. İslam toplumlarını donukluktan, köhnelikten kurtarmak, ilmi gelişmeyi sağlamak için Afgani ilmi bir proje geliştirmiştir.

Eyleme yönelik düşüncesi ile ön plana çıkan Afgani’nin ilk amacı toplumsal tabanda halkları harekete geçirerek istilacı yabancılara karşı siyasi nitelikte bir direniş düzenlemektir. Bu anlamda düşüncelerini yaymak için “el-Urvetul Vuska” adı altında bir gazete çıkarmış, Mısır’da bulunduğu dönemlerde Mısır hayatında büyük bir rol oynayacak Ezher’den gelen bir gurup gence gayri resmi hocalık yapmış ve onları yazmaya, gazeteler yayımlamaya teşvik etmiştir.⁵⁰⁵ Afgani bir düşünce akımının doğmasına ve toplumsal hareketin orijinal bir biçimde algılanmasına neden olacaktır.

Afgani’nin diğer amacı ise siyaset kurumunun ıslahatı ile ilgilidir. Hourani,⁵⁰⁶ Afgani’de siyasetin yapılması hakkında tek bir İslam devleti oluşturma veya birleşik halifeliliği diriltme yönünde bir düşünce içeriğine rastlamadığını belirtmiştir. Onun hükümet ideali demokrasi ve reform süreçlerinin halk tarafından yürütülmesi gerektiğine yöneliktir. İnsanın kendi yaşamını şekillendirecek kararlarda söz sahibi olması gerektiğini düşünen Afgani insanların “şura” veya seçimler yoluyla yönetimde yer alması gerektiğini düşünür. Afgani demokrasinin düşünsel içeriğini ortaya koyarken insan ve karar alma gibi felsefi temelli konular üzerinden duruma yaklaşması dikkat çekicidir. Ayrıca hükümdarların güçlerini kısıtlamak için anayasaya duyulan ihtiyacı vurgulamış ve

⁵⁰⁴ Hourani, s. 147.

⁵⁰⁵ Ramazan, 2005, s.71.

⁵⁰⁶ Hourani, 2014, s. 138.

devletin mutlak olmaması ve kısıtlı yetkileri olan bir devlet biçiminin gerekliliğini savunmuştur.⁵⁰⁷ Devlet, halka karşı sorumludur ve halka danışmalıdır ve halkın da iktidarı denetleme hakkı olmalıdır. Bunu İslam ile ilişkilendiren Afgani Müslümanların hükümdara karşı başkaldırması hakkına inanmaktadır. Afgani'nin bir İslam devleti kurarak Müslümanları bunun altında birleştirme gibi bir ideali yoktur. Afgani İslam'ın medenileştirici bir güç olarak ahlaki mesajını savunarak ve bu şekilde dinler arasında barışı, dünya barışını sağlamak ve insanlığın ilerlemesini sağlamaya çalışır. Burada rekabetçi ama dayanışmacı bir dünya vizyonu söz konusudur. Afgani tam olarak bir siyasal teori ortaya koymaktadır. Afgani düşünceleri ile kendisinden sonra gelen düşünürlerin görüşlerine yön vermede önemli bir aydınlatıcı olmuştur. . Afgani'nin önemi hem düşünsel alanı hem de eylemsel alanı kapsayan bir hareketlilik içinde olmasıdır. Müslümanları İslami değerler etrafında birleştirmeyi hedefleyen Afgani, Tahtavi ve Hayreddin Paşa gibi doğrudan Batı düşüncesinden etkilenerek İslami toplumsal ve siyasal hayatını ıslah edilmesi düşüncesinden ziyade, İslam halklarının, sahip oldukları temel İslami değerler ile nasıl farkındalık sahibi düşünen ve buna göre eylemde bulunan bireyler, toplumlar ve siyasal kurumlar oluşturulabilir üzerine odaklanmıştır.

Afgani ile ortak noktaları bulunmasına rağmen Abduh'un ıslahat düşüncesi siyasi nitelikteki amaç ve kurumlardan ziyade toplumsal dinamikleri hedef almaktadır. Bu amaçla toplumun eğitilmesi ve ahlaki köklerinin güçlendirilmesi öncelikli hedefidir. Dini ve toplumsal düzende ıslahat için pratik yaklaşımlara ve kendi döneminin gayesine göre şekil almıştır. Ramazan'a⁵⁰⁸ göre Afgani'nin aksine Abduh "aposteriori" bir dini düşünce geliştirmiştir. Müslüman toplumun durumunu gözden geçirdikten sonra elde ettiği kanı ile düşünce üretimine geçmekte ve pragmatist bir duruş sergilediği düşünülmektedir.

Abduh'un yaşadığı dönemde modern düşünce ve bunun kurumsal yapılanması İslam bölgelerinde etkisini yoğun bir şekilde göstermeye başlamıştır. Abduh bunun farkındadır ve ıslahat projesinin temel amacı İslam'ın modern düşünce ile uzlaştırılması ve bunun metodunu bulmaktır. Akıl ile vahiyi uzlaştırarak toplumsal hayatın kurallarını yeniden yorumlama düşüncesini⁵⁰⁹ Afgani'den sonra devam ettirmiştir. Abduh yöneticinin halk üzerinde yeni kurallar kanunlar ileri sürmeden önce toplumun buna göre eğitilmesi gerektiğini savunur. Halk eğitildikten sonra siyasal ve toplumsal yaşamın

⁵⁰⁷ Khatab ve Bouma, 2010, s. 75-77.

⁵⁰⁸ Ramazan, 2005, s. 120.

⁵⁰⁹ Hourani, 2014, s. 167; Watt, 2016, s. 84, 85.

esaslarını belirleyen kamuoyu olarak adlandırılan ortak akıl olacağını öne sürer. Abduh düşüncesinde ortak akıl olarak kamusal hayat üzerinde karar verici olabilmek için eğitilmiş ve bilgili olmak gerekmektedir. Toplum, aydın bir toplumsa temsili yönetim doğal bir sonuç olarak uygulanması gerekli bir sistemdir. Bu nedenle “şura” yı hükümdarın yetkileri üzerinde gerçek bir sınırlandırma olarak görür. İslami bir kurum olarak şura Kuran ve sünnet tarafından anayasal yönetimin temeli olarak görülmüştür. Abduh parlamenter sistem yanlısıdır ve çoğulculuğu savunmaktadır. Abduh ile birlikte modern düşüncesinin değerlerinin İslam ile kaynaştırılarak benimsenme süreci söz konusudur.⁵¹⁰ Avrupa bilimsel ve siyasal değerlerinin doğrudan İslam toplumları üzerinde uygulanmak istendiği görülmektedir. Abduh’un düşüncesinde bir İslam birliği ideali vardır ancak bu Afgani kadar güçlü bir ideal değildir. Abduh da Afgani gibi bir İslam devleti kurma, cihat ile dünyayı bu İslam egemenliğinin altında toplayarak dünya üzerinde bir İslam ideali gerçekleştirme söz konusu değildir. Düşünceleri İslahat odaklıdır ve dünyayı değiştirmek üzerine değil içinde bulunduğu toplumun sorunlarını çağın şartlarına göre yeniden yorumlayarak bir çare bulma söz konusudur. Bu nedenle ilerici ve başarılı olarak görülen modern düşüncenin değerleri İslam düşüncesi ile kaynaştırılmaya çalışılır.

Bu çizgide giden 19. yy. İslam düşüncesi içinde incelenecek bir diğer düşünür Reşit Rıza’nın İslahatçı düşüncenin yayılmasında büyük payı olmuştur. İslahatçı düşünce bu dönemde önce Mısır daha sonra bütün İslam âleminde daha belirgin bir şekilde yer edinmektedir. Rıza’da Afgani ve Abduh gibi Müslümanların geri kalmışlıkları üzerine düşünmüş ve çözüm yollarından biri olarak İctihad’ın yeniden uygulanmasını gerekli görmüştür. Rıza Abduh’tan farklı olarak İslahatçı İslam düşüncesinde siyasi alanda mücadele verme ve siyasal alana yönelik fikirleri ile ön plana çıkmaktadır. İnsanları ve görüşleri hazırlayacak, toplumsal alanı düzenleyecek ve asıl amacı İslam ve imamet ilkelerine uyacak bir devletin yaratılması olan hareketi başarıya ulaştırmak için karar verici merciler üzerinde etkili olacak bir siyasal parti düşünmüştür.⁵¹¹ Afgani ve Abduh’da siyasal alana katılma gibi bir durum söz konusu değildir ve onların eylemsellikleri dernekler, gruplar, vakıflar etrafında şekillenmiştir. Reşit Rıza ile birlikte ıslahatçıların eylemlerin niteliği değişmeye başlamıştır. Reşit rıza bu projeyi

⁵¹⁰ Khatab, ve Bouma, 2010, s. 80-83.

⁵¹¹ İnayet, 1995, s. 153-157.

gerçekleştirememiştir ancak kendisinden sonra gelen İslahatçı düşünürlerin zihinlerine ve eylemlerine yansıyacak bir yol açmıştır.

Rıza diğer İslahatçı düşünürler gibi Avrupa siyasal hayatını ve halklarını yakından takip etmiş ve Avrupa güçleriyle Avrupalı halkları birbirinde ayrı tutmuştur. Bu anlamda öngörülü ve sistematik değerlendirmeler yapan Batılı iktidarların ıslahatçıların İslam birliği oluşturma arzularını şiddet taraftarı fanatikler olarak nitelendirmelerine karşın yazılar yazmıştır. Abduh ile birlikte “el-Menar” isimli bir gazete çıkaran Rıza halkın eğitilmesi ve basın aracılığıyla onların aydınlatılması konusuna önem vermiştir. Rıza teorik düzeyde seyreden İslam siyaset düşüncesini, kendisi de eyleme geçirememiş olsa bile eyleme giden yolların taşlarını döşemiştir.

3.4. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinin Değerlendirmesi

İhya-İslah düşünce çizgisi etrafında 19. yy’dan sonra önemli manada toplumu düşünceleriyle etkileyen ve toplumsal alanda bir diriliş düşünce ve hareketi başlatan kişilerin ortaya koydukları düşünceleri belli başlıklar altında değerlendirebiliriz. Çağdaş İslam siyaset düşüncesi genel manada 19. yy’dan sonra ortaya konulan ve İslam’dan içerik alan siyasal düşünceler olarak belirmektedir. Bu düşünce genel manada İslam bölgelerinin ekonomik, teknolojik, sosyal, ahlaki, düşünsel ve kültürel alanlarda yaşadığı derin sorunların nedenlerini sorgulamak ve çözüm yolları üretme üzerine ortaya çıkmıştır. 19. yy. dünyasında her alanda gelişen Avrupa ve büyüyen Amerika kıtasının karşısında bu ülkelerin işgali ve sömürgesi altında yaşayan bir Ortadoğu ve genel olarak İslam bölgeleri bulunmaktadır. İslam bölgelerinin geri kalmışlığının nedenlerini son iki yy’da meydana gelen yabancı işgali üzerinden değerlendirerek öz eleştiri kabul etmeyen nedenler ileri sürüldüğü gibi yozlaşmanın nedenlerini İslam’ın anlaşılmasının getirdiği etkiler üzerinden Müslüman toplumların özgür iradelerini kullanarak sorgulamadan yaşamalarına dayandıranlarda olmuştur. Bunun yanı sıra modern Batı düşüncesinin dinsel olanı, geri kalmışlığın nedeni olarak sunması ve Şarkiyatçı düşüncenin geri kalmışlığın nedenini İslam’a bağlaması hem İslam düşüncesinin yeniden gözden geçirilmesi ve üzerine düşünülmesini getirmiş, hem de İslam’dan içerik alan bir düşünüş sistemi çözüm olarak benimsenmiştir. İşgal üzerinden Avrupa düşüncesi ile karşılaşılması bir anlamda İslam düşüncesini benimseyenlerin başka bir bakış açısından (şarkiyatçı bakış açısının birçok açısı kabul edilemez olsa bile) nasıl göründüklerini fark etmelerine ve düşünce ile eylemde bir değişime gitmelerine neden olmuştur. Geleneksel dönem

İslam kelam düşüncesinin 6. ve 8. yy'lar arasında gelişiminin, kelamcılarının yaşadıkları bölgede yer alan diğer inanç ve düşünce içerikleri ile yapılan tartışmalarla büyüüp beslenmesi gibi Avrupa yayılcılığı da Müslümanların kendi gerçekleriyle yüzleşmelerine ve düşünsel anlamda bir çaba içine girmelerine neden olmuştur.⁵¹²

Çağdaş İslam siyaset düşüncesi İslam bölgelerinin ciddi derecede ahlaki, toplumsal, ekonomik ve siyasal problemlerle boğuşmasının nedenleri üzerinde durmuştur. Düşünsel alanda olay ve olgulara yönelik rasyonel yaklaşımın olmaması, akılcı düşünmenin bireysel ve toplumsal alanda doğruya ulaşma, sorgulama yöntemi olarak kullanılmamasıyla ilgilidir. Ahlaki alanda adalet, eşitlik, özgürlük gibi konuların çözümü için bireyin kendi doğrularını dine dayandırması ancak dinin içeriğini toplumsal alana uygulama konusunda bireyin taklitçi ve bidatçı bir yaklaşım sergileyerek var olan sorunlara çözüm bulunamaması üzerine odaklanmışlardır. Bu noktada bu düşünürlerin odaklandığı temel konu ahlaki, toplumsal ve siyasal alanda düşünsel manada bir yenilenmenin gerekliliğidir.

İslah-ihya çizgisi içinde ortaya konulan düşüncelerin temeli İslam'dan kök alan bir içerikle bireysel, toplumsal, siyasal hayatın nasıl olması gerektiğine ilişkin düşünceler ortaya koymaya dayanmaktadır. Bu bağlamda bu düşünürlerin toplumsal ve siyasala yönelik düşünceleri İslam ile yoğrulmakta ve buradan dış dünyaya İslam'ın hayat verdiği bir içerikle çıkmaktadır. Bu düşünürlerin siyasal ontolojilerini İslam şekillendirmektedir. Çağdaş İslam siyaset düşüncesi bu manada toplumsal alanda yaşanan problemlerin nedenini düşüncelerinin temeli olan İslam ile ilişkilendirmişlerdir. İslam'ın bilgi kaynakları üzerine yeniden bir düşünme ile hayatın anlam vericisi olan İslam taklitte boğulan bir içerikten kurtarılmaya çalışılmıştır. Toplumun 13. yy'da son şeklini alan İslam düşünce kaynakları ile hayatını yönlendirmesi aşılarak aktif bir akılcılık üzerinden yeni cevaplar sunmayı sağlayacak bir düşünce tarzını geliştirebilmek için taklitçilikten akılı kurtararak İslam düşüncesine hayat kazandırılmak istenmiştir. Bu anlamda geleneksel dönem İslam düşüncesinde ayrıntılarıyla ortaya koyduğumuz İslam düşüncesini ortaya çıkaran Fıkıh, Kelam, Tefsir, Hadis, İslam felsefesi, Tasavvuf gibi alanlar üzerine yeniden düşünme, eleştiri, düzenleme gibi uğraşlar çağdaş İslam düşüncesi için söz konusudur.

⁵¹² Watt, 2016, s.120.

Geleneksel dönemde İslam'ın temel kaynakları olarak Kuran ve Sünnet'in anlaşılmasında ve etkin bir şekilde ortaya konulamamasını dönemlerindeki problemlerin kaynağı olarak görmüşlerdir. Özcü bir yaklaşım ile İslam'ın temel kaynaklarının yeniden okunarak ve o dönemde ki zihinsel algının verdiği alıcılık ile bu kaynakların yeni bir bakış açısı ile yorumlanarak birey, toplum ve siyasal hayatın yeni bir düşünüş ile sorunlarına çözüm bulunacağı üzerinde durulmuştur. Çağdaş İslam düşüncesi bu noktada insan ile Tanrı arasında aracılar olmaksızın, Tanrı sözcüğünü müminler için anlaşılabilir kılmaya çalışır. Bununla yapılmaya çalışılan imanın bireysel bir temeli olması ve insanın bunu sosyal hayatına yansıtmasıdır. Çağdaş İslam düşüncesi ile modern düşüncenin paylaştıkları ortak nokta bu anlamda bireycilik üzerinden birleşmektedir.⁵¹³

İslam'ın temel kaynaklarına geri dönerek özellikle hadis merkezli metinciliği esas alarak Sünnet konusunda sahabe döneminde nasıl bir düşünüş ve yaşantı şekli varsa aynısını bugüne uygulama olan ve akılcı çözümlere mesafeli, dışlamacı karakteri baskın "Selefilik" türünde bir kaynaklara dönüş söz konusu değildir.⁵¹⁴ Burada İslam toplumunu, aklın temelinde yeniden dini düşünen ve burada şekillenen daha rasyonel bir düşünüş şekliyle toplumsal hayatta herkes için fayda getirecek eylemlerde bulunma yönünde geliştirmek isteyen bir anlayış söz konusudur.

Bilgi kaynaklarının yeniden ele alınması ile başlayan çağdaş İslam siyaset düşüncesinde ortaya çıkan bir diğer konu rasyonel düşünme üzerinedir. Avrupa'da özellikle 18. yy'dan sonra yoğun bir şekilde ilerleyen akılcı düşünme sistemi ile hayatın tüm alanlarını yönlendirme durumu İslam düşünürleri üzerinde geniş tesir bırakmıştır. Akılcı düşüncenin düşünsel, teknolojik, ekonomik alanlarda getirdiği ilerlemenin İslam bölgeleri içinde var olan geri kalmışlık problemini ortadan kaldıracığı düşünülmüştür. Burada Batı düşüncesi tarzında salt bir aklileştirmeyi ön varsayım kabul ederek değil de tekrar kaynaklara dönmeyi içeren dini bir okumayla akılcılık birleştirilmeye çalışılır.⁵¹⁵ İslam'ın içeriğinin rasyonel ve modern hayatın vazifesini görebilecek nitelikte olduğu üzerinden akılcı düşünce ile İslam birleştirilmeye ve İslam'ın rasyonelliği vurgulanmaya çalışılır. Din İslam coğrafyası için Batı'da olduğu gibi hayatın alanlarından dışlanan bir olgu olamaz; çünkü İslam'a rasyonel bir içerik atfedilerek onun insan tabiatı ile

⁵¹³ Şalguni, Muhammet, Rıza, İslam ve Modernizm, (çev. Derviş Okan), (1. Baskı), Sorun Yayınları, İstanbul 2005, s. 83.

⁵¹⁴ Büyükkara, 2016, s. 25.

⁵¹⁵ Macid, 2008, s. 184.

uygunluğu ile modern dünyanın sorunlarına cevap bulacağı düşünülmektedir. İslam'ın özü ya da vahiy ile akıl aynı kefedeki görülmüş ve bu anlamda İslam felsefi düşüncesi üzerine yeniden düşünüş başlamıştır. Felsefi zihniyet, akılcılık bilimsel dinamizm İslam'ın ruhuna uygundur ve bu yöntemi uygulayan Avrupa düşüncesi örnek alınmalıdır. Burada Batı'nın taklidinden ziyade toplumların bilinçlenmesini sağlayan aklın kullanılma yönteminin öğrenilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Avrupa aydınlanma düşüncesinin içeriğine kendi kendine yeterliliği savunan İslam düşüncesinin kapılarını kapatması, 19. yy. sonrası etkisini yitirmeye başlamıştır. Bunun nedeni yukarıda belirtildiği gibi Batı düşüncesinin ortaya koyduğu ilerlemenin bu dönem bazı düşünürlerin farkındalık sahibi olmalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla 19. yy. sonrası İslam ve toplum-siyasal üzerine düşünen kişilerde genel olarak Batı'nın sömürgeciliğiyle mücadele etme ancak bilimi, teknolojiyi, düşünme yöntemlerinin alınması gerektiği yönünde bir düşünüş ortaya çıkmıştır. Bu anlamda çağdaş İslam düşünürleri bir yandan Avrupa'nın yayılcılığına karşı siyasal manada bir mücadele içine girerek bir siyasal birlik fikri etrafında birleşmekte, diğer yandan Avrupa'nın düşünce sistemine ulaşmak istemektedirler. Burada İslam inancının Batı düşüncesi ile karşılaşmasıyla bu iki düşüncenin bir diyalektik içine girerek yeni bir tez ortaya çıkardığı gözlenir.

Çağdaş İslam düşüncesinin vahiy-akıl dengesi üzerinden kurduğu düşünce yapısı din temelli görüşler ortaya koymaktadır ve dinin içeriği geçmişte âlimler tarafından son şekli verilerek kesinleştirilmiştir. İctihad kapısının kapandığına yönelik görüş bu duruma bir örnektir. Bu nedenle çağdaş İslam düşüncesinin dine dayanarak ortaya koyduğu düşünceler toplumsal tabanda dinin kurallarının çiğnendiği gibi bir algı oluşturabilecektir. Bu nedenle İslam düşüncesinin kaynaklarına dönerek yeniden yorumlanması gerektiğini savunan düşünürler bunun için teoloji alanına yönelmişlerdir. Geleneksel İslam düşüncesinde izin verilmeyen ve sınırlı düzeyde gelişim gösteren teoloji için çağdaş İslam düşüncesi öncelikle mezhep haline gelmiş âlimlerin görüşlerinin büründüğü kutsallıktan çıkarılarak kaynakların yeniden akli bir yöntemle gözden geçirilmesini istemektedirler. Fıkıh ile İslam hukuku ve İslam ahlakı adına ortaya konulan din temelli düşünceler toplumsal ve bireysel alanda yüzyıllarca üzerinde düşünülmeden tekrarlanmış ve bu ise köhneleşmeye yol açmıştır. Bu nedenle çağdaş İslam siyaset düşüncesi içinde varılan genel görüş toplumsal işler yani “muamelat” konusunda her dönem kendi fıkıhını düşünüp uygulamalıdır. Bu fikhî kutsallaştırıp donuklaştırmaktan kurtaracak ve zamansal

mekânsal koşulları dikkate alarak düşünce yoluyla din ve sosyal olanın uygulanmasında yeni çözümler sunulacaktır.

İslam'da teoloji alanının işlevini büyük ölçüde gerçekleştiren Fıkıh'ın donuklaşmadan kurtarılmaya çalışılması aslında toplumsal ve siyasal alanda yaşanan problemlere köklü bir çözüm için modern dünyanın düşünce içeriklerini de dikkate alarak aklın ışığında dinin düşünce kaynaklarının yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda İslam'ın kaynaklarını yeniden yorumlayarak toplumsal ve siyasal alan için bir ıslah çabası göze çarpmaktadır. Çağdaş İslam düşünürlerinin toplumsal alan kapsamında üzerinde durdukları başlıca konular ahlak, eğitim ve hukuk alanı olurken siyasal alan içinse yeni bir siyasal anlayışın eşliğinde bir kurumlar oluşturma amacına gidilmiştir. Fıkıh'ın ictihad görevi sorgulanmayan bir itaat anlayışı doğurduğundan insanın mesuliyeti kendi üzerine alamadığı bağımlı bir ahlak anlayışı doğurmuştur. Otoritenin kör kütük kabul edilmesi aklın özgürce kullanılmasına ve insanın uyguladığı düşüncenin bilinçsizce ve iman duygusu içermeyen yapılmasına neden olacağından İslam'da ictihad yeniden yapılmalı ve hukuk alanı yeniden yorumlanarak değişen dünya şartlarına uyarlanmalıdır. Bireyin düşünce özgürlüğünün kısıtlanması siyasal otoritelerin sorgusuzca kabul edilmesine ve siyasal, toplumsal ve ahlak alanında iç içe geçen üçlü bir çürümeye neden olmaktadır. Siyasalın ve toplumsal alanın içeriği burada birleşmiştir.

Çağdaş İslam düşüncesinin içeriği genel manada ortaya bir siyasallık koymaktadır. Siyasal olan burada ortak bir düşmana karşı birleşerek bir birlik oluşturma ve kurumsal olarak düşünsel ve toplumsal alanda yaşanan çöküşe karşı toplumsal ve kurumsal düzeyde bir iyileştirme sağlamaktır. İşgal altında bulunan İslam coğrafyasının düşünürleri istilacı yabancıları siyasal manada düşman olgusuyla tanımlayarak bunlara karşı siyasal manada bir birlik, dayanışma, güç sağlayarak mücadele etmek istemiştir. Burada birliğin bir araya gelmesini sağlayan bağ İslam inancıdır. Bağlama görevini din yerine getirmekte ve bununla birlikte bir siyasallık oluşmaktadır. İslam ülkelerinin birleşerek bu bağı sağlaması gerekliliğini düşünenler olduğu gibi daha ulusal tabanda milliyetçilik ve din bağları üzerinden bir siyasallık gerçekleştirmek isteyenlerde olmuştur. Cemaleddin Afgani tüm Müslüman ülkeler düzeyinde bir İslam birliği istemesiyle uluslararası birlik fikrine örnek fikirler sunmuştur. Siyasallığı oluşturacak İslam inancı temelli toplumsal bağın oluşabilmesi için çağdaş İslam siyaset düşüncesi konuyu ahlak ve eğitimle bağlamaktadır. Ahlaki olarak toplumun hak, eşitlik, adalet, sorumluluk, iyi, kötü gibi

kavramlar temelinde büyük problemler yaşadığı ve toplumun davranış içeriklerini belirleyen ve onları toplumsal ve siyasal alanda eylemde bulunurken danıştığı ahlaki düşüncesinin içeriğinin bu nedenle bir iyileşmeye, üzerinde yeniden düşünmeye ihtiyaç vardır. İslam toplumlarında ahlaki olanın içeriğinin dinsel olanın özellikle Fıkıh alanı tarafından belirlenmesi durumu Fıkıh'ın düşünce üretmeyi durdurduğu 13. yy'dan sonra bir donuklaşma sürecine girmiştir. Bu anlamda topluma ahlaki olanın ne olduğu ve ahlaki olana nasıl ulaşılacağına yöntemi Kuran ve aklın sentezine dayanarak sağlanmalıdır. İnsanın iyiliğe yönelik bilincinin oluşması ve eyleminin ahlaki amaçları hakkında Kuran bir yön kitabı olmaktadır; ancak burada aklın da devreye girerek ahlaki olanın içeriğini belirlemede görev alması gerekmektedir. Bunun için böyle bir eğitimin toplum tabanına verilmesi gerekmektedir. Toplumun eleştirel zihniyetlerini kullanıp verilen ahlak çerçevesinin dışından bakarak düşünceleri sağlanmaya çalışılmıştır. Böylece eğitimle bireylerin gelişmeleri, düşünceleri sağlanacak ve sorumluluklar kapsamında toplumsal alana çıkan birey diğer bireylerle herkes için mutluluk ve iyilik getirecek şekilde temeli iyi atılmış bir ahlaki alan üzerinden iletişimde bulunacaktır. Muhammed Abduh bu anlamda eğitim ve ahlak üzerinden bir toplumsal teori ortaya koymuştur. Ayrıca iyi eğitilmiş, analitik bir bakış ile olayları yorumlayabilen kişiler hem İslami değerleri hem akılcı düşünme yöntemini dikkate alarak bir düşünce akımının doğuşuna bunun ise toplumu birleştireceğini ve bir siyasallık oluşturacağını düşünmüşlerdir.

Siyasal olan kapsamında siyaset kurumunun nasıl olması gerektiği üzerine çağdaş İslam siyaset düşüncesi siyaset kurumunun iç ıslahatlarıyla ilgilenmiştir. Geleneksel dönem İslam düşüncesinde yer alan “şura”, “beyat” gibi siyasal kavramları modern Avrupa siyaset düşüncesinin hakim siyasal kavramlarıyla özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Bu düşünce çizgisinde “maslahat” J.S. Mill düşüncesinde gördüğümüz fayda kavramına, Şura, parlamenter demokrasiye, icmayı kamuoyu üzerinden düşünmüşlerdir. Bu durumun oluşmasına sebep olan İslam'ın zayıflayan ahlak ilkelerinin ve kanunlarının yönettiği alan ve insan aklının dünyevi faydayı gözetken düşüncelerden çıkardığı ilkelerin başarıyla hâkim olduğu alan arasında ikisinin sentezinin doğru bir sonuca götüreceği düşüncesi vardır. Bu nedenle dinsel olan ve siyasal olanın birlikteliği ile bir çözüme ulaşmaya çalışılmıştır; ancak devrim niteliği taşıyan modern anlamda bir siyasal oluşuma yönelik istekler söz konusu değildir. Örneğin Reşit Rıza İslam ve İmamet ilkelerine uyacak bir devleti yapılanması ve halifelik sistemi düşüncesiyle doğrudan din temelli bir siyasal

oluşum istemiştir. Afgani ve Abduh'un siyasal düşüncesi bu kadar radikal olmamıştır. Çağdaş İslam siyaset düşünürleri iktidarın gücünün sınırlanması ve bir Anayasa'nın olması gerekliliği üzerinde durmuşlar ve Müslümanların hükümdarın adaletsizliklerine maslahatın korunması adına dahi olsa itaat edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Devlet başkanına itaat etmeme anlamında bireysel bir özgürlük çabası görülürken devlet başkanının hükümet etme şekli konusunda modern anlamda bir yönetim içeriğinden ziyade başkanın monarşik anlamda tek başına yönetmesine itiraz edilmemiştir. Devlet başkanının adaletli olması en önemli faktör olarak kabul edilmiştir.

Çağdaş İslam siyaset düşüncenin üzerinden durulması gereken bir diğer konusu ise farklılıkların bir arada yaşaması durumunda din temelli bir düşünceyi savunan bu düşünürlerin nasıl bir siyasal anlayış içinde çözüm buldukları konusudur. Demokrasi kapsamında değerlendirilecek bu konu için çağdaş İslam düşünürleri İslam ve modernite arasında kendiliğinden var olan bir çatışmanın söz konusu olmadığı üzerine bir düşünüş sergilemişlerdir. Reform öncüleri, İslam toplumuna açık bir eşitlikçi ve liberal söylem sunmuş, şeffaflığın ve toleransın üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda farklı din, ırk, inanca sahip olanların aynı yönetim altında kendi düşünce ve inançlarını yaşayabilecekleri hoşgörü ilkesine sahip bir yapılanmadan yana olmuşlardır.⁵¹⁶

Çağdaş İslam siyaset düşüncesi bir yandan Müslümanların sömürgeci yönetimler altında yaşamasına karşı çıkan ve bununla mücadele etmek ve kurtuluşu elde etmek için din temelli siyasallık ortaya koyarak buna toplumun katılımını siyasal anlamda oluşturulan kurumlar aracılığıyla düşünsel ve eylemsel anlamda gerçekleştirmeye çalışmıştır. Burada bir kurtuluş düşüncesi vardır ve bunu temellendiren İslam inancıdır. Müslümanların dinlerini doğru anlayarak ve onun öğretilerine uygun olarak yaşamaları onları sömürge altında kalmaktan, geri kalmışlıktan, ahlaki yozlaşmadan kurtaracaktır. Müslümanın dinini doğru anlaması akli melekesini kullanmasıyla ilgilidir. Bu bağlama akıl-vahiy dengesinde bir kurtuluşçu düşünce ile toplumsal ve siyasal alanın sorunlarına çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Ahlakın dinsel ile akıl ekseninde düşünülmesiyle de siyasal olan ile dinsel olanın bağlantısı kurularak bir siyasal teoloji ortaya konulmuştur.

⁵¹⁶ Khatab, ve Bouma, 2010, s. 69, 70.

3.5. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesi ve Özgürlük Teolojisi

19. yy. siyasal İslam düşüncesi bilinçli bir şekilde bir özgürlük teolojisini teorik olarak ortaya koymamıştır. Bu tez çalışmasında bu anlamda yapılmak istenen bu dönem düşünürlerinin görüşlerini bir özgürlük teolojisi dâhilinde incelemektir. Kuramsal olarak İslami özgürlük ya da kurtuluş teolojisi 1980'lerden sonra ortaya çıkmış ve İslami kurtuluş teolojisi kavramı iki önemli akademisyenin katkıları ile literatüre girmiştir. Farid Esack'ın (1959–) “Kuran, Liberation and Pluralism: An Islamic” (1997) adlı eseri ve Hamid Dabashi'nin (1951–) İslami Kurtuluş Teolojisi (2008) eserleri İslami özgürlük teolojisi üzerine yoğunlaşmıştır. “Kurtuluş” ve “özgürlük” kavramlarını İslami bir pencereden değerlendiren düşünürler İslam'ın insanları kurtuluşa erdirmek gibi bir amaç içinde olduğunu Kuran'dan ayetlerle örneklemiştir. Esack'a göre kurtuluş teolojisi, dini eleştirel olmayan itaate dayalı sosyal, politik ve dini yapılardan ve fikirlerden kurtarmaya ve tüm insanları ırk, cinsiyet, sınıf dâhil olmak üzere her türlü adaletsizlik ve sömürüden kurtarmaya çalışan bir teolojidir.⁵¹⁷ Bunun içinde Kuran'ı hermönetik yöntem ile her Müslüman'ın inceleyerek tefsir etmesi üzerinde durur. Esack'ın tanımlamasında eşitlik, adalet, özgürlük göze batan üç temel bileşendir.⁵¹⁸

Çağdaş İslam siyaset düşüncenin toplum, ahlak, siyasal olan kapsamında ortaya koyduğu düşünceler kuramsal olarak özgürlük teolojisinin içeriğini dolduracak düşünce ve eylem alanına sahiptir. Özgürlük teolojisi dini kaynaklar üzerinden insanın düşünce üretmesi ve bu teorik düşünceyi dış dünyadaki eylem alanında kullanmasıdır. Burada iki önemli kavram ortaya çıkmaktadır. Bunlar “düşünce” ve “eylem” dir; ya da teori ve pratik olarak da adlandırabiliriz. Teoriyi temellendiren dinsel olanın kaynaklarıdır ve bireyin düşüncelerine hayat vermektedir. İnsan bu düşüncelerini toplumsal alanda uygulamaya koyarken bu dinsel içeriğin verdiği temayı kendi anlam dünyasıyla yorumlayarak “eleştirel bir tutum ile”⁵¹⁹ herkes için adalet, eşitlik temelinde bir davranış sergiler. Pratik alanı ise düşüncenin anlam verdiği bir eylem alanıdır. Bu bağlamda eylem, kitlelerin sömürgecilikten ve zulüm uygulayan yöneticilerinin pençesinden özgürlüğe kavuşmaya ve zulmün karşısında durarak zulümle mücadele etmeye yönelik devrimci bir gayret

⁵¹⁷ Esack, 1997, s. 83,

⁵¹⁸ Esack, 1997, s. 51.

⁵¹⁹ Güder, 2021, s. 272.

içeriğine sahiptir.⁵²⁰ Böylece özgürlük teolojisinin eylem yönü hedef kitlesini bağımsız ve aktif varlıklara dönüştürmeye çalışmaktadır.

Çağdaş İslam düşüncesi özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirildiğinde, bu düşünce temelini İslam'a dayandırmakta ve ondan ilham alarak düşünce üretimine geçmektedir. Düşünce üretim şekli ise İslam'ın temel kaynaklarının yeni bir yorumlama ile ortaya konulması ve yorumlamadan çıkan anlam ile eyleme geçmedir. Bu yorumlama ise kutsalın aklın süzgecinden geçirilen yeni okumasıyla ahlaki, toplumsal ve siyasal alanda kurtuluşa yönelik bir eylem planı gerçekleştirmektir. Bu eylem sömürgeci baskıdan kurtulma, siyasal alanda adaleti ve eşitliği sağlama, ahlaki olarak kendi ahlak ilkelerini aklın ve vahyin eşliğinde insanın adalete dayalı davranışını ortaya koymaya dayalı bir kurtuluş mücadelesini içermektedir. Çağdaş İslam düşüncesi hem düşünce hem eylemi insanın kurtuluşunun temeli olarak alması ve ezilenlerle dayanışma içindeki bir din yorumu olmasıyla özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilmektedir.⁵²¹

Çağdaş İslam siyaset düşüncesinin özgürlük teolojisi kapsamında üzerinde durulması gereken konulardan bir diğeri kurtuluş ve özgürlük arasındaki ilişkidir. Bu noktada özgürlük teolojisinin ontolojik boyutu ortaya çıkmaktadır. İnsanın kurtuluşa ermesi kötülüklerden arınıp iyilik üzerinde durması ile ilgilidir. İyilik ve kötülük insan varoluşunda bulunan iki zıt durum olarak kabul edilmektedir. İnsanın iyiliğe ve kötülüğe bakış açısı ve insan doğasını iyilik ve kötülük üzerinden tanımlaması insanın genel manada hayata bakış açısını yansıtmaktadır. İnsanın varoluşunu kötülüğe yatkınlığı üzerinden değerlendiren düşünce ve inançlar, insanın bu kötüye eğimli yapısını bir kurtuluşçu düşünce teması içinde değiştirmek ister. Bu noktada insanın karşı karşıya bulunduğu kötülükten arınması için, insanın kendi benliğini kötülüğe karşı savunması gerekir. Tasavvuf düşüncesinde nefsin arzularının insanın kalbini körelttiği düşüncesiyle arzuların kötü olarak kabul edilip onunla mücadeleye girmesi bu duruma bir örnektir. Bu bağlamda insanın kendi benliğini savunması için baskıya karşı durması ve özgürlük mücadelesi içine girmesi ile varoluşunun adalete yatkın olduğu belirtilir. Her tür adaletsizliğe kaşı ayaklanan insanın bu nedenle baskı yapanlara karşı durması insan doğasının ve kendi kurtuluşunun ve özgürlüğünün bir gereği olarak kabul edilir.⁵²² Bu nokta İslam-i özgürlük teolojisinde ontoloji-siyasal-ahlak arasında kurulan ilişkidir.

⁵²⁰ Engineer, Asghar, Ali, Islam and Revolution, Ajanta Publication, New Delhi 1994, s. 24

⁵²¹ Rahmetulla, 2011, s. 129.

⁵²² Engineer, 201, s. 25.

İnsanın kötülüğe karşı duran mücadeleci ruhu İslam inancından temel alarak akli ile harmanladığı bir anlayışla birleşerek insanın kendi benliğini ve varoluşunu oluşturmaya neden olmaktadır. Bu ise dış dünyaya Müslüman bireyin davranışının ontoloji ve akılla yoğrulan İslam temelli bir ahlak anlayışıyla yansımaya neden olmaktadır. Kuran'ın adalete vurgu yapan yönüyle insanın özgürlüğüne giden yolu açığının belirtilmesi İslam'ın bu ahlak anlayışını oluşturan parçalardan biri olmasına örnektir. Müslüman bireyin bu ahlaki-ontolojik duruşu dış dünyada kötü olarak belirlenen bir olguya karşı verilen mücadeledir. Sömürgeciliğe, geri kalmışlığa, ırk, inanç ayrımını kötü ya da düşman olarak kabul edip haksızlığa karşı İslami temelli bir ontoloji ve ahlakla kaşı durmanın kurtuluşu ve dolayısıyla özgürlüğü getireceği düşünülmektedir. Çağdaş İslam düşünürleri geri kalmışlıktan, sömürden, ahlaki çöküntüden, siyasal alanda Müslüman bireyin varlık gösterememesinin nedenlerini bu bağlamda insanın tüm baskı düzenlerine karşı koyarak bir mücadele vermesi gerektiği yönündeki eylem planlarıyla açıklamaları bu durumun içeriğini doldurmaktadır. Afgani'nin hem düşünsel hem eylemsel planda ortaya koydukları bu durumu örneklendirmektedir. Çağdaş İslam düşüncesi var olan siyasal düzenin sorunlarını görerek bunu düzeltmek için bir eylem planı sunmasıyla yeniden yapıcı özellikler göstermektedir. Çağdaş İslam siyasetinin ontoloji-ahlak-siyasal arasındaki bu ilişkisi ikinci bölümde teorik olarak ortaya koyulan siyasal-ontolojik-ahlaki olanın birbirleriyle olan bağıntısının içeriğini doldurmaktadır.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesinin özgürlük teolojisi bağlamında üzerinde durulacağı bir diğer konu özgür irade konusudur. Özgürlük teolojisinde insanın eylemlerinde kötülüğe karşı farkındalık sahibi olarak davranması onu sorumluluk sahibi bir birey olarak ortaya çıkarmaktadır. Sorumluluk sahibi olan kişi aslında özgür iradesini kullanarak karar vermekte ve buna göre eylemde bulunmaktadır. Geleneksel dönem İslam düşüncesinin muhafazakâr teolojik okullarında kadercilik düşüncesi ile insanın iradesini devre dışı bırakan anlayış, Müslüman bireyin irade-karar verme-kötülüğe karşı mücadele etme anlamında pasif bir duruş içinde olmasına neden olmuştur. Özgürlük teolojisi ise özgür iradenin karar verme ve kurtuluşa doğru bir eylem içinde bulunmanın önemini vurgulamasıyla geleneksel dönemden farklı bir çizgidedir. Çağdaş dönem İslam siyaset düşünürleri mezhepler tarafından içeriği belirlenmiş bir dinin sorgulanamaması anlayışına karşılık dinin yeniden üzerinde düşünülmesi ve Müslüman bireyin buna göre bilinçlenmesi ve dış dünyaya eylemlerini bu şekilde yansıtması gerektiği anlayışıyla

özgür irade üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesi bir manada özgür irade ve eylemi içeren düşünce yapısıyla bir özgürlük teolojisi düşüncesi kapsamında değerlendirilebilir. Çağdaş İslam düşüncesi altında incelediğimiz düşünürlerden Kutub ve Şeriati bu bağlamda özgür irade ve kurtuluşa ermenin toplumsal ve politik alan üzerinde etkilerini kapsamlı bir teori ile ortaya koymuşlardır. Müslümanları baskıdan, geri kalmışlıktan, akılsızlıktan kurtarmanın yolu olarak insanın, fitratının gerçeğini görerek İslam'ı derin bir feyz içinde kabul ederek bilinçlenmesi ve İslam'ı ilham veren bir dünya görüşü olarak kabul edilmesini sağlamak için İslam düşüncesinin yeniden inşası yoluna gitmişlerdir.

Özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilecek bir diğer yön çağdaş İslam siyaset düşünürlerinin Kuran'ı yorumlama ve bundan zamanın koşullarına göre hüküm çıkarma meselesidir. Zamanın değişimi ile beraber Kuran'ın hükümlerinde de değişiklik yapılabileceği ya da ictihad kapılarının yeniden açılması gerektiği üzerine başlayan düşünüş, Kuran'da bir yorumlama düşüncesinin önünü açmıştır.⁵²³ Kuran'ın politik yorumu 19. yy. düşünürlerinde bu anlamda net bir şekilde gözlenmektedir.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesinin özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilecek bir diğer yönü siyasal olan ile ilişkisidir. Ontoloji boyutunda özgür irade ve bunun dışı yansıması olarak ahlakın kendini gösterdiği yer olarak siyasal alan ortaya çıkmaktadır. İnsanın adalet arayışı, iyi bir yaşamın temeli olarak kendini müdafaa ettiği siyasal alanın bu bağlamda kötüye karşı durması, haksızlıkları engellemesi, herkesi için mutlu bir hayatın temelini kurması gerekmektedir; ancak haksızlıkları gideren yer olarak geleneksel politik teolojide beliren yer olarak siyasalın uygulayıcısı devlet çoğu zaman haksızlıklara neden olan bir konumdadır. Bu bağlamda siyasal makamın Kapitalizm'in eşitsizliklere neden olan politikalarını uygulamaktan vazgeçmemesi ve kitlelerin ezilmişliğine çözüm getirmemesi, Latin Amerika özgürlük teolojisinin siyasalın yürütücüsünün politikalarına karşı bir düşünce ve eylem içinde olmalarına neden olmuştur. Çağdaş İslam siyaset düşüncesi de siyasal yönetimlerin geri kalmışlık, eğitim, hukuk alanlarındaki problemler için etkin politikalar üretmemesi anlamında eleştirisini siyasal manada siyaset kurumunun işleyişine yönlendirmiştir. Bu bağlamda geleneksel İslami düşünce içeriklerine yoğun bir eleştiri başlamış ve dinin siyasal alanı haklılandırma, statükoyu korumaya yönelik kullanılması eleştiriye tabi tutulmuştur.

⁵²³ Güder, 2021, s. 250.

Siyasi erkin ve statükonun menfaati yerine adalet, emanet, eşitlik, ehliyet gibi kavramlara vurgu yapmışlardır.⁵²⁴ Halkı bilinçlendirerek onlarla birlikte mücadele isteği içinde olma ve var olan sorunların üstesinden gelmek için adalet, eşitlik, özgürlük temelinde siyasal temelli bir program sunmalarıyla özgürlük teolojisi kapsamında uygulamalarda bulunmuşlardır.

Kuramsal olarak özgürlük teolojisini biçimlendiren bir diğer husus ise onun “sosyal adalet” içeriği ile ilgilidir. 20. yy. sonrasında kullanılmaya başlanan sosyal adalet ile anlatılmak istenen fayda ve zararın toplumun tüm fertlerine adil bir şekilde dağıtılmasıdır. Daha çok adalet temelinde konuyu ele alan 19. yy. düşünürleri için bu anlamda özgürlük teolojisi içinde değerlendireceğimiz adalet anlayışı baskıya, fakirliğe, ötelenmişliğe maruz kalmış halka somut katkıda bulunma ve sorunu en temelden alıp kalıcı çözümler sunma şeklindedir.⁵²⁵

⁵²⁴ Güder, 2021, s. 293.

⁵²⁵ Güder, 2021, s. 302.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SEYYİD KUTUB VE ALİ ŞERİATİ

Tez çalışmasının dördüncü bölümünde çağdaş İslam düşünürlerinden Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî'nin düşünceleri detaylıca incelendikten sonra, bu düşünürlerin bir özgürlük teolojisi bağlamında görüşleri tartışılacaktır.

Geleneksel siyasal düşüncenin hâkim olduğu Batı'da Aydınlanma öncesine kadar, İslam dünyasında ise Emevi devlet geleneği ile başlayıp, Osmanlı Devleti ile devam eden dönemde siyasi iktidarların politikalarını din üzerinden tasdikleyen klasik bir politik teolojik anlayış hâkim olmuştur. Batı, modern siyasal düşüncenin ortaya çıkmasıyla dini siyasal alandan dışlayarak sekülerizmi yeni bir din olarak ortaya koyup dinin yerini doldurmaya çalışmıştır. Bu dönemde kamusal alanın inançlara karşı tarafsızlığı bu dönemin politik teoloji söylemidir. İslam dünyasında ise Batı'dan gelen modern siyasal düşüncenin etkileri, mevcut geleneksel İslam siyaset düşüncesi ile karşılaşması noktasında siyasal alanın din kuralları doğrultusunda şekillenmesini isteyen İslami politik teoloji anlayışında sorgulamalar başlatmıştır. 19.yy'ın sonundan günümüze kadar gelen süreçte İslam'ın toplumsal bir din olarak siyasal alanı nasıl yapılandırması gerektiği tartışma konusudur ve birbirinden farklı öneriler sunulmaktadır. Batı'da Liberalizm'in siyasal alanda yarattığı düşünsel krize yönelik olarak dinin yeniden siyasal alana dönüş tartışmaları yaşanırken, politik teoloji anlayışı da bu bağlamda siyasal alanda dinin varlığını kabul etmese bile inkâr da etmeyen bir duruşa evrilmiştir. Bu bağlamda klasik politik teoloji anlayışı ve sekülerizmin getirdiği inkârcı politik teoloji anlayışı yerine günümüzde dinin siyasal alanda ki yerini sorgulayan ve bu sorgulamalara, din sorgulanamaz kutsallığı eklemeyen ve dinin siyasal alandaki yerini inkâr etmeden yeni bir anlayış olan eleştirel politik teoloji anlayış yâda literatürde ki diğer isimlendirmeleri ile özgürlük teolojisi yâda kurtuluş teolojisi yerleşmiştir.⁵²⁶

Özgürlük teolojisi Batı'da toplumsal alanda farklılıkların ortak bir yaşam etrafında bağlayıcılıklarını nasıl bir siyasal alan formüleştirmesiyle sağlanacağı konusuna getirilen düşünsel temelli bir öneri olarak ortaya çıkmıştır. Özgürlük teolojisi, siyasalın kökeninde din arayışlarından yola çıkan ve bu doğrultuda dinsel olanı

⁵²⁶ Singh, Devin, "Liberation Theology", The Epistemology of Theology, (ed. William Abraham ve Friederick D. Aquino), Oxford University Press, 2017 Oxford, s. 553.

yorumlayan, siyaseti salt bir iktidar elde etme sorunundan ziyade, daha geniş bir alan olarak gören ve çağın sorunlarına adalet düşüncesi üzerinden çözüm arayan bir bakış açısidir. Özgürlük teolojisi siyasi kavramların yorumlanmasını din üzerinden yapmakta; ancak dinlerin siyasi alan için söylemini yasa mahiyetine indirgemeyerek, dinin evrensel mesajını tüm insanları kapsayacak şekilde ele almaktadır. Toplum-siyasal ilişkilerin yürütülmesinde özgürlük teolojisi diye adlandırılan düşünüş sistemi toplumların bu dünyadaki refahı için bir kurtuluş planı olarak sunulmaktadır. Özgürlük teolojisi, siyasi iktidarların otoritelerine meşruiyet kazandırmak için, her durumda siyasi iktidarı haklılaştıran, devletçi bakış açısına sahip geçmiş dönemlerdeki politik teoloji anlayışından önemli farklılıklar içermektedir. Özgürlük teolojisi, politik teolojinin bir diğer düşünme türüdür. Dinsel temalardan ilham alarak siyasi alanın yorumlanması olan politik teoloji kavramı genellikle dar bir tanımlama ile ele alınmıştır. Dinin siyasi alan için söylemine bir kesinlik yüklenerek siyasi alan şekillendirilmeye çalışılmıştır; ancak doğrudan teoloji üzerinden yorum yapılırsa, Tektanrılı dinlerin ve İslam'ın siyasi alana yönelik söyleminin de bir politik teoloji olduğu yani bir yorumlama olduğu gözlenecektir. Dolayısıyla bu politik teoloji anlayışını değişmez bir doğru olarak kabul ederek devam eden bir sürecin, tarafsız bir kamusal alan sonrası dinin siyasi alana döndüğü günümüzde değişmesi gerektiği üzerine yapılan sorgulamalar özgürlük teolojisi düşüncesini doğurmuştur. Bu anlamda siyasi alanın din kuralları üzerinden şekillendirilmesi, siyasi iktidarlara meşruiyetlerini haklılaştırmak için dinin otoritesine başvurmaları gibi politik teoloji anlayışları devletçi bir anlayış olarak görülmüş ve buna yine politik teolojik bir yorumlama ile eleştirel bir bakış getirilmiştir.

Özgürlük teolojisi din-siyasal ilişkilerinin klasik dönemdeki yorumlamasına getirilen eleştirel ve yeni bir yorumlama türüdür. Özgürlük teolojisi, devlet, siyasi iktidar ve dinsel olanın ilişkisinden ziyade, insana ve onun siyasale dönük hareketliliğine dini bir anlam yükleyerek, toplumun tüm kesimleri için bir kurtuluş planı çizmeye odaklanır. İnanan-inanmayan ayrımından ziyade, adalet düşüncesi üzerinden giden bu düşünce ile siyasalın anlamına dinin mesajı üzerinden bütünleştirici bir fonksiyon yüklenir. Vahyin insanileştirilmesi adı verilen özgürlük teolojisi din dünya ayrımını ortadan kaldırarak ortak bir amaç doğrultusunda mücadele eder. Hristiyan düşüncesinde din ve dünyevi alan ayrılığı olması ve özgürlük teolojisi hareketlerinin bunu ortadan kaldırmak ve toplumsal-siyasal tabanda huzuru, dinin evrensel mesajını dikkate alarak sağlama ideallerine

karşılık, İslam dini deneyimi Hristiyanlıktan farklıdır. İslam’da din ve dünyevi alan ayrılığı yoktur. İslam dünyasının politik teoloji anlayışının geçirdiği serüven Batı’dan farklı olduğu için hem kuramsal boyutta hem pratikte günümüzün politik teolojisinin alanını şekillendiren konular köken olarak farklıdır. İslam dünyasında dini kamusal alandan tamamen dışlayan bir süreç oluşmamıştır. Din, İslam toplumları üzerinde her zaman varlığını sürdüren bir olgu olmuştur. İslam dünyasında dinin siyasal alan için yeniden bir çözüm önerisi olarak kullanılmasından ziyade dinin kurallarının yorumu olan politik teolojinin içeriğinin çağın şartlarını dikkate alarak yeniden yorumlanması özellikle çağdaş İslam düşüncesinin ortaya çıkmaya başladığı 19. yy sonundan itibaren önemli bir sorun olarak ele alınmıştır. İslam’ın siyasal alana yönelik getirdiği düşünülerek yorumlanan kurallar bütününe değişmezliğine yüklenen dogmatik inanç doğrultusunda devleti, siyasal iktidarı şekillendirmekten ziyade, tüm insanları kapsayacak bir siyasal alan için dinin mesajı nasıl kullanılmalıdır noktasında İslam politik teolojisi, çağdaş İslam siyaset düşüncesi ile şekillendirilmeye başlanmıştır. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde bu bağlamda dinin siyasala yönelik geleneksel yorumu eleştirilip yeni bir düşünüş şekli oluşturularak, siyasal alanı ortak iyi için düzenleme kaygısı doğrultusunda yorumlarsak özgürlük teolojileri yâda eleştirel teolojilerin ortaya çıktığı söylenebilir.

İslam topraklarında yaşayan aydınlar özellikle sömürü düzeni ve sonrasında sosyal, ekonomik ve politik istikrarsız durum karşısında toplumu bir çıkış ve diriliş yoluna gitmeye çağırmışlardır. 19. yy İslam düşünürleri Avrupa sömürgeciliğine karşı mücadele ederken, 20. yy’da sonra Amerikan emperyalist ve kapitalist sistemine yönelik bir mücadele belirlemiştir.⁵²⁷ Çağdaş İslam siyaset düşünürlerini incelediğimiz bölümde de belirtildiği gibi İslami ıslah düşünürlerinin amacı, insanların Allah’ın koruması altında özgür olduğu Ümmet olarak yeni bir toplum yaratmaktır.⁵²⁸ Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî de bir “İslam Devleti”nden ziyade Allah’ın öğretilerine göre adaletle yönetilen bir toplumsal ve siyasal yapılanma oluşturmak istemişlerdir. Adalet toplumsal ve siyasal olanı birbirine bağlayan güçlü bağıdır. İki düşünür de 20. yy’da yaşamış ve Batı yayılcılığının özellikle Kapitalizm şeklinde kendi ülkeleri üzerindeki olumsuz

⁵²⁷ Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the empire*, Routledge, New York 2008, s. 25.

⁵²⁸ Safi, Omid, *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 39.

etkilerine şahit olmuşlardır. Bu nedenle ekonomik anlamda bağımsızlık ve kendi ekonomik düzenini iyi koşullarda oluşturma kendi teorilerinin başlıca hedeflerindendir.

Tez çalışmasının dördüncü bölümü bu bağlamda, çağdaş İslam siyaset düşüncesi kapsamında belirlenen düşünürlerin görüşlerinin özgürlük teolojisi üzerinden değerlendirileceği bölümdür. Bu bölümde özgürlük teolojisi teorik açıdan bir analiz aracı olarak kullanılacaktır. İslam siyaset düşüncesinin teorik açıdan özgürlük teolojisi ile ilişki noktaları ortaya konulacak ve politik teoloji literatüründe önem kazanmakta olan özgürlük teolojisi düşüncesi çağdaş İslam siyaset düşüncesinde olan ve gelişmesi olası bir düşünce biçimi olarak çalışılacaktır. Çalışmanın kuramsal çerçevesine dayanılarak, yeni politik teolojik söylem olan özgürlük teolojisi doğrultusunda Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, nin siyasal alanda ortak iyinin şekillendirilmesi adına, siyasal alanın nasıl olması gerektiği yönündeki önerileri, incelenecektir. Belirlenen düşünürlerin çağdaş İslam siyaset düşüncesine ne getirdikleri, önerileri, İslam politik teolojisine kuramsal açıdan katkıları ve yeni bir alan olan özgürlük teolojisi ile düşünsel anlamda bağlantıları ortaya konulacaktır.

4.1. Bir Özgürlük Teorisini Olarak Seyyid Kutub

Seyyid Kutub İslam dünyasındaki İslami uyanışın en önemli düşünürlerinden biri olmuş ve etkisi Mısır'ı aşarak tüm İslam dünyasına yayılmıştır. Bunun temel sebebi Kutub'un Arap ve İslam toplumlarını etkileyen birçok temel problem hakkında İslami bir bakış getiren kapsayıcı bir düşünce sistemi inşa etmesidir. Ayrıca Kutub'un ortaya koyduğu İslam'a dayalı düşüncesi adına idam ile sonuçlanan hayatı, İslam dünyasında çoğu düşünce akımları, gruplar ve kişiler için örnek alınan bir ideolog olarak yer edinmesine neden olmuştur.⁵²⁹ Kutub'un düşüncelerinden taviz vermeden hayatı pahasına onları savunması ve pragmatizme kaymadan kurduğu yaşamı onu güçlü bir ontolojik duruş ile ortaya çıkarmıştır. Kutub'un bu noktada düşüncelerini üzerine temellendirdiği İslam inancı anlayışı güçlü bir kararlılık ve bağlılığa dayanmakta ve keskin düşünceler içermektedir. Bu doğrultuda Kutub'un düşünce dünyasında İslam, keskin bir temel olarak düşüncelerine hayat vermektedir. Bu nedenle Kutub düşüncesi köktenci, temelci düşünceler içinde görülmüş ve radikal İslami düşüncelerin Kutub düşüncesinden etkilendikleri gözlenmiştir. Kutub düşüncesinin bir yandan köktenci

⁵²⁹ Abu-Rabi, 2001, s. 164.

düşünceler içinde görülmesi diğer yandan onu bir İslami özgürlük düşünürü olarak ele alan çalışmamız Kutub'un köktencilik ve özgürlük gibi iki farklı kavramın içeriğini nasıl doldurduğu üzerine düşünceleri beraberinde getirmektedir. Kutub'un bu noktada düşünceleri Egemenlik, adalet, özgürlük demokrasi gibi siyasal alan kavramları üzerinden dini bir temel ile yükselmekte ve siyasal, toplumsal ve bireysel alanı şekillendirmektedir. Bu çalışmada bu bağlamda Kutub'un ontolojik bağlamda düşünce içeriğine değinilerek onun nasıl bir yapı üzerine ahlaki, siyasal ve toplumsal bir teori ortaya koyduğu anlatılmaya çalışılacaktır.

Seyyid Kutub birinci kuşak İslah İslam düşünürleri olarak bilinen Afgani, Abduh çizgisinden sonra 1940'larda düşünceleri ile beliren ikinci kuşak İslam düşünürleri çizgisinin başını çekmektedir. Seyyid Kutub'un edebi anlamda başlayan düşünsel hayatı daha sonra sosyal ve dini konular üzerine yoğunlaşmıştır. Bu noktada Kutub İslah düşünürlerinin İslam'ı rasyonelleştirme ve aklın kaideleri ışığında İslam'ı yorumlama doğrultusunda geliştirdikleri düşünce çizgisine bağlı olmakla birlikte İslam'ın tevhid ve vahiy konuları üzerine odaklanarak buradan daha saf bir İslami düşünce geliştirmeye çalışır. Bu noktada Kutub İslam'ın eksiksiz, tam, farklı bir organik bütünü inşa etmeye odaklanır. Dolayısıyla Kutub İslam'ın yorumlanmasını zanlara bırakmayarak keskin bir temel üzerinden açıklayarak kesin bir ontolojik anlatı ortaya koyar. Kutub bu noktada daha radikal duruşuyla ilk dönem İslah düşünürlerinden ayrılmaktadır. Kutub, Kur'an'dan basit manada ahlâkî bir rehber değil, bir tür eylem programı çıkartmak niyetindedir. Bu programın etkin olmasını ise Müslümanların Kur'an'da bulunabilecek norm ve kuralları içselleştirmelerine bağlar.⁵³⁰

Kutub'un düşünce çizgisinin ontolojik olarak ayrımının belirtilmesi ilk dönem İslah düşünürleri ile arasında var olan farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koyacak olması ve bunun çağdaş İslam düşüncesinin gelişiminde etkisinin gösterilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda öncelikle Kutub'un genel bir biyografisi incelendikten sonra Kutub düşüncesi siyasal, toplumsal boyutları üzerinden detaylandırılacak ve radikalizm ile özgürlük eşiğindeki düşüncelerinin ayrımı netleştirildikten sonra Kutub'un bir özgürlük teolojisi düşünürü olduğu konusu detaylandırılacaktır.

⁵³⁰ Tripp, Charles, İslam and Moral Economy, Cambridge University Press, Londra 2006, s. 154.

4.1.1. Seyyid Kutub'un Düşünsel Dünyası Üzerinden Biyografik Yaşamı

Seyyid Kutub İbrahim Hüseyin Shadhili 9 Ekim 1906'da Kahire'nin 375 km güneyinde Asyut şehrinin Musha köyünde doğmuştur. Kutub'un doğumundan sonraki ilk on yıl Mısır tarihinde önemli bir dönemin, bağımsızlık ve milliyetçilik hareketlerinin düşünce ve eylem düzeyinde yoğun bir şekilde gerçekleştiği yıllardır. Kutub bu anlamda sömürgeciliğin, politik mücadelenin ve Mısır'daki entelektüel çeşitliliğin en önemli aşamasına tanık olarak büyümüştür. Kutub 14 yaşına kadar köyde yaşamış ve Mısır'ın kırsal hayatının önemli noktalarına tanık olarak büyümüştür. 14 yaşından sonra ise eğitim amacıyla Kahire'ye gitmiş ve modern yaşamın gerçekleriyle tanışmıştır.⁵³¹

Kutub Müslüman ve Hristiyan nüfusun karışık olduğu bir köyde Müslümanlığı iyi şekilde yaşamaya çalışan bir aile içinde hayata başladığını Türkçe çeviri adıyla “Köyden Bir Çocuk adlı” kitabında belirtir⁵³². Kutub'un babası Asyut şehrinde Ulusal Partinin yerel lideridir ve partinin al-Liwa gazetesinin sponsorudur. Kutub'un aile evi ulusalcıların politik meseleleri tartıştığı, Parti gazetesini okudukları politik bir merkez gibidir. Kutub'un ailesi ayrıca İslam'ı yoğun düzeyde yaşayan muhafazakâr değerlere sahiptir.⁵³³

Kutub 1912 yılında köyün devlete bağlı ilkokulunda eğitimine başlamıştır; ancak daha sonra bir süreliğine eğitimine sadece dini dersler veren bir okulda devam etmiş fakat sonra modern eğitim alma isteği nedeniyle yeniden devlet okuluna gönderilmiştir.⁵³⁴ Bu durum Kutub üzerinden o dönemde Mısır'da dini eğitim ve laik eğitim arasında ya da modernizm ile geleneksellik arasında başlayan çatışmaya bir örnektir. Kutub hem dini tabanlı bir eğitim almış Kur'an'ı 10 yaşında ezberleyerek hafız olmuş hem de modern eğitim almış ve eğitimde modern müfredatı savunmuştur. Kutub bu anlamda modernizm ve geleneksellik arasında bir noktada düşünsel hayatını başlatmıştır. Bir yandan modern bilimlerle ilgilenirken diğer yandan da eserlerinde görüldüğü üzere Kuran-ı modern bilimlerle uzlaştırma içindedir.⁵³⁵

Kutub'un öğrenmeye ve bilgiye yönelik ilgisi onu okul yıllarında Edebiyat alanına yöneltmiştir. 1921'de yani 15 yaşında ilk şiir kitabı “Yeni Yaşam” yayınlanmıştır. Kutub okumaya oldukça meraklıdır ve okul döneminde kütüphanesinde şiir kitapları, romanlar,

⁵³¹ Khatab, Sayed, The Theory of Jahiliyyah, Routledge, London and New York 2006, s. 44.

⁵³² Kutub, Seyyid, Köyden Bir Çocuk, (çev. Ümit Dericioğlu), (2. Baskı), İnkılab Yayınları, İstanbul 2016, s. 83.

⁵³³ Kutub, 2016, s. 84.

⁵³⁴ Kutub, 2016, 90.

⁵³⁵ Khatab, 2006, s. 45.

detektiflik hikâyeleri, İslam tarihi ve İslami biyografiler, dua kitapları gibi farklı alanlara ait kitaplar bulunmaktadır.⁵³⁶ Kutub'un şiir ile başlayan düşünsel dünyaya olan ilgisi, alanını genişleterek daha sonraları sosyal ve politik alana kaymıştır. Bu onun dilsel olarak Arapçaya yönelen ilgisini daha sonra Mısır'ın neden İngiliz sömürgesi altında olduğunu sorgulayan milliyetçi düşüncelere dönüştürmüştür. Resmi olarak Arapçayı okuyup yazmayı öğrendiğinde gazeteleri okumaya milliyetçilerin toplantılarına katılmaya ve Mısır'ın İngiltere'den bağımsızlık mücadelesini nasıl kazanacağına yönelik tartışmaları dinlemeye başlamıştır.⁵³⁷ Kutub'un edebi ve dil alanında başlayan düşünce hayatı böylece buradan kök alarak siyasal ve sosyal mecralara kaymıştır. Kutub etkili milliyetçi düşünceye sahip kişilerin eserlerini okumuş ve onlarla tanışmıştır. Amcasının arkadaşı edebi yazılar yazan Abbas el Akkad, Kutub'un düşüncelerine yön vermesinde etkili isimlerden biridir. İngiliz işgalini eleştiren Kutub, Mısır'ın bağımsızlığını parlamenter hükümet biçiminde desteklemiştir. Kutub'un Mısır'ın bağımsızlığı üzerine yöneldiği milliyetçi düşünceler onu siyasi ve sosyal sorunların farkındalığına götürmüştür.⁵³⁸

Kutub 13 yaşında 1919 devrimi sırasında Mısır kasabalarının ve köylerinin çoğunda ortaya çıkan öğrenci gösterilerinde aktif rol almıştır.⁵³⁹ 1919 devrimi sırasında oldukça genç olmasına ve meseleleri anlamlandırma yetkinliği yaşında olmamasına rağmen Mısır'da meydana gelen meselelerde farkındalık sahibidir. Devrimin başarısının Mısır için bağımsızlık ve özgürlük anlamına geldiğini görebilmektedir. Toplumsal katmanda bir sosyal reformun gerçekleşmesi gerektiğini o yaşlarında düşünmektedir ve bunun insanların temel haklarını içerecek şekilde olması gerektiğini savunmaktadır. Kutub bu çağlarında köyde yaşamaktadır ve kırsal yaşamı sadece evi ile sınırlı değildir. Köy içinde yaşanan sosyal hayata da etkin bir şekilde katılmıştır.⁵⁴⁰

Kutub'un doğumundan ilk gençlik yıllarına kadar sürdürdüğü aile hayatı ve köy hayatı Kutub'un düşünsel dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kutub'un aile hayatında İslam'ın belirgin bir yeri vardır ve milliyetçilik değerleri ön plandadır. Kutub'da da bu düşünceler önemli yer edinmiştir; ancak Kutub İslam'ın, kişinin hayatında edindiği yer ile ilgili geleneksel düşüncelere eleştirel ve akılcı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Köy hayatı içinde insanları etrafına toplayarak Allah'tan kendisine inayet

⁵³⁶ Kutub, 2016, s.95

⁵³⁷ Kutub, 2016, s.100-105

⁵³⁸ Khatab, 2006, s. 47.

⁵³⁹ Kutub, 2016, s.110

⁵⁴⁰ Khatab, 2006, s. 47.

geldiğini söyleyerek insanlara el öptüren ve Şeyh olarak isimlendirilen kişilerin eylemlerini daha sonra kitaplarında cahili gelenekler olarak adlandırmıştır.⁵⁴¹ Bu anlamda Kutub geleneksel manada bir din anlayışına sahip değildir ve geleneksel dini eleştirmektedir. Abu Rabi'ye göre⁵⁴² Kutub'un şeyhlerin toplum içinde İslam ile insanlar arasında yaptığı arabuluculuk rolünü reddetmesi, daha sonra yaşamında dini kurumun toplumda ki rolünün şiddetli bir eleştirisine dönüşmüştür. Bu durum daha sonra Kutub'un din eğitiminden sonra laik eğitimi sürdürmesinin nedenlerindendir. Kutub sosyal hayatta dine biçilen rol üzerine yoğun şekilde düşünmeye başlamış ve bu onun daha sonraki hayatında dini-politik-sosyal ilişkiler üzerine yöneltmiştir.

Kutub 1920 senesinde 14 yaşında Mısır devriminden bir yıl sonra eğitim amacıyla Kahire'ye gitmiş ve El-Ezher'den mezun olan ve gazetecilik ve öğretmenlik yapan ve aktif bir milliyetçi olan dayısıyla birlikte yaşamaya başlamıştır. Kutub'un eğitim amacıyla geldiği Kahire hayatı 11 yıl sürmüştür. Kutub Kahire'ye geldikten sonra öğretmen yetiştirme okuluna kaydolmuş 3 yıl sonra buradan mezun olunca devlet ilköğretim okulunda öğretmen olmuştur. Kutub öğretmen olduktan sonra eğitimini ilerletmek istemiş ve üniversiteye gidebilmek için Dar-al Ulum'un üniversiteye hazırlık kursuna kaydolmuştur. 1925-1929 yılları arasında Kutub Dar-al Ulum kursunda uygulamalı bilim, tarih, beşeri bilimler, Arapça ve İslami çalışmalar alanlarında eğitim almış ve kursu tamamladıktan sonra Dar-al Ulum'a kaydolmuştur.⁵⁴³ Dar-al Ulum Arap ve İslam literatürünü seküler oryantasyonla birleştiren bir eğitim sistemine sahiptir ve Al-Azhar ile modern Batı üniversiteleri arasında bir yerde durmaktadır. Kutub 1933 yılında 27 yaşında Dar-al Ulum'un Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden lisans mezunu olmuştur. Kutub burada mantık, felsefe, politik tarih, ekonomi, Arapça, İslami çalışmalar, skolastik teoloji ve İbranice gibi eski dillerin eğitimini almıştır. Kutub burada modern yabancı dil eğitimi almamış ve bunun eksikliğini eleştirmiştir. 1930 yılında öğrenciyken, bölümlerinin eğitim müfredatının bu anlamda eksiklikleri ile ilgili bir öneri hazırlayarak Fakülte dekanlarına sunmuştur.⁵⁴⁴ Kutub'un bu davranışı onun hem düşündüklerinin izinden gitmesi anlamında fikirlerinin doğruluğuna ilişkin güvenini hem de düşündüklerini eyleme sokmasıyla eylemciliğini göstermektedir.

⁵⁴¹ Kutub, 2016, s.120

⁵⁴² Abu-Rabi, 2001, s. 231.

⁵⁴³ Musallam, Adnan Ayyub, "The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da'iyah, 1906-1952", Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1983.

⁵⁴⁴ Khatab, 2006, s. 49.

Kutub roman, şiir ve edebi eleştiri alanlarında tartışmalarıyla bilinen bilimsel bir öğrencidir. Mezun olmadan bir yıl önce 28 Şubat 1932 yılında Dar-al Ulum'da “Günümüz Neslinde Şiir ve Şair'in Yeri” isimli bir konferans vermiş ve bu daha sonra kitaplaştırılmıştır. Kutub 1934-44 arasında çok sayıda makale, edebiyat alanında deneme, sosyal ve politik eleştiri yazıları ve üç roman yazmıştır. Kutub üniversiteden mezun olduktan sonra 1933 yılından itibaren Eğitim Bakanlığı içinde çeşitli işlerde görev almıştır. İlk önce Darul Ulum Fakültesinde üç yıl “repeater” olarak çalışmış ardından Eğitim bakanlığı içinde Kültürel İşler ve Teftiş biriminde çalışmıştır. Bu süreç içinde İkinci Dünya Savaşı'nın sonu itibariyle Kutub edebiyat eleştirmeni, editör, Mısır ve Mısır'ın yabancı destekli rejimine eleştiriler yönelten bir yazar olarak kendisini kabul ettirmiştir.⁵⁴⁵ Nisan 1947 yılında aylık “el-'Alemü'l Arabi (Arap Dünyası)”, Ocak 1948'de haftalık el-Fikrû'l-cedid (Yeni Düşünce)” edebiyat dergisinin editörlüğünü yapmıştır. Yeni Düşünce dergisi üç ay sonra hükümet tarafından kapatılmış ve tutuklanması için emir yayınlanmıştır. Bu sırada Eğitim Bakanlığı'nda çalışan Kutub'un tutuklanması dönemin başbakanı Nuqrashi tarafından engellemiş ve Kahire dışına görevlendirilmiştir.

3 Kasım 1948'de Batılı eğitim yöntemlerini incelemek amacıyla Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderilmiştir.⁵⁴⁶ Kutub hükümete muhalif olarak görüldüğü ve genel güvenliği tehlikeye sokmaya yönelik düşünceler ileri sürdüğü düşünüldüğünden hükümetin genel merkezi onu Kahire'den görevlendirmeler yoluyla uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Kutub ABD'nin Colorado eyaletinde kalmış ve orada olduğu dönemde 1949'da “İslam'da Sosyal Adalet” kitabı yayınlanmıştır. Kutub Ağustos 1950'de Amerika'dan döndükten sonra Eğitim bakanlığı içinde iyi bir pozisyonda görev almış ve 18 Ekim 1952 tarihindeki istifasına kadar burada çalışmıştır.⁵⁴⁷ Amerika'ya düşünsel açıdan değişmesi maksadıyla gönderilen Kutub döndükten sonra milliyetçilik çizgisinden, edebiyat ve şiir sahasından kayarak İslam ve toplum alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Siyasal arenada hükümeti eleştiren ve İslami bir düzenin gerekliliğine inanan ve Batı'nın ahlaki bir çöküntü içinde olduğuna kesin kanaat getirerek düşüncelerinde daha keskin kararlılıkla dönmüştür.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Khatab, 2010, s. 116.

⁵⁴⁶ Görgün, Hilal, “Seyyid Kutub”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2009, c.37, s.64. ss. 64-68.

⁵⁴⁷ Khatab, Sayed, 2006, s. 57.

⁵⁴⁸ Görgün, 2009, , s.64.

Kutub 1930'lardaki Mısır milliyetçisi Müslüman pozisyonundan 1940'ların sonunda İslami düşüncede yoğunlaşan sosyal meselelere yoğun ilgi gösteren bir tavırla belirmektedir. Bu süre zarfında İslam'ın medeniyet anlayışı ile ilgili 1951 yılında İslam ve Kapitalizm, 1952 yılında da İslam ve Evrensel Barış kitapları yayımlanmıştır. Kutub 1951 yılını egemen güçlere, derebeyliğe ve Kapitalizm'e karşı kalemi ve konuşmalarıyla şiddetli bir mücadele içinde geçirdiği bir yıl olarak tanımlamıştır. Kutub hiçbir parti veya gruba bağlanmaksızın birçok gazete ve dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.⁵⁴⁹ Kutub'a hükümet kanadından politik içerikli makaleleri hakkında bir hükümet çalışanı olarak genel güvenliği tehlikeye sokmaması adına dikkatli olması gerektiği yönünde uyarılarda bulunulmuştur. Kutub'un bu uyarılara yönelik tepkisi ülkesi için çalışan birinin köle olmadığı ve ülkesini ilgilendiren konular hakkında düşüncelerini ileri sürmesi gerektiği üzerinedir. Bunun üzerine eğitim bakanı Kutub'a sürgün edileceğini söylemiştir. Kutub bunun üzerine istifasını sunmuş ancak eğitim bakanlığında danışman olarak çalışan ve Mısır düşünce hayatında yer edinen Taha Hüseyin kabul etmemiştir.⁵⁵⁰

Kutub'un istifasını reddeden Taha Hüseyin ile yaptığı konuşma Kutub'un ontoloji, ahlak, siyaset üçgeninde ki genel duruşunu özetlemektedir. Kutub bakanlığın kendisine yaptığı suçlamalara, sürgün tehditlerine maruz kalacak biri olmadığını, bakanlığın ne yapmak istiyorsa onu yapması gerektiğini söylemiştir. O günlerde ülkenin savaş kanunları ile yönetildiğini, bir hükümet çalışanı olarak sistem içinde kalmanın sistem dışında kalmış bir kişinin olanaklarından hem maddi hem güvenlik açısından daha iyi olduğunu, devlete bağlı bir işten istifa edip sistem dışında kalırsa herhangi bir yerde tutuklanacağını veya ev hapsinde kalacağını söyleyen Taha'ya Kutub'un verdiği cevap, kendi düşünceleri üzerinde kararlılık gösteren ve benliğini tam anlamıyla ortaya koyan bir içeriğe sahiptir. Kutub başına gelecek tüm şeylere karşın sistem dışında kalıp yerinden edilmeyi tercih ettiğini, belki gelecek hükümetin kahramanı olacağını söylemiştir. Kutub, kahraman olmanın ya sürgün edilerek, ya da işinden çıkarılıp, ilerlemesi durdurulan bir kişinin bunları göze alması kadar kötü bir pozisyona sokulduğunu söyleyerek, kahraman olmanın o günün şartlarında kolaylaştığını belirtmiştir.⁵⁵¹ Kutub bu düşüncesiyle, doğru olarak gördüğü düşüncelerini ortaya koymaya tehditlerin, maddi cezalandırmaların engel

⁵⁴⁹ Kutub, Seyyid, Son Sözler, (çev. Ömer Bezirci), Nehir Yayınları, İstanbul 1989, s. 18.

⁵⁵⁰ Khatab, Sayed, 2006, s. 49.

⁵⁵¹ Khatab, 2006, s. 50.

olamayacağını ortaya koymaktadır. Kutub doğru bildiği yolda eylemsel olarak da hareket eden bir kişilik olduğunu göstermektedir.

Kutub Amerika'dan döndükten sonra İslami sosyo-politik sistem ve diğer ideolojiler arasında bir ayırım yapmış ve Mısır'da bir sosyal reform ihtiyacını gündeme taşımıştır. Bu hem Müslüman Kardeşlerin hem de orduda ki subayların dikkatini çekmiştir. Cemal Abdülnasır'ın da aralarında bulunduğu ve daha sonra Mısır'da 23 Eylül 1952 yılında devrim gerçekleştiren ve Hür Subaylar olarak nitelendirilen genç ordu subayları ile ilişki kurmuştur. Bu subaylardan bazıları Mısır'da bir değişimin hazırlığı içinde olan Müslüman Kardeşler'e üyedir. Kutub bu subayların fikir hocası olarak görülmekte ve bu subaylar sık sık Kutub'u ziyaret edip derslerine katılmaktadırlar. 1952 devriminin ardından Kutub, Devrim Komuta Konseyi'ne müsteşar olarak atanmıştır. Görevi süresince Mısır'daki eğitim sistemini yeniden şekillendirmiştir. Kutub devrimin fikir babası olarak görülmekte ve oynadığı rol Fransız devriminin önde gelen hatibi Comte de Mirabeau'nun oynadığı role benzetilmektedir. Cumhurbaşkanı Muhammed Necip'de Kutub'u çağın ilk İslam düşünürü olarak tanımlamıştır. Kutub'un devrimden beklentisi ülkeyi yeniden İslam'a döndürmektir ve dönemin başkanı Abdülnasır'ın görüşü de bu yöndedir. Kutub'un "Özgürlük Hareketi" düşüncesi buna örnektir.⁵⁵²

Özgürlük hareketi 23 Ocak 1953'te Abdülnasır ve Seyyid Kutub önderliğinde başlamıştır. Mısır'da gençler, öğrenciler, işçiler ve Müslüman Kardeşler İslami bir programla bu hareket altında toplanmaya çalışılmıştır. Bu hareketin kitleleri, İslami bir programla tanıştırma, İslam hukukuna göre yaşamak üzere eğitme amaçları vardır. Bu program Nasır ve Devrim Komite Konseyi'ndeki destekçileri tarafından kabul görmüştür. Kutub kitaplarında sıklıkla tanımını yaptığı İslami toplum idealinin bu hükümet ile birlikte kurulacağı konusunda ümitlidir. Ancak devrim konseyi ile Müslüman Kardeşler arasında fikir ayrılıkları ortaya çıkınca Özgürlük Hareketi'ne dair plan değiştirilmiş ve Kutub'un bu rejime karşı olumlu düşünceleri kaybolmaya başlamıştır. Bu anlaşmazlığın temeli siyasidir. Kutub anlaşmazlıklar ortaya çıktığında ara bulucu olarak devreye girmiş ancak iki kuvvet arasındaki çatlağı onarmayı başaramamıştır. Kutub düşünsel olarak kendisini Müslüman kardeşlere yakın hissetmiş 1953 yılında cemaate fiilen katılmıştır. Kutub'un Özgür Subaylar ile yollarını ayırma nedeni kendi ifadesiyle onların, İslami bir sistem kurmaya hazır olmadıklarını düşünmesidir; ayrıca Kutub'un altı ay içinde anayasal

⁵⁵² Khatab, 2010, s. 117, 118.

idareye geçilmesi, ordunun kışlasına dönmesi, seçimlere gidilmesi, toprak reformu, işçi hareketleri ve Özgürlük Hareketi'ne dair konularda Özgür Subaylarla olumsuz yönde fikir ayrılığı yaşaması ayrılığı başlatmıştır. Kutub bundan sonra Mart 1953'ten hapse atıldığı Kasım 1954'e kadar Müslüman Kardeşler için çalışmıştır. Bu süre zarfında, İdare Konseyinde üst düzey bazı görevlere atanmıştır. Propaganda ve idare birimi başkanlığı, Kardeşlerin gazetesinde editörlük ve örgütün baş sözcülüğü görevlerini üstlenmiştir.⁵⁵³ Kutub İhvan-ı Müslim'inin bütün bölgede geniş çaplı bir diriliş hareketi ve geniş çerçevede bir İslami çalışma için uygun bir ortam olması sebebiyle ilişkilerinin güçlendiğini belirtir. Kutub'un hayatındaki politik gelişimin üçüncü ve son aşaması Mart 1953'te Müslüman Kardeşlere katılmasıyla başlamış olur.⁵⁵⁴

Nasır ve Müslüman Kardeşler arasındaki düşünce ayrılığı büyüyünce Mısır hükümeti Müslüman Kardeşleri yakın takip altına almış ve 12 Ocak 1954'te Müslüman Kardeşler teşkilatı kapatılmış ve 450 üyesi hapse atılmıştır. Seyyid Kutub da bunlar arasındadır. Hükümet Kutub'u 1954'ten 1966 yılında idam edene kadar, 1964-65 arası 1 yıllık aralık haricinde, hapsetmiştir.⁵⁵⁵

Kutub hapishane yılları süresince üretkenliğini devam ettirmiş ve çok sayıda kitap ve makale yazmıştır. Yazım hayatının kült eseri olarak tanımlanacak Kuran'ı Kerimin tefsiri olan çok ciltli Fi-Zilal al-Kuran eserini de burada yazmıştır. Kutub, hapisteyken yazmasına izin verilmiştir. Yayıncısı mahkemeden, Kutub'un kitaplarını yayınlamak için kendisiyle yaptığı sözleşme yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için izin almıştır. Hükümet, Kutub'un yazılarını gözden geçirmek üzere El-Ezher'den resmi bir komite tayin etmiştir. Kutub Nasır hükümetine yönelik yazılarını üretkenlikle ve kendine has bir şekilde yazmaya devam etmiştir. Kutub'un son eseri olan "Ma'alim fi El-Tariq" (Yoldaki İşaretler) 1964 yılında yayımlanmıştır. Bu eser oldukça ilgi görmüş ve defalarca basımı gerçekleşmiştir. El-Ezher kitabın önce yayımlanmasına izin vermiş ancak kitap fazla popüler olup defalarca basılınca kitabın basımı durdurulmuş ve kitap hem El-Ezher hem yönetim tarafından yasaklanmıştır. Bu yasaklamanın alanı genişletilerek makale yazar araştırmacıların Kutub'un yazılarını referans göstermelerine, onun ismini kullanmalarına müsaade edilmemiştir. Ancak bu yasaklama politikası ters yönde etki yaparak Kutub'un yazılarına olan ilgiyi arttırmıştır. Kutub 1964 yılında serbest bırakılmış bir yıl serbest

⁵⁵³ Khatab, 2010, s. 119, 120.

⁵⁵⁴ Kutub, 1989, s. 19.

⁵⁵⁵ Görgün, 2009, s.64.

kalmış fakat daha sonra “Yoldaki İşaretler” kitabının vatan hainliği içerdiği gerekçesiyle yeniden tutuklanmıştır. 21 Ağustos 1966 yılında ölüm cezasına çarptırılmış ve 29 Ağustos 1966 tarihinde idam edilmiştir.⁵⁵⁶

Kutub öldükten sonra arkasında 26 kitap 3 cilt şiir, 1500 den fazla makale ve deneme bırakmıştır. Kutub hakkında yapılan araştırmalarda onun ön plana çıkan en net özellikleri dürüst, güvenilir ve bağımsızlığı üzerinedir. Düşüncelerini güvenlik kaygısını bir kenara atarak doğru olduğunu düşündüğü için ne pahasına olursa olsun açıklıkla dile getirme yolunu seçmiştir. Taha Hüseyin Kutub’u idealist ve ahlaki açıdan dürüstlük konusunda ısrarcı biri olarak tanımlamıştır. Kutub sadece düşünceleri ile değil düşünceleri için idam sehпасına gitmesi onun yaşam felsefesi ile birebir örtüşmektedir.

Kutub’un Amerika’da geçen iki senelik görevlendirmesinden önce ve sonra Kutub’un düşünce dünyasının ve buna yansıyan hayat görüşünün birbirinden farklı olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Seyyid Kutub düşüncesi üzerine yazan William Shepard’a⁵⁵⁷ göre Kutub 1930’larda Müslüman-laik bir duruş sergilemektedir; ancak Kutub’un bu dönemlerde editörlük yaptığı dergilerdeki yazıları incelendiğinde tam anlamıyla laiklik düşüncesine bağlı birisi değildir. Mısır milliyetçiliğine yakındır ancak yazılarının içeriğinde İslam baskın bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Amerika’da deneyimlediği ve gördüğü hayat tarzı Kutub’un Mısır’a İslami düşünce üzerine derinleşen bir bakış açısıyla gelmesine ve Batı’yı materyalizmin ve ahlaki iflasın eşiğinde olduğuna ikna olarak dönmesiyle sonuçlanmıştır. Kutub döndükten sonra genel olarak medeniyet, Batı medeniyeti, İslami toplum, İslam medeniyeti gibi düşüncelere yoğunlaşmış ve İslami bir toplum nasıl meydana gelir sorusu üzerinden sosyal-siyasal teori ortaya koymuştur. Kutub Batı medeniyetinin ruhsal çöküş yaşarken İslam medeniyeti olarak tanımladığı ışığın insanlığı aydınlatacağını savunmuştur. William E. Shepard⁵⁵⁸ bu tür bütüncül bir bakış açısını "İslami totalizm" olarak adlandırır. Totalizm, İslam'ı sadece teolojik inanç, dua ve ibadet gibi dar anlamda bir "din" olarak değil, aynı zamanda siyasi, ekonomik ve sosyal davranışa rehberlik eden bütüncül bir yaşam biçimi olarak görme eğilimidir.

⁵⁵⁶ Khatab, 2010, s. 121-123.

⁵⁵⁷ Shepard, William, 1992, “The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of Social Justice in Islam”, *Die Welt Des Islams*, 32, (2), ss. 201; <<https://www.jstor.org/stable/1570834>>, (04.02.2021).

⁵⁵⁸ Shepard, William E, “Islam and Ideology: Towards a Typology,” *International Journal of Middle East Studies*, 1987, 19, (3), ss. 308. < <https://www.jstor.org/stable/163657>> (01.02. 2020).

4.1.2. İnsan Fıtratı Üzerine Düşünceler

Batı düşünürlerinin üzerinde durduğu konuların başında insan doğası gelmektedir. İnsan doğası kavramı ve onun dayandığı felsefi hümanizm, Marksizm, Sosyalizm ve liberal demokrasinin merkezinde yer alır. İkinci bölümde de üzerinde durulduğu gibi insan doğasının temeli üzerine odaklanan düşünürler özellikle aydınlanma çağından sonra rasyonalitenin, insanın önüne geçtiği düşüncesiyle hayat ve insan üzerine bir yönelim başlatmıştır. Kutub 1. ve 2. Dünya Savaş'larını geçirmiş, sömürgeci politikaların yoğun şekilde yaşandığı bir döneme ve Batı dünyasına tanık biri olarak yaşamıştır. Bu anlamda Batı düşünürleriyle ortak tartışma konularına sahip olan Kutub'un eserlerinde odaklandığı konuların başında modern Batı literatüründe insan doğası olarak tanımlanan, Kutub'un ise insan fıtratı olarak incelediği kavram gelmektedir. Kutub seküler hümanizmin yaygın modern anlatısına karşın tamamen İslami bir terim olan "fıtrat"ı seçmiştir. Sayyid Khatab'ın⁵⁵⁹ belirttiği gibi: "fıtrat kavramı, Müslüman inancının en hassas noktalarından olup İslami Tanrı'nın iradesi ve determinizm kavramına değinip iyi ve kötü gibi sorularla ilgilenir. İnsan, özgürlük, akıl ve insan iradesi, Egemenlik, ilahi hüküm gibi konular fıtratın altında temellenmektedir.

Kutub insandan başlayarak toplumsal ve siyasal hayata yönelen bir teori geliştirmiştir. Kutub teorisini ortaya koyarken insan fıtratını tanımlayarak, insanın hangi düşünce sistemine göre hareket ettiğini, bu düşünsel sistemden nasıl bir toplumsal ve siyasal yapılanma ortaya çıkacağını ortaya koymuştur. Kutup insanı hem yeryüzünün efendisi, Allah'ın halifesi olarak Kuran ayetlerinden alıntılar yaparak tanımlamakta hem de insanın sonsuz cehalet içinde olduğunu düşünmektedir. Kutub bunu şu cümleleri ile ifade etmektedir:

"İnsan tabiatında var olan zayıflık, hata, kusur ve tereddidi unsurlarına rağmen varlık arasında büyük bir yere sahiptir. Ancak onun grafiği sürekli yükselen bilgiye, emaneti yüklenmeye, doğru yolu bulmaya ve sorumluluk yüklenmeye yeteneği; Allah tarafından lütuf edilmeye hak sahibi, eşsiz bir yaratık haline getirir ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olması ve tövbesinin kabul edilmesi gibi özelliklerle donatılmasına neden olur. Aynı şekilde o resul ve Risalelerinin gönderilmesi yoluyla ilahi inayete de hak kazanır. O maddi olan her şeyden daha kerim, daha değerlidir. Çünkü maddi olan her şey onun için yaratılmıştır."⁵⁶⁰

Kutub bir yandan insana yeryüzü üzerinde önemli bir rol biçerken diğer yandan insanın bu rolü kullanırken hangi düşünceye, düstura göre nasıl hareket edeceği

⁵⁵⁹ Khatab, Sayed, The Power of Sovereignty: The political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb, Routledge, New York 2006. s. 77.

⁵⁶⁰ Kutub, Seyyid, İslam Düşüncesi II, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, İstanbul 1988, s. 470.

noktasında konuyu ilahi irade ile bağlamaktadır. İnsan fitratı Kutub düşüncesinde soyut olarak bir ilahın varlığına ve o ilahın vahdaniyetini kabul etmeye muhtaçtır. İnsan, yapısını sarsan sıkıntı ve ihtiyaç durumunda ya da kainat üzerine düşündüğü zaman fitratı, itici bir kuvvet ile bu ilahi güce sığınmaktadır. İnsanın fitratında kendini yaratanı tanımak, ona sığınmak, düzenine boyun eğmek ve tevhid ihtiyacı vardır ve bu fitrat muhtaç olduğu ihtiyacı kendi yapısında taşımaktadır.⁵⁶¹ Kutub böylece insanın kendisini bilmesini, doğasının Allah ile olan ilişkisine bağlamakta ve iman etmeyi fitri bir ihtiyaç olarak görmektedir. İnsan bu ihtiyaçtan ayrı kalamayacaktır; çünkü o bu ihtiyaç üzere yaratılmıştır. Kutub böylece İnsan fitratını mümin olarak görmekte ve dolayısıyla dış dünyaya karşı tavırlarında kişinin fitratına göre davranması gerekliliğini ve bunun yolunu da İslam’da görmektedir “İslam insana, kendisiyle bu hayata hükmedebileceği hayat yolunu ve düsturunu vaz etmektedir.”⁵⁶²

İnsan dış âlem hakkında geniş bilgiye sahip olsa da, kendi nefsinin bilecek ve maddeye hâkim olduğu gibi kendi nefsinde de hâkim olabilecek güce sahip değildir. İnsan zaafına esir olan zayıf bir varlıktır.⁵⁶³ Kutub düşünce hayatı üzerinde derin etkiler bırakan Fransız düşünür Alexis Carrel’in insanın, yaşadığı maddi alan ya da madde üzerine bilgisinin, insanın kendisine dair olan bilgisiyle aynı olmadığı yani insanın tabiatına yönelik bilinmezlik ve onu kavrayacak kabiliyette bir sistemin olmadığı üzerine düşünceleri Kutub tarafından da benimsenmiştir.⁵⁶⁴ Kutub bu bilinmezlik neticesinde doğru davranamayan insanın, bilinmezliği aşmasının yolu olarak insanın kendi fitratının yolu olarak gördüğü İslam’ın tevhid anlayışını benimseyip Allah’a ve İslam’a teslim olması gerektiğini düşünür. Böylece insan Allah’ın elçisi olarak Allah’ın düzenini yeryüzü üzerinde hâkim kılacaktır.

Kutub insanı bilim ve teknik alanındaki başarıları, aklını ve mantığını kullanması ve dünyayı idame etmesi konularında hümanist düşünceye yakın bir düşünüş tarzıyla insanı dünya içinde en önemli noktaya koymaktadır. Ancak ikinci bölümde üzerinde durduğumuz ve siyasal olan ile bağlantı noktası konumunda ki “karar” kavramını kutsal ile temellendirmektedir. İnsanın dış dünyaya yönelik tavır ve davranışlarını temellendiren

⁵⁶¹ Kutub, 1988a, s. 472, 473.

⁵⁶² Kutub, Seyyid, İslam ve Medeniyetin Problemleri, (çev. Mustafa Varlı), Hilal Yayınları, Ankara 1967, s. 29.

⁵⁶³ Kutub, 1967b, s.31.

⁵⁶⁴ Kutub kitaplarında Alexis Carrel’in düşüncelerine geniş yer vermiştir. Carrel’in “İnsan Bu Meçhul” kitabına özellikle “İnsan ve Medeniyetin Problemleri Kitabının birçok yerinde atıfta bulunmuştur.

düşünceler, ontolojik temel, Kutub düşüncesinde ilahi gücün insan doğası için uygun olduğunu düşündüğü düsturlar ile şekillenmelidir. Kutub'a göre Allah, insanın madde üzerindeki kudretini kendi nefsi üzerinde tatbik edemeyeceğini ve maddi kanunları bildiği gibi kendi ihtiyaçlarını bilemeyeceğini ve idrak edemeyeceğini bildiği için onun bu yönünü kuvvetlendirmek amacıyla onu idare etmiştir.⁵⁶⁵ Kutup düşüncesinde insan bu anlamda yeryüzünü değiştirme, düzenleme, geliştirme anlamlarında aydınlanmacı düşüncenin insanı ile benzer bir konumda ancak Hümanist düşüncenin insanın, hayatın her alanında kutsaldan bağımsız olarak kendi hayatını ikame ettirme kudretine sahip olma konusunda ondan ayrılmaktadır. Kutub'a göre insanın düşüncelerini temellendiren ve davranışlarına yön veren ilahi gücün insan için uygun gördüğü düsturlardır. Bu anlamda insan kendi hakkında bir bilinmezlik ve cahillik içindedir ve insana doğruyu gösterecek ve onun kararına şekil verecek olan ilahi gücün yoludur. İnsan hakkında doğru bilgiyi onu yaratandan başkası veremez. Kutub bu noktada gücünü ilahilikten alan daha determinist bir düşünüş yapısıyla belirlemektedir.

Kutub insanın ilahi gücün düsturları doğrultusunda hareket etmesiyle doğasının özgür olacağını ve tam manasıyla kendisini ortaya koyabileceğini düşünmekte ve böyle insanlardan oluşan bir toplumun kurulmasının bir medeniyeti doğuracağını belirtmektedir.⁵⁶⁶ Kutub insan doğasını tanımladıktan sonra bir sonraki aşama olan toplum konusuna geçmektedir. Kutub için bu aşama İslam, toplum, medeniyet kavramlarını kapsayan geniş bir tartışma alanıdır.

4.1.3. İnsan Doğasından Medeniyete, Kutub'da Medeniyet Düşüncesi

Kutub, insanı kâinat içinde en önemli noktaya koymakta ve bunu insanın kendine has ve diğer canlı varlıklarda bulunmayan ve insanın bir fert olarak da diğer fertlerden ayrı özelliklere sahip olması ile desteklemektedir. İnsanın bu özellikleri onu, doğasının karmakarışık ve bilinmez, benzerine rastlanmayan bir yaratık olarak ortaya çıkarmaktadır. Kutub'a göre insan, bu bilinmezliğini yönetecek, düşüncelerinden doğan davranışlarını dış dünyaya yansıtırken bu tavırların sosyal hayata nasıl yansıtacağı noktasında bir hayat kaidesine ihtiyaç duyar.⁵⁶⁷ Fakat insanın kendisi için edindiği bu hayat kaidelerinin hiçbirisi insana has durumları idare etmeye muktedir olamamıştır.

⁵⁶⁵ Kutub, 1967b, s.29.

⁵⁶⁶ Kutub, Seyyid, Yoldaki İşaretler, (çev. Abdi Keskinsoy), Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 140.

⁵⁶⁷ Kutub, 1967b, s.46, 54, 55, 61.

Kutub insanın kendisi için neyin iyi neyin doğru olduğu, dış dünyaya yansıyan tavırlarında neyi düstur olarak hareket etmesi gerektiği noktasında insanın aklı ile kendisi için belirlediği doğruları, ahlak sistemini, insan aklının yeterliliğini kabul etmemektedir.⁵⁶⁸ Kutub bu noktada yukarıda da belirtildiği gibi aydınlanma düşüncesi sonrası aklın insanın yaşamın her alanına yönelik nasıl davranılması gerektiği konusundaki ilke ve kaideleri belirlediği, aklın her şeyin ölçütü olduğu görüşünü paylaşmamaktadır. İslam'ı akıl dini olarak kabul etse de, Vahiy onun üstüne geçmektedir. Kutub insana kuran ayetleri ile desteklediği cümlelerinde yeryüzünün halifesi, tek gücü rolünü vermekte ancak bu gücü uygularken hangi kaidelere göre hareket etmesi gerektiği noktasında konuyu yaratıcı ile bağlamaktadır. İnsanın düşünüş sisteminin temeline ilahi bir anlayış yerleştirmektedir.

Kutub düşüncesinde insan kendi kendisini yönetecek kudrette değildir. İnsan yeryüzünün efendisidir ancak yeryüzü üzerindeki kurallar yaratıcı tarafından belirlenmektedir. İnsanı var eden, insanı en iyi bilmektedir. Allah, insanı en iyi şekilde idare edebilecek, hayat kaidelerini koyacak, sosyal durumuna yönelik ilkeleri öğretecek kudrete sahip olan olarak, insanın doğasını en iyi bilen olduğundan insanın nasıl davranması gerektiğine yönelik kaidelerde onun tarafından insana vaz edilmiştir.⁵⁶⁹ Kutub böylece insanın değer ölçütlerinin temeline bu ilahi anlayışı yerleştirmektedir. İnsan yeryüzünün efendisi Allah'ın ise kuludur. Kutub bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir “İnsan bu hilafet dolayısıyla ve bu hilafet yoluyla Allah'a ibadeti, onunla Allah adına iş yapmayı ve O'nun rızası için hareket etmeyi gerçekleştirir”.⁵⁷⁰

Kutub düşüncesinde İnsan Allah'ın yeryüzünde ki elçisi olarak kâinattan maddi anlamda yararlanma, işleme, değiştirme gibi asli bir görevi bulunmaktadır ve insan bu vazife ile kâinat üzerinde varlığını hissettirecek, iktidarını kuvvetlendirecektir. Allah'ın karmaşık insan varlığına bahşettiği gizli kabiliyetlerini açığa vuracaktır.⁵⁷¹ İnsan bu şekilde kâinat üzerinde maddi harikalar yaratacak güçtür ve kendisinin oluşturduğu maddi harikalara boyun eğdiği bir medeniyeti kurmamalıdır. Ancak Kutub Batı'yı maddeye dayanan ve onun altında ezilen medeniyet olarak tanımlamaktadır.⁵⁷² Bu noktadan sonra

⁵⁶⁸ Kutub, 1967b, s.62.

⁵⁶⁹ Kutub, 1967b, s.62.

⁵⁷⁰ Kutub, 1967b, s.120.

⁵⁷¹ Kutub, 1988a, s. 472.

⁵⁷² Kutub, Seyyid, İslam Toplumuna Doğru, (çev. Ahmet Pakalın), İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1993, s. 12, 13.

Kutub'un medeniyet tanımlaması ve İslam medeniyeti ve toplumu tartışması antitez olarak Batı düşüncesi ve medeniyetini de ortaya koyarak devam eder.

Kutub Allah'ın kaidelerini insanın kendi özü olarak tanımlamakta ve bu kaidelerden yani kendi temelinden uzaklaşmasını kendi doğasına yabancılaşma olarak görmektedir. İnsan doğasını bu şekilde ilahi bir temele bağlayan Kutub insanın kendi nefesine ve düşüncesine uyduğu, kendi doğasına aykırı davrandığı ve inkâr ettiği zaman bireysel hayatında, toplumsal hayatta sarsıntı ve ıstırap yaşayacağını düşünmektedir.⁵⁷³ Batı medeniyeti Kutub düşüncesinde bu bağlamda insana uymayan, ıstırap ve boşluk getiren bir düzendir. Çünkü o, insanın tabiatını bilmeden kurulmuş ve Allah'ın ilahlığını ve onun hayatın düsturu olarak gönderdiği dinleri reddetmiştir. Bu ilahlığı reddetme neticesinde de Allah'ın hayat için vaz ettiği kaidelerden başkasını icat edip ona tutunmuştur.⁵⁷⁴ İnsan mahsulü olan ilkeleri ilahi ilkelere tercih etmeleri nedeniyle insan tabiatına aykırı ve insanın kendisini gerçekleştiremediği bir medeniyet kurmuşlardır. Allah'ın düsturundan uzak olarak insanın kendi düşüncesinden vazettiği her nizam, mutlak surette insanlık hayatını ve insanın kendisini helake, parçalanmaya ve yokluğa götürecektir. İnsanın kendi isteklerini kontrol altına almadan, arzularına göre hareket etmesi onun kendi doğasına aykırı hareket etmesidir.⁵⁷⁵

Kutub insanın kendisini akli ile yönlendirme ve disipline etme kudretine sahip olmadığını düşünmektedir. İnsan için doğruları belirleyen üstün bir güç vardır. Bu bağlamda Avrupa'da hâkim olan medeniyet, insanın kendi düşüncesinin bir ürünü olması ve insanın kendisi için doğru yolu seçme kudretine sahip olamadığından toplumsal ve bireysel yaşamda manevi boşluk, sarsıntı ve ıstırap başlamıştır. Çünkü insanın kendi doğruları üzerinden kurduğu düzen insanların doğasını ya da fitratının ihtiyaçlarını görme ve giderme noktasında üzerine düşen görevi yerine getirmemiştir. Kutub insan doğasının selametini ilahi gücün kaidelerinin uygulanmasında görmektedir. Bu bağlamda Batı'da dini bir kurum olarak Kilise'nin bu görevi yerine getiremediğini ve aksine insanların dinden uzaklaşmasına ve kaçışına neden olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁶ Kutup ikinci bölümde üzerinde durulan Batı düşüncesinde dine yeniden dönüş tartışmaları konusuna bu anlamda kendi düşüncesi üzerinden bir yaklaşım getirmiştir. Kutup bu bağlamda Batı

⁵⁷³ Kutub, 1993, s. 33, 34.

⁵⁷⁴ Kutub, 1967b, s.131.

⁵⁷⁵ Kutub, 1988a, s. 477.

⁵⁷⁶ Kutub, 1967b, s.39, 40, 44.

toplumunun bireylerinin kişisel bazda kendi doğasına uymayan bir yaşantı içinde olduğundan bir bunalım içine girdiğini ve bu bunalımdan çıkmanın yolu ve yöntemi olarak medeni bir toplum oluşturulmasının gerekliliğini vurgulayarak medeniyet kavramının içeriği üzerinden bir tartışma başlatmıştır.

Kutub Batı dünyasında oluşturulan düzeni medeni bir toplum düzeni olarak görmemektedir. Medeniyet kavramının bir toplum için tanımlanabilmesi için onun hayatı devam ettirecek, olgunlaştıracak, ilerlemeyi sağlayacak özelliklere sahip olması gerekliliği üzerinde durur.⁵⁷⁷ İnsanlığın artan ihtiyaçlarına cevap verebilen, insanın insan oluşunu en yüce değer olarak kabul eden, insani değerler ve insani ahlak temeli üzerine kurulan ve bunların toplumu sevk ve idare eden yüce değerler olarak görüldüğü toplum medeni bir toplumdur.⁵⁷⁸ İnsan onurunu, saygınlığını medeniyet olmanın en tepe noktasına yerleştiren Kutub’a göre, her birey bir toplum içinde kayıtsız şartsız onur sahibi olarak yaşamalıdır. Bunun ölçütü ise insanın insana itaat etmediği bir yapılanmadır. Kutub bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır.

“Bazı kimselerin kendilerini insanların önderleri sanarak yaşamada bulunduğu, diğer bir kesimin ise bu yasalara kulluk yaparcasına itaat ettiği bir toplumda gerçek anlamda bir insan özgürlüğünden, insan onurundan ve insan saygınlığından eser yoktur.”⁵⁷⁹

İnsan olma onuru Allah tarafından takdir edilmiştir. İnsan ise bu onuru sürdürmek için bir diğer insanın oluşturduğu toplumsal, ahlaki, siyasal vd. düzenlere boyun eğmemelidir. Böyle bir durumda bu toplum medeni bir toplum değildir. Çünkü Allah insanı yeryüzünde kendi adına icrada bulunmakla görevlendirdiğini, halifesi kıldığını bildirmektedir. Böylece insan Allah’ın yeryüzünde onurlandırdığı bir konumdadır ve Allah’tan başka kimsenin yaşam üzerindeki kaidelerini uygulamamalıdır. Yeryüzü üzerinde hâkimiyet hakkı Allah’a aittir, insan da Allah’ın elçisi olarak sadece onun koyduğu ilkelere, ahlak ve değerlere itaat etmelidir. İnsan, Allah’ın ona yüklediği halifelik görevini Allah’a kulluk temeline dayandırabilirse, yeryüzünde Allah’ın onun doğasına uygun olarak getirdiği ilkeleri uygulayacak ve kula kulluk etme esaretinden kurtulacaktır. Böylece insan kendi özgür iradesine ve kişisel seçimlerine dayanan medeni bir insan olacak, bu niteliklere sahip insanların meydana getirdiği toplum ise medeni toplum olarak belirecektir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Kutub, 1993, s. 28.

⁵⁷⁸ Kutub, 1993, s. 12, 13.

⁵⁷⁹ Kutub, 2011, s. 140.

⁵⁸⁰ Kutub, 1993, s. 10-13.

Kutub insan doğasını ilahi gücün insan için belirlediği doğrular ve ilkeler ile kaynaştırmakta ve insanın bu ilkeler olmadan hareket etmesi durumunda hayatını idame ettiremeyeceğini manevi bir boşluk yaşayacağını düşünmektedir. Kutub'da irade ve özgür olma durumu ilahi güç ile bağlantılanmakta; ancak bu irade insanın kendi özgür iradesi olarak tanımlanmaktadır. İnsanın ontolojik temeli ilahi gücün insan için belirlediği doğrular ile temellenmekte insan ise bu doğrular üzerinden kendisini oluşturmaktadır. Allah'ın ilkelerini uygulayan insan bu durumda özgür olmaktadır, çünkü insan doğasının selametinin yolu Allah tarafından belirlenmiştir. İnsan Allah'ın kendisi için belirlediği ilkeleri hayatında uyguladığı müddetçe refaha ulaşacak ve özgür olacaktır. Kutub'da irade, karar, özgürlük arasındaki bağıntı buradan başlamaktadır ve insanın doğrularının temeline bir ilahilik yerleştirilmektedir. İkinci bölümde ele aldığımız temeller tartışması konusunda Kutub'un teorisi ilahi olanı temel yapmakta ve insanın iradesini, yapıp etmelerini bunun üzerinde yükseltmektedir. Allah'ın ilkelerini uygulayan insan medeni insan, toplum ise medeni toplumdur. Medeni toplum İslam toplumdur.

Bir toplumda en yüce hâkimiyet sadece Allah'a ait olursa ve bu hâkimiyet ilahi şeriatın üstünlüğü esasına dayanırsa, bu tip toplum İslam toplumdur. İnsani medeniyetin olduğu bu toplumda, insan gerçek manada hürriyete kavuşmuş, kulun kula kulluğu ortadan kalkmıştır. Bu nedenle İslam toplumunun bireyleri gerçek manada kurtuluşa kavuşmuş olurlar.⁵⁸¹ Bu bağlamda Kutub'un yukarı paragraflarda medeniyet ve medeni toplum hakkındaki düşünceleri onun İslam toplumunu kavramsallaştırmasının içeriği ile ilgilidir. Kutub'un medeni toplum olarak nitelediği bu İslam toplumu Kutub'un niteliklerini detaylarıyla ortaya koyduğu sosyal-siyasal teorisidir.

İslam toplumu Kutub'a göre içinde İslami esasların inanç, ibadet ve şeriat olarak uygulandığı toplumdur. Bu toplum Allah'ın elinden çıkan ilahi bir sistemin şekillendirmiş olduğu bir toplum olması sebebiyle insanların diğer insanları kendi arzularına boyun eğmeye mecbur etmedikleri bir sistemdir.⁵⁸² Bu toplum içinde yaşayanların her şeyleri düzenlenmiş, yaşamın ana prensipleri belirlenmiş, insanları ilahi prensiplere ve gelişme kanunlarına bağlamıştır. Bu sistem geçici bir zamanın ve bölgesel toplumun ihtiyaçları için olmayıp, bütün insanlığı topyekün geliştiren bir sistemdir. Kutub İslam toplumu düşüncesini bu anlamda evrensel bir düşünce olarak ortaya koymaktadır.

⁵⁸¹ Kutub, 1993, s. 10.

⁵⁸² Kutub, 1993, s. 7, 11.

Kutub düşüncesinde İslami sistem belirtilen nedenlerden dolayı Avrupa'nın tanıdığı olduğu sistemlerin hepsinden ayrıdır. Kutub bundan sonra Batı sisteminin medeniyet ve toplum düzenine yönelik eleştirilerini getirmektedir. İslam toplumu ve medeniyeti Batı sistemlerinden farklıdır; çünkü her iki düzenin çıktığı yer, mercii temel hükümleri birbirinden farklıdır. Kutub Batı medeniyetinin, maddeye dayanan bir düzen oluşturarak teknik aletlerin ilerlemesi, büyümesini sağladığını ancak insanlığın artan manevi ihtiyaçlarına, onun fitri özelliklerine cevap veremediğini düşünmektedir.⁵⁸³ İkinci bölümde de üzerinde durduğumuz Batı düşüncesinde kutsal olanın ortadan kalkmasıyla yaşanan değişimi konu edinen Kutub, ilahi ve manevi değerlerin kökünden kazınarak bilimin yeni ilah ve maddeci anlayışın kabul edilmesiyle Kapitalizm ve Marksizm gibi sosyal sistemleri düzenleyen iki temel ideolojik anlayışın yeni ilahlar olarak kabul edildiği üzerinde durur. Kutub Batı medeniyeti eleştirisini bunlar üzerinden ilerletir.

11. yy'dan sonra haçlı seferleriyle İslam dünyasıyla tanışan Batı dünyası haçlı savaşları ve sonrasında, doğu ve batı arasında ticaret kapasitesi görerek bir ekonomik ortam oluşturmuştur. Kapitalizm ise bu süreçten sonra ortaya çıkan Batı'nın ekonomik düzeninin gelişimine zemin hazırlayan sistemdir. Doğu ve Batı arasında başlayan bu ilişkiler sonucunda Batı dünyasının ekonomi, bilim, teknik alanlarında ilerleme sağladığını söyleyen Kutub'a göre İslam, Avrupa'nın kalkınma hamlesine vücut vermiştir. Batı dünyası İslam ülkelerinde bilim alanında gördükleri ilerlemelerden oldukça etkilenmiş ve bu düşünceleri kendi dünyalarına taşımıştır. Batı dünyasında bilim alanında meydana gelen ilerlemenin temeli İslam dünyasından taşınanlardır.⁵⁸⁴ “Batı’da oluşan yeni medeniyet, Endülüs’ten ve Müslüman Şark’tan elde edilen ilmi ve deneysel yönelişlerin esasından doğmuş ve bunlarla gelişmiştir”⁵⁸⁵

Kutub Batı'nın teknik, bilim alanında gelişmesini İslam düşüncesine bağlamakta ancak Batı'nın bu temeli gizleyerek ve eriterek kendilerine ait bir tahakküm siyaseti kurduğunu düşünmektedir. Bu ise kapitalist sistemdir. Haçlı seferleri sonrası ekonomi alanında bir ilerleme kaydeden Batı dünyası Kapitalist sistemi oluşturarak ekonomi alanından başlayarak hayatın tüm alanlarını kapsayan bir düzen oluşturmuştur. Bu düzen maddi alanda sadece üretim ve faiz düzeni, toplumsal ve bireysel hayatta ise faydacı

⁵⁸³ Kutub, Seyyid, Özlenen İslam Toplumu, (çev. Kemal Sandıkçı, Mehmet Süslü), Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1988, s. 15, 18, 19.

⁵⁸⁴ Kutub, Seyyid, 1988b, s. 78.

⁵⁸⁵ Kutub, 1967b, s. 122.

anlayışa yönelmiştir.⁵⁸⁶ Kutup kapitalist sistemin hayatın maddi alanlarında getirdiği ilerlemeyi, değişimi görmekte ancak bir önce ki bölümde detaylandırılan insan doğası konusu ile ilişkilendirerek maddi alanda yaşanan ilerlemenin insan konusunda ilerleme, insanın özünü bilme, sağlam, doğru görüşlere sahip olmayı içermediğini düşünmektedir. İnsan doğasının bilinmez bir öze sahip olduğunu ve bu doğayı sadece onu yaratanın bildiğini düşünen Kutub, insan eliyle oluşturulmuş bir düzen ve bu düzenin doğruları ile hareket eden insan, Allah'ın insan ve hayat için getirdiği hayat kaidelerini uygulamadığı müddetçe sarsıntı ve ıstırapla karşılaşacaktır. Çünkü o kendi fitratına aykırı hareket etmektedir. Kutub bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

“İnsanın zatı, hakiki fitratı ve kabiliyetleri, mevcudiyetin gayesi, hâkimiyetinin sınırı... Ve daha buna benzer birçok hususiyetleri hakkındaki <<insan>> görüşü sağlam ve doğru temellere dayanmadan; insanın bütün münasebetlerinde ve bağlarında ve bilhassa iktisadi ve sosyal münasebetlerinde sallantı, sarsıntı ve ıstıraptan sakınmaya imkân yoktur... Çünkü bu mevzu diğerlerinden bir parçadır.”⁵⁸⁷

Bu bağlamda Kutub Kapitalizm'i insan doğası için yapmacık ve suni bir yol olarak görmekte⁵⁸⁸ ve Kapitalizm'in bankacılık ve faiz düzeninin toplumda ahlak buhranını, israfı, haddi aşmayı ve aşağılık duygularını ve aşırılığı teşvik ettiğini düşünmektedir. Ayrıca daha önce Avrupa ve Amerika'nın 16. yy'dan başlayarak ilahi değerleri toplumsal alandan dışlaması ve bunun yerine bilimi tanrılaştırarak yerleştirmesi, insanlığın inandığı manevi değerleri imha etmesi de toplum üzerinde bir boşluk duygusuna yol açmıştır. Çünkü bilim Tanrı'sının kanunları, reddi her zaman mümkün olan şeyler olarak ortaya çıkınca toplumun dayandığı bu bilimci temel de çökmüş ve toplum içinde bir manevi kargaşa başlamıştır. 19. yy'dan sonra güçlü bir şekilde ortaya çıkan kapitalist sistem bilim Tanrı'sının yerine bu kez üretim, servet düzenini tanrılaştırarak getirmiştir. Ancak insanlık daha sonra kapitalist düzenin kendisini yok edici savaşların ve emperyalizmin kucağına atmaktan başka bir amacının olmadığını, ruhi bunalımlar, kişisel, ailevi, sosyal kargaşalardan başka bir faydalarının olmadığını görmüştür.⁵⁸⁹ Avrupa ve Amerika'da kurulan medeniyet insanın fitri ihtiyaçlarına cevap verememiştir. İnsan hayatla kendi arasında düzenli ilişkiyi devam ettirecek bir takım genel prensiplere ve sağlam fikirlere ihtiyaç duymaya başlamıştır. İnsanın bu ümitli arayışı içinde Komünizm'den başka bir

⁵⁸⁶ Kutub, 1988b, s. 19.

⁵⁸⁷ Kutub, 1967b, s. 100.

⁵⁸⁸ Kutub, 1967b, s. 12.

⁵⁸⁹ Kutub, 1993, s. 19, 20.

şey gözüne ilişmemiştir. Kutup maddeci Batı medeniyetinin tabii bir sonucu olan Komünizm'den başka bir çözüm yolu bulamadığını belirtir.⁵⁹⁰

Kutup Kapitalizm'in ardından Batı dünyasının komünist sisteme ruhlarındaki inanç boşluğunu dolduracak yeni bir değer sistemine olan ihtiyaç nedeniyle yöneldiğini düşünmektedir. Komünizmin işçi sınıfının iktidara getirilmesi olarak ifade edilen büyük ideali, Batı medeniyetinin büyük boşluğu karşısında insanları ona çeken güçtür.⁵⁹¹ Komünizm Batılılara yeni bir hayat fikri ve amaçlar göstermiş ve Batı medeniyetinin ortaya koyamadığı yeni ufuklara işaret etmiştir. Batı medeniyeti en son ilerlemesini Kutub'a göre Fransız ihtilali ile gerçekleştirmiştir. Fransız ihtilalinin getirdiği ilkelere önem veren Kutub Fransız ihtilalinin ilkelerinin de artık insanlığın ihtiyaçlarına cevap veremediğini 20. yy'da beşeri anlayışın yöneldiği hedeflere zıt düştüğünü düşünmektedir.⁵⁹² Bu nedenle komünist sistem Batı medeniyetinin kendi bünyesinde yaşatmadığı idealist ve yüksek amaç ruhunu kendi bünyesinde bir müddet daha yaşamasına izin verdiği için kapitalist sisteme göre daha çok tutulmaktadır. Ancak Kutub'a göre Komünizmin hedeflerinin sınırlı oluşu, insanlığın gelecekteki sorunlarına cevap vermekten aciz olması nedeniyle, Komünizm insanlığın sorunlarına çözüm olacak sistem değildir.⁵⁹³ Komünizm Kutub'a göre insanlığın aradığı hakikati, ölçüyü ve dengeyi sağlayamayacak bir sistemdir. Çünkü Kapitalizm ile Sosyalizm'in düşünce sistemi arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de düşünce sistemleri hayata maddi açıdan bakmakta ve onu maddi açıdan yorumlamaktadır.⁵⁹⁴ Kapitalizm'e karşı ortaya çıkmış komünist sisteminde hayatı tamamen kuşatan bir düşünce sistemine, dengeli bir maddi gerçeğe sahip olmadığı için insanlık yeni bir arayışa girecektir. Kutup bu noktada Komünizm'in kendisini "diyalektik materyalizm" in son halkası olarak tanımlamasını onaylamaktadır. Ancak bu maddeci sistemin Komünizm ile son bulacağını ve yerini hayatı tüm yönleriyle kucaklayan bir düşünce sisteminin, doğru ve saf bir maneviyatın, ılımlı ve maddi gerçekliği bünyesinde barındıran bir sistemin alacağını düşünmektedir. Komünizm insanlığın selamet içinde yaşayacağı son sistem değildir.

Kutup kapitalist sistem ile komünist sistem arasında bir savaş olduğunu ve bir gün bu çarpışmanın biteceğini ve asıl savaşın başlayacağını düşünmektedir. Kutup tam bu

⁵⁹⁰ Kutub, 1988b, s. 19.

⁵⁹¹ Kutub, 1993, s. 33.

⁵⁹² Kutub, 1988b, s. 15.

⁵⁹³ Kutub, 1993, s. 41, 42.

⁵⁹⁴ Kutub, 1993, s.34.

noktada Komünizm düşüncesinde görülen diyalektik düşünme tarzını burada uygulamaktadır. Asıl savaş olarak bahsettiği bu savaş kendi cümleleriyle belirtirsek:

“Ama bir gün gelecek ki, bu çarpışma bitecek. İşte o zaman asıl savaş başlayacak! Kâinattaki iki hâkim fikrin, iki temel tefekkürün savaşı başlayacak! İslam’ın temsil ettiği insani tefekkürle, Roma, Avrupa ve Amerika devletleri bünyesinde zuhur eden bütün nizamların ve en son Komünizm’in temsil ettiği maddi tefekkürün savaşı! Kapitalizm’in yıkılmaya mahkum olduğunu düşünerek daha kısa ifade ile buna; İslam ile Komünizm’in savaşı diyebiliriz...Biz, bu savaşın sonucu hakkında hiç şüphe etmiyoruz; akıbetin, İslam’ın olacağına mutlak surette inanıyoruz! Savaş nasıl tecelli ederse etsin, hangi şartlarda yapılırsa yapılsın, İstiklal mutlaka İslam’ın olacaktır!”⁵⁹⁵

Kutub insanlığın medeni gelişimini Marksist düşüncede olduğu gibi diyalektik bir ilişki içinde görmekte ve insanlığın selamete ereceği, kurtuluşu yakalayacağı, özgürleşeceği sistem olarak İslami toplum düzenini kâinatın en son ve ebedi düzeni olarak görmektedir. İslam medeniyeti ya da toplumu olarak tanımladığı bu sistem, İslam’ın hayata evrene ve insana dair koyduğu prensipler olarak insanın doğasına uygun, insanlığın benimsediği son ve tek sistem olacaktır. Kutup tarihi diyalektik ilerlemenin son aşamasına İslam’ı koymaktadır. Kutup İslam toplum düşüncesini insanlığın refahı için tek sistem olarak belirttikten sonra İslam toplumu kuramının ayrıntılarını ortaya koyar. Tüm insanlığın kurtuluşu için gerekli olan bu İslami toplumu “Cahiliye-Hakimiyye” toplumları olarak ayırır. Teorisinin ortaya konması bu anlamda önem arz eder.

4.1.4. Cahiliyye ve Hakimiyye ayrımı olarak İslam Toplumu Teorisi

Kutub’un temelci düşüncesi ve bunun üzerine oluşturduğu teorisinde dünyayı iki topluma böler. Bunlardan biri İslam toplumu diğeri cahiliyye toplumdur. Cahiliye durumu mevcut durumda toplumların içinde yaşadıkları pratik hayattaki toplumsal duruma verilen isimdir. İslam toplumu ise henüz bir teoridir ve bunu gerçekleştirmek için bir mücadele, bir sistem ve Kutub’un İslam’a dayalı temelci düşünce içeriklerinin böyle bir toplum yapılanması oluşturmaya hazır bireyler tarafından gerçekleştirilmesi gerekir.

Kutub’un toplumsal düzen ve birey yaşamı üzerinde olmasını temel kabul ettiği düşüncelerin başında “Hakimiyye” yani Egemenlik ilkesi gelir. Kutub “hakimiyye” kavramından eserlerinde sıklıkla bahseder. Müslüman cemaatinin ortak düşüncesi sonucu oluşan genel ve ortak yargı olan İcma’ya göre, terim en yüksek siyasi ve yasal otoriteyi ifade eder ve bu otorite Tanrı dışında hiç kimseye ait değildir. Kutub bu tanımla tam bir uyum içindedir.⁵⁹⁶ Kutub özellikle Fi-Zilalil Kuran eserinde bu konuyu desteklemek için

⁵⁹⁵ Kutub, 1988b, s. 36, 37.

⁵⁹⁶ Khatab, Sayyed, “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, *Middle Eastern Studies*, 2002/38, (3), ss. 145; < <https://www.jstor.org/stable/4284246> > (11.02.2020).

ilgili Kuran ayetlerinden örnekler vermiştir.⁵⁹⁷ İnsanların yaşamın bütün evrelerinde yalnız Allah'ın egemenliğine ve şeriatına bağlanmalarını ve sadece O'na kulluk etmelerini amaçlar. Allah'a mutlak teslimiyeti hedefleyen bu düşüncede insanın başka insanların koyduğu kuralları uygulamasını, onlara tabi olarak egemenlikleri altına girmesini kesinlikle reddeder.⁵⁹⁸ Kutub düşüncesinin temeli bu Egemenlik düşüncesi üzerinden ilerlemektedir. Bu, Allah'ın tek 'Hâkim' veya Egemen olduğu ve O'nun insan yaşamının programını yönetme hakkına sahip olduğu anlamına gelir; insanlar, Kuran'da ve Sünnet'te Allah'ın emrettiği şeriata göre yaşamalıdır. Bu, hakimiyeye teriminin siyasi çağrışımını ifade eder.⁵⁹⁹ Pratik açıdan “Hakimiyeye” Tanrı'nın yüce ve yasa koyucu, ayrıca yasal ve siyasi otoritenin kaynağı olduğu anlamlarını içerir.⁶⁰⁰ Varlık evrenini idare eden gücün onların yaşamlarını da düzenlemesi gerekir. İnsanlar yaşamlarının bütün evrelerinde Allah'ın şeriatını mutlak egemen kılmadığı sürece bu toplum cahiliyye toplumu olarak kalacaktır.⁶⁰¹ Bu hâkimiyet kavramı, Kutub'un dünyanın siyasi sistemlerini İslam ve cahiliye olarak ayırdığı prizmadır.

Cahiliyye toplumu Kutub düşüncesinde İslam'ın şeriatı ve nizamının hâkim olmadığı bütün toplumların adıdır. Allah'ın şeriatını uygulamayarak onu yeryüzü egemenliğinden azleden toplumlar Allah'ın varlığını inkâr etmese, ibadethanelerde ibadetlere devam etseler bile cahiliyye toplumdur.⁶⁰² Kutub insan ilişkilerinin nihai hakemi olarak vahyi ve dolayısıyla şeriatı temel alır. Kutub'un bu noktada temel kaygısı, düşüncesinin tabanı şeriatı toplum düzeyinde herkesin gönülden kabul ederek uyguladığı kanunlar haline getirmektir. Şeriat bu bağlamda Kutub için sadece kanuni hükümler değil düşünce ve metod, değer ölçüleri, gelenek ve göreneklerin tamamını da kapsamaktadır. Bu bağlamda ilahi gücün insanlığa gönderdiği vahiy ve içeriklerini her şeyin ilk sebebi ve insan ilişkilerinin temeli yaparak insanların dünya üzerinde ilahi güç haricinde kendi akıllarına dayanarak oluşturdukları sistemlere karşı durmaktadır.

Kutub cahiliyye toplumunun ortan kaldırılmasının hem teorik bir düşünce sistemi hem de aktif düzeyde bir yapılanma ile olacağını savunmaktadır. Kutub'un teorisinin

⁵⁹⁷ Kutub, Seyyid, “Fi-Zilal-el Kuran”, (çev. Bekir Karlığa, m. Emin Saraç, İ. Hakkı Şen), Hikmet Yayınları, İstanbul 1995.

⁵⁹⁸ Kutub, 2011, s. 56.

⁵⁹⁹ Khatab, 2002, s. 147.

⁶⁰⁰ Khatab, 2002, s. 155.

⁶⁰¹ Kutub, 2011, s. 58.

⁶⁰² Kutub, 1993, s.8

şekillenmeye başladığı nokta burasıdır. İslami düşünceyi sistematikleştirerek onu bir doktrin haline getirmeye çalışan Kutub İslam toplumu teorisinin detaylarını ortaya koyar. Kutub İslam toplumu üzerine ilk dönem yazdığı eserlerinde de yoğun şekilde üzerinde durmuştur; ancak “Yoldaki İşaretler” eserinde bu düşüncesi son ve en aşırı halini almıştır. Kutub bu eserinde sadece teorik içeriklerden değil aktif olarak insanların böyle bir düzeni oluşturmak için nasıl bir yapılanma oluşturmaları gerektiğinin detaylarından bahseder.

İslam toplumu akide, ibadet ve şariat olarak İslam’ın uygulandığı toplumdur. Bunu sağlamak organize ve hareket halindeki bir toplulukla gerçekleştirilebilir. İslam hareket halindeki cahiliyye toplumundan bağımsız olarak kendine özgü bir organik toplum kurmak zorundadır. Bu organik toplum insanları yalnız Allah’ın egemenliğine ve şariatına döndürmeyi hedefleyen yepyeni bir yönetimdir.⁶⁰³ Kutub’un organik İslam toplumu ile hedeflediği toplumun organlarının birbiriyle uyumlu, dayanışma içeren ve her bireyin ayrı ayrı olarak bu yapılanmanın temeline inanması ve sahip çıkmasıdır. Çünkü evren, tüm parçalarını uyumlu bir şekilde birleştiren tek bir yasayla yönetilmektedir. Bu evren üzerinde sadece bir iradenin hâkim olmasıdır. Birçok varlığın evren üzerinde karar vermeye çalışması çok sayıda iradeye ve karara yol açar. Bu ise tüm evreni uyumlu hale getiren birlik sistemini ortada kaldıracak ve düzensizlik getirecektir.⁶⁰⁴ Bu anlamda insan eliyle oluşturulan sosyal ve siyasal sistemler cahiliyye düzenini içermektedir. Cahiliyye toplumu ile belirtilen teorik ve pratik düzeyde savaşılabacak ve ortadan kaldırılacaktır.

Kutub cahiliye ve hakimiyye üzerinden yaptığı ayrımında cahiliye olarak ayırdığı ötekiler sadece Allah’a inanmayanlar değil, Allah’a inanıyor olarak sayılan kesimleri de bu tanımlama içine koyar. Kutub bununla sadece Batılı, yabancı sistemleri reddetmemekte aynı zamanda modern ve kaybedilmiş Müslüman kimliğe karşı durmakta ve radikal bir duruşla onu yapısöküme uğratmaktadır.⁶⁰⁵ Kutub böylece teorik temeli ilahi güce ve onun vahyine dayandırmakta ve bu kuramın uygulanması gerekliliği üzerinden İslam’a yeniden varlık kazandırmayı ise aktif ve canlı bir toplulukta görmektedir. Teorik temel burada toplumu birbirine kaynaştıran harç olarak İslam’dır. Kutup böyle bir toplumun bireylerinin gerçek manada kurtuluşa ereceğini ve özgürleşeceğini düşünmektedir. İnsanın doğasının kendini gerçekleştirerek huzura ereceği nokta, onun

⁶⁰³ Kutub, 2011, s. 59.

⁶⁰⁴ Kutub, 1995, (4. Kitap), s. 2373.

⁶⁰⁵ Tripp, 2006, s. 155.

ilahi gücün kendisi için belirlediği düsturlara göre hayatını devam ettirmesi ile gerçekleşir. Allah'ın elçisi olarak insan, bu bağlamda doğrudan insan aklının oluşturduğu düzenin egemenliğine değil de Allah'a kulluk edip onun egemenliğini kabul edip emirlerini gerçekleştirdiğinde özgür olacaktır. Kutup için özgürlük insanın, insan esaretinden kurtulup kendi doğası ile uyum içinde olan ilahi güç ile etkileşime geçmesi ile gerçekleşir ve bu noktadan sonra ise kurtuluş başlar. Böylece Kutub'un egemenlik, özgürlük ve kurtuluşu birbirini olumsuzlamadan birbirine bağlayarak uzlaştırdığı özgürlük teolojisi ortaya çıkar. Yenigün'e⁶⁰⁶ göre Kutub'un İslam toplumu düşüncesi uyum ontolojisi içeriğine sahiptir. Özgürlük ve kulluk gibi birbirine zıt duran iki kavramı birbiriyle bir diyalektik içinde sunarak uyumlu bir dizin içinde bağdaştırmaya çalışır.

Kutub irade ve özgürlük kapsamında ortaya koyduğu ve özgürlük teolojisi içinde kabul edilebilecek olan bu düşüncesini toplumsal ve siyasal arenayı oluşturmaya yönelik düşünür. Siyasal ve toplumsal alanın İslam'ın ilkeleri ile oluşturulması gerektiğini düşünen Kutub için insan böylece özgür iradesi ile böyle bir düzenin oluşumunu sağlamalıdır. Kutub'un siyaset düşüncesi bu kapsamda ortaya çıkmaktadır.

4.1.5. Kutub Düşüncesinde Siyaset Politikaları ve Demokrasi

Seyyid Kutub hayatın her alanı gibi siyasi alanında Kuran'ın ilkelerine göre oluşturulması gerektiğini düşünmektedir. Siyasal ya da kurucu an ya da temel düşünce Kutup için bu noktada kitaplarında defalarca ifade ettiği tevhid ilkesidir. Tevhid, insanın Allah'ın tekliğine ve hükümlerine teslimiyet gösterip Allah'ın şeriatını tüm hayatına hâkim kılmasıdır. Kutub bu noktada demokrasiyi Tanrı'nın otoritesini gasp etme olarak görmekte ve reddetmektedir. Demokraside diğer sosyal-siyasal düzenler gibi insan yapımıdır ve insanın fitratına aykırıdır ve insanı doğru yola iletmeyecek bir efsanedir.⁶⁰⁷ Kutup temelci düşüncesine sınıksız sarılmakta ve güçlü ontolojisini göstermektedir. İslam tek karar verici olarak siyasalın kurucu anını belirleyendir ve bu pür noktayı bozacak başka bir bileşene izin vermemektedir. İslam siyaset alanına da kendi çözümlerini kendisi getirmektedir ve herhangi bir insan yapımı siyasal düşünce inşasına ihtiyacı yoktur.

Kutub'un demokrasiyi eleştirdiği en büyük noktalardan biri onun Tanrı'nın yasama yetkisini elinden almasıdır. Yukarıda detaylarıyla anlattığımız Egemenlik teorisinde

⁶⁰⁶ Yenigün H. İbrahim, *The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Virginia, Virginia 2013, s. 235.

⁶⁰⁷ Kutub, 2011, s. 7.

hâkimiyet Allah'ındır ve bu hâkimiyetin tüm siyasi, insani kısacası hayatın her alanında tanınması gerekir. Demokrasi ise Kutub'a göre Egemenlik hakkının yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul edip onun şeriatından kaynaklanan ve bir olan Allah'a kulluk etme ilkesi üzerine kurulmamıştır. Allah'a ait olan hâkimiyeti beşeri kurumlara dayandırmıştır.⁶⁰⁸ Kutub, yeryüzünde insan hâkimiyetine dayalı bu sistemler yerine Allah'ın hâkimiyetini içeren İslam toplumu teorisini önermektedir.⁶⁰⁹

Hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu söylemek insanın bu durumda siyasi hayatta söz sahibi olmaması değildir. İnsan yeryüzünün vekili olarak Tanrı adına bu yetkiyi denetleyebilir. Kutub bu noktada yasama gücünü Allah'ın kanunları olarak belirlemekte yürütme gücünü ise yeryüzünün halifesi olarak insana devretmektedir. İnsan vekil olarak Allah'ın kanunlarını nasıl uygulayacak ve kendi aralarında nasıl bir anlaşma yoluna yani yürütme yoluna gideceklerdir. Kutub'un "Şura" düşüncesi bu noktada belirlediği çözüm yöntemidir.⁶¹⁰ İslah düşüncesinin diğer düşünürleri gibi Kutub'da Şura düşüncesi üzerinden siyaset alanını şekillendirmektedir.

Şura, o yönetim altında bulunan insanların bir araya gelerek kimin seçileceğine karar vermeleri şeklinde gerçekleşen bir seçim yöntemidir. İslam tarihinde dört halifenin seçim şekli bu şekildedir. Kutub bu yöntemi doğru bulmaktadır. Kutup yürütme alanında Allah'ın şeriatının kimin uygulayacağı bu kişinin veya kişilerin hangi yöntemle seçileceği, bu kişinin halk üzerindeki meşruiyeti ve otoritesinin sınırlarının nasıl olması gerektiği konularını insan yapımı kanunlara bırakmaktadır. Siyasi yöneticilerin kim olacağı, nasıl seçileceği, seçen kişilerin kimler olacağı gibi daha teknik konuların zamanın ve mekânın şartlarına göre uygulanmasından yanadır.⁶¹¹

Kutub için siyasalın kurucu anı ya da siyasal olan ilahidir ve bunu yeryüzünde uygulayacak olan yönetici sadece uygulayıcıdır ve Tanrı'nın ona verdiği dini bir saltanat kuvveti yoktur. Hükümet edecek olan yönetici ancak Müslüman halkın tam bir hürriyet içinde yaptığı seçim neticesinde başa geçer. İslam'da veraset yoluyla bir iktidar şekli yoktur. Yönetici olacak kimse Şeriat'ın hükümlerini yerine getirmekle sorumludur ve herhangi bir Müslümandan farklı haklara sahip değildir. Yöneticinin Tanrı hükmünde karar verdiği bir idare şekli olarak teokrasiyi kesinlikle reddeden Kutub, İslami yönetimin

⁶⁰⁸ Kutub, 2011, s.119.

⁶⁰⁹ Kutub, 2011, s. 76.

⁶¹⁰ Kutub, 2011, s. 135.

⁶¹¹ Kutub, 1968, s. 139.

bir teokrasi olmadığını belirtir. Yönetme gücünü elde etmenin tek yolu Müslüman topluluğun rızasını güvence altına almaktır⁶¹².

Kutub modern yönetim biçimi olarak temel düşüncesinin insana ve onun yaptığı yasalara dayandırıldığı bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi benimsememektedir; ancak yönetimin seçimi konusunda tamamen demokratik yöntemlere benzer bir akıl yürütme ile bir yönetim yapılanması önermektedir. Yani araç olarak demokrasi Kutub için uygulanabilir. Ancak demokrasinin felsefesi Kutub'un düşüncesiyle zıttır. Kutub İslam ve onun hayat düzeni yasaları olarak Şeriatı getirdiğini ve bu düzenin İnsan için tek uygun düzen olduğunu köktenci bir şekilde savunmakta ve İslam'ı insan elinden çıkmış sistemler olarak nitelendirdiği, Kapitalizm, Sosyalizm, Demokrasi gibi düzenlerle kesinlikle karşılaştırmamaktadır. Bu sistemler insanın iflasına neden olmaktadır. "İslam Demokrasisi" gibi kavramlar İslam'ın özünü bu düzenlerin altında yok etmek demektir ve İslam toplumu düşüncesini benimseyenler kesinlikle böyle karşılaştırmalara karşı çıkmalı ve dünya üzerinde tek hakiki düzenin İslam olduğunu açıkça söylemelidir. İslamı böyle düzenlerle karşılaştırmak, İslam'ı onaylayıcı dayanak aramak, benzer yönler bulmaya çalışmak Kutub'a göre yenilmişlik ve aşağılık psikozuna girmektir.⁶¹³ Kutub bu düşüncesiyle köktenci bir yaklaşımla epistemolojik olarak demokrasinin de dâhil olduğu düzenlere itirazını ortaya koymaktadır. İslam düşüncesinin öteki ile olan ilişkisi bu noktada benzerliğe değil radikal farklılığa dayanmaktadır. İslam düzeni yeryüzünde oluşturulacaksa bu insan yapımı olarak ve cahili olarak tanımladığı yanılığa açık demokrasi gibi sistemlerle akrabalık kurarak gerçekleştirilemez.⁶¹⁴ Kutub'un demokrasi eleştirisi doğrudan onun otorite kaynağı ile ilgilidir. Halk egemenliğinde oluşturulan bir otoritenin kimlik krizi içinde olduğunu düşünür; çünkü karar almanın bu noktada aslında halk yerine birkaç kapitalist oligark tarafından kontrol edildiğini düşünerek seçim sistemlerine güvenmemektedir. Kutub'un teorisi pür bir alt yapıya sahiptir ve bunu bozacak her türlü düşünceye, eyleme yönelik tepkisini açıklıkla dile getirmekte ve onun içeriğine yabancı öğeleri sokmamaya çalışmaktadır.

Kutub Şura'nın İslam'da belirlenmiş bir içeriğinin olmadığını ve zamanın mekânın şartlarına göre uygulandığını belirtir; ancak seçkinlerle sınırlı olan şuranın geleneksel hukuki anlayışından memnun değildir, Şura o yönetim altında yaşayanların katıldığı bir

⁶¹² Kutub, 1968, s. 138, 140, 141.

⁶¹³ Kutub, 2011, s. 200, 204; Kutub, 1968, s. 128

⁶¹⁴ Khatab, 2006b, s. 165.

özgür seçim sistemidir. Bu seçme yöntemi feodal beyler, kapitalistler ve iktidardakiler tarafından çarpıtılmamalıdır.⁶¹⁵ Emeviler döneminde Muaviye'nin Halife Ali ile olan çatışmada, halifeliği gasp etmesini ve saltanata çevirmesini oldukça eleştirmektedir. İktidara geçmek isteyen halkın oluru ve hür seçimlerle başa geçebilir.⁶¹⁶ Ayrıca devlet başkanının da nasihat etmek, şeriatın ikamesini gerçekleştirmek ve İslami sınırlar dâhilinde emrine itaat olunması dışında herhangi bir Müslüman'dan farkı yoktur.⁶¹⁷ Kutup itaat konusu ile siyasette meşruiyet konusuna girmiştir. Kutub'un Şura yaklaşımı modern düşünce çerçevesinde değerlendirildiğinde demokrasinin özgür seçim içeriği ile örtüşmektedir. Aslında Kutup araç olarak özgür seçimler seçeneğini benimsemiştir. Kutub dünya sistemlerini kökten reddedip, karşılaştırmalara karşı çıksa bile düşüncesinde modern öğeler dikkat çekmektedir.

Kutub'un Şura düşüncesinde bir saltanat rejimine, devrim yoluyla Şariat'ı dayatmaya, yönetim hakkının bir grup itibar sahibi din adamları tarafından kullanılmasına, Tanrı'lar adına insanları yönetenlerin karar verdiği teokratik yönetimlere kesinlikle karşıdır. Siyasal alana meşruiyet kazandırmak için yöneticilere her konuda olur veren ulema sınıfına karşı Kutub gençlik yıllarından itibaren yoğun şekilde eleştirel olmuştur. Kutub devlet başkanına itaat etmeyi ya da devlet başkanının meşruiyetini Allah'ın kitabıyla hükmetmesine ve Müslümanların çoğunluğunun ona rıza göstermesine bağlamıştır. Bu itaat mutlak bir itaat değildir. Devlet başkanı Allah'ın kitabından vazgeçtiği takdirde itaat hükümsüzdür. Şariatı bir hükümet biçimi olarak dayatmayı uygun görmemektedir.⁶¹⁸ Kutub'un bu noktada yukarıda ki bölümlerde detaylarıyla ortaya koyduğumuz İslam toplumu teorisi vardır. Kutub bu teoriyle yeni bir dünya düzeni ve insanlık için kurtuluşu içeren bir sistem önermektedir. Bu düşünce sadece teori ile sınırlı değildir. Kutub eylemliliği de teorisi için oldukça önemli görmektedir.

Kutub içinde bulunduğu mevcut dünyanın işleyişini değerler sisteminden uzak ve sorunlu bir alan olarak görmektedir. Teknik alanda Avrupa'nın medeniyet seviyesini bir ileri noktaya taşıdığını kabul eden Kutub, teorisindeki İslam toplumun maddi yaratım konusunda Avrupa medeniyetini geliştirerek sürdüreceğini, yepyeni değerlerle insanlığı güçlendireceğini, geçmişteki düzenlerden çok daha yetkin, köklü, rasyonel bir sistem

⁶¹⁵ Kutub, 1968, s.139

⁶¹⁶ Kutub, Seyyid, Dünya Barışı ve İslam, (çev. Bekir Sadak), Ebru Yayınları, İstanbul 1987, s.119.

⁶¹⁷ Kutub, 1968, s. 140

⁶¹⁸ Kutub, 1968, s.138

olacağını savunur.⁶¹⁹ Yeni bir dünya düzeni olarak İslami düşüncenin yeniden diriltilmesi ve İslami diriliş hareketinin başlatılması gerektiğini savunur.⁶²⁰ Neden diriliş? Çünkü ilk dönem Müslümanları Kuran'ı kendileri ve içinde yaşadıkları toplumun her boyutunu düzenleyen Allah buyruğu kesin emir olarak algılamışlar ve bu buyrukları doğrudan eyleme geçme olarak düşünmüşlerdir; ancak eyleme geçerken yöntem olarak eylem için bilgi edinmenin gerekliliğinin bilincindedirler. Dolayısıyla Kuran'ın tüm sosyo-ekonomik politik düzeni düzenleyen bir yasa hükmünde olduğunu düşünen Kutub bilgi edinme aşamasından sonra eylemliliği şart görmektedir.⁶²¹ Bu eylemliliği gerçekleştirecek olan ise bir gençlik örgütüdür. Gençlerin olduğu bir grup, toplumsal alanın kaynağa yeniden dönüşünü sağlamak ve bütün hayat dinamiklerini bu kaynağa dayandırarak yaşamaları için topluma öncülük ederek onları eğitecektir. Bu gençlik örgütü sosyo-ekonomik alanda kurtuluşu gerçekleştirerek zulmü ortadan kaldıracak, barışı, adaleti sağlayacaktır.⁶²² Kutub bu noktada eylemliliği bir nevi devrim olarak görmüş ve İslam'da Cihad düşüncesi üzerine eğilmiştir. Kutub'da eylemliliğe geçiş fitratın içeriğini insana göstererek toplumu dalga dalga bilinçlendirmektir. Kutub'un amacı Yenigün'e göre⁶²³ tepeden inme bir İslami devrimle şeriatı getirmek değildir. İslam düşüncesini yaymak için şiddet kullanmadan insanlığı özgürleştirmeye çalışır. Bu özgürleşme eylemlilik ile son safhada dünya üzerinde yayılacaktır. Bunun yönteminin nasıl olduğunu dünya Barışı eseri üzerinde anlatmaktadır.

4.1.6. Kutub'da Ortak İyi Olarak Cihad

Kutub'un İslam düşüncesi bireyden başlayarak aileyi toplumu, devleti içine alan geniş kapsamlı bir düşüncedir ve amaç İslam ile insanlığa kurtuluşu getirmektir. Bu bağlamda Kutub'un bu düşüncesinde İslam dinine inanmayanların toplumsal, siyasal hayatta yeri neresidir? Daha öncede belirtildiği üzere Kutub toplumsal alanda sınıfsal ayrımlara gitmeden herkesin eşit olduğu bir görüşe sahiptir. İslamiyet'in temel yasa olduğu bir alanda ötekilerin yaşamsal ve hukuki haklarının derecesi nedir? İslam'da bilindiği üzere cihat anlayışı vardır ve İslami inancın geniş alana yayılması durumunda diğer ülkelerde yaşayanlara yönelik nasıl birleştirici politikalar uygulanacaktır?

⁶¹⁹ Kutub, 2011, s. 8,9

⁶²⁰ Kutub, 2011, s.10, 11.

⁶²¹ Kutub, 2011, s.16-19.

⁶²² Kutub, 2011, s. 39,22, 23

⁶²³ Yenigün, 2013, s. 250.

Ötekilerle bağlantı kurulurken Cihad'a neden gerek duyulmaktadır ya da duyulmakta mıdır? Dünya barışı için öz İslam'ın uygulanma gerekliliğinden bahseden Kutub için öteki ile olan ilişkinin düzeyi ne olmalıdır? gibi temel sorular Kutub'un ötekilerin toplumsal ve siyasal alanda yerinin ne olması üzerine düşüncelerinin bilinmesi açısından önemli konu başlıklarıdır.

Kutub için İslam bir kurtuluştur ve önce birey ardından aile, toplum, devlet ve uluslararası alanda en nihayetinde dünya üzerinde barış ve huzuru sağlayacaktır. Dünya üzerinde barışın sağlanması en uzun yoldur ve İslam bunu başaracaktır. Bu noktada huzur ve barışın kapsamı, bütün insanlar arasında adaleti ve emniyeti gerçekleştirmek ya da Allah'ın iradesini gerçekleştirmektir.⁶²⁴ Kutub dünya üzerinde İslami bir düzen üzerine yazarken barış üzerine odaklanmıştır. Bu noktada İslam'ın dünya üzerinde bir düzen kurmaya çalışırken Cihad yöntemini kullandığını ve bunu eleştirenlere yönelik İslam'ın bir cevabının olduğunu savunur. İslam'ın öteki ile olanla karşılaşma anında ötekine nasıl davranacağını açıklayan Kutub bunu barış kavramına dayanarak, istisna hallerinde de savaş kavramını kullanarak açıklamaktadır. Dünya üzerinde barışın sağlanması kaidedir; ancak savaş ise zarurettir.⁶²⁵ Kutub'a göre İslam öteki olan ile karşılaştığında, öteki olanı savaş yöntemi ile İslam'ı kabul etmeye zorlamamıştır. İslam'ın en saf hali olarak kabul ettiği Peygamber dönemini örnek vererek bu dönemde yapılan savaşların İslam'ın getirdiği hayrı gönül rızası ve ikna esasına dayanan yolla huzur ve barışı gerçekleştirmek için insanlara ulaştırmaya çalıştığını ifade eder. İslam'ın savaş amacı yine barış içindir ve bu noktada İslam dinine inananlar yeryüzünde adaleti gerçekleştirme amacına sahiptir ve sadece İslam toplumları için değil yeryüzünde yaşayan bütün insanlığa ya da milletlere kadar herkese bu adaleti götürmekle mesuldürler. İnanlar zulme karşı savaşmak, sebeplerini ortadan kaldırmak samimi olarak Allah'ın irade ve hükmünü gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunu Cihad olarak tanımlayan Kutub için Cihad'ın amacı insanları Müslüman olmaya zorlama değil, zulüm altında karar verme yerine bu insanlara seçim serbestisine sahip olarak Allah'ın mutlak adaletinden faydalanmaları için fırsat vermektir. Bu anlamıyla Cihad hâkimiyet amacıyla değil, dünya için gerekli olan İslam'ın devrimci

⁶²⁴ Kutub, 1987, s. 33, 34.

⁶²⁵ Kutub, 1987, s. 28.

düşüncesinin gerçekleştirilmesi için yapılır.⁶²⁶ Devrimci düşüncenin içeriği Abu Rabi'ye göre⁶²⁷ burada Allah'ın hâkimiyetini yeniden inşa etme ve statükoyu yok etmektir.

Yenigün⁶²⁸ bu noktada Kutub'un cihad düşüncesini, İslam'ın diğerlerini bilgi özgürlüğüne kavuşturmak ve kurtuluş seçimi sağlamak için uğraşma olarak yorumlar. İslam'da Cihad'ın uygulanması iki faktörlü bir durumdur. Birincisi kime karşı olursa olsun zulmün varlığı ikincisi ise Allah iradesini gerçekleştirmektir. Bu koşullarda Müslümanlar bu zulmü ortadan kaldırmakla mükelleftir ve zulmedenlerin karşısına çıkarlar.⁶²⁹ Allah'ın iradesi, Kutub'un her kitabında ayrıntılarıyla anlattığı ve keskin bir şekilde belirttiği üzere yaşam üzerinde Allah'ın emirlerinin uygulanmasıdır. Bu durumda Allah'ın emirlerini uygulamayan ya da inanmayanların durumu bir diğer ifade ile ötekinin yaşam koşulu bu şartlarda nasıl sağlanacaktır. Kutub bunu şu şekilde açıklamaktadır. Allah inancını temelinden inkâr edenlerin varlığı Allah iradesine karşı savaş anlamı taşır; çünkü hem Allah'ı hem de Allah'ın koyduğu ahlak değerlerini reddetmektedirler; ancak bu topluluklar İslam'ın davetine karşı koymamaları, İslam düşüncesine karşı çıkmamaları Müslümanlara eziyet etmemeleri suretiyle onlarla savaşılmaz. İslam ve Müslümanlarla savaş halinde olmadıkları ve halkına din özgürlüğü verdiği sürece onlarla ilişki kurulmasına karşı çıkmaz.⁶³⁰ Bu noktada savaş İslami mesajı yaymak ve diğerlerine kabul ettirmek için yapılmamaktadır. İslam kendi düşüncesini diğerlerine tanıtırken buna karşı savaş açan ve karşı koyanlara karşı bir savaş durumu vardır. Bu noktada ötekini bilgilendirme yöntemiyle İslami tanıtma ve insanları özgürleştirerek barışa kurtuluş ulaştırma düşüncesi vardır.⁶³¹

Kutub İslam'ın insanı kurtaracak tek hakikat olduğu ve bunun için yaşadığı dünya düzeninin de buna göre şekillenmesi noktasında düşüncelerinden tamamıyla emindir ve amacı İslam'ın getirdiği hayrı bütün insanlara ulaştırmaktır. İçinde hiçbir şüphe barındırmayan düşüncesi ile zorlama olmadan İslam'ın kabul edilebilir tek düşünce yöntemi olduğunu önce birey, birey aracılığıyla toplum ve müzakereler yoluyla dünya geneline yayma düşüncesi vardır. Bu noktada Kutub İslami küresel hâkimiyeti zorla tesis edecek bir tür teokratik rejim tasavvur etmemektedir. İslam insan mantığına, ruhuna en

⁶²⁶ Kutub, 1987, s. 33, 162-164.

⁶²⁷ Abu-Rabi, 2011, 299

⁶²⁸ Yenigün, 2013b, s. 235.

⁶²⁹ Kutub, 1987, s. 164.

⁶³⁰ Kutub, 1987, s. 166, 167.

⁶³¹ Yenigün 2013b, s.249.

uygun seçenekleri sunan olduğundan amaç insanı bilinçlendirerek doğru yola ulaşmasını sağlamaktır. Zorunluluk değil rıza ölçütü ile bu koşulu evrensel çapta sağlamaya çalışır.

4.1.7. Kutub'un Özgürlük Teolojisi

Kutub özgürlük teolojisinin genel kuramsal yapısını oluşturan ilkeler göz önüne alındığında bunların altını dolduracak düşünce içerikleri sergilemektedir. Bu anlamda Kutub, insan doğası, özgürlük ve kurtuluş kavramları üzerinden öncelikle insan daha sonra toplum ve nihayetinde siyasal dâhilinde geliştirdiği teorisinin içeriği özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilebilir. Kutub düşüncesinin özgürlük teolojisi ile bağlantı noktaları şu şekilde açıklanabilir.

Kutub'a göre insan doğasına en uygun ya da insanın ihtiyaçlarına cevap verebilen tek sistem olarak İslam, bu özelliğiyle insanı dünya üstünde hürleştirmektedir. Bu hürleştirme İslam'ın, fikri her türlü hurafelerden koruması, yeryüzündeki hayatı geliştirmesi ve adaletsizlikleri ortadan kaldırması ile olur.⁶³² Böylece insan, doğasına uygun bir sistem olarak İslam'ı görecektir ve onun kurallarına uygun davranarak kendisiyle çelişmeyecek, ruhi ya da dâşsal olarak bir bunalım içine girmeyecek ve kendini gerçekleştirmesiyle özgür olacaktır. Kutub bu noktada insanın özgürlüğünü İslami teoloji ve ontoloji ile ilişkilendirdikten sonra son aşama olarak bunun gerçekleşmesini insanın kurtuluşu olarak görmektedir. İnsan, doğasına uygun olarak hareket ederek özgürleşecek ve insanlık için kurtuluşu sağlayacaktır.⁶³³ Kutub'un özgürlük teolojisi bu bağlamda bir diyalektik içinde ortaya çıkmaktadır. Bir yandan bir sistemin kurallarına boyun eğerek ona uyan insan ve diğer yandan bu insanın özgürleşmesi konusu onun özgürlük kavramına bakış açısını ortaya koymaktadır. İnsan bir yandan hem kul olarak karar alma işlemini bir yere bağlamakta diğer yandan ise bu bağımlılıkla birlikte aslında özgürleşmekte ve bağımsızlaşmaktadır. Çelişki gibi gözüken bu durum Kutub'un özgürlük diyalektiğidir. Kutub özgürlük diyalektiğinde modern Müslüman bireyi Tanrı'nın iradesini ve emirlerini kabul ettiğinde ve uyguladığında özgür olarak görmekte aksine insan kaynaklı güçlere tamah ettiğinde ise onu köleleştirilmiş, bağımsızlığı elinde olmayan bir varlık olarak kabul etmektedir. Kutub'a göre İslam bir hürleştirme hareketidir ve teslimiyeti baştan kabul etmek gerekir.⁶³⁴ Kutub öteki olarak nitelediği

⁶³² Kutub, 1993, s. 47, 48.

⁶³³ Kutub, 1988b, s. 33, 35.

⁶³⁴ Kutub, 2011, s. 39.

diğer tüm dinleri, felsefi, toplumsal düşünceleri yok sayarak tüm insanlığa tek otantik, kurtarıcı yol olarak radikal İslamcı bir model sunmaktadır.

Kutub toplumsal ve siyasala yönelik teorisini şekillendirirken tek temel olarak İslam'ı görmesine rağmen onun düşüncesinde etkilerini içinde yaşayarak derinden hissettiği Marksist ve liberal kuramlardan içerikler gözlenmektedir. Kutub için insanın kurtuluşu diğer tüm bağımlılıklardan kurtularak Alah'a tevhid inancı ile sarılarak özgürleşmesi ile mümkündür. Kutub'un düşüncesinin temelinde insanın kurtuluşu teması vardır. Sayed Khatab⁶³⁵ bu noktada Kutub'u Rousseau ile karşılaştırmaktadır. Khatab'a göre Rousseau insanların hem özgür hem yönetilebilir olacağını ele alırken, Kutub ise insanların hem Tanrı'ya inanıp kulluk ederek nasıl özgür olacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Rousseau konuya seküler bir siyasal bakış açısıyla yaklaşmakta Kutub ise teolojik bir açıdan siyasal üzerine de yorum getirmektedir. Kutub ayrıca Fransız devriminin ilkeleri olan özgürlük, eşitlik kavramlarını teorisini ortaya koyarken bu düşünceye atıf yaparak kullanmaktadır. Bu kavramları ortak bir insan medeniyetinin hedefleri olarak kabul eder ve fikirlerini İslami bir çerçeve içinde belirtirken bu modern düşüncenin kavramlarını kullanıp onlara yeni bir anlam vererek meşrulaştırır. Kutub bu anlamda kendisinin kabul ettiğinden daha modern kabul edilebilir.⁶³⁶

Kutub için insanın dünyevi güçleri benimsemesi, insanın Tanrı ile doğrudan ilişkisini engelleyen engellerdir ve insanı kurtarmak için elinden geleni yapmaktadır. Bu noktada Kutub Tanrı dışında insanın kulluk yaptığı güç noktaları olarak tanımladığı sömürgecileri, kapitalistleri, emperyalistleri, dini kötüye kullanarak insanı aşağı çeken siyasi otoriteleri yüksek düzeyde eleştirir ve insanın bunlara karşı Tanrı egemenliğini kabul edip evrensel uyuma katılımı için elinden geleni yapmaya çalışır. Kutub için bu noktada özgürlük insanın arzularından kurtulması ve herhangi bir dünyevi gücün etkisinde kalmadan kendisi için tek doğruyu bilenle bütünleşme sürecidir. İnsanların sadece Allaha kulluk etmeleri ve onun şeriatını kabul edip diğer sistemleri topyekûn reddetmeleri gerekir.⁶³⁷Sömürgeciler, emperyalistler olarak sıraladığı ve insanı arzularına esir eden bu gruplandırmada Kutub İslami siyasi bilinç oluşturmakta ve hegemonya karşıtı bir İslami ideoloji yaratarak yanıt vermektedir. Bu bağlamda Kutub'un mevcut siyaset kurumuyla ilişkisi hep sorunlu ve eleştirel şekildedir. Mevcut siyasi sistemi

⁶³⁵ Khatab, 2010a, s.129.

⁶³⁶ Yenigün, 2013, s. 236.

⁶³⁷ Kutub, 2011, s. 43.

haklılandırmaya çalışan dini kurumlara büyük bir eleştiriyle yaklaşmış ve adaletin sağlanması için siyasi yöneticinin sorgulanmasından yana bir tavır sürdürmüştür. Örneğin yaşadığı dönemde siyasi rejimin kaynakların dağıtımında oluşturduğu ekonomik adaletsizlik ve diğer sorunlardan dolayı rejim ile ve rejimin adaletsizliklerini meşrulaştıran itaatkâr ulema sınıfıyla büyük problemler yaşamıştır. Bu bağlamda Kutub Marx'ın yerleşik din anlayışının insanları uyuşturması ve dinin bir afyon olarak kullanılmasına benzer düşüncelerine eserlerinde yer vermiştir. Bu bağlamda Kutub ahlaki ve siyasi olanı içeren bir yaklaşım sergilemiş ve bu duruşuyla bir özgürlük teolojisinin içeriğine dolduran düşünüş ve hareketlilik göstermiştir.

Kutub düşüncesinin özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilecek bir diğer yönü onun “ictihad” üzerine düşünceleridir. Kutub İslam'ın bireysel ve sosyal hayata yönelik kurallarının olduğunu belirtir ve bunu “şariat” olarak tanımlar. Şariat, Kutub'un katıksız teorisinin kesin kuralları olup yasa hükmündedir; ancak Şariat hayatın her alanını ve her çağı düzenlememiştir ve bu nedenle İslam'ın kaynaklarını yorumlayarak hüküm çıkarma olarak “ictihad” hakkını saklı tutar. İctihadın başladığı noktadan itibaren konu Fıkıh alanına girer ve İslam fıkıhı zaman içinde değişebilir. Fıkıh beşer yapısı olduğu için içinde yaşanan zamanın durumuna yenilenen ihtiyaçlara göre değişebilir. İctihad Şariat'ın genel ruhuna uygun olmalıdır. Kutub bu noktadan sonra İslam tarihinde Fıkıh alanını ve din kurumunu eleştirir. Dört halife dönemi sonrası Fıkıh alanının gelişimi durmuş ve Muaviye'nin saltanatından sonra siyaset, ekonomi alanında İslam prensiplerinden kaymalar olmuş ve Şariat aslından uzaklaştırılmıştır. Fıkıh ibadetler alanının düzenleyen bir kurallar bütününe dönüşerek siyasi ve toplumsal alandan uzaklaşmıştır. Kutub bu durumu dinin bir kurum olarak saltanın hizmeti altına girmesi ve onu meşrulaştırması olarak değerlendirir. Kutub ictihad yapan fıkıh okullarını eleştirir ve bunların yaşadığı sürece kadar toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatı duraklattığını belirterek ictihad kapılarını yeniden açmayı hayatın İslami bir ideal ile gelişimi için yeni kurallar getirilmesi üzerinde durur.⁶³⁸

Kutub⁶³⁹ dört halife döneminden sonra sadece ibadetlere yoğunlaşan bir Fıkıh düşüncesini şu şekilde açıklar:

İbadetler konusu emniyetli bir konu idi. Bu konuyla uğraştığı için kimseye eziyet edilmez, kimse bu yüzden zulüm ve tecavüze uğratılmazdı. Hatta bu alandaki çalışmalar zalim sultanlar

⁶³⁸ Kutub, 1988b, s. 47, 55, 57.

⁶³⁹ Kutub, 1993, S. 73.

tarafından teşvik bile ediliyordu. Çünkü böylelikle insanların zihni sürekli meşgul ediliyor ve sosyal konulardan siyasai otoritelerin münakaşasını yapmaktan engelleniyorlardı.

Kutub siyasal alanın dini kontrol altına almasını ve İslam'ın mevcut şartlara göre yönlendirilerek insanların adalet, özgürlük haklarının ellerinden alındığını belirtmesi ve Fıkıhın yeniden yorumlanarak canlılık ve kuvvet getirilmesini istemesiyle özgürlük teolojisinin altını dolduran bir düşünüş sergilemektedir. Ancak bu noktada Kutub ictihad yapma noktasında önceliği Kuran'a ya da Vahiy'e bağlı olma olarak koşullandırmakta ve hakem rolünü akla değil Vahiy'e vermektedir. Akıl kutub için kesinlikle önemlidir ancak akıl ve Vahiy'i aynı düzeyde tutmamaktadır. Kuran emirleri Şeriatı için kesin doğrulardır ve ictihad bu doğruları dikkate alarak uygulanmalıdır; ancak mevcut siyasal ve toplumsal düzenlerin yeniden dönüşümü için kurallarda yeni bir yorumlamaya gidilmelidir.

Kutub'da bu noktada dikkat çeken bir diğer özellik onun kurtuluş teorisinin antikapitalist mücadele ile olan bağlılığıdır. Kutup için özgürlük ruhun tüm ekonomik, sosyal ve politik kısıtlamalardan özgürleştiği adil bir ortamda elde edilir. Kutub'un sosyal adalet düşüncesinin doğduğu nokta da burasıdır. Adalet için ön koşul özgürlüktür. Kutup burada tam bir arınma istemekte ve adaleti özgürlüğün üzerine inşa etmektedir. Özgürleşen insan başka sistemlerin buyruğu altında kalmadan insan için en iyi olan sosyal-ekonomik-siyasal sistemi doğasının bir gereği olarak uygulayacaktır. İslam olan ve sosyo-ekonomik politikalar içeren bu düzen yalnızca bireyi ve Tanrı'yı temas haline getirmekle kalmaz aynı zamanda tüm evrenin mutlak mülkiyetini Tanrı'ya atfeden bir mülkiyet teorisine dayanır. Özgürleşen insan daha sonra toplumu eğiterek belli bir azınlık grup aracılığıyla devrimci bir yolla siyasal alanı İslamlaştıracaktır. Özgürleşen insanın kuracağı sosyal sistem nasıl olacak sorusu bu noktada açıklanmayı bekleyen ve özgürlük teolojisi kapsamına giren bir diğer konudur.

Kutub düşüncesinde en temel olan insan ve daha sonra onun toplum ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıkacak olan sosyal-siyasal-ekonomik düzendir. Kutub'un insanın bir fitrat üzere yaratıldığı ve bu fitratı doyumluğa erdirenin İslam olduğuna yönelik bir temel düşüncesi vardır ve her insanın fitratına göre hareket etmesi sonucunda siyasi, sosyal, ekonomik açıdan adil, eşit bir düzen ortaya çıkacaktır. Çünkü İslam insana kendine yönelik istediği bir hakkı, toplumun diğer bireyleri içinde istemeye yönelik bir bilinç vermiştir. Böylece fitratının bilincinde olarak davranan insan adaletin farkındadır. Her türlü kölelik ruhundan sıyrılarak sadece Allah'a inanan insan özgürleşecek ve bütün insanların eşit olduğunu görecektir; çünkü İslam sınıfsal ayrımlara gitmeden "takva"

dışında insanları Allah'ın önünde özgür ve eşit kullar olarak kabul ederek insanlar arasında dayanışma, sevgi, işbirliği ve karşılıklı anlayışı geliştirmiştir. Bu minvalde vicdani terbiyesini yaparak özgürlüğe sahip olan insan, sorumluluğunun bilincinde olarak toplumda buna göre davranacak ve toplumu dinin meşru kıldığı kanun ve uygulamalara göre düzenleyecektir. Sosyal adalet İslam'ın terbiye ettiği bu vicdan ve düzen üzerine temelini atmıştır.⁶⁴⁰ Sosyal adaletin aşamaları ise siyasal, toplumsal, ekonomik alanlara ayrılmaktadır. Sosyal adalet önce insanın vicdanında başlamaktadır. Böylece tek bir nizam ile tevhid esasına göre ilerleyen İslamiyet hem ferdin vicdanında hem de sosyal hayatın içinde yaşayan bir sistemdir.⁶⁴¹

Kutub'un yaşadığı süreçte Mısır büyük sosyal, ekonomik ve siyasi problemler yaşamaktadır ve Kutub yaşanan iktisadi problemlere yönelik düşüncelerini dile getirdiği iki önemli eser yazmıştır. Bunlardan biri "Al-Adalah al Ijtima'iyyah fi al-Islam" yani İslam'da Sosyal Adalet kitabı diğeri ise "Ma'rakat al-Islam wa al-Ra'simaliyyah" yani İslam ve Kapitalizm eseridir. Kutub'un sosyal adalet düşüncesi İslam düşüncesi teorisinin bir parçasıdır ve burada da temel öge İslami öz ya da kaynaklara dönüş yaparak sosyal politikalar belirlemektir. İslami adalet, yaşamın tüm alanlarında hak ve cezada adalet ve eşitlik ve anlamına gelmektedir. Kutub sosyal adalet düşüncesi ile özgürlük teolojisinin kuramsal içeriğini dolduran görüşler ortaya koymuştur.

Kutub eserlerinde mevcut dünya düzeninde var olan sosyal sistemler üzerinde yoğun şekilde durmuş ve neredeyse her eserinde bunlardan defalarca bahsetmiştir. Komünizm, sosyalizm, Kapitalizm üzerinde en sık durduğu konu içerikleridir. Kutub bu ideolojilerin Müslümanların sorunlarını çözemeyeceğini belirtmiştir; çünkü bunlar insan doğasına uygun sistemler değildir. Kutub'a göre İslam kendisini adil bir dünya düzeni şeklinde ortaya koymuştur ve bu adil düzen toplumsal düzenin tek çözümüdür. İslam'ın evrene, hayata ve insana bakışının özü algılandığında, İslam'daki sosyal adaletin temel hatları algılanacaktır.⁶⁴²

Kutub'un sosyal adalet düşüncesinin bir kısmını ekonomi üzerine düşünceleri oluşturur. Kutub'un yaşadığı süreçte Mısır Kapitalizm'in etkilerinden derin yaralar alan bir durumdadır ve ekonomik olarak hala halkını kalkınmış bir seviyeye getirecek bir oluş

⁶⁴⁰ Kutub, Seyyid, İslam'da Sosyal Adalet, (çev. Yaşar Tunagür, Adnan Mansur), (6. Baskı), Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1968, s. 108.

⁶⁴¹ Kutub, 1968, s.17.

⁶⁴² Kutub, 1968, s.18

içinde değildir. Kutub bu noktada Müslüman ülkelerin ekonomik olarak kalkınması için neler yapılabilir konusu üzerine eğilir. Şeriatî’de göreceğimiz gibi Kutub içinde ekonomi oldukça önemlidir ve fakirliği Şeytan’ın yaratması olarak görmektedir. Hiçbir mahlûkun diğer mahlûk üzerinde gücü olmadığı için İslam’ın herkesi fakirlikten kurtarmakla yükümlü olduğuna işaret etmiştir.⁶⁴³ İslami toplumsal ve siyasal bir yapılanma Batı’nın gücüne karşı koyacak, ekonomik güç insanları kölelikten kurtaracaktır. Kutu

Kutub’un özgürlük teolojisi ile ilişkilendirilecek bir diğer yönü onun sosyal adalet vurgusu üzerinden Marksizm’e ve daha çok Sosyalizm’e yönelen ilgisidir. Kutub Marksizm’e eserlerinde geniş yer verir ve onu mevcut sistemler rasında uygulanmaya değer tek sistem olarak görür; ancak onun da materyalist duruşu Kutub’un ona oldukça eleştirel yaklaşmasına neden olur. Kutub bu bağlamda sosyalizm, Marksizm, Komünizm gibi sistemleri adil paylaşım ilkesini daha çok önemsemeleri nedeniyle aslında bir açıdan kabul eder. Kutub Marksizmin toplum, ekonomi, insan üzerine düşüncelerini İslam ile karşılaştırır ancak onu dışlayıcı bir diyalektik ile inceler. Kutub’a göre, yarı-dini akidesi ve sözde bilimsel materyalizmi ile Komünizm, modern ideolojik düşüncelerin en güçlüsüdür. Kutub, Marksist felsefenin ve komünist ideolojinin büyük baştan çıkarıcı potansiyelini kabul eder ve Komünizm’in demokrasiden farklı olarak inanca dayalı bir yaşam tarzı ile güçlü bir kimlik oluşturabilen laik bir din olduğunu belirtir.⁶⁴⁴ Kutub bu anlamda Marksizmin eşitliğe ve adalete dayalı bir toplum ve ekonomik yapı oluşturmasına aslında olumlu gözle bakar ancak Marksizmin insan düşüncesinden doğan alt yapı olarak dini olanı dışlaması, Kutub’un ona verdiği olumlu nitelikleri geri almasına neden olur. Marksizm, Kutub’a göre insanın yeryüzündeki en önemli unsur olarak tarihin oluşumundaki işlevini karalar ve hem insanlığı hem de yaratıcısını fiilen siler. Marksizm Kutub için bu bağlamda insanlık tarihini, ne yaradılışa ne de Yaratıcıya yer bırakmayacak şekilde ekonomik güçlerin kontrolü altına alarak insanı ekonomik bir varlığa indirgeyerek nesneleştirmiştir. Bu bağlamda Marksizm ve Komünizm özgürleştirici bir düşünce değil, sözde bilimsel kisvesine rağmen, Batı tarihinin bir başka kırılgan ve bozulabilir ürünüdür. İslam ise, aksine, "bir dünyada vücut bulan ebedi bir insanlığın rüyasıdır."⁶⁴⁵

⁶⁴³ Shepard, William E , “ Sayyd Qutb and Islamic Activism”, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, 1996/54, ss 48; < <https://brill.com/display/title/2398>>. (12.07. 2020).

⁶⁴⁴ Kutub, 2011, s.

⁶⁴⁵ Kutub, 1968, s. 90.

Mülkiyet konusunu ele alan Kutub Kuran ayetlerine dayanarak yaptığı yorumlamalar sonucunda İslam'ın bireysel mülkiyet hakkını meşru yoldan kazanmak suretiyle tanıdığını belirtir. Bireysel mülkiyet hakkı güvence altına alınmıştır; ancak bu toplumun ortak faydasına zarar vermeyecek şekilde sınırlandırılmıştır. İnsan sahip olduğu malda toplumun vekilidir. Bu mal Allah'ındır ve insan bu malın vekilidir.⁶⁴⁶ Kutub, zekât yükümlülüğünün sosyal sorunları çözmek ve nihayet insan toplumuna sosyal adaleti getirmek için en iyi örnek olduğunu belirtir. Kutub, İslam'ın mülkiyet hakkını ve sosyal güvenliği güvence altına aldığını vurgulayarak sosyal adaletin pratikte gerçekleşmesine imkân tanıdığını belirtir.⁶⁴⁷ Yenigün⁶⁴⁸ Kutub'un mülkiyet düşüncesini Locke'un mülkiyet düşüncesi ile benzeştirmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde Locke'un teorisi incelenmiştir. Burada da vurgulandığı gibi Locke doğal hukuk teorisi ile başkalarının haklarına karışmama ve bunların hiçbir durumda değişmeyeceği temel haklar olduğuna vurgu yapar. Locke Tanrı'nın hiçbir şekilde toplumsal alanı yöneten olamayacağı düşüncesini benimsemesine rağmen aklın Tanrı'dan gelen yetkinliği ile insanların birbirlerinin canına, özgürlüğüne ve malına saygı göstereceklerini düşünür. Bu düşüncüyü insan zihninde var eden Tanrı'dır. Locke'un doğal hukuk teorisi böylece tanrısal kök alan bir anlayış içermektedir. Bu noktada Kutub'un vicdan özgürlüğü, eşitlik adalet gibi düşüncelerin insan fitratında var olmasını Allah'ın bunları insana kodlaması ve İslam'ın bunu ortaya çıkardığını düşünmesi noktasında bir ortaklaşma vardır. Ancak asıl nokta Kutub'un o toplumda yaşayan ve sınıfsal ayrımlara gitmeden insan olması yeterliliğiyle herkes için mülkiyet hakkının gereklerinden bahsetmesi Locke'un düşüncesi ile benzeşmektedir.

Kutub'un ekonomi politikasının sosyalist olduğu yönünde fikir ortaya koyanlar bulunmaktadır. Beyrut Amerikan Üniveristesi'nde Profesör olan Ahmed Mousassalli⁶⁴⁹, Kutub'un düşüncesinde özel girişime ve mülkiyete izin verdiğini ancak toplumun refahı durumunda devletin ekonomiyi kontrol etmesine veya makul olmadığında vatandaşlarını mülksüzleştirilmesi düşüncesini sosyalist düşünce ile açıklar. Ancak Kutub bu sistemleri kökten reddetmiştir ve Kutub'a göre Komünizm, adaleti yalnızca eşit ücretler ve

⁶⁴⁶ Kutub, 1968, s. 150-152

⁶⁴⁷ Kutub, Seyyid, "İslam ve Kapitalizm Çatışması", (çev. Mustafa Uysal), Ülkü Basımevi, Konya, 1967, s. 64

⁶⁴⁸ Yenigün, Halil İbrahim, 2013b, s. 240

⁶⁴⁹ Mousalli, Ahmad, S., Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb. American University of Beirut, Beirut 1992, s.

ekonomik özgürlük açısından kavradığından, adaletin yalnızca dar bir yorumunu sağlar. Bu anlamda Komünizm ekonomik ayrımcılığı ortadan kaldırmanın sosyal adaleti ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alacağı şeklindeki hatalı hipotezle başlar.⁶⁵⁰ Kapitalizm'e karşı bir başkaldırı olarak Komünizm en azından eşitlik, adalet ve dayanışma ruhu sağlamakta ancak iki sistem aynı saf materyalist dünya yorumunu paylaşmaları nedeniyle onların felsefeleri ve düşünceleri arasında bir fark görmemektedir.⁶⁵¹

Kutub sosyal adaleti sadece Müslümanlar için değil, ırk, dil, din ayrımı yapmadan mevcut İslam düzeninin uygulandığı alanda yaşayan herkes için eşit şekilde uygulanması gerektiğini belirtir. Kutub milliyetçi düşüncüyü İslami ideale yönelik başlıca tehdit olarak görür ve milliyetçi düşünceden uzak durur. Kutub radikal İslamcı düşüncesi öncesi olan 1950'lerin başlarında milliyetçi bir duruş sergilemektedir; ancak 1960'ların sonunda bu duruşun yerini tamamen "ümme" kavramı alır. Ümme tüm insanlığı tevhid çatısı altında birleştiren dini bağdaştırma gücü olarak ortaya çıkar. Kutub bu noktada etnik milliyetçiliği değil evrenselci bir dini bütünleşme ile İslami milliyetçiliği benimser. Kutub sosyal adalet düşüncesinin içeriğine ekonomik alanın haricinde siyaset ve uluslararası alanda adaletin nasıl sağlandığı konularını da dâhil ederek sosyal adaletin içeriğini genişletmiştir. Kutub'un sosyal adalet kapsamında ortaya koyduğu düşünceleri onu tam anlamıyla bir özgürlük teolojisi düşünürü olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu minvalde Abu Rabi⁶⁵² ve Hamid Dabashi⁶⁵³ Kutub'u özgürlük teolojisinin İslami bir versiyonunu ortaya koyduğunu düşünmektedirler.

4.2. Şia Özgürlük Düşünürü Olarak Ali Şeriatî

Yaşamı uğruna bildiklerini dile getirmekten ve insanları doğru olduğunu düşündüğü yolda yürümelerini sağlamak için onlara düşünceleriyle öncülük etmekten çekinmeyen bir diğer İslam düşünürü Ali Şeriatî'dir (1933-1977). Hayatın nasıl yaşanacağı ve anlamı üzerine kendi hakikatine göre kararlı bir şekilde ilerleyen düşünür, içinde bulunduğu toplumu bu hakikatin yoluna ulaştırmak ve onlara bilinç kazandırma yönünde kendisini yüksek derecede sorumlu hissetmiştir. Şeriatî'nin bu sorumluluk duygusu aslında onun bu zorlu yolu seçmesine neden olan en büyük nedendir. Şeriatî

⁶⁵⁰ Kutub, 1968, s. 54.

⁶⁵¹ Kutub, 1968, s.56

⁶⁵² Abu-Rabi, 2001, s. 212.

⁶⁵³ Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, Routledge, London 2008, s. 41-43

başta kendi toplumunu ve genel olarak insanlığı İslam'ın gerçek yolunu göstermeye ve insanları o yol üzerine yürümeye çağırır.

Şeriati, kendisinin kaleme aldığı çalışmaları, okuyanlara geleneksel Müslüman-Şii düşüncesi, radikal İslamî köktencilik, tasavvuf düşüncesi, batılı varoluşçuluk, diyalektik Marksizm ve anti-emperyalizmden oluşan, oldukça karmaşık ve eklektik bir fikrî karışım sunar.⁶⁵⁴ Şeriati hem İslam düşüncesinin kaynaklarını hem de Batı düşünce tarihini ve düşünürlerinin görüşlerini derinden inceleyen biri olarak, teorisi bu iki farklı kaynağın bir içerimidir. Tarih, felsefe, sosyoloji, din alanlarında yoğun araştırmalar yapan, okuyan ve üreten düşünür, tevhid teolojisini kapsamlı bir düşünce sistemiyle yoğurarak kapsayıcı Batı ideolojilerine İslami bir alternatif sunmuştur. Şeriati İslam inancının Şia mezhebine bağlıdır ve İslam düşüncesinin kaynakları içinde incelenen Şia düşüncesi bölümünde de belirtildiği gibi Şia düşüncesi, felsefi, tasavvufi, devrimci özellikler barındıran bir düşüncedir. Şeriati'de Şia öğretisini derinden benimseyen biri olarak bu etkileri düşüncelerinde yaşattığı söylenebilir. Coombs⁶⁵⁵ Şeriati'nin Şia İslam'ının ağırlıklı olarak isyana, eşitliğe ve evrenselliğe vurgu yapan bir anlayışa denk düştüğünü belirtir. Bu bağlamda Şeriati İslam düşünce ve felsefesinin mirasını Batı etkileriyle birleştirerek yeniden canlandırmaya çalışan bir İslam düşünürü olarak tanımlanabilir.⁶⁵⁶

Şeriati'nin eserleri incelendiğinde onun Batılı düşünce ekollerinden ve özellikle varoluşçu düşünceden, Marksizm'den ve üçüncü dünya devrimci ideolojisinden etkilenmesi dikkat çekmektedir.⁶⁵⁷ Bu kapsamda Sartre, Carrell, Heidegger gibi düşünürlerin varoluşçu düşüncelerini İslam düşüncesi içinde yoğurarak teorisinin zeminini oluşturmuştur. Ayrıca Şeriati'nin yaşadığı dönemde Latin Amerika'da özgürlük hareketlerinin ve kurtuluşçu teolojik düşüncelerin etkisini gösterdiği bir süreç yaşanmaktadır. Şeriati bu bölgelerde yaşanan özgürleşme hareketleri üzerine birçok okuma ve araştırma yapmış ve mevcut durumun içeriğiyle ilgilenmiştir.⁶⁵⁸ Bu bağlamda

⁶⁵⁴ D. Zeidan, "Ali Şeriati: İslamî Köktenci, Marksist İdeolog ve Sufi Mistik", İştiraki Dergisi, <https://istiraki.blogspot.com/2012/09/ali-seriati-islami-koktenci-marksist.html> (10.05.2022).

⁶⁵⁵ N. Coombs (2009), "Christian Communists, Islamic Anarchists? Part 2, Monthly Review Online, <https://mronline.org/2009/12/10/christian-communists-islamic-anarchists-part-2/> (22.01.2023).

⁶⁵⁶ Machlis, Elisheva, "Ali Shariati and the Notion of tawhîd: Re-exploring the Question of God's Unity", Die Welt Des Islams, 2014 (54), ss. 190; https://brill.com/view/journals/wdi/54/2/article-p183_3.xml (02.10.2022).

⁶⁵⁷ Bayat, Asef, "Shariati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism", Alif: Journal of Comparative Poetics, 1990, (9), ss. 19; <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/9774> (09.03.2022).

⁶⁵⁸ Şeriati, Ali, Kendini Devrimci Yetiştirmek, (çev. Ejder Okumuş), (1. Baskı), Şura Yayınları, İstanbul 1996, s. 58.

Şeriatî kavram olarak özgürlük teolojisinden haberdar ve bilgi sahibi bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Şeriatî'nin özgürleşme teolojilerinin içeriğinden birebir etki aldığı söylenebilir. Teorisinin içeriğinde bunu gösteren çok sayıda düşünce içeriği vardır. Ayrıca Şeriatî'nin yaşadığı dönem İran'ın da Rıza Şah Pehlevî rejimine karşı toplumsal tabanda devrimci düzeyde ayaklanmalar yaşanmaktadır. Bayat⁶⁵⁹ Müslüman solcu "Halkın Mücahidleri Örgütü"nin⁶⁶⁰ bu dönemde Müslümanların kültüründen ve dinle yoğrulu ruh hâllerinden beslenen bir stratejiyi toplumsal düzeni tesis etmek için Ali Şeriatî teorisinden alarak şekillendirdiklerini belirtir.

Adil, özgür, İslami değerleri benimseyen bir toplumsal ve siyasal yapılanma için mücadele eden Şeriatî, Kutub'da olduğu gibi özellikle gençler aracılığı ile toplumu bilinçlendirme hareketine girişmiştir. Şeriatî bu dönemde sömürgeleştirilen ülkelerde yaşanan özgürlük hareketlerini de yakından takip eden biri olarak Franz Fanon'un "Yeryüzü'nün Lanetlileri" eserinin yarısını Farsçaya çevirmiştir. Fanon'un kitlelere, sömürgeciliğe karşı yaptığı eylem çağrısı Şeriatî'nin şehitlik çağrısına ilham vermiştir. Şeriatî, dine geleneksel aşkın ve apolitik yaklaşımdan uzaklaşarak, sosyo-politik eylem ve cihat çağrısı yoluyla adaleti geliştirmede insana daha büyük bir rol sağlayan bir düşünce ortaya koymuştur.⁶⁶¹

Teori olarak özgürlük teolojisi üzerine düşünüldüğü zaman Şeriatî bu içeriği dolduran İslam düşünürlerinin başını çeken isimlerden biridir. Şeriatî'ye göre İslam dini bilincin, ahlakın, sorumluluğun ve özgür iradenin kaynağıdır ve o hakikat olarak kabul ettiği İslam üzerine yürümenin insanı kurtuluşa ve dolayısıyla özgürlüğe götüreceğini düşünür. Bunu sağlayan ise tevhid inancıdır. Tevhid, zulme karşı adalet değerlerine dayalı direniş ruhu, hayatın ve varoluşun temelidir. Tevhid, insanın doğrularının temeli konusunda emin olması ve bu temel üzerine eşitliğe doğru ilerlemek için her türlü ayrımcılığı reddetmesidir. Şeriatî'nin tevhid tanımlaması bir nevi kurtuluş ideolojilerinin betimlediği özgürlük düşüncesine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Şeriatî'nin İslam düşüncesini kurtuluş teolojisi kapsamında ortaya koyduğu söylenebilir. Kutub gibi Şeriatî içinde İslam doğru yoldur ve insanın fitratına ya da modern düşüncesinin ifadesi ile insan doğasına en uygun çözüm İslam'ın özündedir. Bu öz anlaşılıp insanların görmesi

⁶⁵⁹ Bayat, Asef, *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*, (1. Baskı), Stanford University Press, Stanford 2017, s. 30-32.

⁶⁶⁰ 1965'te Milli Cephe'nin dindar kanadıyla bağlantılı üniversite mezunları tarafından kurulmuştur. Şeriatî'de ilk gençlik dönemlerinde bu grupla bağlantısı vardır.

⁶⁶¹ Machlis, 2014, s. 198.

sağlanırsa insanın saadeti sağlanacaktır; fakat konu bu cümle kadar rahat ve sıradan değildir. Şeriatî’de insan fitratından yola çıkarak bir sosyal-siyasal teori geliştirmiştir. Şeriatî’de Kutup gibi eleştirel bir bakış açısına sahiptir ve düşünceleri ile kitleleri harekete geçirerek teoriden praksiye giden bir yol çizmiştir.

Şeriatî kendisinden bir yüzyıl önce başlayan İslami ıslah düşünce kapsamında değerlendirilebilecek bir düşündürüdür. Sünni ıslahat düşüncürleri ile bir Şii İslam düşüncürlü olarak Şeriatî’nin ortak yönü İslam’ı modern inananların sosyal, politik ve dini ihtiyaçlarını karşılaması beklenen kapsamlı ve normatif bir din, bütüncül bir yaşam biçimi olarak tasvir etmeleridir.⁶⁶² Şeriatî ıslah düşüncülerine benzer şekilde toplumun ahlaki, ekonomik, siyasal çöküşünden yakınmış ve İslam dünyasının problemlerine Tanrı’nın ahlaki ve siyasi gerekliliğine odaklanarak teşhis ve tedavi konusunda eğitim ve siyasi eylem yoluyla İslam’a dönüş çağrısında bulunmuştur.⁶⁶³

İslam’da ıslah düşüncesini İslami rönesans manasında kabul eden düşünür, öze dönüş düşüncürleri gibi İslam’ın öz kaynaklarına dönmenin, ya da ilk İslamın ruhuna dönmenin gerekliliği konusunda Afgani, Abduh gibi düşünürlerle hemfikir olup konuşmalarında onlara atıfta bulunur.⁶⁶⁴ Şeriatî İslam’ın modernleştirilmesi düşüncesine karşı olup dini düşüncelerin ve yaklaşımların gözden geçirilmesi olarak ıslah düşüncesini benimser. İslamı bir devrim olarak görür ve İslam’ın ana kaynaklarına (Kuran-Sünnet) dayalı toplumsal ve siyasal bir hareket oluşturmanın gerekliliğini savunur. Şeriatî için bu noktada problem ıslahatçı düşünürler gibi dini düşüncenin sapmaya uğraması, İslami düşünce ve eylem hareketi içinde oluşan hurafeleşme, donuklaşma, sınıfsal faydacılık, grupsal çıkarlar, İslam adına sınıfsal ve baskıcı düzenler, mantık ve özgür düşüncenin, toplumsal sorumlulukların felce uğratılması, adaletin yok edilmesi gibi genel başlıklardır. Şeriatî için çözüm ana kaynaklara dönerek dini özgürleştirmek ve kendisinin “toplumsal önderlik” ve “sınıfsal adalet” şeklinde tanımladığı düşünsel, toplumsal ve siyasal bir hareketi zamanın koşullarını dikkate alarak yaratmaktır. Bunun için yapılması gereken ana kaynaklara dönerek, İslam tarihini tanımaya dayalı bir mantıkla İslami bilince sahip müçtehitlerin ve gerçek ulemanın başlattığı bilimsel ve devrimci bir hareket oluşturmaktır. Bunun için ivedi şart İslami düşünceyi bilimsel bir mantıkla donatmadır.⁶⁶⁵

⁶⁶² Machlis, 2014, s. 189.

⁶⁶³ Sivan, Emmanuel, “Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution”, International Journal of Middle East Studies, 1989/1 (21) ss. 5,6; <https://www.jstor.org/stable/163637> (03.01. 2022).

⁶⁶⁴ Şeriatî, Ali, Ali, (çev. Alptekin Dursunoğlu), (3. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 419.

⁶⁶⁵ Şeriatî, 2012a, s. 415-420.

Şeriatî siyaset sahnesini daha çok Şia inancının öğelerinden yola çıkarak Şii bir siyasal hareket planlaması üzerine kurar. Şeriatî'nin İslam düşüncesini oluşturma ya da daha düşünsel alana yönelik olan teorisi genel Müslüman düşüncesi üzerinedir ve tüm Müslümanlara hitap eder; ancak eyleme dönüşen daha toplumsal ve siyasal düşüncelerinde ise Şii inancı baskın bir şekilde düşüncelerine hayat verir ve millileştirir. Düşüncelerinin tüm Müslümanları kapsayan bir niteliği olmasına rağmen Şeriatî praksis de Şiiiliği önemli ölçüde ön plana geçirir.

Şeriatî'nin teorisinde vurguladığı ve kesinlik verdiği bir diğer yön İslami düşüncenin bilimsel bir mantıkla donatılması üzerinedir. İslahçı düşünürle başlayan toplumsal alanda ilerlemeyi sağlamak için akla büyük önem verilip, Müslüman'ın aklı ile davranması ve bilimsel alanda ilerlemesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu temel düşünce Şeriatî için de oldukça önemlidir. Özellikle toplumbilimi tarih, din alanlarında yetkinleşen Şeriatî teorisini ortaya koyarak Batı sosyal bilimsel kuramı kendi teorisinin oluşturulmasında kullanır.

Şeriatî'nin özetle vurgulamaya çalıştığımız kısa bir tanımlamasından sonra Ali Şerati başlığı altında onun biyografisi, insan fitratı temelinden başlamak üzere, insana, topluma, siyasal olana yönelik düşünceleri, dünya görüşü ve ideolojisini özgürleştiren olarak gördüğü Tevhid düşüncesi ve bunların tamamının bir kurtuluş ya da özgürlük teolojisi olarak ortaya çıkması anlatılacaktır.

4.2.1. Sosyolog, Devrimci, Entelektüel Olarak Ali Şeriatî

Ali Şeriatî, 23 Kasım 1933'te İran'ın kuzey doğusunda Horasan eyaletine bağlı Meşhed şehrinin Kahak köyünde doğmuştur. Şeriatî'nin çocukluk yıllarının bir kısmı köyde geçmiş ve daha sonra babasının işi nedeniyle şehre taşınmışlardır. Şeriatî'de köy hayatı ve şehir hayatı ikilemini, modern yüzyılda şehirleşmenin etkilerini yaşayan ve bunun etkilerini düşünsel hayatında gören biridir.⁶⁶⁶ İlköğrenimine Mezânân'da başlamıştır. Babası Muhammed Taki Şeriatî tanınan entelektüel bir din adamıdır ve daha sonra bir lisede Kuran dersleri veren reformcu düşünceleri de olan biridir. Meşhed'deki "İslami Hakikati Yayma Merkezi"nin kurucusu olan babası, İran'daki İslami entelektüel hareketin kurucularındandır ve yoğun hizmetlerde bulunmuştur.⁶⁶⁷ Şeriatî babasından din

⁶⁶⁶ Şeriatî, Ali, Kevir, (çev. Muhammed Nayif Şair), (1. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara 1992, s. 50

⁶⁶⁷ Şeriatî, Ali, Toplumbilim Üzerine, (çev. Kenan Sökmen), Bir Yayıncılık, (İstanbul 1985) s.15.

eğitimi almış ve daha sonraları babasının kendi entelektüel gelişimine en büyük katkı sağlayan kişi olduğunu belirtmiştir. Şeriati'nin büyüdüğü evde zihnine kazınan yaşam ortamı babasının kütüphane odasıdır. Şeriati bu kitap ortamının içinde büyümesinin kendisinin gelişimine çok şey kattığını ifade etmiştir.⁶⁶⁸ Şeriati'nin düşünsel anlamda ortaya çıkışında bu aile temelinin etkisi geniştir. Şeriati'de Kutub gibi dini öğelerin yoğun şekilde işlendiği bir ortamda büyümüştür. Küçük yaşlarda babasının düzenlediği tartışma gruplarına katılmıştır. 1940'lı yılların sonunda babası ile birlikte Türkçe tercümesi ile "Allah'a İnanan Sosyalistler Hareketi"⁶⁶⁹ adlı küçük bir gruba katılmıştır. Bu grup İran'da Şiiliği Avrupa Sosyalizm'i ile sentezlemeye yönelik bir ilk girişimdir. Şeriati'nin bu modernleştirici İslami canlanma hareketleriyle olan ilişkisi, hayatının çalışmalarını şekillendiren dini temelli bir sosyal adalet vizyonu oluşturmaya yardımcı olmuştur.⁶⁷⁰ 1949 yılında 16 yaşında Meşhed'de Firdevsi Lisesi'ni bitirmiş⁶⁷¹ ve daha sonra 1950 yılında Meşhed öğretmen okuluna girmiştir. Öğretmen okulunda bulunduğu son yıl olan 1952 yılında Şeriati milliyetçi düşüncelerle karşılaşmıştır. Bu sürece kadar daha çok sufi düşünce çizgisinde ilerleyen Şeriati milliyetçi Muhammed Mussadik'in Başbakanlık'tan alınması ile milli hükümeti savunmak için protestocuların arasına katılmış ve ilk gözaltısı gerçekleşmiştir. Bu onun devletle ilk karşılaşması ve siyaset dünyasına ilk girişidir.⁶⁷²

Şeriati'nin bu süreçte ön plana çıkan özellikleri öğrenmeye ve düşünmeye olan sevgisi ve ondan aldığı yaratıcılık, İslam dinine karşı duyduğu sağlam inanç ve hitabet sanatındaki yeteneğidir. Entelektüel gelişimin ve inancın derinleştirilmesinin bir aracı olarak yazmaya ve ders vermeye büyük ilgi duymuş ve belagati ve güçlü, etkileyici kalemle bu ilgi alanlarını sürdürmüştür. Üniversiteye girmeden önce Arapça bilgisi kitap tercüme etmesine izin verecek düzeydedir. 1952 yılında öğretmen okulunun son

⁶⁶⁷ E. Abrahamian (1982), "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", Middle East Research and Information Project, < <https://merip.org/1982/01/ali-shariati-ideologue-of-the-iranian-revolution/> > (13.03.2021).

⁶⁶⁸ Şeriati, 1992, s. 135.

⁶⁶⁹ Nathan Coombs'a göre bu topluluk, köktenci bir izlenimi olmasının yanısıra aslında reformist olan ve zaman içinde İslam'ın uysal bir ritüelizmin ve mollacılığın çıkmazına saplandığına vurgu yapan, toplumsal eşitsizliklere ve ülkeye nüfuz eden emperyal bağımlılığını göstermek için İslam ile çözüm arayan radikal İslamcı bir tefsir merkezi hâline gelen bir yapılanmadır. Coombs, Nathan, "Marx ve Allah Arasında Ali Şeriati", 2020, İştiraki Dergisi; <https://istiraki.blogspot.com/2020/11/marx-ve-allah-arasinda-ali-seriati.html>, (12.01.2022).

⁶⁷⁰ E. Wastnidge (2022), "Social Theory Ali Shariati", SEPAD, < <https://www.sepad.org.uk/announcement/social-theory-ali-shariati> > (22.04.2022).

⁶⁷¹ Şeriati Razavi, Puran, Eşim Ali Şeriati, (çev. Sinan Bircan), (1. Baskı), İhlal Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 43.

⁶⁷² Şeriati Razavi, 2002, s.45.

sınıfında babasının önerisiyle “Ebu Zer: Tanrı'ya Tapınan Sosyalist” adlı Arapça bir eseri tercüme etmiştir. Aslen 'Abd al-Hamid Jawdat al-Sahar adlı radikal bir Mısırlı romancı tarafından yazılan kitap, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra halifeleri yozlaşmış olmakla suçlayan ve önderlik etmek için çöle çekilen Peygamber'in ilk takipçilerinden olan Ebu Zer'in yaşamının izini sürmektedir. Bu kitapta fakirler adına açgözlü zenginlere karşı bir duruş söz konusudur. Şeriatî için de Ebu Zerr ilk Müslüman sosyalisttir.⁶⁷³

1952 yılında öğretmen okulundan mezun olduktan sonra, aynı yıl şehrindeki ilköğretim okullarında öğretmenliğe ve yüksekokulda gece eğitimi ile Edebiyat bölümü okumaya başlamıştır; ancak bu bir üniversite değildir. Burada Edebiyat dersleri alarak Edebiyat diploması almıştır. 1953 yılında ise milliyetçi çizgisinin bir sonucu olarak Milli Mukavemet Hareketine Katılmıştır. 1955 yılında Meşhed İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi kurulmuş ve Şeriatî bu dönemde yüksekokul mezunlarının üniversite mezunu olabilmeleri için yüksekokulun üzerine okuyabilme şansını değerlendirerek 1956 yılında Edebiyat fakültesinde lisans öğrenimine başlamıştır. Burada öğretmenleriyle sayısız fikir çatışması yaşamış ve bu da kendisi için seçtiği düşünce çizgisini daha da geliştirmeye sevk etmiştir. Üniversite yıllarında Şeriatî'nin gözlemlenen özellikleri derslerde aktif rol oynayan, Horasan Gazetesi'nde makaleler yayınlayan, düşünsel özelliklerinin yanı sıra mistik bir tarafı da olan biridir.⁶⁷⁴

Şeriatî' hayata yönelik en büyük amacının hakikati, adaleti savunma ve toplumsal yığınların kurtuluşunu sağlamaya yönelik inanç olduğunu belirtir. Yaşadığı dönemde korkunun susturduğu bir ortamda doğru ile yanlış arasındaki savaştan asla geri çekilmemiştir. Konuşmaları, yazıları ve diğer direniş faaliyetleriyle yetkililerin kendisi hakkında açtığı soruşturmalara sessiz kalmamış ve toplumda kurulan olumsuz dengeyi kabul etmemiştir. Şeriatî bulunduğu toplumsal ve siyasal düzen içinde taraf olmamıştır. Hem toplumu adaletsiz politikalarıyla yönettiğini düşündüğü siyasal sisteme hem de toplumun yaşadığı problemlere karşı kayıtsız kaldığını düşündüğü dini grupları yoğun şekilde eleştirmiştir. Toplumla ve halk kitleleriyle ilişkilerini kesmiş, modern çağın yozlaşması karşısında alçakgönüllülükle başlarını eğen bu hareketlere karşı çıkmıştır. Şeriatî için eylem önemlidir ve kurtuluşun düşünsel alanda mücadele ile olduğunu

⁶⁷³ Abrahamian, 1982.

⁶⁷⁴ Şeriatî Razavî, 2002, s. 52-55.

düşünmektedir. Eşi Puran Şeriatî'ye göre, silahlı mücadeleye asla inanmamış ve bilinçlendirme fikri hareketinin doğru yöntem olduğuna inanmıştır.⁶⁷⁵

Şeriatî 1958 yılı Temmuz ayında Edebiyat fakültesinden sınıf arkadaşı Puran Şeriatî Razavî ile evlenir.⁶⁷⁶ Aynı yıl lisans diploması ile bir kız lisesinde öğretmenliğe başlar. Şeriatî bu süreçte düşünceleri ile aktif bir şekilde siyasi hayata dâhil olmaktadır. Güvenlik dairesi aynı yıl Şeriatî'ye bir soruşturma başlatır ve maaşı kesilir ve yine aynı yıl lisans derecesini birincilikle bitirdiği için yüksek lisans eğitimi için tez çalışmasını yazması istenir ve yine birincilere verilen bir hak olarak yurt dışında eğitim görme hakkı kazanır. Şeriatî hem hocalarının Fransa'ya gitmesi konusundaki tavsiyeleri hem de onun Fransızca'yı biraz biliyor olması nedenleriyle Fransa'ya gitme kararı alır. Eşi Puran'a göre Fransız Devriminin bir mirası olan özgürlükten almış olduğu romantik düşünceleri de bu arzusunu arttırmaktadır. Şeriatî 1959 yılında doktora eğitimi için Fransa'ya gider ve Fransızca öğrenimine başlar. Dil gelişimini hızlandırmak için Alexis Carel'in Dua kitabını tercüme eder ve Carel'in düşüncelerine büyük hayranlık duyar.⁶⁷⁷ Şeriatî Sorbon Üniversitesinin Edebiyat ve İnsani Bilimler (Orta çağlar ve İslâm Tarihi) bölümüne kayıt yaptırır. O, arkadaşlarının önerisi ve kendi özel ilgisi nedeniyle sosyoloji bölümünde öğrenim görmek üzere Paris'e gider; fakat doktorasının öğrenim gördüğü-Fars Edebiyatı bölümünün devamı olması gerektiğini öğrenir. Prof. Dr. Gilbert Lazard danışmanlığında "Tarih-i Fazail-i Belh" adlı dini kitabın konusunun "Safiyeddin" tarafından yazılmış olan miladi 13. asır ile ilgili olması kararlaştırılır. Şeriatî bu alandan ziyade felsefi-sosyal-siyasal alan üzerine yoğunlaşır ve bu alanlarda yoğun okumalar yapar. Jean-Paul Sartre, Franz Fanon, Che Guevara, Giap ve Roger Garaudy Birgos, Albert Camus, benzeri Filozof, bilim adamı ve yazarların ve Georges Gurvitch, Jacques Berque gibi sosyologların ve Louis Massignon gibi İslâm-bilimcilerin toplumsal tarz ve gidişlerini, eserlerini ve yazılarını doğrudan inceleyip tanıma imkânı bulur.⁶⁷⁸ Rahnema'ya göre⁶⁷⁹ Şeriatî bu zaman diliminde tüm dinleri, mezhepleri ve farklılıkları aşan bir "İbrahimci görüş" geliştirmesine yardımcı olan Fransız oryantalist Louis Massignon'un etkisi altına girmiştir. Bu deneyimden Şeriatî, sınıf farklılıklarını ortadan kaldırarak ve ezilenleri

⁶⁷⁵ Şeriatî Razavî, 2002, s.208

⁶⁷⁶ Şeriatî Razavî, 2002, s. 64.

⁶⁷⁷ Şeriatî Razavî, 2002, s 71.

⁶⁷⁸ Şeriatî, 1992, s.129.

⁶⁷⁹ Rahnema, Ali, An Islamic Utopian: a political biography of Ali Shariati, IB Tauris, London 1998, s.120-123.

destekleyerek toplumun yoksullarına ve ezilenlerine yardım etme açısından tüm İbrahimi inançlar için sosyo-politik bir misyon anlayışını geliştirmeye başlamıştır.

Sorbone’da incelediği İslâm-bilim alanındaki eserlerin genel anlamda, toplumbilim içerikli olduğuna dikkat eder ve oldukça ilgisini çeker. Fransız toplumbilim analitik ve eleştiri ekolü Şeriatî’yi oldukça etkilemiş ve bir süre kendisini etkisi altına alan klasik eserlerini okuyup, tahlil edip eleştirmiştir; ancak bu tür bir sosyolojinin çekiciliğe rağmen, Şeriatî’nin toplumsal vizyonu bir fikir ve eylem bileşimidir. Sosyolojiyi mutlak bir bilim olarak gören Şeriatî, topluma yönelik pozitivist yaklaşımı da, saf Marksist yaklaşımı da inandırıcı bulmamıştır.⁶⁸⁰ Şeriatî, kendisine toplumu tanıma bakış açısı sağlayan ve geniş bir ufuk açanın Gurtvitch olduğunu, Toplumbilim gözlüğü arkasından dinin nasıl görülebileceğini anlatanın ise Berque olduğunu ifade eder.⁶⁸¹

Şeriatî’nin Fransa’da bulunduğu dönem Cezayir bağımsızlık hareketlerinin yoğun şekilde yaşandığı bir dönemdir ve Şeriatî ilk kez burada bu olaylara tanıklık etmektedir. Şeriatî emperyalizmle mücadeleyi ilk kez deneyimlemektedir. Kendisini Müslüman halkların anti-emperyalist mücadelelerinden ayrı görmeyen ve onların kaderlerinde bir ortak olarak gören Şeriatî Cezayir’de olup bitenlerle yakından ilgilenmiştir.⁶⁸² Franz Fanon’u tanıdığı bu dönemde onun hakkında yazdığı bir makale ile onun İran halkı tarafından da tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca Yeryüzünün Lanetlileri isimli Kitabının yarısını Farsça’ya çevirmiştir. Kitabın adını çevirirken "mostazafin" (mazlumlar) kelimesi ile çeviren Şeriatî, daha sonra bu terimi sıkça kullanmış ve Kuran’daki mazlumlar teriminin canlanmasına vesile olmuştur. Şeriatî’nin “mustazafin” söylemi, özgürleştirici potansiyeli nedeniyle Şeriatî döneminde popüler hale gelen Latin Amerika’nın kurtuluş teolojisiyle karşılaştırılmıştır.⁶⁸³ Şeriatî bu bağlamda Paris’te Cezayir ve Küba devrimlerinin zirvesindeyken, kendisini devrimci öğrenci örgütleri kadar radikal siyaset felsefesine de kaptırmıştır. 1961-1962’de Musaddık’ın din dışı takipçileri tarafından kurulan İran Öğrenci Konfederasyonu ve İran Kurtuluş Hareketi’ne katılmıştır. Cezayir milliyetçileri adına öğrenci gösterileri düzenlemiş ve bu gösteriden sonra kafasından aldığı yaralardan dolayı hastanede üç gün geçirmiştir. Ayrıca Musaddık’ın Avrupa’daki Ulusal Cephesi’nin yayın organı “İran-ı Azad” ve Fransa’daki

⁶⁸⁰ G. Tavassoli (1978) “Ali Shariati - A Biographical Sketch”, Digital Library, <https://www.icit-digital.org/articles/ali-shariati-a-biographical-sketch> (12.02.2022).

⁶⁸¹ Şeriatî, 1992, s.327.

⁶⁸² Tavassoli, 1978.

⁶⁸³ Wastnidge, 2022.

İran Öğrenci Konfederasyonu'nun aylık dergisi “Nameh-i Pars”ın editörlüğünü yapmıştır.⁶⁸⁴

Şeriati Fransa'da öğrenim gördüğü sırada araştırma, okuma, yazma, hitabet konularında içinde bulunduğu ortamın ilmi kaynaklarını kullanarak yoğun şekilde çalışmış ve bunları İslami düşünce ile harmanlama denemelerine girmiştir. Şeriati bu çabası ile kitleleri bilinçlendirme ve İslami içeriğin özüne ulaştırmak istemektedir. Doktora dönemi arkadaşı ve dostu Gholamabbas Tavassoli⁶⁸⁵ Şeriati'nin entelektüel ve pratik alanda yoğun çaba gösterdiğini ve gerçek bir eğitim sisteminin oluşumu için büyük bir mücadele verdiğini belirtir. Bunlar halka ya da daha geniş anlamda ümmete yöneliktir. Öğrenci siyasi faaliyetinin kargaşasına tamamen kapılmak yerine, halkı için kalıcı ve değerli bir şey başarmaya çalışır. Yazıları ve çabaları halkı içindir ve kitleleri herkesten çok benzersiz ve yeri doldurulamaz bir yönelim noktası olarak görmüştür.

Şeriati doktora eğitimini tamamladıktan sonra Paris'te kalıp kalmama konusunda bir süre düşündükten sonra 1965'te İran'a dönüş kararı alır. Şeriati'nin dönüşündeki en büyük neden halka ve İslam'a hizmettir. Pehlevi monarşisine karşı genç bir bilim adamı ve siyasi aktivist olarak Şeriati İran'daki mevcut düzene muhaliftir ve dini, milliyetçi düşünceleri ile rejimin ablukasındadır. Şeriati'nin İslam düşüncesi kesinlikle geleneksel değildir ve her tür hurafe, mezhep ve münafıklığa karşı mantık silahıyla ve hakiki İslam çerçevesinde kararlı bir savaş verme amacındadır. Bu noktada Şeriati'nin de İslami öze dönüş düşünürleri gibi öz ya da hakiki İslam arayışı vardır. İran'a dönünce altı ay hapis yattıktan ve Tahran Üniversitesi'ndeki görevi reddedildikten sonra memleketi Meşhed'de önce bir köy okulunda, daha sonra Meşhed Üniversitesi'nde Tarih bölümünde öğretim görevlisi olarak ders vermiştir. Şeriati 1971 yılının başına kadar üniversitede çalışmış ve bu tarihten sonra emekliye ayrılmak zorunda bırakılmıştır⁶⁸⁶.

Fransa dönüşü İran'da geçirdiği bu beş yıllık süre Şeriati'nin en etkin ve verimli yıllarıdır. Birçok kitabı yayınlanmış, üniversitede dersleri yoğun ilgi görmüş ve üniversite dışında çok sayıda konferans vererek ve düşünceleri kitlelere ulaşmıştır. Şeriati 1967'de Tahran'da bir grup varlıklı tüccar ve “Kurtuluş Hareketi'nin” kıdemli liderleri tarafından inşa ve finanse edilen “Husseinieh-e Ershad” da ders vermeye başlamıştır. Bu derslerin

⁶⁸⁴ Abrahamian, 1982.

⁶⁸⁵ Tavassoli, 1978.

⁶⁸⁶ Şeriati, 1985c, s.29, 30.

çoğu kısa sürede 50 broşür ve kitapçık haline getirilmiştir.⁶⁸⁷ Derslerinin kasetleri geniş çapta dağıtılmış ve özellikle üniversite ve lise öğrencileri arasında oldukça beğeni toplamıştır. Şeriati, özgür öğretim yöntemlerini geleneksel yöntemlere tercih etmiş ve özgürlük ile bilgi arasında hiçbir ayrım görmemiştir.⁶⁸⁸ Şeriati kendini genç neslin rehberliğine adanmıştır. Kutub gibi Şeriati’de genç nesilleri eğiterek toplumun değişiminin daha erken olacağı kanısındadır.

Şeriati'nin popülaritesi gizli polis arasında endişe uyandırmış ve ve İslami gerilla örgütü Mücahidin-i Halk grubundan olduğundan şüphelenilmiştir. Hükümet tarafından tutulan ajanlar, Şeriati'yi din adamlarına karşı propagandayla gençleri yoldan çıkarmakla suçlamıştır. 1972'de Husseinieh-e Ershad'ın faaliyetleri durdurulmuştur. Şeriati İran’a döndükten sonra başına gelecekleri bildiği halde sessiz kalmak yerine muhalif bir hayatı seçmiştir. Şeriati bunu şu şekilde açıklar;⁶⁸⁹

“...Avrupa'dan dönüşümden sonraydı fikrîsel ve toplumsal şartlar, kuşaklar ve imkânlar değişmişti ve kendisine inanmış olduğum gizli, sessiz ve derin bir çalışmanın artık benim için başarılı olmayacağını gördüm. Önümde sadece iki yol vardı: Ya rahat bir nefes almak ve kendi işi peşinde gitmek, üniversitede cennet mekânlı, araştırmacı ve çağdaş bir hoca olmak, dertsiz, kadersiz, tasasız bir yaşam sürdürmek ve herkesin saygı ve övgüsüne konu olmak, hatta 67 Temmuz savaşı sonrası şu sessiz Ayetullah ve velayet sahibi mollalar gibi olmak; ya da hayır, en azından elden bir şey gelmiyorsa bir ses çıkarmak, en azından kendimi unutmamak; ama bu da dert getirir. Her ne kadar ardında dostlardan ve bundan daha azı da düşmandan gelecek töhmet, namertlikler ve kin beslemeler olsa da ben ikincisini seçtim ve olan oldu ki benim İrşad'daki konuşmalarım da benim bundan başka bir şey yapamamış olmamdandı. Yine kendisinden uzak kaldığım halkımızın ve özellikle de yeni genç kuşağımızın ne tür bir durum ve hal içinde olduğunu görmem için bir tecrübe olmasını istedim. Bunu da elde ettim ve benim için yeterlidir...”

Husseinieh-e Ershad'dın kapatılmasından kısa bir süre sonra Şeriati, "İslami Marksizm"i savunmakla suçlanarak tutuklanmış ve hapse atılmıştır. Paris aydınlarından ve Cezayir hükümetinden gelen dilekçeler selinin serbest bırakılmasını sağladığı 1975 yılına kadar hapiste kalmıştır. Serbest bırakıldıktan sonra bu kez de ev hapsine alınmıştır. Bu süreçte İran İstihbarat örgütü SAVAK Şeriati'nin hiçbir eğitim programına katılmaması, yazı ve konferanslarına son vermesi, kendisi, ailesi ve yakın çevresinin SAVAK tarafından sürekli göz hapsinde tutulmasını kararlaştırmıştır. Hapishaneden çıkınca devletin kendisine karşı duyduğu güvensizlik artarak devam etmiştir. Şeriati ise sınırlı düzeyde de olsa görüşlerini dile getirmeye çalışmıştır. Şeriati hayatı kendisi ve ailesi için çekilmez bir hal alınca 16 Mayıs 1977'de yurt dışına çıkmak zorunda

⁶⁸⁷ Abrahamian, 1982.

⁶⁸⁸ Tavassoli, 1978.

⁶⁸⁹ Şeriati, Ali, Mektuplar, (çev. Muhammed Said), Şura Yayınları, İstanbul 1991, s.147.

kalmıştır.⁶⁹⁰ Aslında yurtdışına çıkma yasağı bulunan Şeriati, soyadından kaynaklı bir problem nedeni ile yetkililerin dikkatini çekmeden pasaportunu alır ve zor şartlar altında Mayıs 1977’de yurtdışına çıkış yapar. Şeriati ülkeyi terk edişini hicret olarak değerlendirir ve şunları yazar⁶⁹¹;

"...Hicret, insani toplumsal sorumluluğu ya da kişisel sorumluluğu kendi içinde hisseden ve gerçek itikadi bir ekolün esası üzerine onu yürütmesi gereken insanlar için itikadi bir hüküm ya da toplumsal bir risalettir. Ya da: "İman merhalesine ulaşan insanlar vardır. İman merhalesine ulaştıktan sonra hicret ile ilgilenirler, neden? Zira biliyorlar ki şayet kalırlarsa ıslah ve çalışma alanı kendileri için mümkün olmaz ve şartlar onların ellerinin bağlı olduğu bir şekildedir ve her türlü bir ıslah hareketine el atmak kendileri için mümkün değildir. Bunlar muhaceret ile uğraşırlar ve yeryüzünde kendileri için uygun gördükleri bir yere hicret ederler ve orada kendi cihatlarına terk etmiş oldukları toplum ile başlarlar. Zira bir iş yapamazlar. Toplumla, gelenekle ve toplumda var olan hastalıklarla toplum dışında savaşmak için toplumdan çıkarlar. Bu hicret, cihad ve cihadın sonuca ulaşması için yapılır. "

Şeriati hayatının amacı olarak hakikati arama, özgürlüğü elde etme ve insanı kurtarma olarak görmektedir. Bu nedenlerle bulunduğu ülkede onun bu amacını gerçekleştirebilmesi için nerdeyse yaşam şansı yoktur. Şeriati önce Belçika’ya ardından Londra’ya geçiş yapar. Londra’ya, gelişinden sadece bir ay sonra yakınlarının ayarladığı bir evde odasının kapısında sırt üstü düşmüş şekilde ölü bulunur. Şeriati’ye yapılan otopsi sonucunda kalp krizi geçirdiği söylenmiştir; ancak ölümünde yakınında bulunanlar otopsi yapılmadığını belirtmişlerdir. Şeriati’nin SAVAK tarafından öldürüldüğü güçlü söylentiler arasındadır.

Ölümünden sonra Şeriati’nin çalışmaları giderek daha popüler hale gelmiştir. Toplumun her kesiminden insanın aşına olduğu dini ve kültürel referans noktalarını kullanarak erişilebilir bir dilde konuşma yeteneği, onun sosyal ve politik düşüncesine geniş kapsamlı bir çekicilik kazandırmıştır.⁶⁹² Gholamabbas Şeriati’yi⁶⁹³ tevhid inancına bağlı, keskin bir sosyal sorumluluk duygusuna sahip, sorumluluğundan bir an bile kaçmayan bir entelektüel olarak tanımlar. Şeriati topluma karşı olan sorumluluğu herşeyin başına koyar.⁶⁹⁴ Hayatını, öğrenimini, mesleğini, işini ve ailesini İslam’ın mesajını iletme görevine feda etmiştir. Şeriati bu süreçte hem rejimi hem de mevcut İslami kesimleri ve aydınları adaletsizliğin karşısında tepki vermemeleri nedeniyle eleştirmiş ve her iki kesimin oklarına hedef olmuştur. Şeriati bulunduğu ortamı⁶⁹⁵ baskı,

⁶⁹⁰ Subaşı, Necdet, “Şeriati Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 38, Ankara 2010.

⁶⁹¹ Şeriati, Ali, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, (çev. Kenan Çamurcu), (1. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.344

⁶⁹² Wastnidge, 2022.

⁶⁹³ Tavassoli, 1978.

⁶⁹⁴ Şeriati, Ali, *İslam Bilim I-II*, (çev. Faruk Alptekin), Bilge Adam Yayınları, Van 2006, s. 138.

⁶⁹⁵ Şeriati burda bütün İslam toplumlarından bahseder.

adaletsizlik, geri kalmışlık, cehalet ve ilgisizliğin yoğun düzeyde yaşandığı bir ortam olarak tanımlar ve bu durumun sona ererek Müslümanların ayağa kalkması için çözümler arar. Şeriatî bu noktadan sonra bireysel, toplumsal, siyasal alanın dirilişi anlamında bir teori ortaya koyar. Bu teori İslam'dan beslenen ama genel olarak düşünce tarihinden ve Batı düşüncesinden de etkiler alan bir teoridir. Bu anlamda Kutup'dan farklı bir noktadadır. Şeriatî'nin eserlerinde yoğun şekilde Batı felsefecilerinin düşüncelerine, benimsemediği yönler yoğunlukta olsa bile, yüksek derecede atıf vardır. Şeriatî Batı düşüncesinin Kutup'tan farklı olarak reddiyecilik yerine medeniyet oluşturma yönündeki rolüne önem vermektedir. Fransa'da kaldığı süre boyunca Şeriatî Batı düşünce tarihini derinlemesine incelemiş ve iyi derece analiz yapma bilgisine sahip olmuştur. Şeriatî, Batı düşüncesine oldukça açık olan ve bunun İslam'ın öğretilerini anlamada ilham verici olduğunu düşünen kapsayıcı bir düşünürdür.⁶⁹⁶ Mesajının eşitlikçiliği ve aktif olduğu dönem nedeniyle sık sık solcu eğilimlere sahip olarak anılsa da, o aynı zamanda Marksist siyasi düşüncenin sadık bir eleştirmeni olmuştur.⁶⁹⁷

Şeriatî'de dikkat çeken bir diğer özellik genel olarak İslam düşüncesi üzerine yoğunlaşmasına rağmen daha milliyetçi bir duruş sergilemektedir. Müslüman toplumlar üzerine yazsa bile İran toplumu üzerine daha çok yoğunlaşmıştır. Düşüncelerinde İran toplumu ve Şii inancı ağırlıklı olarak hissedilmektedir. Şiiliğin devrimci bir ideoloji olduğuna inanmakta ve Şiiliğin “imamet, asur, Mehdilik” gibi bazı doktrinlerini devrimci düşüncesinin temeli olarak açıklamaktadır.

Çağdaş İslam düşüncesi içinde değerlendirdiğimiz Şeriatî, Islahatçı düşünürlerin akıl-vahiy dengesinde modern dünyanın gereksinimlerine uygun olarak kurmak istedikleri dengeyi, Tevhid düşüncesi bağlamında bir teolojiden dünya görüşüne çevirmiştir. Şeriatî'de çağdaş İslam düşüncesinin bu bağlamda daha geç dönem temsilcisi olarak nitelendirilir.⁶⁹⁸ Şeriatî döneminde 19.yy'da olduğu gibi sömürgecilik ya da yoğun savaş döneminin oluşturduğu bir tepkisellikten ziyade, Müslüman toplumların bilinçsizliği konusu üzerinden bir uyanışa gitme isteği vardır; ancak amaç ortak olup Müslüman toplumun dirilişine yönelik düşünsel ve eylemsel düzeyde bir teori ve pratik aşama söz konusudur. Şeriatî öncüsü olarak gördüğü İranlı çağdaşı Calal Al-Ahmad,

⁶⁹⁶, Syamsul Rijal, Adhan, “Theology of Liberation in Thought of Ali Shari’ati”, Journal of Islam and Science, 2016/3 (2), ss. 272; < <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/jis/article/view/4400> > (25.03.2022).

⁶⁹⁷ Rahnema, 2014, s. 360.

⁶⁹⁸ Machlis, 2014, s. 187.

hayranlık duyduğu ve İslam toplumunun reformcusu olarak tanımladığı Muhammed İkbâl ve Cemaleddin Afgani gibi İslami düşünürlerden etkilenmiştir.⁶⁹⁹

Şeriati kitap olarak “Hac” ve “Kevir” eserlerini kaleme almıştır. Diğer eserleri Şeriati’nin yaptığı konferanslar, konuşmalar, verdiği dersler sonucunda onun konuştuklarından yazıya aktarılmıştır. Şeriati’nin İslam düşüncesi incelenirken öncelikle insan doğası üzerine düşünceleri incelenecek, bunun temeli ortaya konulacak ve insanın toplumsal ve siyasal alan ile kurduğu ilişki biçimleri detaylandırılacaktır.

4.2.2. Bir Teori Olarak Şeriati Düşüncesi

Şeriati’nin geride kalan eserleri incelendiğinde, ikisi hariç geri kalanın onun fakültede verdiği dersler, konferansları, konuşmacı olarak davet edildiği yerlerde yaptığı konuşmaların daha sonra yazıya aktarılmasından oluşturulan kaynaklardır. Şeriati sosyal bilimler alanında doktorasını tamamlamış ve bu alanda geniş okumalar ve araştırmalar yapmış üniversitede dersler veren bir bilim insanıdır ve konuşmalarının ve yazılarının içeriğinde bu bilimsel bakış açısı doğrudan kendini göstermektedir. Şeriati hem Batı teorisini hem de İslami kaynakları derinden incelemiş ve bir teori meydana getirmiştir. Düşüncesinin her bir içeriğini bilimsel gerçekleri dikkate alarak tanımlamış bunları alt gruplara ayırmış ve birbirleriyle olan ilişkisini, karşılaştırma düzeyinde bir sistematiikle incelemiştir. Şeriati kendi özünü ya da dip bağlanışını İslam olarak açıklamaktadır. İslam’ı bilim olarak kabul eden düşünür amacının İslam’ı bilim olarak tanımlamak olduğunu belirtir. Bunu yaparken aslında temeli ve tüm yapısıyla İslam’a ait olan yapıyı bilimsel bilginin ışığında kendi düşünce dünyasıyla ortaya koyarak bir teori ortaya koymaktadır. Sosyal teorilerde olduğu gibi önce İslami temelli dünya görüşünü kuramsal düzeyde tanımlamakta daha sonra İslam’ın insan, toplum, tarih felsefesini kendi düşünüş yapısı içinde değerlendirmektedir. Bu başlık altında Şeriati’nin ideoloji, dünya görüşü gibi teorik kavramlarını açıkladıktan sonra onun insan, toplum, siyasal olan, adalet ve özgürlük temelli düşünceleri incelenecektir.

4.2.2.1. Şeriati’nin Kavram Dünyası

Şeriati insana, topluma, tarihsel ve siyasal olana yönelik teorisini açıklarken İslam düşüncesinden temel almakta ve düşüncesini tanımlayan kavramları bilimsel bir mantık içinde sosyal teorinin kavramsal çerçevesini dikkate alarak açıklamaktadır. İslam’ın

⁶⁹⁹ Şeriati, Ali, Biz ve İkbâl, (çev. Ergin Kılıçtutan), (3. Baskı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995. S.29.

insana, topluma hayat veren ve gelecekte de insana yol gösterecek bir düşünce olduğunu savunan Şeriatî İslam’a dayanan bir sosyoloji, tarih felsefesi, siyasal felsefe geliştirmeye ve İslam’ın kaynakları olarak gördüğü, Kuran ve Sünnet’den bu beşeri bilimler alanıyla ilgili konu çıkarmaya çalışır.⁷⁰⁰ Şeriatî İslam’ın temel kaynaklarının aslında beşeri bilim haline getirilen içeriklerinin çoğunu bünyesinde barındırdığını ancak sistematik bir hale getirilmediğini savunur. İslam’ı bu bağlamda bilimsel bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken yöntem olarak çağdaş bilim aracılığıyla karşılaştırmalı bir yöntemin kullanılmasına vurgu yapar.⁷⁰¹

Şeriatî öncelikli olarak varoluşçu bir çizgiden başlayarak insanın düşüncesine, ben olma bilincine hayat veren kavramları çağdaş varoluşçu ve Marksist felsefenin kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Her düşünsel yapının ya da öğretinin, bir alt yapısı ve ona hayat veren bir üst yapısı vardır. Bu bağlamda Şeriatî “öğreti” olarak örneğin İslam, Hristiyanlık, Sosyalizm, Faşizm gibi bireysel, sosyal, tarihsel, felsefi ve dini görüşler, ahlaki değerler, bilimsel yöntemlerden düşünsel ve duygusal boyutların tamamını içeren fikri düzenlerden bahseder.⁷⁰² Şeriatî’nin inceleme alanı bu öğretilerdir ve bunların alt yapısının, din ya da Marksizm, materyalizm, idealizm vb. olması farketmeksizin, o öğretinin inanca dayalı dünya görüşüne dayandığını savunur. Dünya görüşü insanın kendi varoluşu ile ilgili sahip olduğu bir algılamadır.⁷⁰³ Bu bağlamda Şeriatî için “dünya görüşü” alt yapıyı oluştururken “ideoloji” ise üst yapıyı oluşturur. Dünya görüşü, örneğin sosyalist ya da materyalist düşünce içinde, Marx’ın diyalektik materyalizmi, Egzistansiyalist düşünce içinde Heidegger ve Sartre’nin farklı Egzistansiyalizmleri, ya da genel din çerçevesi içinde İslam dinin içeriği gibi bireyin kendi inanç öğretisi temelinde varlık dünyası hakkında zihninde taşıdığı tasvirdir.⁷⁰⁴ Bu alt yapının sonucunda şekillen alan ise değerler sisteminin, yaşam biçiminin belirlendiği insanın ve toplumların ne yaptığı, ne yapması gerekliliğinin belirlendiği alan olan ve Şeriatî’nin ideoloji olarak tanımladığı yerdir. İdeoloji, bireyin bağlı olduğu dünya görüşünü tanıması ve hakkında bilinç sahibi olması ile ona yüksek düzeyde bir inançla bağlanarak kendisini toplumsal

⁷⁰⁰ Şeriatî, Ali, 1985c, s. 43-44.

⁷⁰¹ Şeriatî, Ali, 1985c, s. 65.

⁷⁰² Şeriatî, Ali, Medeniyet Tarihi I, (çev. Ejder Okumuş), (2. Baskı), Fezr Yayınları, Ankara 2013, s. 143.

⁷⁰³ Şeriatî, Ali, 2006, s. 26.

⁷⁰⁴ Şeriatî, Ali, 2006, s. 28.

düzeyde sorumlu hissetmesidir.⁷⁰⁵ İdeoloji sahip olduğu görüşe yönelik kişinin sahip olduğu bilinçli bir tutkudur ve o insanı ne yapacağına yönelik harekete geçiren itkidir.

Şeriatî öğreti, dünya görüşü ideoloji ekseninde kavramlaştırdığı teorisinin kavramsal alt yapısını ortaya koyduktan sonra bir dünya görüşünün içeriğini neler oluşturur konusuna gelmektedir. Şeriatî burada İslam'ın durduğu yeri ve kendi düşünce sistemini ortaya koymaya çalışır. Şeriatî eserlerinde yoğunlukla durduğu dünya görüşünün öğelerini insanın incelenmesi olarak insan bilim, toplumbilim ve tarih felsefesi olmak üzere üç başlık altına toplar. Bunlar bir öğretinin alt yapılarıdır. İdeoloji olarak tanımladığı üst yapıda ise ne yapılmalı üzerinde durur. Çalışmanın bu başlığı altında sırasıyla Şeriatî'nin teorisinin alt yapı ve üst yapı konuları incelenecektir.

4.2.2.2. Bir Dünya Görüşü Ya da Altyapı Olarak Tevhid

Öğretisini İslam dini ve dünya görüşünü “tevhid” olarak tanımlayan Şeriatî için İslam bir inanç öğretisidir ve onun altında ve ona bağlı olarak şekillendireceği kendi dünya görüşü ya da düşünce temeli Tevhid'e dayanmaktadır.⁷⁰⁶ Dünya görüşünü kavram olarak insanın düşünme tarzı, insana bakışı, sosyal hayat anlayışı olarak tanımlamakta ve insanın bu görüşe göre hayatını düzenlediğini ifade etmektedir.⁷⁰⁷ Bu bağlamda tevhid bir dünya görüşü olarak ne ifade etmektedir? Dolayısıyla öncelikle Tevhid'in Şeriatî düşüncesinde açıklığa kavuşturulması gerekir.

Tevhid, İslami düşüncenin alt yapısı olup bütün varlığın bir yaratıcı tarafından yaratıldığı, tek bir hâkimi olduğu ve idare edildiği bir inançtır. Bütün varlığı tek bir biçim; iradesi, aklı, duygusu ve hedefi olan canlı ve şuurlu tek bir organizma kabul etmektir. Tanrı'nın birliğine dayanan ve bu birlik herşeye hükmeden tek aklın birliğinin evrene yansımaları olarak varlığın birliğidir. Tanrı, doğa ve insan evrensel bir varoluş birliğini oluşturan, tamamen uyumlu bir sistem içinde işleyen üç ayrı özün tek irade ve ruhla hayat taşıması olarak tasvir edilmiştir.⁷⁰⁸ Dolayısıyla tevhide dayalı bir dünya görüşünün algıya, davranışlara, duygulara, düşüncelere, felsefî konuların yorumuna, toplumsal ilişkilere ve topluma egemen olan düzene etkisi söz konusudur.⁷⁰⁹ Tevhid, tek bir ilaha kulluk etmeyi, bütün kâinata tek bir gücün hükmettiğini, insan neslinin tarihten günümüze

⁷⁰⁵ Şeriatî, Ali, 2013b, s. 159, 160.

⁷⁰⁶ Şeriatî, Ali, 2006, s. 39.

⁷⁰⁷ Şeriatî Ali, İslam'ın Tarih Felsefesi, (çev. Battal Uzuner), Endişe Yayınları, Ankara 1991, s. 39.

⁷⁰⁸ Şeriatî Ali, 1991a, s. 89.

⁷⁰⁹ Şeriatî, Ali, 2006, s. 78.

alinyazısının tek bir kudretin elinde olduğuna inanmaktır. Bu bağlamda yeryüzünde tek iradecinin gücünü bilerek yaşama yön vermeyi hedefler.⁷¹⁰

Şeriatî İslam'ın temel ilkesi Tevhid'i, önce varlık, kapsamında inceleyerek Batı ve Müslüman ontolojisi ile yeni bir diyalog geliştirmiştir. Daha sonra İslam'ın tevhid ilkesinden bir hareket bir eylem düşüncesi ile onun toplumsal alanda devrimci bir platforma dönüştürmeye çalışarak siyasal alanı oluşturmaya çalışır. Bu her şeyi kapsayan tevhid mesajının pan-İslami bir çaba yansıttığı düşünülmektedir.⁷¹¹

4.2.3. Fıtratdan Kurtuluşa Şeriatî Düşüncesinde İnsan

Her öğretinin insanı tanıma ve insana yönelik ortaya koyduğu kendi gerçeği olduğunu düşünen Şeriatî, Batı teorisi ile paralel giderek önce dünya görüşünün ilk aşaması olan insanı, benimsediği öğretinin felsefi ve itikadi bakış açısıyla tanımlamaya çalışır.⁷¹² Hem İslami düşüncenin kaynaklarını hem de Batı düşüncesini inceleyen Şeriatî, bağlı bulunduğu Şia mezhebinin tasavvufi, felsefi düşünceye yakın içeriklere sahip olmasının da etkisi ile düşüncesinde İslam felsefesi, tasavvufu gibi alanlardan etki almıştır. Ayrıca Fransa'da bulunduğu süreç içerisinde Batı düşüncesi ile karşılaşan ve alan üzerine derin araştırmalar yapan Şeriatî, mevcut pozitif bilimlere yönelik çok sayıda okuma yapmış, bunları İslam düşüncesiyle karşılaştırma imkânı bulmuştur. Şeriatî teorisinin temeli olan insan düşüncesinin şekillenmesinde sufizmin-şii düşüncesiyle girdiği düşünce dünyası ve Batı düşüncesinin hümanizm ve varoluşçu düşünce içeriklerinden esinlenerek bir ontoloji oluşturmuştur. Şeriatî'nin teorisini bunun üzerine kurduğu söylenebilir. Düşünürün özellikle daha sonra açıklanacak olan iyi ile kötü üzerine kurduğu temel, tasavvuf-şii düşüncesi ile Sartre, Heidegger gibi düşünürlerin varoluşçu düşüncelerinin bir karışımı olduğu söylenebilir.

Şeriatî Fransa'da Avrupa toplumunu tanımış ve mevcut düzeni bir kriz içinde görmüştür. Şeriatî'nin düşüncelerini bir teori dâhilinde kabul edersek, ona göre boşluk içinde olan bu insanlık düzenine yönelik ortaya konulan sosyal teoriler bu boşluğu daha da derinleştirmektedir ve insanlığın kurtuluşa ihtiyacı vardır.⁷¹³ Kurtuluş noktasında sorunun ne olduğu, ne yapılması gerektiğinin ayrıntılarını bilimsel bir teori dâhilinde

⁷¹⁰ Şeriatî, Ali, Dine Karşı Din, (çev. Doğan Özlük), (6. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 22.

⁷¹¹ Machlis, 2014, s.184, 189.

⁷¹² Şeriatî, Ali, 2006, s. 28.

⁷¹³ Şeriatî, Ali, Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri, (çev. Fatih Selim), (3. Baskı), Bir Yayıncılık İstanbul 1985, s. 29.

ortaya koymaya çalışarak aslında tam anlamıyla kurtuluş teolojisi kapsamında bir çerçeve şekillendirmiştir. Şeriati'nin ulaşmak istediği nokta insanlığın kurtuluşudur ve ulaşılacak hedef bağlamında Şeriati'nin de Kutup gibi odaklandığı ilk nokta insan fitratıdır.

Şeriati dünya görüşünü sistematik bir şekilde ortaya koymaya çalışır ve tevhide dayalı görüşünde bilinmesi gereken ilk alan insandır. İnsanın bilinmesi daha doğrusu ontolojik sürecin bilinmesinden sonra bir siyasal-toplumsal teorinin ortaya konulabileceğini düşünür.⁷¹⁴ Şeriati Kevir eserinde⁷¹⁵ insan varoluşunu, insanın yeryüzüne inişi ve Allah'tan ayrılmasıyla başlayan, insanın yalnızlığından ve boşluğundan kurtulmaya yönelik manevi yolculuğuyla devam eden ve insanın Allah'la nihai birliğine varmasıyla biten bir süreç olarak tanımlamıştır. Varoluşsal bir süreçten bahseden düşünür her ne kadar Batı felsefesine eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşıp da Heidegger'in yeryüzünde bir boşluk durumu içinde yön arayan insanın sürecini akla getirmektedir. Machlis⁷¹⁶ Şeriati'nin, modern gelişmenin insanın varoluş kaygısını yoğunlaştırdığı düşüncesinde Heidegger'den etkilendiğini belirtir. Heidegger⁷¹⁷, kişinin modern dünyanın yoğun gündemi içinde kendisi için düşünmeye fırsat bulmadan koşarken otantik benliğini kaybetmesinden ve insanın maneviyat ve idealizmden yoksun bir dünyada kaygı duymasından yakınır. Bu durum kültürel bir yabancılaşma duygusuna ve insanın gerçek benliğini arayışına yol açar. Şeriati tam bu nokta da insanın özü üzerinden başlattığı düşüncelerini ortaya koyar. İnsanın kaygı duyması ya da yabancılaşması onun kendi fitratı ya da özünden uzaklaşmasından kaynaklıdır.⁷¹⁸ Şeriati bu noktada tevhide dayalı düşüncesine dayanarak insan özünü ilahi olan ile birleştirir ve insanın bir kutsala inanmasının fitri bir ihtiyaç olduğundan bahseder.⁷¹⁹ İnsanın özünün bilinmesini bu fitri durumun bilinmesine dayalı olduğunu düşünür. İnsan fitratı ya da insanın özü bilinmeden sosyal ve siyasal hayata verilmeye çalışılan yönler doğru istikameti göstermeyecektir.⁷²⁰ Çağdaş ideolojilerin bu amaçla ortaya koydukları düşünceler ile yenilgiye uğradığını düşünen Şeriati bunun nedenini insan konusunun bilinmezliği olarak görür ve bu noktada tam olarak Kutub ile aynı yerde durur. Alexis

⁷¹⁴ Şeriati, 1985c, s. 16.

⁷¹⁵ Şeriati, 1992.

⁷¹⁶ Machlis, 2014, s. 195.

⁷¹⁷ Heidegger, 2014.

⁷¹⁸ Şeriati, Ali, İnsan, (çev. Şamil Öcal), (1. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara 1990, s. 417, 391,392.

⁷¹⁹ Şeriati, Ali, 2013b, s. 22.

⁷²⁰ Şeriati, 1990a, s. 48.

Carell'in insanın bilinmezliği üzerine düşüncelerini Kutub gibi referans alan Şeriatî içinde insanın özü keşfedilmediği ya da bilinmediği sürece insan boşluğa sürüklenecektir.⁷²¹ Mevcut ideolojiler⁷²² bu anlamda insan fitratının ne olduğunu bilememiş ve onun serbest gelişimine izin vermemişlerdir; ancak Şeriatî varoluşçu düşüncülerin bilinmezlik ya da kaygı durumu olarak tarif ettiği durum konusunda onlarla benzer düşünmekte ancak bu durumdan nasıl çıkılacağı noktasında keskin bir duruşla düşüncelerini belirtmektedir. Şeriatî bu bilinmezlik ve boşluk durumundan insanın, tevhid inancının ona verdiği hayatın anlamına inanmasıyla çıkacağını savunur.⁷²³

Batı düşünce sisteminde temel bir yer edinen insanın varoluşu ve özü konusuna Şeriatî'de özel bir önem vermiştir. Şeriatî, varoluşun anlamı ve insanın evrendeki rolü dâhil olmak üzere temel varoluşçu meseleleri tartışarak varoluşçuluğun yeni bir İslamlaştırılmış versiyonunu geliştirdiği söylenebilir.⁷²⁴ Kendi düşünüş sistemi içinde insan fitratı olarak tanımladığı bu konuya İslami temelden yola çıkarak, insanın Allah tarafından yaratılmasından başlayarak konuyu açıklamaktadır. İnsanı hem aşağı hem de üstün niteliklere sahip olan düalist bir varlık olarak tanımlar; çünkü insanın bayağı olarak betimlediği topraktan yaratılma gibi bir yönü ve ruh olarak Allah'ın ruhundan ona üflendiği için kâinattaki en üstün özelliklere sahip olan başka bir yönü vardır. Kuran ayetlerine dayanarak bu düşüncelerini belirten Şeriatî için, insan birbirine zıt olan iki fitratlı bir yapıdadır. İnsanın mücadelesi ve yolu bu ikisi arasında vereceği kararla belirginleşir.⁷²⁵ Burada sembolik olarak Tanrı ya da şeytan, iyi ya da kötü kavramlarıyla belirttiği bu fitri yapı onun insan merkezli teorisinin özüdür. İnsanın dünyadaki varoluşuna ilahi bir temel ile başlayan Şeriatî bunu yaparken varoluşçu bir söz dağarcığı kullanır. Bu noktada özellikle insanın “var oluş-varlık” sürecinde ortaya konan felsefi düşünceler üzerine oldukça yoğunlaşmış ve Fransız filozof Sartre'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Sartre⁷²⁶ insanın, kendisinin kim olma sürecini hiçbir temel olmadan (o ataeist bir düşüncüdür) tek başına belirleyen irade sahibi ve seçimlerinin sonuçlarını üstlenen sorumluluk sahibi bir varlık olarak görmektedir. Sartre için insan varoluşunun

⁷²¹ Şeriatî, 1990a, s. 47; Şeriatî, 1985a, s. 7-9.

⁷²² Şeriatî ideolojiler noktasında eserlerinde üzerine odaklandığı alanlar Kapitalizm, Marksizm, Eksiztansiyalizm ve diğer dinler olmuştur.

⁷²³ Şeriatî, 1991a, s. 51.

⁷²⁴ Machlis, 2014, s. 194.

⁷²⁵ Şeriatî, 1985c, s. 79, 80; Şeriatî, 2006, s. 44-49; Şeriatî, 1985b, s. 79, 87.

⁷²⁶ Sartre, Jean Paul, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 44, 61-66.

merkezi insandır ve o seçim yapabilme özgürlüğüyle toplumsal arenada tamamen kendi iradesi doğrultusunda sosyal bir eyleme girdiğini belirterek böylece insanın yaşamına etik bir amaç atfetmektedir. Sartre'nin düşüncesinden etkilenen Şeriati, Sartre'den farklı olarak insanın ilahi temellerle yoğrulmuş özüne inanmakta⁷²⁷ ve Sartre'nin insanın iyi ve kötü edimlerinin tek sorumlusu olarak gördüğü insan anlayışı konusunda, insanın bu sorumluluğunu ilahi olan ile bağlamaktadır. Şeriati Tevhid'i benimseyen kişinin, onun hayatını kendi kriterlerine göre ölçen Tanrı'ya ve bu kriterlere göre yaşama sonucunda topluma karşı kendini sorumlu hissetmesinden bahseder.⁷²⁸ İnsanın Tanrı'ya karşı sorumlu hissetmesi Şeriati için varoluşsal bir durumdur ve onun edimlerinin sonucu bu ilahi köke bağlanmakta ve ahlaki, toplumsal arenada ortaya çıkan davranışları burdan kök almaktadır. Şeriati edimlerin kökenini ilahilikle açıklamakta ancak dış dünyada insanın bu edimlerden sorumlu olma ve irade konusunda Sartre ile benzer bir çizgide düşünür.

İnsan iyilik ve kötülüğü kendi içinde nasıl yoğuracağı ve sahih olan yola nasıl ulaşacağı noktasından sonra artık bir bilinmezdir. İnsan iyiliğine olan şeylerin aksini ya da aklının muhalefet ettiği davranışlar sergileyebilir. İnsan bu süreçten sonra artık dünya üzerinde kendi hayatını idame ettirme noktasında özgürdür çünkü o irade sahibidir.⁷²⁹ Şeriati Allah'ın iradiliği verdikten sonra onu dünya üzerinde kendi seçimleriyle baş başa bıraktığını belirtir. İnsanın bilinmezliği irade sahibi olarak vereceği kararlardadır. İrade ya da seçim hakkı onun sorumluluğunu beraberinde getirmektedir. İnsanın Cennet'ten dünyaya gönderilişi Şeriati için insanın kendi yazgısını kendisinin belirlediği bir durumun başlangıcıdır. İnsan artık irade sahibi, kendi kaderini kendisi tayin edebilen ve sorumluluğu kendisine ait olan dolayısıyla özgür olan bir varlıktır. İnsanın vereceği her karar bir seçimin sonucudur ve bu onun kendi bilinmezliğinde oluşturduğu bir süreçtir.⁷³⁰ Şeriati'de Kutup gibi insan özünün içinde bulunduğu bilinmezliği tevhid anlayışını benimsemek olarak görmektedir; ancak Kutub bunu düşünsel tartışmaları derinleştirmeden daha keskin bir doğru olarak kabul ederken, Şeriati bu tezini ortaya koyarken çeşitli ideolojiler ile karşılaştırma yaparak, derin bir düşünce çemberinden geçirerek yapmaktadır.

⁷²⁷ Şeriati, 1991a, s. 57.

⁷²⁸ Şeriati, 1991a, s. 51.

⁷²⁹ Şeriati, 1990a, 68.

⁷³⁰ Şeriati, Ali, 2013b, s. 156, 157; Şeriati, 1991a, s. 57-62; Şeriati, 1985c, s.- 82-84.

Şeriatî'nin insan düşüncesinde varlık iyi ve kötü üzerine düşünen ve kendi doğrularını özgürce ortaya koyabilen bir varlıktır; ancak tevhid temelli düşüncesinde insanın irade sahibi olarak sorumluluğunu üstlendiği seçimlerinde fitratının, daha nefsi ya da kötü tarafını Allah'a yönelen tarafının hizmetine sokmaya yönelik bir sorumluluğundan bahseder. Şeriatî için olması gereken fitratın Allah'ı iyiyi gösteren yönüne yönelmek ve fitratı tevhid inancıyla beslemektir; ancak insanın bunu yapmak gibi bir zorunluluğu yoktur. İnsan özünü daha ziyade bir mücadele ve karar anı ve buradan her zaman farklı şekillerde sonuçlar çıkabilecek bir alan olarak tanımlar. Schmitt'in siyasal olan bağlamında açıkladığı karar anı Şeriatî için de tam olarak iyi ve kötünün savaşımı sonucu çıkan bu andır. Dolayısıyla bu noktada seçim hakkı ve dolayısıyla özgür hareket eden insanı savunur. Onun için tevhide dayalı bir gerçeklik vardır ancak buna ulaşip ulaşmama konusunu daha ziyade insana bırakmaktadır.

Şeriatî'nin insan fitratı içinde iyi ve kötünün mücadelesi olarak tanımladığı durumu Kutub nefsi bir mücadele olarak tanımlamakta ve bu mücadelede insanın seçme hakkı, özgürlüğü gibi ve daha iradi konuları tartışma konusu etmemekte ve gereksiz bulmaktadır. Onun doğrusu oldukça belirgindir ve mutlak surette uygulanmalıdır. İnsan, Allah'ın insan fitratı için belirlediği düsturlar doğrultusunda hareket ettiğinde ruhi bunalımlara girmeden doğru yolu bulacaktır. Kutub burada Şeriatî'ye göre çok daha radikal bir duruş sergilemektedir. Kutub'da ontolojik temel sorgulanamaz surette katı ve geçirgen değildir. Şeriatî ise iyi ve kötüyü sadece varoluşsal anlamda değil bu ikiliği daha sonra İslami bir tarihselcilikle şekillendirip Habil ve Kabil örneği üzerinden betimleyerek diyalektik bir çelişki oluşturmaktadır. Şeriatî bu dialektiği daha sonra, tarih, toplum siyasal alanların açıklanmasında kullanmaktadır. Habil ve Kabil'i sosyal ve siyasal hayatta sömüren ve sömürülen gibi ilişkiler üzerinden değerlendirmesi onun Hegelci, Marksist ve varoluşçu söylemlerden esinlenmesi olarak görülmektedir.⁷³¹

Şeriatî Allah'ın insanı kendi iradesinden bağımsız bir irade olarak yarattığını ve onu yeryüzüne kendi halifesi olarak atadığını belirtir. Bu noktada ıslah düşünürleri ile aynı noktadan bakmaktadır. İnsan Allah'ın elçisi olarak yeryüzünde özgürdür ve İslam sadece bireysel ve metafiziğe dayalı bir din olmayıp siyasi bir güç alanı olması ile Müslüman birey bu alanda halife olarak aktif rolünü yerine getirmektedir.⁷³² Şeriatî'nin insan

⁷³¹ Machlis, 2014, s. 200.

⁷³² Idris, Jaafar Sheikh, "Is Man the Vicegerent of God?", Journal of Islamic Studies 1990/1, ss. 99-110; < <https://www.jstor.org/stable/26195669> > (12.02.2021).

düşünceside aynı mantıkla insanı irade sahibi olarak kendi kaderini kendisinin tayin ettiğini savunur. Bu noktada Şeriatî Kuran'da ki insanın yeryüzüne gönderilmesi ayetlerini yorumlayarak bunun bir yaratılış felsefesi olduğunu belirtir.⁷³³ İnsana Allah'ın ruhundan üflenmiştir ve bu onun fitratının iyi yönüdür ve bu tarafı ile insan yeryüzünde Allah gibi hareket edebilmekte yani onun gibi seçme serbestliğine sahip bulunmaktadır. Böylece insan iyi ya da kötü olanı yapmada ve itaat etmede özgürdür.⁷³⁴ Ancak Şeriatî'nin kendi teorisi için olmasını istediği ya da ideal insanı vardır. O Allah'ın emanetçisi olarak dünyada ilahi mesajın gereklerini yerine getirmelidir⁷³⁵; ancak o irade, seçme serbestisine ve dolayısıyla özgürce hareket edebilecek bir varlık olduğu için fitratının Allah'ı anan tarafına yüz çevirip aykırı hareket edebilir. Bu insanın irade sahibi ve özgür olduğunun göstergesidir. Şeriatî bu noktada insanın geleceğini kendi kaderini kendisinin yarattığı düşüncesine sahip olan Sartre çizgisine yaklaşan bir düşünüş sergilemektedir. Şeriatî içinde insan en soylu olan ve herşeyin ölçütüdür ve insanın akli melekesi, sorumluluğu ve tercihleri ile davranışlarını kontrol ederek özgürlüğünü ortaya koyabilir.

Şeriatî bu minvalde varoluşçulukla olan bu değiş tokuş sayesinde ontoloji, etik, toplum ve siyaset arasında bir karışım yaratan teorik bir çerçeve inşa etmiştir. Şeriatî'nin tevhid üzerine oluşturduğu teorisini varoluş sürecinden sonra, toplum ve siyaset düzeyinde açıklamaktadır. İlahi olanı düşünce temeline kesin bir şekilde yerleştiren Şeriatî için insanın bu noktadan sonra geçtiği ikinci merhale tarihin bilinmesi ve toplum bu bilinçle tevhide dayalı toplumsal alanın şekillendirmesidir. Şeriatî yaşadığı İran toplumunda materyalizm, güç arayışı, toplumun kendi köklerine yabancılaşması, yönetimin bireysel özgürlüklere yönelik baskıcı politikaları bağlamında bir kimlik krizi görmekte ve Heidegger'in 'otantik varoluş' arayışını, benzer bir şekilde manevi bir uyanış ve İslami benliğin yenilenmesi ve ilk İslam'a dönüş şeklinde görmektedir.⁷³⁶ Şeriatî'nin varoluştan yola çıkarak toplumsal ve siyasal bir teori başlattığı yer burasıdır.

4.2.4. Toplumsal ve Siyasalın Doğduğu Tarihsel Diyalektik

Şeriatî tarihi diyalektik bir yöntemle inceler ve onu tarihi gelişme ve toplumsal unsurların yönlendirici unsuru olarak kabul eder. Batı teorisinde diyalektik yöntemi Hegel ve ardından Karl Marx kullanmıştır. Şeriatî diyalektik yöntemi kullanırken bunun

⁷³³ Şeriatî, 2013b, s. 152.

⁷³⁴ Şeriatî, 1990a, s. 19.

⁷³⁵ Şeriatî, 2006, s. 65.

⁷³⁶ Machlis, 2014, s. 197.

doğu düşüncesinde var olan bir sistematik olduğunu ve bu anlamda bu sistemi Marx'dan almadığını belirtir. Klasik Marksizm olarak tanımladığı daha çok devlet düzeyinde uygulanan Marksizm'in diyalektiğin toplumsal hareketlerin temel yönlendiricisi unsuru olarak, toplumların merhale atlatmasına neden olan belirleyici kesin etken olarak görülmesi anlayışını kabul etmemektedir.⁷³⁷

Şeriati iyi ve kötünün karşılaştığı savaş alanı olarak diyalektik bir ilişki içinde betimlediği insanın yaşadığı bu durumu, tarihsel durum içinde var olan ve devam eden bir süreç olarak görmektedir. Tarih, insanın Tanrı'dan aldığı yaratıcılık risaletini yeryüzünde uygulaması ile ortaya çıkan süreç ya da insanın oluş bilimidir. İnsanda bu oluş sürecinin birikimidir.⁷³⁸ Şeriati varoluşçu düşünme çizgisini bu noktada devam ettirmekte ve insanın varoluşunun iki aşamalı olduğunu belirtmektedir. Şeriati'ye göre insanın özünü hem Tanrı hem de kendi özgür iradesi ile yeryüzünde oluşturduğu tarihi süreç belirler. İnsan yeryüzünü kendi özgür iradesi ile yaratma, değiştirme, şekillendirme iradesi ve sorumluluğuna sahiptir. Bunun yanısıra devamlı bir hareket ya da oluş içinde olan özü yine kendisinin oluşturduğu bu tarihsel sürecin etkisinde kalarak şekillenmektedir. Dolayısıyla tarih insanın nasıllığını ve niteliğini değiştiren bir süreçtir. İnsanın ayrıca Tanrı'ya bağlı olduğu bir özü olması sebebiyle de insan bu özünün gerçeğine göre de hareket etmelidir.⁷³⁹ İnsanın özünü belirleyen etkenlerden biri olarak tarihi süreci gören Şeriati bir bakıma bilimsel marksizmin, insanın niteliğini belirleyen süreç olarak tarihi görmesine benzer bir bakış açısı sergilemektedir. Tarihin zorunlu akışının bütün iradelerin yaratıcısı ve bütün şahsiyetlerin renk vericisi olarak gören bilimsel ya da diyalektik Marksizmi Şeriati⁷⁴⁰ bu bağlamda ne materyalist ne de idealist bir düşünce olarak görür ve bir bakıma bu düşünceye yeşil ışık yakarak insanın olma sürecini belirleme noktasında Marksizm ile eşdeğer bir düşünüş sergiler.

Tarihi ve dolayısıyla içinde yaşadığı toplumu insan bu iki hakikatin sonucunda şekillendirir; ancak tarihi yapı kendi tevhid temelli görüşüne göre tevhid ile şirkin savaş alanıdır ve toplumsal, siyasal yapılanmada bu mücadelenin sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁷⁴¹ Şeriati bilimsel yöntemle İslam'ı araştırmaya devam etmekte ve tarihi

⁷³⁷ Şeriati, 1990a, s. 41,47.

⁷³⁸ Şeriati, 1990a, s. 316.

⁷³⁹ Şeriati, 1990a, s. 321-323; Şeriati, 1985c, s.97.

⁷⁴⁰ Şeriati, Ali, Marxizm, (çev. Yakup Arslan, Kenan Çamurcu), (1. Baskı) Dünya Yayıncılık İstanbul, 1994, s. 70.

⁷⁴¹ Şeriati, 1991a, s. 82.

tevhid ve şirk olarak tanımladığı diyalektik süreç içinde karşılaştırmalı bir yöntemle yorumlamaktadır. Bunu yaparken bilimsel açıdan tarihin hareket yasaları olduğunu ve tarihin zorunlu akış içinde sürekliliğini sürdürdüğünü (tarihsel determinizm) belirtir ve bu akış içinde tarihi, felsefenin yorumlayıcı sistemiyle yorumlar. Şeriatî tarih felsefesini bir araştırma metodu şeklinde kullanarak tarihi yorumlar ve geleceğe yönelik bir öngörü oluşturmaya çalışır. Şeriatî'nin amacı insanın insan olma serüveni olan tarihi, tarihsel tevhid içinde incelemektir.⁷⁴²

Tevhid sadece zihinsel bir konu olmayıp, inanç ve karar alt yapısı, insani ve ahlaki değerler, siyaset ve iktisadi temel ve toplumsal yaşayış biçimidir. Tarihi süreç içinde tarihin önemli kişiliklerinin, toplumların, siyasal alanların, medeniyetlerin tevhid temeline göre incelenmesi ile gelecek kuşaklar için bir yol haritası çizilecek ve toplumların belirlenmiş ve kalıplaşmış yasaları, ya da belirlenimciliği değiştirilmeye çalışılacaktır. İnsan tarihi ve yasalarını bildikçe toplumunu ve siyasal alanını değiştirecek, kendini kurtaracak özgürlüğüne kavuşacaktır.⁷⁴³ Şeriatî için bu noktada olan ve olması gereken durum söz konusudur. İnsan tarihi nasıl şekillendireceği noktasında özgürdür ancak onun için olması gereken tevhid temeline dayalı bir yapılanma içinde olan insan yeryüzüne hak olanı getirecektir. Şeriatî bu bağlamda Habil ve Kabil ile başlattığı tarihi serüveni tevhid-şirk mantığı içinde yorumlayarak tarihi ve toplumu tevhid-şirk temelinde açıklar. Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi, başta Tektanrıci düzenin sonunu getirerek toplumda inanç çokluğunu ve dolayısıyla ekonomik alanda sınıfsal düzeni ve mülkiyetçiliği, ahlaki alanda hayır ve şerrin gözetilmemesini, siyasal alanda egemenlerin mazlumlara ezdiği düzeni getirir.⁷⁴⁴

Şeriatî Âdem kıssasını varoluşu açıklamak için, tarihi başlattığı nokta olan Habil ve Kabil kıssasını ise diyalektik bir ilişki içinde ele alarak tarih felsefesi aracılığı ile toplumsal, ekonomik, siyasal alanı incelemeye çalışır. Habil ve Kabil arasındaki savaş siyasal olarak hâkim kanatla-mahkûm kanat, ekonomik açıdan özel mülkiyet ile ortak mülkiyet, toplumsal açıdan sınıfsal toplumsal yapı ile eşitliğe dayalı toplumsal yapı, dini açıdan şirk dini ile tevhid dini arasındaki savaştır. Burada Kabil düzeni özel mülkiyet sistemi tarafından köleleştirilmişlerin, sınıf ayrımını gerçekleştirenlerin, statükocu ve şirk dinini ifade ederken, Habil düzeni ise ezilmişlerin, halkın, eşitlik ve adaletin tevhid dinine

⁷⁴² Şeriatî, 2006, s. 109-112.

⁷⁴³ Şeriatî, Ali, İnsanın Dört Zindanı, (çev. Ejder Okumuş), (1. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara 2013, s. 80.

⁷⁴⁴ Şeriatî, 1994b, s. 82, 85.

karşılık gelir.⁷⁴⁵ Habil ve Kabil döneminde netleşen bu ilişkiler tarihin çeşitli devirlerinde farklı kişiler, toplumlar, siyasi ve ekonomik alanlarda isim değişikliğine uğrayarak devam etmiştir. Burada bilimsel olarak tarihten bilinmesi gereken tarihin yasalarını ve determinizmini bilmektir.⁷⁴⁶ Marksist bir kavram dizisi ve düşüncesi ile tarihsel olana yaklaşan düşünür, özellikle devlet marksizmi olarak belirttiği Marksist düşüncenin tarihsel materyalizm düşüncesinde yer alan, insanın özgür iradesi dışında tarihin belirleyiciliği olarak ekonomik alt yapının üst yapıyı belirleyen tek olgu olması anlayışına karşı çıkar. Şeriatî Marksizm'in tarihin diyalektiği şeklindeki düşünüş biçimini benimsemiş ancak bu ilişkide ekonomizme dayanan alt yapının tek başına belirleyici olmadığını, üst yapı ile karşılıklı bir etkileşimde olarak toplumsal ilişkilerin ortaya çıktığını düşünmektedir.⁷⁴⁷ Ayrıca tarihsel ve toplumsal alanı en dip bağlanmış olarak tevhid temelinde inceleyen Şeriatî, tarihi ve toplumsal ilişkileri doğuran diyalektiğin tevhide bağlı olduğunu düşünür.

Tevhid insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanması, irade, ilim, görüş sahibi olması, Allah'a kulluk etmesi ve toplumsal alanda buna göre hareket etmesidir. Yani insanın tevhide bağlı hareket ederek, eşit, adil, mazlumların korunduğu, egemenlerin bireyci düzenine son verildiği bir toplumsal yapılanma oluşturmaktır. Tarih bir sürekliliktir ve tarihsel savaş hak ve batıl arasında İslam'ın gelmiş olmasına rağmen devam etmektedir.⁷⁴⁸ Şeriatî tarihin sonu yaklaşımına benzer bir yaklaşım ile tarihin sonunu getirecek olanın, öğretisi ve adalete dayalı sınıfsız bir toplum, deterministik bir devrim, sömürülmüş ezilenler sınıfının ezenlerin elinden kurtulup yönetimi kurduğu, liderliği elde ettiği ve dünyanın öncülüğünü ele geçirmesi olarak görür. Kurtuluş ve gerçek son Kabil düzeninin son bulup bütün dünyada eşitlik ve adalet temelleri üzerine kurulacak olan birlik ve kardeşliktir. Bu hem tevhide olan hem de evrensel bir devrimdir.⁷⁴⁹

Şeriatî tarihsel süreçteki Batı ve doğu toplumlarının medeniyetlerini, toplumsal teorileri, dinleri bu diyalektikle incelemiş ve toplumsal ve siyasal arena için teorisini detaylandırmıştır. Tevhide dayalı bir toplumsal ve siyasal yapılanmanın geçmişte ideal olarak nasıl olduğu ve gelecek için bundan esinlenerek nasıl bir yapılanma oluşturulması

⁷⁴⁵ Şeriatî, 2006, s.53-57.

⁷⁴⁶ Şeriatî, 1994b, s.91-94

⁷⁴⁷ Şeriatî, 1994b, s. 67.

⁷⁴⁸ Şeriatî, 1991a, s. 83.

⁷⁴⁹ Şeriatî, 2006, s. 168-171.

gerekliliği üzerinde duran Şeriati, eserlerinde bu bağlamda sıklıkla örnek alınması kişilikler olan Ali, Hüseyin, Ebu Zer Gıffari, gibi örneklerle ideal olan olarak yer verir.

Bu kapsamda öncelikle Şeriati'nin toplum teorisi kuramsal çerçeve içinde incelenecek, daha sonra toplumların tarihsel oluş süreci içinde geçirdiği evrimsel süreç üzerine yaptığı değerlendirme ve eleştirilerle ideal toplum düşüncesi ortaya koyulacaktır

4.2.5. Şeriati'nin Toplumsal Alanı

Şeriati diyalektik yöntemini hem bir bilim olarak toplum biliminin incelenmesi hem de tarihten kesitler şeklinde toplum yapıları üzerinde kullanmıştır. Şeriati özellikle Marksizmin tarihsel determinizm ve üretim aşamaları sonucunda oluşan toplum tiplerini, sınıfsal hareketleri ve çatışmaları mülkiyet, sömürü, altyapı-üstyapı, ezilenler gibi bir kavramsal çerçeve içinde hem bilgi verici hem de tevhid düşüncesi çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Şeriati bu teorik alt yapıdan kendisinin yine Kabil-Habil toplumsal yapılanması olarak formüle ettiği dini şemaya dayanarak mevcut durumu yorumlamış ve olması gereken toplumsal yapıyı açıklamıştır. Bu bağlamda bu başlık altında öncelikle Şeriati'nin toplumsal teorisine, daha sonra tarihsel kesitler içinde var olan İslam toplumlarına dayalı yorumuna ve son olarak adalet ve eşitlik temelli ekonomi düşüncesine değinilecektir.

4.2.5.1. Teori Olarak Toplumsal Yapı

Toplumu Habil ve Kabil düzeni şeklinde sınıfsal bir ayrım noktasından yorumlayan Şeriati kuramsal olarak toplumsal yapıyı alt yapı üst yapı mantığı içinde analiz etmektedir. Sosyal, siyasal, ekonomik, dini, kültürel gibi toplumsal alana dayanan birçok ayrımı yapısal bir mantıkla ama tevhid inancı temelinde inceler. Bu bağlamda Habil-Kabil hikâyesi onun teorisinin dini temelli toplumsal olana yönelik hikâyesidir ve buna dayanarak toplumsal alanı ekonomi, siyaset din çerçevesinde açıklamaya çalışır. Toplumsal gerçeklik olarak Habil tevhid dinini Kabil ise şirk dinini temsil etmektedir ve bu durum toplumun en dipteki temel altyapısıdır.

Şeriati Marx'ın toplumsal alan teorisini derinden incelemiş ve kendi teorisini ortaya koyarken onun kuramsal yapısından sıklıkla bahsetmiştir. Özellikle alt yapı-üst yapı, tarihsel diyalektik Şeriati'nin de üzerinde durduğu konulardır. İnsanın özünün tarihsel süreç içinde oluşan ya da sosyal bir oluşum sonucunda oluştuğunu düşünen bilimsel Marksizm, kendi teorisine göre insanın bir praksise sahip olduğunu düşünür. Yani insan eylemi toplum ve tarihin oluşumdur. Şeriati'de insan oluşumunun bir yanını aynı

mantıkla toplumsal ve tarihsel olarak düşünmektedir.⁷⁵⁰ Şeriati'nin toplumsal yapılanmayı altyapı-üstyapı mantığı içinde yapılandırması da Marx'ın yapılandırmasına benzerlik göstermektedir. Şeriati kendisini sosyalist bir aydın olarak tanımlaması dolayısı ile Marx'ın düşüncelerinden etki alması olası gözükmemektedir.

Marx tarihsel süreç içinde üretim araçlarının değişimine bağlı olarak ekonomi temelinden tanımladığı alt yapı sonucunda üst yapı olarak sınıfsal düzende gerçekleşen değişimi kölelik, serflik, feodalizm, burjuvazi, Kapitalizm gibi tarihsel süreçlere ayırarak açıklamıştır.⁷⁵¹ Şeriati için ise Habil ve Kabil hikâyesine dayanarak açıkladığı dini temel olarak tevhid en alt yapıdır ya da en temel bağlantıdır. Bu temel inancın üstüne Marx'ın tanımladığı ekonomik altyapı ve üstüne şekillenen üstyapı Şeriati tarafından kabul edilmektedir; ancak altyapının (ekonominin) tek başına belirleyiciliği konusunda ayrılmaktadır. Şeriati, üretim ilişkilerinin üst yapısal düzeni (ahlak, din, kültür, sınıfsal düzen, sınıfsal ilişkiler gibi) değiştirdiğini düşünen Marx'ın aksine sadece alt yapının üst yapıyı değil, düşünsel alan olarak üst yapının da alt yapıyı değiştirdiğini düşünür. Bu noktada Max Weber'in düşünsel yapının ekonomik yapıyı değişmesi düşüncesine onay verir ve üst yapı ile alt yapı arasında karşılıklı bir etkileşimden söz eder.⁷⁵² Dolayısıyla ekonominin herşeye hayat verdiği materyalist bir düşünce yerine düşünsel alanında maddeyi değiştirdiği karşılıklı bir ilişkiden bahseder.

Şeriati'nin bu bağlamda Habil-Kabil ekseninde tevhid temelinde yapılandığı toplumsal düzeninde, Habil düzeninin ekonomik altyapısını ortak mülkiyete dayanan düşüncenin sonucunda, avcılık, çobanlık yapma, komünal düzen gibi aşamalar olarak tanımlar. Kabil düzeninin alt yapısı ise bireysel mülkiyetle birlikte sınıfsal ilişkiler ve dolayısıyla kölelik, feodalite, burjuvazi, endüstriyel sermayedarlık ve son noktada emperyalizm gibi tarihi aşamalardan oluşur. Kabil sınıfı mülkiyet düzenini kuranlar, egemen sınıflar, sermayedarlar ve zulmedenlerin, Habil kanadı ise egemen mülkiyet düzeni olan Kabil düzeninin esiri ve tarihin öldürülmüş zulme uğramış kesimi olan adalet, özgürlük ve gerçek iman yoluyla savaşım veren mahkûm halktır.⁷⁵³

Tarihi süreç içinde bu bağlamda, sınıfsal farklılaşmayı yaymaya çalışan Kabil sınıfının alt yapısı olarak tanımladığı şirk dini ile sınıfsal ve sosyal birliği oluşturan Habil

⁷⁵⁰ Şeriati, 1994b, s. 105.

⁷⁵¹ Marx, Karl, Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri, (çev. Mihri Belli), Sol Yayınları, İstanbul 1967.

⁷⁵² Şeriati, 2006, s. 96-100

⁷⁵³ Şeriati, 2006, s. 60-61.

sınıfının alt yapısı olarak Tevhid dininin evren var oldukça devam edecek savaşı vardır. Şirkle tevhid, sınıfsal ve sosyal parçalanmayla adalet ve insani vahdet, uyuşturma ve mevcut durumu iyi gösterme diniyle bilinç ve devrim dini, egemen sınıflarla mazlum halklar arasındaki bir tarihi savaş Habil düzeninin devrimiyle tarihin sonunu getirecektir. Tarihin zorunlu yazgısı Kabil düzeninin şirk dininin ortadan kalkmasıyla Habil düzeni ile birlikte dünya üzerine eşitlik ve adaletin gerçekleşeceği, tevhid ve insani kardeşliğin istikrar kazanacağı bir evrensel devrim meydana gelecektir.⁷⁵⁴ Tarihin belirleyiciliğini diyalektik bir düşünme sistemi ile tevhidi evrensel bir devrim ile noktalayan Şeriati, Marx'ın tarihin sonunu komünal bir sistem olan Komünizm ile noktalayarak eşitliğin ve tüm özgürlüklerin gerçekleşeceği alan olarak görmesine benzer bir mantık sergilemektedir. Şeriati tarihin sonunu tevhidin verdiği savaşı kazanarak dünya üzerine adalet, özgürlük, eşitlik getirmesi olarak görmektedir. Şeriati'nin Marx düşüncesinin bir kurtuluşa giden çizgi içinde en sonunda herkes için en iyi olanın gerçekleşeceği düzenin geleceğine benzer bir düşünüş sergilemektedir. Şeriati'nin bu noktada Marx'dan etkilendiği gibi bir anlayış ortaya çıksa da Şeriati Marksizm gibi ideolojilerin tarihi sonu düşüncesini dinlerden aldığı düşünür. Kendisinin Habil düzeni şeklinde tarihin sonu formülasyonunu ise Kuran'a ve geçmişten gelen dini tevhidi kaynaklara dayanarak açıklar.

Altyapı ve üst yapının karşılıklı olarak birbirini etkilediği ve toplumu belirlediği bu ilişki ağında insan da toplumun belirlemesiyle ortaya çıkmaktadır. Sosyal düzen, sınıfsal, ekonomik, siyasal ilişkiler, kültür üretim sisteminin oluşturduğu kalıp olarak toplumun içinde doğan birey bu kalıplardan birinde yetişerek buna göre şekillenmektedir. Bireyin davranış tarzı, ahlakı, sosyal ilişkileri yaşadığı topluma göre şekillenmektedir ve birey toplumun belirleyiciliği altında bir şahsiyete dönüşmektedir. Şeriati bu anlamda tarihten sonra insanı belirleyen bir diğer etkenin toplum olduğunu belirtir. İnsan toplumun belirleyiciliğinden ancak toplumbiliminin yasalarını bilmekle sıyrılabilir. İnsanın benliğini özgür bir şekilde, tevhid inancına bağlı olarak toplumun genel belirleyiciliğinden kurtularak gerçekleştirmesi insanın, toplumu da değiştirmesini sağlayacak gücü getirecektir.⁷⁵⁵ Şeriati'ye göre bu durum aslında devrimdir. Toplumun yasaları haricinde insanın kendi yolunu çizmesi ve topluma yeni yollar göstermesidir.

⁷⁵⁴ Şeriati, Ali, İslam ve Sınıfsal Yapı, (çev. Doğan Özlük), (3. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara 2012, s. 90

⁷⁵⁵ Şeriati, 2013a, s. 83-86.

Şeriatî'nin Hâbil düzeninin hâkim olması ve toplumları ve daha sonra tüm dünyayı değiştirmesi ve kurtuluşun gerçekleşmesi şeklinde açıkladığı tarihin sonu düşüncesi için olmasını istediği durum budur. İnsanın yaşadığı şirk toplumunun belirleyiciliğinden kurtularak tevhid temeline dayanan yeni toplumsal alanlar inşa etmesi ya da devrim gerçekleştirmesidir.⁷⁵⁶ Şeriatî'nin bu noktada olmasını istediği durum, toplumun genel yapısında mevcut olan, siyasal, ekonomik, ahlaki sorunları, tevhid temeline dayalı bir düşünce ile ya da bir devrim ile değiştirerek toplumların yeni düşünce dünyası içinde hayat bulmalarını sağlamaktır.

Şeriatî için bu noktadan sonra olması gereken ideal bir toplum yapılanması oluşturmaktır. Bunun için önce insanın, daha sonra toplumun tevhid temeline sahip olmasıyla ideal toplum düzeni gerçekleşecektir. Bunun için Şeriatî tarihsel süreci tevhid dini ve şirk dini şeklinde bir okumayla yorumlamakta ve bu iki durumdan örnekler vererek ideal olanı anlatmaya çalışmaktadır.⁷⁵⁷ İlk müslümanların yaşadığı dönemi ideal olandır ve bu dönemin şahsiyetlerinden Hz Muhammed ve Ali, Hüseyin onun için insana, topluma, siyasal olana yönelik en iyi örneklerdir.⁷⁵⁸

4.2.5.2. Tarihin Sonu Olarak Tevhid Toplumu

Şeriatî, materyalizm, idealizm gibi düşüncelere bağlı olarak ortaya çıkan dünya görüşleri gibi Tevhid'i bir dünya görüşü olarak kabul eder ve insanın bu bakış açısıyla dünyayı anladığını ve yorumladığını belirtir. Tevhidi dünya görüşü algıdan başlamak üzere, düşünce, duygu, davranışlara, toplumsal ilişkilere ve topluma egemen olan düzene etki eder.⁷⁵⁹ Dolayısıyla Şeriatî insanın toplumsal alanda yapıp etmelerini ontolojik bir bağ ile kurar. Şeriatî için bu noktada tarihsel arena insanın bu dip bağlantısına bağlı olarak ortaya çıkan eylemlerini anlatan süreçtir. Tarihi süreci diyalektik bir bakış ile yorumlayan Şeriatî için tarih, tevhid dini ile şirk dininin savaşımı sonucunda ilerleyen bir süreçtir.

Dinler tarihi üzerine geniş araştırmalar yapan düşünür dinleri tevhid ve şirk temelinde inceler ve bu bağlamda İslam'ı tevhid dinlerinin son aşaması olarak evrensel bir ideoloji olarak kabul eder. Şeriatî'nin İslam'ı ideoloji olarak kabul etmesi İslam'ın bir ahlak sistemi özel bir değerler sisteminin olmasıyla insan toplumuyla, diğer kişilerle olan

⁷⁵⁶ Şeriatî, 1996, s. 109

⁷⁵⁷ Şeriatî, 2006, s.36

⁷⁵⁸ Şeriatî, Ali, Ali Şiasî Safevî Şiasî, (çev. Hicabî Kırılancık), (2. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2011, s. 14.

⁷⁵⁹ Şeriatî, 2006, s. 78.

ilişkisinde İslam'ın değerler sistemine göre hareket eder. İnsan nasıl hareket edeceği, nasıl bir toplum kuracağı, nasıl bir ideal düzende yaşaması gerektiği gibi soruların içeriğini ideolojilerin değerler sisteminin belirlediğini düşünen Şeriati için İslam insanın nasıl davranmasına yönelik sistemli bir içeriğinin olmasıyla kendisine inananlara bir yön göstermektedir. İslam bu anlamda evrende herşeyin bir olmasına dayanan varoluşsal gerçek olarak tevhidin üstüne yükselen, bireysel, toplumsal alana yön veren ideolojidir.⁷⁶⁰

Şeriati İslam'ı ideoloji olarak kabul ederek nasıl bir toplumsal ve siyasal yapılanma olmalı sorusuna cevap verir. Şeriati bu noktada ideal toplumun nasıl olacağı sorusuna tevhidi temeli ve islami ideolojisi ile cevap aramaya koyulur. İslam bir ideoloji olarak insana ve topluma bu anlamda hem duyguların canlandırılması hem eylemlerin içeriğinin doldurulması anlamında bir sinerji vermektedir. Şeriati tevhidi derinden benimseyenlerin İslam'ı toplumlarına uygularken bunu büyük bir içtenlik ve coşku ile yapacaklarını düşünür. Bu ise insan ve toplumların donukluktan kurtulup böyle bir toplumda yaşamayı özgür, ideal bir yaşayış olarak görmeleri ve onun için uğraş vermeleriyle gerçekleşir.⁷⁶¹

Şeriati bütün felsefeler, dinler, düşüncelerin bir toplum ütopyası olduğunu belirterek kendi ütopyasını ortaya koyar. İdeal toplumu anlatırken bunu diyalektik bir biçimde şirk toplumu ile karşılaştırarak ortaya koyan düşünür, hem tevhide dayalı toplumu hem şirk toplumunun özelliklerini belirler, Peygamber dönemindeki İslam toplumları ve şahsiyetlerini ideal toplumu için örnek verir ve olması gerekeni belirtir. Şeriati, Thomas More'un Güneş Kenti, Aristo'nun ütopyası, Marx'ın sınıfsız toplumu gibi bir ideal topluma ulaşmaya çalışır. Şeriati'nin ideal toplumu "Ümmet"dir.⁷⁶²

Ümmet, ortak bir inanç ve hedef taşıyan ve ortak hedeflere ulaşmak için yola koyulan, birlik içinde olan, sorumluluk hisseden fertlerin oluşturduğu bir toplumdur.⁷⁶³ Ümmetin altyapısı ekonomiye bağlı olup, toplumsal düzen Habil düzeninin adalet, eşitlik kardeşliğe dayalı düzeni üzerine kuruludur. Ümmetin amacı ise ideal insanı yaratmaktır.⁷⁶⁴ Tarihsel arenada tevhid dininin esaslarına göre temeli atılan ve iskelesi kurulan tek ümmet sadece 10 yıllık yaşam süresi ile Peygamberin önderlik ettiği Medine toplumdur. Medine toplumunda Şeriati'ye göre ekonomik sistem, sosyal yapı, eğitim sistemi, birey ve toplumların birbirleriyle ilişkileri, değişik sınıfların, tabakaların,

⁷⁶⁰ Şeriati, 2006, s. 62, 63.

⁷⁶¹ Şeriati, 1996, s.66.

⁷⁶² Şeriati, 1996, s. 63.

⁷⁶³ Şeriati, Ali, Ümmet ve İmamet, (çev. Ahmet Sait), (1. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 1990, s. 30.

⁷⁶⁴ Şeriati, 2006, s. 64.

milletlerin azınlık ve çoğunluğun ilişkileri Allah'ın ve halkın dininin esaslarına göre tesis edilmiştir. Eşitlik, kardeşlik, Allah'ın hâkimiyeti, ırkçılığın red edilerek insanlığın birliği, Tanrı ve toplumun sosyal özdeşliği, mazlum halklara öncülük etme İslam toplumunun sembollerinden olmuştur.⁷⁶⁵ İslam bu dönemde kendi gerçeği şeklinde yaşanmıştır.

Şeriatî ideal toplum anlayışını ilk İslam toplumunu örnek vererek tanımlarken bu toplumda gördüğü nitelikleri gerçek İslam olarak yorumlamakta ve bu toplum yapılanmasını devrimci bir aşamada görmektedir. İlk İslam dönemi bu anlamda kitleler ve bütün sömürülenlere özgürlük, adalet, halkın uyanışı, eşitlik anlamında bir kurtuluş mücadelesi isteği vermiştir. Şeriatî için ideoloji olarak İslam bu anlamda insanlara bilinç ve tevhide göre yaşama ve hareket etme isteği vermiş ve bunun için eyleme geçildiğinde ise devrim aşaması gerçekleşmiştir. Şeriatî'nin teorisinin toplumsal alanın nasıllığı üzerine bu noktadan sonra ön plana geçen düşünceler içerikleri ideoloji ve devrimdir. Onun özgürlük teolojisi de bu kaynaklardan beslenmektedir. Şeriatî'ye göre İslam'ın bu Medine dönemi devrimci bir topluluktur ve bu toplulukta insanlar eşittir ve sınıflara ayrılmamıştır. Ancak bu 10 yıllık süreden sonra ümmet topluma dönüşmüş ve toplum da sınıflara ayrılmıştır.⁷⁶⁶ Şeriatî için Peygamber'in ölümünden sonraki süreç İslam'ın devrimci aşamadan güce ve kültüre dönüştüğü bir süreçtir. Şeriatî için İslam'ın inananlara bir bilinç, inanç, sorumluluk ve hareket yükleyen yönü zamanla bilgi, sünnet, sosyal yapıya ve sınıflara sahip siyasi kudrete dönüşmüştür. Özellikle Emevî döneminden sonra Şeriatî, İslam'ın soy usulü ile halifelik ve saltanatı sürdürmesini ve bunun sonucunda sosyal, ekonomik ve siyasi hayatta meydana gelen değişimlere büyük eleştiri getirmiştir. Toplumunu bu süreçten sonra sınıflara ayrıldığını ve yöneten kesim arasında ise "resmi" ruhbanlık adıyla bir sınıfın oluşarak tevhid dinine karşı bir eğilimin oluştuğunu belirtir. Şeriatî için bu noktadan sonra bir nevi şirk dininin başladığı dönemdir.⁷⁶⁷

Şeriatî'nin toplumsal alana yönelik düşüncesi içinde incelenmesi gereken bir diğer alan medeniyet konusudur. Şeriatî medeniyet kavramına diğer İslam düşünürlerinin baktığı pencereden daha eleştirel bir gözle bakar. Çağdaş İslam düşünürlerinde İslam'ı barbarlık gören ırkçı Batıcı anlayışa karşı savunmacı bir yaklaşımla İslam'ı medeniyet olarak tanımlama kaygısı söz konusudur. Şeriatî medeniyete önem verir ancak diğer yandan ise medeniyeti egemen sınıfların düzen oluşturmak için halk tabakalarının maddi,

⁷⁶⁵ Şeriatî, 2015, s. 44; Şeriatî, 2012b, s.73.

⁷⁶⁶ Şeriatî, 2012b, s. 107.

⁷⁶⁷ Şeriatî, 2012b, s. 74,75.

manevi emeklerini acıya dayanan deneyimler yaratarak kullanmaları üzerinden değerlendirir.⁷⁶⁸ Şeriatî’de medeniyet insanlığın hep birlikte oluşturduğu birikimdir ve bu birikim çoğu zaman ezilen sınıfın gücünü sömürerek oluşturulmuş olsa da insanlığın yaratım gücü olarak kendini göstermektedir. Kutub’da olduğu gibi İslam’ı bir medeniyet olarak gösterme durumuna karşılık Şeriatî İslam’ı bu derece vurgulayıcı bir şekilde ön plana koymaz. Şeriatî medeniyet kavramına daha sınıfsal bir noktadan yaklaşır ve ezen ve ezilenlerin mücadelesi olarak özgürce yaşanacak bir toplum düzeni kurma sonucunda kansız bir medeniyet temeli ister.⁷⁶⁹

Şeriatî’de toplum düşüncesi bu bağlamda dinle kurulan ilişki sonucunda yenilikçi bir düşünme pratiği olarak ortaya çıkar. Şeriatî’yi öze dönüş düşünürleri arasında kabul eden Milani’ye göre Şeriatî’nin amacı toplumsal ve siyasal alanı hakiki İslam olarak kabul ettiği Ali’nin ve Alevîlerin İslam’ı olan özgün Şii İslamı ile yeniden inşa etmektir. Bu İslam, kurumsallaşmış, din adamlarının gelenekçi İslam’ı ve Safevî İslamı ile zıtlık içermektedir. Şeriatî bunu yaparken pratikte İslam’ın dilini konuşmakta ancak Marksist sözlükten istifade etmektedir.⁷⁷⁰

4.2.5.3. Eşit ve Adil Bir Toplumda Ekonomik Hayat

Şeriatî tevhid temeli üzerine yapılandırdığı altyapı-üst yapı kuramında ekonomiyi iskelet olarak alt yapıya yerleştirir ve tevhid düşüncesine bağlı olarak ekonomik düşüncesini ortaya koyar. Belirleyicilik anlamında ekonomi tek başına etken değildir ve üst yapıyla karşılıklı etkileşim içindedir. Buna göre ekonomiyi önce bireysel alan daha sonra toplumsal alan üzerindeki etkileri üzerinden inceler. Konuya başlangıçta insanın mülkiyet edinmesi üzerinden yaklaşan Şeriatî, Kutub’da da gördüğümüz tevhid temelli yaklaşımla Allah’ın yeryüzü üzerinde hâkim ve tek ve sahip olması inancına dayanarak ekonomik kuramını kurar. Bu minvalde yeryüzü üzerinde bulunan herşey bütün Mülk Allah’a aittir ve insan Allah’ın halifesi olarak bu bilinçle bu mülkten istifade etmelidir.⁷⁷¹ Şeriatî’nin tarihsel toplum okuması sonucunda oluşturduğu teorisinde bir mit olarak kullandığı Habil-Kabil hikâyesinin sonucuda ekonomik alt yapının başladığı noktadır. Habil’in Kabil tarafından öldürülmesiyle toplumsal mülkiyetin yerine özel mülkiyetin

⁷⁶⁸ Şeriatî, 1994b, s. 112.

⁷⁶⁹ Şeriatî, Ali, Medeniyet ve Modernizm,(çev. Ahmet Yükseköğlü). (4. Baskı), Bir Yayıncılık, İstanbul 1985, s. 159, 165, 186.

⁷⁷⁰ Milani, Milad, “Ali Shariati”, Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory, (ed. Bryan, S. Turner), John Wiley & Sons, 2017, s. 1-3.; < https://www.academia.edu/36014140/Ali_Shariati>, (03.02.2021).

⁷⁷¹ Şeriatî, 2012b, s.114,115.

geldiği toplumsal eşitliğin sona erdiği ve toplumsal uzmanlaşmanın, sınıflaşmanın, sömürünün başladığı bir sürece girilir. Bu süreçten sonra mülkü elinde tutan egemen gruplar ve onlara hizmet eden mahrum gruplar toplumun iki ana sınıfı olarak belirir.⁷⁷² Şeriatî'nin ekonomik alan düşüncesi temel olarak mülk ve sınıflaşma üzerindendir.

Şeriatî özel mülkiyetin İslam'da ancak kişinin çalıştığı ölçüde el emeğinin sonucunda elde ettiğidir. Şeriatî için bireysel olarak çalıştığından fazlasını kazanmak, mal biriktirmek, sermayedar olmak toplumsal alanda eşitsizlik getirecek İslam dışı bir eğilimdir. Toplumsal alanda o toplumun kurumlarının, insanlarına iktisadi büyüme, maddi kalkınma imkânı yaratacak bir büyüme ve üretim yaratması gerekir. Bireyin tek başına kalkınması yerine toplumda herkesi kalkındıracak bir toplumsal altyapının önemine dikkat çeker. Bunun için herkesin o toplumun kalkınması için çalışması, istihdamın ve üretimin sağlanacağı fabrikalar kurulması önem taşır. Dolayısıyla toplumun altyapısı olarak ekonominin bireysel hayatların değil tüm toplumun refahını sağlayacak bir yapıya sahip olması gerekir.⁷⁷³ Şeriatî bu noktada altyapının toplumsal üst yapı üzerindeki etkisinden bahseder ve iktisadi yokulluğun siyasi ve kültürel yoksulluğa yol açtığını belirtir. Şeriatî için ekonomi toplumsal gelişme için tek belirleyici değildir ancak çok önemli bir alt yapıdır ve bu noktada İslam'ın, fakir bir toplum ve geri kalmış bir ekonomi istemediğine vurgu yapar. İslam'ın gelişmesinde baş faktörlerden biri olarak ekonomi çok önemlidir ancak bu bireysel servetin geliştirdiği bir ekonomi değil toplumsal bazda kalkınmış bir ekonomi olmalıdır. İslam'da materyal, ekonomi alanı için önemlidir ancak bu ekonomik alanda bir amaç değil araçtır. İslam insanların dünyadan el ayak çekerek zühd hayatı yaşadığı ve ekonomiyi ötelediği ve gereksiz bularak insanları kendi kabuklarında kavrumaya iten bir din değildir. Sufizm düşüncesinin İslam düşüncesi üzerinde yaptığı etki sonucu bu anlayışa götüren toplumsal eğilim doğru değildir ve İslam bunu istememektedir.⁷⁷⁴ Bireysel manada kannat, sabır, manevi eğilim, dünyevi eğilimi reddetme insanda varlıksal olarak ilerlemeyi sağlar ancak toplumda sosyal ve ekonomik çöküşe sebep olur.⁷⁷⁵ Bu anlamda İslam'ın evrensel alanda kalkınmış ve sömürüye uğramayan bir ekonomik sistemi vurguladığını belirten Şeriatî İslam

⁷⁷² Şeriatî, 1994b, s. 80-86.

⁷⁷³ Şeriatî, 2012b, 116-121.

⁷⁷⁴ Şeriatî, 2012b, s. 31-35.

⁷⁷⁵ Şeriatî, 2012b, s. 53.

tarihinin ilk dönemlerinden örnekler verir. İslam'ın burada karşı olduğu mal biriktirme, sınıflaşma ve toplumda egemenler çıkarmaya yönelik bireysel mülkiyetçi sistemlerdir.

Şeriati'nin ekonomik alana yönelik düşünceleri incelenirken üzerinde durulması gereken bir diğer önemli alan onun üzerinde en çok durduğu Marksizm ve karşıt kutbu olarak Kapitalizm gibi toplumsal altyapıyı ve sonrasında oluşan sınıflaşmayı ekonomi temelinde açıklayan sistemlerdir. Şeriati kendisini sosyalist bir aydın olarak nitelemekte ve Sosyalizm'i toplumsal düzeyde uygulanmaya değer bir sistem olarak görmektedir. Şeriati Sosyalizm'i, tüketim, dağıtım, mülkiyet, sermaye ve devletin bireyden alınarak topluma verilmesi olarak tanımlar. Büyük mülkiyetler, yani üretimin araç ve kaynakları kişilerin elinden alınıp topluma devredilmelidir. Böylece özel mülkiyet kaldırılır ve toplum mülkiyet sahibi olur.⁷⁷⁶ Şeriati Sosyalizm'in, insanı değer üreten tek varlık kabul ettiğini ve bu nedenle onun uygulanmaya değer bir sistem olduğunu savunur.⁷⁷⁷ Bu bağlamda bireysel mülkiyeti sömürgeci bir sistemin eseri olarak görür; çünkü mülkiyet bireyin kontrolüne verildiği an, o tüm çabasını daha çok kar elde etmeye harcar ve bu durum daha çok biriktirmeye, rekabet hırsına, hile ve çıkarıcılığa, toplumsal sınıflaşma ve iktidar sevdasına yol açar. Bu sayılan olumsuzlukları günümüz toplumları için Kapitalist sistemin yerine getirdiğini belirten Şeriati için Kapitalizm ekonomik köleliktir.⁷⁷⁸

Şeriati anlam karmaşasını ortadan kaldırmak için kendisinin Marksist değil sosyalist olduğunu belirtir. İnsanın ekonomi temeli üzerine kurulan bir üstyapı ve bu temelin ürettiği bir malzeme olmayıp, insanın kendi değerini kendisinin özgür iradesi ile belirlediğine yönelik düşünce ve inanca sahip olması nedeniyle Sosyalizm'i kabul eder.⁷⁷⁹ Şeriati bu noktada Marksizmi eleştirmekte ve onun toplumu ve insanı ekonominin belirleyiciliğine teslim ederek insanı hiçe sayması ile aslında onun Marksist bir burjuva toplumu oluşturduğunu düşünür. Şeriati Marksizmi birçok açıdan eleştirmesinin yanı sıra onu batı düşünce sistemleri içinde birçok alana yönelik kapsamlı bir içeriğinin olması nedeni ile de en sistematik düşünce yapısı olarak kabul eder.⁷⁸⁰ Şeriati genel olarak düşünce sistemlerini incelerken onlara keskin bir karşıtlık ya da benzeştirmeye çalışma gibi bilimsel anlamda olgunlaşmamış bir yaklaşım yerine daha ayakları yerine basan bir

⁷⁷⁶ Şeriati, 1994b, s. 166-168.

⁷⁷⁷ Şeriati, Ali, 2013b, s. 86.

⁷⁷⁸ Şeriati, 2013b, s. 86.

⁷⁷⁹ Şeriati, 2012b, s. 86

⁷⁸⁰ Şeriati, 1994b, s. 101

bilimsel yaklaşımla yaklaşır. Bu bağlamda Şeriatî Marksizmi eleştirdiği gibi ondan faydalanmayı da ihmal etmez⁷⁸¹.

Şeriatî ekonomik sistemleri avcılık toplayıcılıktan başlamak üzere, kölelik, feodal dönem, burjuvazi, kapitalist sistem şeklinde dönemlere ayırarak Batı düşüncesini özellikle Marksist düşünceyi ele alarak incelemiştir. Özellikle feodal dönemde yaşanan Haçlı seferleri ile Batı'nın Doğu dünyasına gelmesi burayı keşfetmesi ve İslam'ın dünya görüşüyle tanışması ve özellikle ekonomik alanda öğrendikleri Batı dünyasında bir uyanışa, dünya görüşünün ve ekonomik sistemin değişmesine neden olmuştur. Kapalı ekonomik sistemden ticaretin öğrenildiği ve geliştirildiği Avrupa'da özellikle 19. yy'dan sonra makinalaşmanın başlamasıyla gelişen sanayi sistemi ve buna bağlı olarak artan sermaye ihtiyacı kapitalist sistemi doğurmuştur.⁷⁸² Kapitalist sistemin büyüyen sistemi idare etmek için oluşturduğu iş bölümü ya da toplumsal uzmanlaşma toplumda teknokratlar, bürokratlar gibi sınıfların doğmasına neden olmuştur. Şeriatî kısaca tanımlanmaya çalışılan kapitalist sisteme karşı oldukça eleştireldir. Makineleşme ve sonrasında gelen yoğun üretim ve üretilen mallara pazar arayışı ve sonrasında gelen yoğun tüketim konusuna eğilen Şeriatî için bu durum başta bireysel alandan başlamak üzere, toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel, dini alanlarda büyük problemlere nedendir.

Kapitalist sisteme eleştirel bir bakışla yaklaşan Şeriatî kimi noktalarda Marksizmi eleştirmekte kimi noktalarda ise onun kavramları üzerinden açıklamalara gitmektedir. Marksizm ve Kapitalizm bu bağlamda Şeriatî'ye göre Batı'nın tarihi, sosyal örgütlenişi ve kültür görüşünün bir ürünü olup aynı materyalist düşünceden doğmuşlardır. Sanayi devrimi sonrası yükselişe geçen Kapitalizm ve Marksizm makinalaşmanın sonucu olarak birbirine zıt iki düşünce gibi gözüke de iki sistem de insanı üretim sisteminin bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Ekonomik ihtiyaçların diğer ihtiyaçlara göre üstünlüğü ve belirleyiciliği, ahlaki olarak da materyalist düşüncenin ön plana geçmesine nedendir. Marksizm insanı değişken yapıların ve şartların bir toplamı olan sosyal çevrenin ürünü olarak gördüğünden, insan özü gibi temel bir ilkeyi kabul etmemektedir. İlk insan fitratını ve Tanrı'yı inkâr ederek ahlak sistemini oluşturan insani değerler için gerçekçi bir temeli kabul etmediğinden, insanın iradesini tarihi-toplumsal bir diyalektikle açıklamaya çalışır. İnsanı bu anlamda irade ve dolayısıyla sorumluluk duygusundan yoksun bırakarak insana

⁷⁸¹ Bayat, 1990.

⁷⁸² Şeriatî, Ali, Kapitalizm, (çev. Yakup Arslan), (1. Baskı), Dünya Yayıncılık, 1994 İstanbul, s. 215.

değer biçmez. Bu ise ahlaki olguları, kararlarını kendisinin belirleyemediği etkisiz bir insan tipi ortaya çıkarır.⁷⁸³ Toplumun belirleyiciliğine inanan Şeriatî ancak insanın bu belirleyiciliği değiştirecek gücüne daha çok inanmaktadır. İslami bir temelle düşüncesini açıklayan Şeriatî, Allah'ın sosyal düzene koyduğu belirlenmiş değişim hareketi, insanın yazgısını değiştirme sürecinde onun bilinçli iradesinin özgür rolüne bırakılmıştır.⁷⁸⁴ Bu bağlamda insanın toplum üzerinde değiştirici rolünün varlığına daha çok güvenen Şeriatî'nin, Kapitalizm ile Marksizmi aynı sistem alt yapısı olarak görmesinin nedeni ikisinin de dünya görüşü, insan ve ahlak anlayışının aynı olmasıyla ilgilidir.⁷⁸⁵

Kapitalizmin üretileni tükettirmeye yönelik eylemleri toplumda ihtiyaç dışında bir alıma bunun ise daha çok çalışmaya ve bunun insana ahlaki, insani değerler, manevi yönelişler açısından gelişmeye boş vakit bırakmamasına neden olması ile insanın kendisine yabancılaşma sorununu beraberinde getirmektedir. Makinalaşma adı verilen düzen çalışanlara hergün aynı standartta ve belli kurallar doğrultusunda sunduğu çalışma şekli standart bir insana, çeşitliliğin azalmasına, insanların yetenek ve kabiliyetlerinin azalmasına neden olmaktadır. Toplumsal alanda getirilen uzmanlaşma insanın hergün aynı işi yapması, bulunduğu alanının dışına çıkacak kabiliyetlerin köreltilmesi ve bunların sonucunda toplumda kökleşen sınıfsal sistemin başlangıçta insanın “alinasyon” ya da yabancılaşma yaşamasına neden olacaktır.⁷⁸⁶ Şeriatî burada Marx'ın görüşlerine gitmektedir. Kapitalist düzeninin sınıfsal sistemi, makine düzeni, uzmanlaşmaya dayalı işbölümü, tüketim üretim arasındaki denge, ücret ve çalışma koşulları gibi problemlerin işçi sınıfını bilinçlendirerek isyana ve devrim hareketini başlatmaya götüreceği düşüncesinin gerçekliğe kavuşmadığını birçok düşünürden yararlanarak açıklar. Tarihi süreç içinde sosyal uzmanlaşmanın olmadığı tek dönem olarak Peygamber dönemini örnek göstererek sosyal sınıfların olmadığı bir sistemden bahseder. Peygamber döneminden sonra egemen sınıfların servet birikimi ve özel mülkiyet ile yeniden başlattıkları sosyal ayrışmanın halkın nezdinde tepki çekmemesi adına egemenlerin, fıkıh üreten dini bilgin tabakasının görüşlerini kendilerini tasdikleyecek şekilde oluşturulmasına neden olacak bir sistem yaratmışlardır. Şeriatî ruhban sınıfı olarak

⁷⁸³ Şeriatî, 1985a, s. 29-34.

⁷⁸⁴ Şeriatî, 2012b, s. 16.

⁷⁸⁵ Şeriatî, 1985a, s. 82.

⁷⁸⁶ Şeriatî, 1994a, s.108-119.

tanımladığı bu dini bilgin grubunun din ile halkı yatıştırma ve egemen sınıfın eylemlerini tasdik etme aracı olarak kullanılmasından keskin bir eleştirel dille bahseder.⁷⁸⁷

Şeriatî Kuran'ı ve İslam tarihini sınıfsal ayırım, mülkiyet, egemen kanat gibi daha toplum bilimsel bir bakışla inceler. Peygamber'in öksüz ve sınıfsal açıdan çoban kimliğine sahip bir şahsiyet olarak toplumsal arenada devrim olarak nitelediği İslami söylem ile Mekke'nin kapitalistleri, büyük çiftlik sahipleri, köle tacirleri ile mücadeleye girişmesi Şeriatî için tarihi düzende var olagelen şirk düzenine karşı büyük bir başkaldırı ve devrimci bir harekettir. Peygamber bunu yaparken toplumun zayıf düşürülmüşleri, yabancı köleler, zulme uğramışlarla birlikte hareketine başlamıştır.⁷⁸⁸ Şeriatî'nin Peygamber dönemini böyle sınıfsal bir okumayla okuması onun özgürlük teolojisinin tarihi alt tabanı için bir örnek alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük teolojisi bölümünde bu konuya ayrıca değinilecektir.

Şeriatî için herkesin toplumsal alanda eşit olarak kazandığı ve kimsenin kimseden ayrıcalıklı bir şekilde yaşamadığı bir toplumsal düzen olarak Sosyalizm'in içeriği uygulanmalıdır.⁷⁸⁹ Habil devresini bu anlamda olması gereken şekilde açıklayan Şeriatî, bu dönemde herkesin eşit imkânlarla sahip olması rekabet ve düşmanlık durumunu ortadan kaldırarak eşit bireyler ve toplumsal yapı oluşturmuştur. İnsanın sosyal yaşamı eşitlik, kardeşlik, birlik beraberlik üstüne olduğu için dünya adalet ve birlik üstüne olacaktır. Şeriatî bu dönemi tevhid dininin olduğu evre olarak tanımlayarak tevhidin eşitliği ve sınıfların birliğini sağlayan sosyal düzenle uyumlu olmasından bahseder.⁷⁹⁰ Bu süreçten sonra gelen Kabil dönemi ise Tarım toplumuyla başlayan ve sonrasında güce dayalı olarak özel mülkiyetin ve daha sonra sınıflaşmanın ardından gelen kölelik, feodalim, burjuvazi ve son aşamada kapitalist düzenin başlangıcıdır. Kabil düzeni ile birlikte toplum iş bölümüne göre uzmanlaşmış ve medeniyet ortaya çıkmıştır. Şeriatî bu bağlamda medeniyete diğer İslam ıslahat düşünürlerinin aksine sadece olumlu bir anlam yüklememektedir. Toplumun evrimleşip uzmanlaşmasıyla toplumda din, ekonomi ve siyaset altında üç egemen sınıf ortaya çıkar. Günümüzde olan düzen bu anlamda tarihe egemen olan Kabil düzenidir.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Şeriatî, 2012b, 75, 93.

⁷⁸⁸ Şeriatî, 1985b, s. 186, 187.

⁷⁸⁹ Şeriatî, 2013b, s. 114, 115.

⁷⁹⁰ Şeriatî, 1994b, s. 109-110.

⁷⁹¹ Şeriatî, 1994b, s. 110-113.

Toplumsal ve ekonomik alana yönelik düşüncelerinde Şeriatî içinde bulunduğu ülkeyi ekonomik bağımsızlık, eşit ve adil koşullar, sınıfsız bir yapılanma konusunda oldukça problemli bir alan görmektedir ve bu bağlamda millî ve yerli kaynaklara, değerlere ve geleneklere vurgu ve Kapitalizm’in reddi üzerine kurulu “alternatif” politik-ekonomik bir düşünce sistemini benimsemiştir. Modern emperyalizm ve onun kültürel izlerinden kurtulmak için İslam ile Batılı ve özellikle Marksist sosyo-politik kavramları yoğurarak milletin kurtuluş yolu olarak kendi İslam reformunu ortaya koyar.⁷⁹²

4.2.6. Şeriatî’de Siyasal Alan ve Devrimci Rehberlik

Şeriatî insan ve toplum düşüncesini ortaya koyduktan sonra gelmek istediği nokta tevhid inancına gönülden bağlı insan ve toplumu bu doğrultuda sınıfsız, eşit ve adil bir şekilde İslam’ın ilkelerine göre şekillendirmek için nasıl bir siyasal yapılanma sağlanacağı ve bu siyasal yapının düşünsel tabanının ne olacağı konusudur. 19. yy’dan sonra Batı karşısında birçok alanda kendisini güçsüz ve yetersiz hisseden İslam toplumlarında başlayan ıslah hareketlerinin hepsinde amaç, İslam’ın ilk kaynağına dönerek İslam’ın bireysel, toplumsal, siyasal alana getirdiği bilinç, eşitlikçi yaşam, adaleti yeniden kazanmaktır. Bu bağlamda Şeriatî’de İslah düşünürleri ile aynı düşünceleri paylaşmakta ve İslam toplumlarının dirilişi için İslam’ın ana kaynakları olan Kuran ve Sünnet’e dönerek şii bir fikri, toplumsal, siyasal hareket düşüncesi oluşturmaya çalışır.⁷⁹³

Şeriatî İslam esaslarına yönelik bir toplum yapılanması oluşturmak için kendisinin “devrimci rehberlik” olarak belirttiği bir siyaset felsefesine dayalı bir düşünce ve yönetim sisteminden bahseder. Devrimci rehberliğin dünya görüşünü, toplumun hareket ve değişiminden sorumlu olan ve insanın, yaratılış felsefesindeki ilahi takdirinin gerçekleşmesi için çabalayan bir rehberlik olarak tanımlar. Şeriatî bu noktada din temelli düşüncesini siyasal olanla birleştirir ve Şia düşüncesinin en üstün kişi ya da kurum olarak tanımladığı “imamet” rolünü siyasal alanı yönlendirecek önder kişi ve olması gereken yönetimin özellikleri olarak belirtir.⁷⁹⁴ Şeriatî’nin siyaset teorisinde “rehber”, imamet sonrası olmasını istediği siyasi kuruma ya da kişiye verdiği isim, “imamet ise” tarihi süreç içinde var olan kurum olup Şeriatî kendi devrimci siyasi rehber teorisi için, bu tarihi

⁷⁹² Bayat, 1990.

⁷⁹³ Şeriatî, 2012a, s. 420.

⁷⁹⁴ Şeriatî, 2006, s. 64.

imamet kurumunun özelliklerini olması gereken olarak ortaya koyar. Tarihi arenada dini liderlik görevini üstlenmiş imamete siyaset rolünü de ekler.

Şeriatî islami toplum düşüncesinde, tüm bireylerin ortak bir hedefe sahip olarak ideal toplum olarak tanımladığı “ümme”i, herkesin kabul ettiği değerlere sahip olan bir önderin yönetmesi sorumluluğundan bahseder. Ümme din ve öğretisi olarak yol üstüne gitme görev ve sorumluluğuna sahipken, imamet ise ümmetin hedefe yönlendirilmesini gerçekleştirmektedir.⁷⁹⁵ Şeriatî imametın ümme kelimesinden türediğini ve içerik olarak ondan geldiğini belirterek toplum ile siyasalın ilk bağlantı noktasını kurar. Siyasal olanın doğuş anı bu bağlamda önce birey düşüncesinde sonra toplumsal alanda var olan zıtlıklardır. İyi ve kötünün, Habil ile Kabil’in tevhid ile şerrin insan zihninde karşılaşması ve insanın zihninde ne yapması gerektiğine yönelik o an ki özgür kararı toplumsal olarak bir harekete neden olmakta ve bir siyasallık başlatmaktadır. İmamet bu noktada Şeriatî’nin siyasal olana yönelik olarak açıkladığı siyaset alanıdır. Şeriatî’nin karar, özgürlük ve sonrasında gelen sorumluluk boyutu onun siyasal olanı ortaya koyduğu andır. İnsan ve toplum bu noktadan sonra siyasallıkla bağlanmaktadır.

Şeriatî’nin imamete dayalı siyaset teorisi devrim, toplumu yönlendirme, halk için ama halkın onayına dayanmayan bir yönetim şekli gibi içerikleri ile demokratik teori ile karşılaştırıldığında ilk okuyuşta anti demokratik özellikler gösterdiği düşünülebilir; çünkü Şeriatî için toplumun idaresi değil, yönlendirilmesi esas olandır. Şeriatî siyaset felsefesini, halkın mevcut ruhi, ahlaki, toplumsal durumunu devrimci bir öğretime göre, olması gereken duruma dönüştürmek için hükümet edecek kişinin halkın eğitimini sağlayarak onları ıslah etme sorumluluğundan bahseder.⁷⁹⁶ Şeriatî yönetim işini üstlenecek bir grup ya da halk oylaması ile başa gelme gibi demokrasinin kurumlarına kesinlikle eleştirel bakar ve tek kişinin topluma önderlik ettiği bir siyaset düşüncesini şekillendirmeye başlar.⁷⁹⁷

Şeriatî’nin düşüncesi incelendiğinde onun halka rağmen halk için tevhidi bir toplum içeriğini, tevhid ilkesi ve ilimle donanmış bir önderin yönetmesi gerekliliğine yönelik düşüncesi onun otoriter bir yönetime kapı araladığı şeklinde eleştirilere neden olmaktadır. Şeriatî bu noktada keskin bir temelle ortaya çıkmakta ve kendi teorisinin dini içerikli diliyle bu konuya bakışını ortaya koymaktadır. Ümmetin bireylerinin inanmakta olduğu

⁷⁹⁵ Şeriatî, 2012a, s. 441.

⁷⁹⁶ Şeriatî, 1990b, s. 35.

⁷⁹⁷ Şeriatî, 2012a, s. 448.

öğreti ve ideoloji olarak İslam, hakikati göstermektedir ve onun içeriği toplumsal alan için olması gerektir. Toplum önderi de bu bağlamda avamın ya da seçkinlerin faydasına göre değil hakikate göre hareket etmelidir.⁷⁹⁸

Önder olacak kişi mevcut sabit ideolojiye sorumluluk ve bilinç sahibi olması nedeniyle ifa ettiği görevin şartlarından taviz vermeyerek suistimali önleyecektir.⁷⁹⁹ Şeriatı için siyasal meşruiyet bu noktada İslam'ın tevhidi özü olarak kendini göstermektedir. Tevhid hem yöneten hem yönetilenlerin bağlı olduğu değişmez öz olduğu için her iki taraf da onun ilkelerini uygulayacaktır. Burada esas olan bu inanca gönülden bağlılıktır. Ümmet içinde var olan inanca bağlı olan birey kendini sorumlu hissedecektir ve imameti kabul etmekte bu sorumluluklardan biridir. İmametin sorumluluğu ya da imamet şeklindeki siyaset felsefesi, toplumun en hızlı şekilde ilerlemesini, değişmesini ümmetin bireyleri rahatsızlık ve huzursuzluk duysa bile yerine getirmektir.⁸⁰⁰ Dolayısıyla ümmette yaşıyan birey rehberin eylemlerine doğru olan gözüyle bakarak onaylamakla bu sorumluluğu yerine getirmektedir. Şeriatı modern teoride meşruiyet olarak tabir edilen bu durumu daha sosyolojik bir düşünce olan “taassub” ile açıklamaktadır. Birey kendi duygu ve inancını taşıyan diğer inananlarla oluşturulan bağ sayesinde önderin herkes için en iyiyi yaptığının bilincinde olarak ona bağlı kalacaktır. Burada meşruiyeti sağlayan bilinçtir. Bu noktaya kadar şartların olumlu gittiği ya da daha ütopya temelli bir düşünüş söz konusudur; ancak ümmetin bireylerinin böyle bir önder düşüncesine onay vermediği ya da toplum önderinin diktatör olması gibi olası durumlarda ne yapılacaktır.

Şeriatı rehberliğin diktatörlük ile karıştırılmasının çok olası bir durum olduğunu çünkü kendi öğretisini benimsetmek isteyen otokratların da toplumun kalkınması amacıyla bir öndere ihtiyaç olduğunu söylediklerini belirtir. Ancak Şeriatı'ye göre burada ince çizgi diktatörlerin halkı yetiştirme iddiasında bulunması halkın rehberlerinin ise bunu gerçek manada yapmasıdır.⁸⁰¹ Bunun haricinde toplumların böyle bir önder için arzu duymaları ve onun ortaya çıkmasına yönelik duydukları beklenti hissi ile bağlayarak konuyu varoluşçu bir çerçeveden yorumlamaktadır.

Şeriatı toplumu bir önderin yönetmesi fikrini varoluşsal bir ihtiyaç olarak kurtuluş fikri ile bağdaştırmakta ve toplumları zulümden, cahillikten kurtaracak bir kişinin tarih

⁷⁹⁸ Şeriatı, 1990b, s. 39, 40.

⁷⁹⁹ Şeriatı, 2012a, s. 464.

⁸⁰⁰ Şeriatı, 2012a, s. 449.

⁸⁰¹ Şeriatı, 2012a s. 466.

sürecinde, dinlerde, ideolojilerde beklenen olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.⁸⁰² Bu noktada Şeriatî'nin kendi kurtuluşçu düşüncesinin din ile bağlantı kurduğu ve özgürlük teolojisini ortaya çıkardığı nokta belirlemektedir. İnsanların, toplumların içinde bulundukları yozlaşmadan, kötü yaşantıdan kurtulmak için bir beklenti içinde olduklarını dinler tarihinden örnekler vererek açıklar. İnsanların zulmetten kurtulmak için susamışçasına bir kurtarıcı beklemelerinin dinlerden gelen bir durum olduğunu ve zamanla bunun tüm toplumları kapsadığını ve ideolojilerin de kendilerini bu minvalde ortaya koyduklarını belirtir. Dolayısıyla beklenti, kurtarıcı ve sonunda ulaşılan felah duygusu ise bir kurtuluş teolojinin temellerini atmaktadır.

Şeriatî için bu bağlamda bir kurtarıcıya, bir kahramana duyulan ihtiyaç modern insanın duyduğu en büyük ihtiyaçlardan biridir, çünkü insanın nasıl yaşaması ve nasıl olması gerektiği konusunda örnek şahsiyetlere ihtiyaç vardır. Şeriatî bu bağlamda, peygamber döneminde yaşayan Ebu Zer, Peygamberin yeğeni ve halife Ali, Peygamberin torunu Hüseyin, Peygamberin kızı Fatma gibi kişiliklerden toplumlar için bir model olarak eserlerinde sürekli bahseder. Topluma kahramanlar göstermek onların ideolojik olarak o düşünceye daha çok bağlanmalarına neden olacaktır. Bu Şeriatî'nin İslamı daha içten kabul edilmesini sağlamak ve halkı bilinçlendirmek için ideolojiden aldığı destekle kullandığı bir anlatım biçimi olmuştur. Dolayısıyla “üstün insan” olarak tanımladığı bu şahsiyetlere toplumu yönetme görevi verilmelidir.⁸⁰³ Şeriatî'nin siyasal olanla dinsel olan ve kurtuluşçu teolojisi böylece yavaş yavaş şekillenmektedir.

İnsanüstü olarak toplumda önemli rol biçtiği kişiler varlığıyla, ahlakıyla, hayat tarzıyla insanların nasıl olması gerektiğini gösteren şahsiyetlerdir. İdeal insan olarak bu kişiler üstün niteliklerle donatılmış, bağlı olduğu öğretiyi çok iyi bilen, uygulayan, toplumu yönlendirecek ve eğitecek kabiliyete sahip olmaları nedeniyle toplumu yönetmelidirler. Dolayısıyla imam, Şeriatî için siyasi liderden çok daha kapsamlı biridir. İmam dini, ahlaki, toplumsal, siyasal bazlı toplumu yönlendirebilecek ve sahip olduğu niteliklerle sadece kendi çağı için değil her dönem için olması gereken insan tipidir. Dolayısıyla toplumu üstün insan olarak tanımladığı bu kişiler yöneterek topluma önderlik etmelidir.⁸⁰⁴ Şeriatî bu noktada Batı teorisinde bilge insan ya da üstün insan tanımlamasıyla toplumun yönetimini bunlara bırakılmasına benzer bir düşünüşe sahiptir.

⁸⁰² Şeriatî, 2012a, s. 475.

⁸⁰³ Şeriatî, 2012a, s. 488.

⁸⁰⁴ Şeriatî, 1990b, s.79

Şeriatî'nin üstün insanın tek başına yönetimi konusunda ki görüşleri onun halkın seçimine dayalı demokrasi ve genel olarak halkın iradesi hakkında ne düşündüğü konusunu gündeme getirmektedir. Toplum ve insan teorisini ortaya koyarken modern düşüncenin çizgileri ile düşünen, halkın ezilmişliğinden ve şirke karşı halkın egemenliğini sağlamaya çalışan bir Şeriatî söz konusu iken siyasal alan konusunda daha üstenci, daha otokratik bir devrimci ve bu devrimci teori sonucunda halkın halk olabildiği bir Şeriatî ile karşılaşmaktayız.

Toplumu yönetecek kişinin nasıl başa geçmesi gerektiği konusunda Şeriatî Şia inancına bağlı kalmakta ve onların “imamet” düşüncesini kendi teorisi için model olarak devam ettirmektedir. Şeriatî'nin ideal toplumunu yönetecek kişi “imamet”in içeriğini dolduracak kişilerden olmalıdır. İslam tarihinde İmamet makamının örnekleri Ali ile başlayan on iki imam'dır. Bu noktada imamet zati bir hak olup, kaynağı imamın şahsi niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla halkın imamı seçme değil sadece tanıma ve teşhis etme hakkı vardır. Diğer seçilme yöntemleri anlam ifade etmeyip İmam'ın olması tek başına yeterli niteliktir.⁸⁰⁵ Şeriatî burada seçim yöntemi üzerine odaklanır. Demokrasi ve tek kişinin yönetimiyle ilgili düşünceleri için İslam tarihine giderek sünni ve şia mezhebi arasında var olan siyasal görüş farklılıklarını açıklayarak, sünni mezhebinin şura düşüncesi ile şia'nın imamet teorisini birleştirerek bir siyasal model ortaya koyar.

Şeriatî'ye göre peygamber vazifesini “hükümet” ve “nübüvvet” şeklinde gerçekleştirmiştir. Yani hem Allah'ın temsilcisi olmuş hem de toplumsal alanı yönetmiştir. Şia mezhebi bu bağlamda peygamberin ilahi veraseti olarak gördüğü imamet yönünü, Sünni mezhebi ise hilafet etme, yönünü devam ettirmişlerdir. Şeriatî Şia mezhebine yüklenen sadece manevi yönü kabul etmemekte ve İmam'ın siyasal alanda önderlik yapması gerektiğini belirterek, İmamı dini bir siyasal lider olarak ortaya koymaktadır. Şeriatî imama sadece dini bir önder olma görevi uygun görülmesini doğru bulmamakta ve bunu ruhbanlık ile eş değer görüp eleştirmektedir. Şia ve Sünni mezhebini bu anlayış ile birleştiren Şeriatî, İslam dünyasının birliğini Sünni düşünceden hilafeti, Şia'dan imameti olarak birleştirmekte ve tüm Müslümanlar için birleştirici bir çözüm önermektedir.⁸⁰⁶ Şia ve sünni mezhebin siyasal ilkelerinin birbiriyle çatışmadığını belirten Şeriatî için Sünni mezhebin İslam'ın demokratik boyutunu Şia'nın ise Allah'ın

⁸⁰⁵ Şeriatî, 2012a. 492, 514-519.

⁸⁰⁶ Şeriatî, 1990b, s. 105-111.

iradesini yansıtan ve birbirini tamamlayan iki parçadır. Şeriatî teorisinde bu iki parçayı birleştirir ve bir birlik mesajı verir.

Şeriatî Kutup’da olduğu gibi dünya düzeni seviyesinde müslümanların birliğini ısrarla savunan bir düşünce yapısı sergilememektedir. Şeriatî kesinlikle İslam dünyasının sorunlarını ortak sorun olarak görmekte ve düşman karşısında birleşmeye yönelik söylemleri bulunmaktadır. Seyyid Kutub’u da bu bağlamda birleştirici bir düşünür olarak kabul etmektedir⁸⁰⁷ ancak bu Şeriatî’nin teorisinin temel hedef noktası gibi görünmemektedir. Şeriatî’ye onun toplumunda yaşamayan biri gözüyle bakıldığında o oldukça milli bir duruş sergilemektedir Bu bağlamda Kutub’un çok daha evrensel bir düşünüş sergilediği ortaya çıkar.

İmam kendisinde siyasal ve manevi liderliği barındıran önderliği ile topluma öncülük eder. Topluma önderlik edecek böyle bir kişi nasıl seçilecektir. Şeriatî’nin siyasal alana ilişkin en önemli düşünceleri burdan itibaren belirginleşmektedir. Şeriatî burada tarihsel olan ile kendi teorisini birleştirerek devam eder. İmamet vesayet sistemi ile yani toplum içinde ilmi, bilgeliği ve peygamber soyundan gelen Ali ve sonraki kişiler imam olma niteliğine sahiptir. Eğer tarihi süreç müdahalelere uğramaksızın devam etseydi 12. İmam ile imamet ve devrimci süreç sona erecek toplum eğitilmiş olacak, bilinç kazanacak ve bundan sonra rehberlik süreci başlayacaktı. Tarihi süreç bu şekilde ilerlemediği için siyasal liderlik sağlanamamış ve devrim gerçekleşmemiş, toplumun eğitilmesi yarım kalmıştır. Tarihi olarak bir devrim ihtiyacı vardır.⁸⁰⁸ Bu noktadan sonra Şeriatî devrimci istisnalarla dolu ağır bir devrim teorisini ortaya koyar.

Şeriatî teorisini bu noktadan sonra imamın sahip olması gereken özelliklerin aynısına sahip kişilerin imam yerine “rehber”adı altında siyasi liderlik rolünü yerine getirmesi üzerinden kurar. Devrim gerçekleşmediği için rehber demokrasi yöntemiyle seçilemez çünkü o toplum bireyleri bilinçsiz, durağan, geleneksel düşünceye sahip olup çökmüş toplum ilişkilerini devam ettirmeye meyillidirler.⁸⁰⁹ Şeriatî bu noktada rehberlik ve devrimcilik arasındaki bağlantıyı kurar ve rehberliğe dayalı bir yönetimin devrimci bir yönetim olması dolayısı ile toplumda var olan geleneksel düşünceyi, dini, düşünce yapısını, kültürü değiştirmeye toplumu dönüştürmeye çalışacağından bu düşüncenin halk

⁸⁰⁷ Şeriatî, 2012a, s. 521.

⁸⁰⁸ Şeriatî, 2012a, s. 565.

⁸⁰⁹ Şeriatî, 2012a, s. 537.

tabanı tarafından seçilemeyeceğini belirtir. Şeriatî için çözüm bir devrim düşüncesi ve demokrasiyi olumsuzlama şeklindedir.

Toplumun geleneksel düşünceye sahip ve toplumu geriliğe götüren halk tabakası kendisine muhalif olan düşünceleri istemez ve onlara oy vermez. Devrimci rehber yönetim ise bu düşünceleri ve toplumu kökten değiştirmek istediği için bu öncü kişiler bu bilinçsiz toplum tarafından seçilemeyecektir. Şeriatî için ayrıca bu halkın çoğunluğu insanlar için en iyi rehberi teşhis edecek yeteneğe ve isteğe sahip değildir, çünkü tüm toplumlarda halkın geneli ilerici düşünceli kimselere pek teveccüh etmemektedir. Ayrıca kendi geleceklerini belirleyemeyen toplumlarda, devrimci önderliğin bu bilinçsiz kişilerin oyları ile başa gelmesi önderin de onlarla aynı düşüncelere sahip biri olduğunun göstergesidir. Böyle bir önder aynı düşünceye sahip insanların değiştiricisi, yön göstericisi değil onların koruyucusu olacaktır. Şeriatî'nin devrimci düşüncesinde böyle birine yer yoktur.⁸¹⁰

Şeriatî bir yandan elitist bir çizgiden siyasal bir alan kurarken, diğer yandan halk tabakalarının adil, eşit, özgür toplumda yaşamaları için çaba sarfetmektedir. Bu noktada şeriatî için olması gereken halkın eğitilmesi ve bilinçlendirilmesidir. Halk tabası bu aşamadan sonra tevhidi toplumun halkı olabilir. Dolayısıyla demokrasi, Şeriatî için zayıf, tehlikeli ve karşı devrimci bir durum olarak belirmektedir. Oy verme işlemi ise kapitalist düzenin insan düşüncesini, olmasını istediği şeyi gerçekleştirmek için, sahtekâr yöntemlerle değiştirmesi ile ilgilidir. Oy verecek kişilerin önce manipüle edildikten sonra özgürce sandığa gitmeleri Şeriatî için Liberalizm'in demokrasi üzerinden kurduğu bir hile yöntemidir. Halkın gerçekçi kararı veremeyeğini düşünen Şeriatî bu noktadan sonra olması gereken yükümlü demokrasi ya da devrimci önderliğin ilk aşamasıdır.⁸¹¹

Yükümlü demokrasi sistemi ilişkileri çökmüş, zulmün, cehaletin yaygın olduğu bir ülkede somut bir düşünsel öğretiyi, ideolojiye dayanan bir program ile halkın kültürü, toplum şekli, ilişkileri değiştirilerek, toplumu devrimci amaçları gerçekleştirecek derecelere ulaştırmaktır. Toplumun değişimi devrimci düşüncenin daha hızlı şekilde uygulamaya sokulmasını sağlayacaktır; ancak bu değişime ayak direyen, toplumu durağanlaştıranlar, taşlaşmış kalıplara sarılanlar ve buna dayanan düşünce yapısı ortadan kaldırılacaktır. İslam'ın bu anlamda sorumluluk sahibi bir içerik ile toplumu

⁸¹⁰ Şeriatî, 1990b, s. 129.

⁸¹¹ Şeriatî, 2012a, s. 549.

değiştirdiğini düşünen Şeriatî yükümlü demokrasinin ilerici devrimci programı ile hedeflerine ulaşabileceğini düşünür. Şeriatî'nin devrim düşüncesinde bu noktada belirttiği önemli bir ayrıntı vardır. Şeriatî toplumsal alanda bozukluklara karşı devrimci bir program ile mücadele etmek için, bu yükümlülüğü üstlenen grubun dindar olmasa bile bu zulmü ortadan kaldırmak için oy sistemi ile seçilen bir demokrasiye gerek duyulmaması gerektiğini düşünür.⁸¹²

Şeriatî'nin kendini topluma karşı yükümlü hisseden siyasi lideri toplumun kaderini eline alınca hedefi, toplumu kendi devrimci teorisine göre yetiştirmek olacaktır. Bu süreçte halka siyasi lideri seçme hakkı verilemez; çünkü halk henüz toplumsal anlamda yetişmiş ve istenilen düşüncenin bilincine ve olgunluğuna erişemediğinden en liyakatli olanı seçemeyecektir. Bu süreçten sonra artık devrimci toplumsal düzenin başladığı ve toplumun düşünsel ve siyasi olgunlaşması tamamlanana kadar halkın kendi seçimini yapamadığı oldukça uzun bir evre başlar. Şeriatî devrim sonrası koşullarını analiz eder ve düzeni çökertmek isteyenlerin her an belirme ihtimalinin çok yüksek olması nedeniyle devrimci lider ve komitenin sürekli uyanık ve tetikte olmaktan bahseder. Tehlikenin geçmesi iki üç nesil süreceği için bu süreç içinde kesinlikle devrimin ilkeleri ve ideolojisi siyasi liderler tarafından kesintiye uğramadan uygulanmalı ve toplum gerçek oy verecek olgunluğa eriştikten sonra demokrasi aşamasına geçilmeli halka sosyal ve siyasal bağımsızlık gücü verilmelidir. Devrim sürecinin tamamlanması halkın kendi ayakları üzerinde duracak olgunluğa erişmesinden sonra olur. Bu süreçten sonra vesayet dönemi biter ve sünni siyaset düşüncesinin şura, biat ya da icmaya dayalı demokrasi istemine geçilebilir. Bundan sonraki süreç sürekli olan bir dönemdir ve bu dönem sıradan toplum liderleri içindir. Şeriatî bu noktada Şia ve Sünni mezhebin siyasal ilkelerini birleştirerek tüm Müslümanlar için bir siyasal alan önerisi sunar.⁸¹³

Tüm açıklamalardan sonra Şeriatî'nin siyaset teorisi değerlendirildiğinde güncel şartlar olarak onu devrimci bir teori oluşturmaya iten nedenlerden belkide en başlıcası Batı müttefiki Muhammed Rıza Şah'ın saltanatının sosyal, siyasi ve ekonomik anlamda halkta oluşturduğu oldukça olumsuz etkidir. Kendisini topluma karşı sorumlu bir aydın olarak hisseden Şeriatî var olan sorunlara yönelik ortaya koyduğu teorisinin en etkili bölümü siyasal alan üzerine olan düşünceleri olmuştur diyebiliriz. Kitleleri

⁸¹² Şeriatî, 2012a, s.553.

⁸¹³ Şeriatî, 2012a, s. 554-561.

bilinçlendirme ve onları belli bir ideoloji dâhilinde harekete geçirme adına ortaya koyduğu devrimci siyasal teori İran üzerinde çok kısa bir süre sonra etkisini göstermiştir. Rehnema⁸¹⁴ Şeriati'nin İran toplumunun ekonomik, siyasi, ahlaki, dini alanlarında büyük bir dönüşüm başlattığını belirtir. Şeriati'nin halk tabakasını derinden etkilediği bilinen bir gerçektir ancak onun hakkında yapılan en yaygın değerlendirme, 1979 İran İslam devriminin ideoloğu olduğudur. Ervand Abrahamian⁸¹⁵ bu düşüncenin ilk sahiplerinden biridir ve ona göre Şeriati iki türlü bir devrim istemektedir. Bunlardan birincisi emperyalist hâkimiyete son veren tarihi mirası ve milli kimliği uyandıracak olan milli bir devrimdir, diğeri ise sömürgeleşmeye son veren sefaleti ve Kapitalizm'i ortadan kaldıran adil ve sınıfsız bir toplum kuracak olan toplumsal devrimdir. Şeriati'nin toplumsal alana yönelik düşünceleri onu modern düşüncenin özgür bir teorisini olarak ortaya çıkarırken siyasal alan için düşündüğü devrim düşüncesi ve içeriğinde başka bir Şeriati ile karşılaşmaktayız. Şeriati kaba Marksizm olarak adlandırdığı devletçi Marksizmin Lenin yönetimi süresince uygulanan şeklinden örnekler vermektedir. Şeriati elbette İran İslam devriminin içeriğinin nasıl bir evreye dönüşeceğini bilemezdi ancak devrim Şeriati'nin siyasal teorisıyla çok benzer özellikler göstermektedir.

Şeriati'nin siyaset teorisinde dikkate çarpan bir diğer özellik onun Şia kültüründe var olan seçkinci düşünce ile demokratik ilkeleri birleştirmeye çalışmasıdır.⁸¹⁶ Demokrasiyi eleştirmesine rağmen onun temiz ve aydınlık bir yönü olduğunu kabul etmekte ve eleştirisini demokrasiyi uygulayan sistemlere yöneltmektedir; ancak yinede toplumu yönetme gibi son derece hayati bir işi halka bırakamayacak kadar demokrasiye güvenmemektedir. Şeriati için tüm şartlar olgunlaştıktan ve emniyet sağlandıktan sonra demokrasi görevini yerine getirebilir; ancak bu noktadan sonra demokrasinin içerik olarak demokrasi olup olmayacağı tartışmalıdır. Şeriati devrimci ideolojik düşüncesinden çok emindir.

Şeriati düşüncesinde teorik olarak ortaya konulması gereken bir diğer nokta ise onun Egemenlik kuramına ilişkin görüşleridir. Şeriati topluma bir rehberin öncülük etmesi olarak Şia'nın vesayet ilkesini istisnai bir ilke olarak görür. Bu durum Egemenlik teorilerinde incelediğimiz istisnai anda karar veren olarak egemenin belirmesi

⁸¹⁴ Rehnema, 1998, s. 130.

⁸¹⁵ Abrahamian, 1982.

⁸¹⁶ Duman, Fatih, "Ali Şeriati'nin Siyasal Teorisi üzerine Eleştirel Bir değerlendirme", Muhafazakar Düşünce, 2016 (48), ss. 78;< <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52689/694844>> (12.02.2021).

durumdur. Devrim ideolojisinin toplum üzerinde uygulanmasına karar veren olarak rehber, bu kararı aldıktan sonra inşa sürecine gider. Ayrıca hukuk-siyasal ilişkisi bağlamında egemen olarak rehber toplumun yasalarını da belirleyen makamdır.

Şeriatî'nin devrimci siyasal görüşünde ortaya çıkan bir diğer özellik otokratik bir şekilde imamın seçilmesi ve insanların onu seçmede söz hakkının olmamasıdır. Sadeghi⁸¹⁷ bu durumu Şeriatî'nin Marksist-Leninist "proletarya diktatörlüğü"nün Şii bir muadilini veya "güdümlü demokrasiyi" yani toplumun küçük bir elit, hatta belki de tek bir adam tarafından yönetilmesi olarak görür.

4.2.7. Şeriatî'nin Özgürlük Teolojisi

1960'lı yıllarda Latin Amerika'da başlayan özgürlük hareketi İncil'deki özgürleştirici kökleri Marx'ın Kapitalizm eleştirisi ile buluşturarak bunlar arasında bir uyumun olduğundan hareketle, baskıcı ve sömürücü ekonomik ve politik sistemlere teopolitik bir toplumsal eleştiri getirmiş ve ya da özgürlük teolojisi ortaya koymuştur.⁸¹⁸ Latin Amerika tabanlı özgürlük teolojisinde dinin egemen sınıflarla ortaklığı, sınıfsal düzen gibi konulara yoğun eleştiri vardır. Şeriatî Fransa'da bulunduğu dönemde Latin Amerika özgürlük hareketlerini ve özgürlük teolojisinin kavramsal olarak ortaya çıktığı süreci içinde bulunduğu ortamın etkisiyle de yakından takip etmiştir. Şeriatî'nin eserleri incelendiğinde onun kavram olarak kurtuluş temasına yoğun bir vurgusu vardır. Kurtuluş teolojisi fikrinden etki aldığı söylenebilecek olan Şeriatî'nin bu bağlamda bilinçli bir kurtuluş teolojisi mi ortaya koymaya çalıştığı konusu akla gelmektedir. Esposito'dan aktaran Bensaada da Şeriatî'nin İslam inancının yeniden yorumlanmasıyla modern sosyo-politik düşüncüyü bir araya getiren bir kurtuluş teolojisi ortaya koyduğunu belirtir. Şeriatî'nin temel teolojik özgünlüğü, sosyal bilimlerden ödünç aldığı belirli metodolojik yaklaşımları Kutsal Yazılar'ın tarihsel eleştirisine dâhil etmesidir⁸¹⁹

⁸¹⁷ Sadeghi Boroujerd, Eskandar, "Ali Shariati and the Ideologization of Religion", BPS, <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2011/10/ali-shariati-and-the-ideologization-of-religion.html>, (02.02.2021).

⁸¹⁸ Morgan, Silas, "Is Liberation Theology a Political Theology?", Marcella Althaus-Reid's Critical Hermeneutics and the Queer Messianic Question of Marxism", Perspectives, 2017, s.95; < https://www.academia.edu/32566064/Is_Liberation_Theology_a_Political_Theology_Marcella_Althaus_Reid_s_Critical_Hermeneutics_and_the_Queer_Messianic_Question_of_Marxism>, (01, 03, 2021).

⁸¹⁹ Bensaada, Mohamed Tahar, "The Islamic Liberation Theology of Ali Shariati", http://www.decolonialtranslation.com/english/the-islamic-liberation-theology-of-ali-shariatiEng.html#_edn2, (13.03. 2022).

Şeriatî kendisini toplumuna karşı sorumlu bir aydın hisseder ve mevcut problemlere karşı bir kurtuluş yolu arama zorunluluğu duyar.⁸²⁰ Şeriatî için ana problem Batı teorisinde problem kaynağı olarak gördüğü insanın anlam arayışı ve içine düştüğü çaresizlik durumudur. Şeriatî Marksizm, Ekzistansiyalizm gibi düşünce sistemlerinin insanın bu arayışına çare olamadığını belirtir⁸²¹ ve temel düşüncesi olan İslam'dan dayanak alarak bir kurtuluş düşüncesi ortaya koyar. Düşüncelerini sistemli olmaya çalışan bir teori şeklinde ortaya koyan Şeriatî bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasal hayatın İslami tevhide dayalı bir içerikle oluşturulduktan sonra kurtuluşun sağlanacağını belirtir. Bu noktada kurtuluş Şeriatî için tarihin sonu, özgürlüğe kavuşum ya da felaha ermek anlamına gelmektedir. Kurtuluş, İslam'a uygun bir insan-toplum-siyasal yapının dünya üzerinde vücut bulmasıyla insanların kölelikten, eşitsizlikten ve adaletsizlikten kurtulmasıdır. Şeriatî'nin kurtuluş düşüncesi genel manada tüm teorisinin özeti gibidir.

Şeriatî için kurtuluş düşüncesi bütün dinlerde görünen, vadedilmiş bir zamanda (mesih/mehdi inancı gibi) bozulma ve zulmü kökünden kazıyacak, bütün sapmaları, sahte gelenek ve alışkanlıkları yok edecek, doğru yolu gösterecek devrimci bir düşüncedir. Kurtuluşu tüm dinlerin temelinde olan bir bekleyiş, bir kurtarıcı isteği sonucunda felaha erme anı olarak tanımlar.⁸²² Bu noktada bekleyiş (insan), kurtarıcının gelmesi (siyasal olanın başlaması) ve kurtuluşun gerçekleşmesi (toplumsal felah) Şeriatî'nin insan-siyasal olan ve toplumsal olan kapsamında ortaya koyduğu özgürlük teolojisidir.

Özgürlüğü insan varlığının temel boyutlarından biri olarak kabul eden Şeriatî için kurtuluş özgürlük sonucunda gerçekleşir. Kurtuluş (felah) varlığın tekamülü bir özgürlüğünü kapsamaktadır. Bu anlamda özgürlük bir tür gelişim ve olgunlaşma ve tarihi süreç içerisinde gelişen bir seyir izlemektedir. Dolayısıyla özgürlük tarihin bu olgunlaşma süreci sonucunda ulaşılacak kurtuluş evresidir.⁸²³ Özgürlük önce insan iradesinde daha sonra ise toplumsal, tarihsel arenada gerçekleşen özgürleşim şeklindedir. Şeriatî düşüncesinde de öncelikli olarak herşey insan ile başlamakta insan fitratı bilindiği zaman diğer alanlar açıklığa kavuşmaktadır. Bu manada özgürlüğe önce insan üzerinden odaklanır. İnsanın özgürleşmesi için öncelikli olarak özgür iradeyi elde etmesi gerekir. Özgür irade ise Şeriatî'nin “zindan” olarak tanımladığı engellerinden kurtulmasıyla

⁸²⁰ Şeriatî, 1995, s. 15.

⁸²¹ Şeriatî, 1990, s. 77.

⁸²² Şeriatî, 1985b, s. 102.

⁸²³ Şeriatî, 1996, s. 38.

gerçekleşir. Bu zindanlar “doğa, tarih, sosyal ve sınıfsal sistem ile insanın kendi zindanıdır”. İnsan “ben” olma sürecini ancak bu zorlayıcı durumların etkisinden mücadele etmekle kurtulabilir. Doğa zindanından insan bilim ve teknolojiyi kullanarak kurtulabilirken, tarihin cebrinden tarihin yasalarını, dönüşüm ve tekâmülünü keşfederek, sosyal ve sınıfsal sistemden devrimci ideoloji ile insanın kendi zindanından kurtulması ise Şeriatî’nin insan fitratı, gayba özlem, seçme yetisi ve özgürlük ilişkisi bağlamında kurduğu varoluş temelli düşünceye bağlıdır.⁸²⁴

İnsanın kendi zindanından kurtularak özgür iradeyi elde etmesine varoluşsal noktadan yaklaşan Şeriatî, Heidegger’de olduğu gibi konuyu insanın manevi gereksinimleri üzerinden kurar. Gereksinimlerle doğan insanın iç dünyasında gideremediği birtakım eksikliklerin olduğunu ve bunları gidermek için “gayb” a yönelme, orada aradığını bulmaya çalışmasının insan fitratının bir tecellisi olduğunu ve bunun irfan duygusu olduğunu belirten Şeriatî için bu duygudan hareketle insan derin korku ve endişeyi içinde hisseder. İrfan, insanın doğada olmayan şeylere yönelik manevi arayışı olarak kalp titremesi, sarsılma, ızdırap ve dertten sonra ayağa kalkarak gerçek olarak kabul ettiği şeye sarılmasıdır. Bu ayağa kalkma enerjisini veren ise “aşk” tır. İrfan duygusu insana anlam vererek onda ahlaki ve değerler kültürünü oluşturduktan sonra toplumları harekete geçiren bir cevher olarak belirir.⁸²⁵ Bu noktada Şeriatî için “tevhid” irfan duygusuna hayat veren temel bir dünya görüşü olarak ortaya çıkar. Şeriatî için tevhid sarsılmaz bir ilke olarak insanın kendini yetiştirmesinde insana yön verecek alt düşünce içeriği ya da temeldir. Tevhid insana doğruyu gösteren yol olarak insanı bilinçlendirir. İnsanın bilinçli olması, kendini keşfetmesi ve yetiştirmesi ile Şeriatî’nin belirleyici olarak kabul ettiği tarih ve toplumu değiştirme yetisini elde eder. İnsan ona tarih ve toplum tarafından verilmiş belirlenimliğe başkaldırarak, duvarlarını yıkarak, kendine isyan ederek kendini istediği gibi kendi kararlarıyla belirleyebilir ve kendini özgür yapabilir.⁸²⁶ İnsanın özgürlüğü hâkim olan zorunluluğa başkaldırma imkânıdır. Âdem ve Havva’nın yeryüzüne indirilişi bir seçme iradesinin sonucudur ve bu insanın özgür irade ile Tanrı’nın halifesi olarak dünya üzerinde yaratıcı ve sorumlu olduğunun göstergesidir.⁸²⁷ Şeriatî için özgür irade seçme yetisi, yaratma ve sorumluluk arasındaki ilişkide insanın dünya

⁸²⁴ Şeriatî, 2013a, s. 70-73

⁸²⁵ Şeriatî, 1996, s. 36, 51, 52.

⁸²⁶ Şeriatî, 2013a, s. 92, 93.

⁸²⁷ Şeriatî, 1990a, s. 27.

üzerinde kendi değerler sistemini oluşturmaları olarak gözlenir. Böylece insanın bu dört zindanından kurtulması onun özgürlüğüne, kurtuluşuna yol açarken aynı zamanda Şeriati'nin önemli bir kavram olarak siyasal düşüncesinin tabanına yerleştirdiği devrimci olabilmenin şartları da yerine getirilmiş olur.

Şeriati insanın tüm zorunlulukların üstesinden gelerek kendi varoluşunu, kendi kararlarını dünya üzerinde ortaya koyduğu zaman toplumun değişmesini Kuran'dan bir ayetle kanıtlamaya çalışır.⁸²⁸ “Bir toplum kendi benliğini değiştirmedikçe, bir topluluğun maneviyat ve muhtevası hiçbir zaman değişmeyecektir”.⁸²⁹ Bu ayet daha sonra İran devrimi sırasında slogan haline gelen bir ayettir.

Şeriati için özgür irade insanın tüm etkenlerden uzak olarak kendine başına edindiği kararların sonucudur; ancak diğer yandan temel olarak Tanrı'nın kanunlarının etkisi noktasında insan nasıl özgür karar verecektir. İlahi belirlenim ile insanın kendi özgür seçiminin nasıl aynı anda olabileceği ve toplumsal değişimin nasıl gerçekleşeceği konusuna şöyle bir açıklama getirir:

Değişim, ilahi belirlenim etkeni ile insani seçim etkeni arasındaki ilişkinin şekillendirdiği bir sentezdir. Bundan dolayı Allah'ın sosyal düzene koyduğu belirlenmiş değişim hareketi, insanın kendi yazgısını değiştirme sürecinde onun bilinçli iradesinin özgür rolüne bırakılmıştır.⁸³⁰

Şeriati'nin insanın bireysel ıslah aşaması tamamlandıktan sonra toplumsal ve siyasal alanı şekillendirdiği bir süreç başlamaktadır. İrfan duygusu olarak bahsettiği durum önce insanı sonra toplumları harekete geçirerek ikinci basamağa geçiş yapılır. Özgür irade sahibi olarak bilinçlenmiş kitleler toplumsal bazda sınıfsal tabakalaşma, egemen sınıfların baskıcı politikaları, özel mülkiyete karşı adalet ve eşitlik için mazlumları savunan bir mücadele için girerler. Şeriati bu mücadele durumunu cihat olarak tanımlar⁸³¹ ve bu mücadeleye önderlik edecek olan ise “imamet” düşüncesidir. Yeryüzü üzerinde adil ve eşit bir sistem bu mücadele ile özgürlüğü getirecektir. Şeriati'nin sosyal-siyasal manada özgürlük teolojisinin başladığı yer burasıdır. Şeriati adalet ve eşitlik temelli toplumsal ve siyasal sistemin ancak İslam sayesinde oluşacağını düşünür. İslam insana irfani manada boşluk duygusunu dolduran bir anlam vermekte bu güç ise insanın toplumsal ve siyasal alanı şekillendirmesine neden olmaktadır.

⁸²⁸ Şeriati, 2012b, s. 15.

⁸²⁹ Rad Suresi, 11.ayet

⁸³⁰ Şeriati, 2012b, s. 16.

⁸³¹ Şeriati, 2013b, s. 64.

Şeriatî olması gereken toplumsal düzenden önce var olan İslami toplumsal yapıları eleştirerek düşüncelerini ortaya koyar. Daha sonra ise olması gereken düzenin özelliklerini belirtir. Şeriatî için bu bağlamda İslami tarih felsefesi olarak tabir ettiği Hâbil ve Kâbil'den sonra tevhidi ve şirke dayalı iki sınıflı toplumsal sınıflaşmanın başladığı bir süreç şu ana kadar var olmuştur. İslami tarih felsefesini barışa dayalı değil mücadelecî olarak tanımlar. İslam, Şeriatî'ye göre Allah'ın iradesine teslim olarak bütün zincirlere, insana empoze edilmiş, dayatılmış bütün şeylere karşı isyan etmektir. Allah'a teslim olduktan sonra toplumdaki kötülöklere ve şirke karşı bir kurtuluş ve özgürlük mücadelesi başlar. Bu mücadele tarihsel olup İslam ile son bulmamıştır ve benlik bilincine sahip insanlarla bu savaş devam edecektir. Şeriatî tarihin İslam'dan sonra da bir mücadele içinde olacağını Şia inancının imamet teorisiyle bağlar. Vahiy döneminden sonra İslam imamet ile devam edecektir, imamet cihana hükmetme yoluyla, dünyada istikrar ve adaletin sağlanmasını yolunda önderlik yaparak savaşın devam ettiricisidir.⁸³²

Şeriatî tarihi süreci dini bir okumayla yorumlamakta ve burdan iyi ve kötünün savaşı ile bir özgürlük mücadelesinden ve sonunda bir kurtuluştan bahsetmektedir. Şeriatî'nin tarihsel olanı toplumsal olanla birleştirdiği nokta tarihi süreç içinde devam eden sınıf savaşıdır. Şeriatî halk sınıfı (Nas) ve para, güç, din sınıfını iki zıt sınıf olarak niteler. Kurani ifadelerle para sınıfını "mele" güç sınıfını "mütref" din sınıfını ise "rahîp" olarak tanımlar. Bu sınıfsal ayırmada halk mahrum sınıfa (mustaz'aflar), diğer grup ise hâkim sınıfa karşılık gelir. Bu sınıf savaşını başlatan faktör dindir ve halkın dini tevhid olup hâkim sınıfın ise şirktir. Halk sınıfı tevhide dayalı olarak tarih boyunca etnik ve sınıfsal birlik oluşturmak için mücadele ederken, hâkim sınıfın savaşı ise egemen sınıfı yerleştirip güçlendirmek için mahkûm sınıfa karşı bir savaş olmuştur.⁸³³ Şeriatî bu noktada din savaşı olarak tanımladığı bu durumu sadece dine inananlar ve inanmayanlar olarak değil, dine inanan dindar grupların arasında da böyle bir savaştan tevhid ve şirk mücadelesinden, dinin dine karşı mücadelesinden bahsetmektedir.⁸³⁴

Şeriatî toplumsal alanda yeni bir din ortaya çıktığı zaman bunun öncelikle mevcut dine karşı savaştığını belirterek İslam'ın da bu bağlamda öncelikle putları ortadan kaldırmaya ve buna dayanan sosyal düzeni değiştirmeye, onun yerine adaleti ve hakkı getirmeye geldiğini belirtir. Kuran'dan bu noktada örnek veren Şeriatî, peygamberlerin

⁸³² Şeriatî, 1991a, s. 80-86.

⁸³³ Şeriatî, 2013b, S. 158, 159.

⁸³⁴ Şeriatî, 2015, s. 15.

gönderiliş sebebinin yeryüzünde adaleti tesis etmek olduğunu vurgular. Şirk dini olarak genel kapsamda belirttiği bu sosyal düzeni ayakta tutan ekonomidir ve bu sistemi meşrulaştıran ise Şeriatî'ye göre dindir. Bir insanın kendi isteği ile zillete razı olmasını sağlayan en iyi etken dindir ve bu nedenle din egemen sınıfların kendi sınıfsal çıkarlarını korumak için kullandıkları bir araçtır.⁸³⁵ Şeriatî bu noktada Marx'ın "din halkın afyonudur" söylemini kabul eder.⁸³⁶

Tarih boyunca insan topluluklarına hükmeden dinin temel özelliği şudur: Her zaman mevcut durumu meşru gösteren, halkı uyuşturan, geriye götüren, sınırlandıran ve halkın içinde bulunduğu duruma kayıtsız kalan dindir. Bu nedenle "Din korkunun bir ürünüdür; din afyondur. Din özgürlüğü ortadan kaldırandır ve din, feodal sistemin bir ürünüdür." Diyenler doğru söylemiştir. Zira tarihi verilere ve tarih bilimine dayanarak onuşturmaktadırlar.

Şirk dini olarak tanımladığı ve sosyal ve ekonomik, siyasal alanı da kapsayan bu durumun ortadan kalkması yukarıda bahsedilen halkın bilinç seviyesinin artması, ben olma bilincinin yükselmesi ve uyanmasıyla adalet talebinin artarak sisteme itiraz etmesiyle ortadan kalkar. Şeriatî bu noktadan sonra kurtuluşun halk eliyle gerçekleşeceğini belirtir. Şeriatî'nin kurtuluş ve devrim ilişkisinin birleştiği yer burasıdır.

Şeriatî'ye göre tevhid dininin özelliklerine uygun ideal olan şekilde yaşanan tek zaman dilimini on yıllık Medine dönemidir. Sadece bu on yıllık süreçte ekonomik sistem, sosyal yapı, eğitim sistemi, birey ve toplumların birbiriyle ilişkileri, sınıfların, azınlıkların, milletlerin ilişkileri Allah'ın ve halkın dini esaslarına göre tesis edilmiştir. İslam tevhid ve kurtuluş parolasıyla gelmiştir. Bu süreçten sonra tevhid dini şirk esaslarına bürünerek yoluna devam etmiştir. Peygamber döneminden sonra tevhid görünümlü şirk dini özellikleri yaşandığını belirtir. Özellikle Muaviye döneminden sonra toplumsal gücün tek elde toplanarak kaderci kelim öğretileleriyle halkı var olanı kabullenmeye iten dini grupların, siyasi ve ekonomik gruplarla yaptığı ilişki egemenlerin sömürü düzenine, İslam düzeninin yok oluşuna sahne olmuştur. İslam'ın toplumsal arenada bu şekilde uygulanışı onu geleneksel bir din durumuna sokarak devrimci özelliğini kabetmesine nedendir.⁸³⁷

Ali Şeriatî'nin din eleştirisinin temeli, yoksul sınıflar ile egemen sınıflar arasındaki sosyal mücadeleleri odağına alan bir tarih anlayışına dayanır. Onun Müslüman ülkelerdeki dinî, siyasi ve sosyal aristokrasiye yönelttiği eleştiri, bu grupların gerçek dinden sapmasından, ahlakî sefilliklerinden ve muhafazakârlığından ziyade mülkiyet

⁸³⁵ Şeriatî, 2015, s. 17,34, 29,30.

⁸³⁶ Şeriatî, 2015, s. 32.

⁸³⁷ Şeriatî, 2015, s. 44, 27.

ilişkilerini hedef alan bir eleştiridir.⁸³⁸ Şeriati'nin bu noktada tüm Müslümanlar için öze dönüş ya da uyanış içim çözümü Sünni ve Şii siyaset teorilerini birleştirdiği devrimci imamet teorisidir. Devrimci bir içerikle ortaya koyduğu bu siyasal teori de “imamet” kurtuluşa önderlik edecektir. Şeriati imameti bu noktadan sonra tüm Müslümanlar ve hatta tüm dünya için evrensel bir doğru olarak kaynaştırıcı bir siyasal alan olarak kabul etmektedir. Boroujerdi⁸³⁹ Şeriati'nin kurtuluşçu düşüncesini "enternasyonalizm" ve "özgürleştirici proje" olara görür ve onun bölgesel devletle, hatta Müslüman ümmetle sınırlı olmadığını belirtir.

Şeriati imamet aşamasını toplumun bilinçlenmiş bir şekilde kendi kaderini eline geçirerek isyan etmesi ve bir devrimin gerçekleşmesi sonucu olarak görür. Ancak bu noktada devrim ortamını hazırlayan ve toplumsal ile siyasal tabaka arasında görev alan çok önemli bir gruptan yoğun bir şekilde bahseder. Şeriati'nin toplumsal ve siyasal alanın birbiriyle bulunduğu, siyasal alanın doğumuna imkân hazırlayan ara tabaka olarak görev alan ancak en büyük sorumluluğu üstlenen aydın tabakası onun eserlerinde büyük bir yer edinmiştir. Aydın kesimi topluma özbilinç kazandırarak onları sıçramalar gerçekleştiren bir merkez haline getirir. Aydınların bu anlamda sorumluluğu topluma karşı yüksek düzeydedir ve onlar durağan toplumda harekete önderlik ederek kitlelere hedef kazandırarak hakikati gösterirler.⁸⁴⁰ Aydın toplumsal çelişki ve düzensizliklerin farkında olarak topluma çözüm yolları sunma ve onları kurtuluşa erdirmeye sorumluluğunu taşır. Şeriati teorisinde aydınların sorumlulukları, özellikleri üzerinde ısrarla durur. Şeriati'nin aydın düşüncesinde toplumu harekete geçirecek olan aydın kesimi İslami bir tevhid ile donanmış ve şarklı olmalıdır.⁸⁴¹ Toplumun taklide, uyuşukluğa dayalı ruhunu, eleştirici, itirazcı bir duruma dönüştürerek topluma hareket kazandırarak çağını aydınlatıp uyandırır. Uyanan toplumun gerçekleştireceği devrim sonucunda kurulacak olan siyasal sistem Şeriati'nin Şia düşüncesi ve inancını temel doğru olarak kabul etmesi sonucu daha milli bir duruşla ortaya çıkar. Şeriati Şia'yı eşitliğe ve eleştiriye dayanan, tarihi cihad ve şehadet olan bir mezhep olarak görür ve kurulacak siyasal sistemin bu özelliklere dayalı bir rehberlik şeklinde kurulması için aydınların sorumluluğundan bahseder. Aydınların

⁸³⁸ Özdoğan, Kazım. “Bir Özgürlük Teolojisinin İmkânları Üzerine” Sol İlahiyat, (der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç), (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013, s.31

⁸³⁹ Sadeghi Boroujerdi, 2011.

⁸⁴⁰ Şeriati, Ali, Ne Yapmalı, (çev. Feyzullah Yusuf Budak), (1. Baskı), Fecr Yayınevi Ankara 2005, s. 16, 17.

⁸⁴¹ Şeriati, 1995, s. 17.

burdaki sorumluluğu bir protestanizm hareketi meydana getirmektedir.⁸⁴² Şeriati'nin aydınlara yüklediği sorumluluk ve aydın olmanın incelikli özellikleri ve onların devrim sırasında alacakları rol bağlamında akla Antonio Gramsci'nin “organik aydın” düşüncesini getirmektedir.

Şeriati derin ve köktenci bir değişimi yani devrimi İslam'da görür; çünkü İslam önce insanın ruhunu irfani duyguyla eğitir sonra sosyal hayattaki değişimi din gücüyle toplumun gelişmesi yönünde kullanarak despotluğu, sömürüyü, ulusların cehaletini yok edip, adalet, eşitlik ruhunu, kültürel, bilimsel gelişmeleri teşvik ederek yeni bir çıkış açar. Bu anlamda İslam bireysel ve sosyal manada bir din olarak kendini gösterir. Ayrıca İslam onan inanan insanı ölümü ve şehitliği kabul edecek derecede düşüncesine bağlı kılar. Şeriati için “şehadet” kurtuluş düşüncesi içinde var olan yollardan biridir ve bilinçli insan bunu da göze alacak kadar ideolojisine ya da İslam'a bağlıdır. ⁸⁴³

Şeriati'nin kendi düşüncelerinden yola çıkarak ortaya koyulan özgürlük teolojisinin genel olarak yorumlarsak Özdoğan'a göre⁸⁴⁴ Şeriati'nin “dine karşı din” çatışmasının arkasında yatan toplumsal mücadeleler ve sınıf mücadelesi konsepti ve dinî meşruiyet aracı olarak kullanan egemen sınıflara karşı dinin “afyon yüzüne” yapılan vurgu insanlığın özgürleşmesi için ortak miras olarak anladığı sosyalizmle bir ittifak çağrısıdır. Şeriati Marx'ın din afyondur söylemini kurtuluşçu düşüncesi için bir slogan şeklinde kullanır ancak genel manada düşüncelerinde İslam ile Marx'ın diyalektik yaklaşması gayretinden uzak durur.⁸⁴⁵ Kendini sosyalist bir düşünür olarak tanımlayan Şeriati, Marksizm'i eserlerinde, konuşmalarında defalarca tartışır ancak Marksist bir düşünür olduğunu söylemez ve ona karşı mesafelidir. Şeriati'de Kutub gibi Marksizmin dini devre dışı bırakan özelliği dışında aslında onu diğer düşünce sistemlerine göre uygulanmaya en uygun düşünce sistemi olarak görür.

Şeriati'nin kurtuluşçu düşüncesinde ön plana çıkan bir diğer durum manifesto olarak kabul edilen “Dine Karşı Din” eserinde gerçek dini statükoya karşı çıkan evrensel bir Tektanrıci din olarak tanımlamasıdır. Bu bağlamda peygamber döneminde ki İslam gerçek devrimci dindir ancak özellikle Ebu Süfyan sülalesinin yönetiminden sonra din statükocu görüntüye bürünmüştür. Dinin gelenekselleşerek taşlaşması gizli bir

⁸⁴² Şeriati, 2005, s. 50.

⁸⁴³ Şeriati, 1995, s. 34, 33.

⁸⁴⁴ Özdoğan, 2013, s. 33.

⁸⁴⁵ Coombs, 2009.

Çoktanrıçılık (şirk) teşkil edecek biçimde evrensel Tektanrıçılığın (tevhid) ahlâkî emrini geçersiz kılmıştır.⁸⁴⁶ Şeriati bu bağlamda döneminde yaşanan İslam biçimini şirk, mevcut din adamlarını ruhban kabul ederek onların yaptığı içtihadın egemenleri meşrulaştırma dışında pasif bir konumda olduklarını vurgulayarak, ilahiyat fakültelerinde içtihad yapılmasını teşvik etmeye çalışmıştır. Geleneksel dine karşı bu kopuşu onun din kurumlarında çok sayıda düşman kazanmasına neden olurken o derecede de alkış takdir kazanmasına sebeptir.⁸⁴⁷

Şeriati'nin özgürlük teolojisi kapsamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu onun kendi düşüncesini oluştururken belirleyiciliklerden sıyrılarak özgür düşüncesini ortaya koyma denemesidir. Şii bir aydın olarak İslam tarihine, kurumlara, geçmiş imparatorluklara, fıkıh okullarına karşı eleştirel bir anlayışla yaklaşır ve mesafeli durur;⁸⁴⁸ ancak Şeriati aslında kendi tarihi ve toplumsal ortamının belirlenimciliğinden sıyrılamaz. Şii düşüncesi, tarihi, inanç şekli onda çok güçlü bir şekilde yerleşmiştir ve teorisini Şii düşüncesi ile bağlantılı olarak ortaya koyar. Özgürleşme deneyimi Şeriati için Şia inancıdır; ancak Müslümanlar'ın içinde bulunduğu rehavet ve konforu bozmaya yönelik çabası onun eleştirel bir bakışı önemsemesine ve alışılmış yöntemin dışında bir yol izlemesine neden olmuştur.⁸⁴⁹

Şeriati'nin devrimci siyasi düşüncesinde devrim ile birlikte vurguladığı önemli bir nokta “şehadet” pratiğidir. Şeriati İslam inancına bilinçli ve gönülden bağlı olan herkes toplumsal alanın bir siyasi mücadele ile değiştirilmesi noktasında kendini İslam düşüncesi adına feda edebilecek düzeyde ona bağlı olmalıdır. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'in “Kerbela”da ki duruşunu bir feda eylemi olarak görür ve bunu öneri olarak sunar. Tripp'e göre⁸⁵⁰ 1960'larda gençleri devrim yolunda silahlı eylem noktasında teşvik eden Şeriati yetmişlerin ortasında, silâhlı mücadelenin dezavantajlarını görür ve ona daha çok sembolik, hatta romantik duygular üzerinden başvurur. Şehadet Şeriati için bu noktada

⁸⁴⁶ Coombs, 2009.

⁸⁴⁷ Sadeghi Boroujerd, 2011.

⁸⁴⁸ Al Saif, Bader Mousa, “Musulman-e Marksisti: The Islamic Modernism of Ali Shariati in Religion vs. Religion”, Ali Shariati and the Future of Social Theory, Studies in Critical Social Sciencess, Brill, 2017 (ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri), s. 273; < <https://brill.com/edcollbook/title/35229>>, (12.12. 2022).

⁸⁴⁹ Güder, 2021, s. 279.

⁸⁵⁰ Tripp, 2006, s. 167.

kanlı, şiddete çağıran bir anlamda değil zulme karşı haksızlıkları ortaya çıkartan kişiler olmadığında koşulları aydınlatan aktif tanıklıktır.⁸⁵¹

4.3. Kutub ve Şeriatî Üzerine Son Söz

Kutub ve Şeriatî teorik temelleri ikinci ve üçüncü bölümde açıklanan özgürlük teolojisi kavramı altında değerlendirilebilecek düşünürlerdir. Literatürde daha genel kaniya dayanılarak yapılan yorum özgürlük teolojisinin genel üç ortak özelliği üzerinedir. Bunlardan birincisi, özgürlük teolojisi hangi kökenden gelirse gelsin o hareketin kendi dinlerine ilişkin kitabileşmiş geleneksel yaklaşımlarından kopmaları ve onları radikal bir tarzda reforma tabi tutuyor olmalarıdır. İkinci özellik, hareketlerin ezilenlerle kurdukları ahlakî ilişkiyi çıkış noktası olarak almalarıyken, üçüncü özellik bunların Marksist/sosyalist düşüncelerden şu veya bu şekilde etkilenmiş olmalarıdır.⁸⁵²

İslami kurtuluş teolojisi söylemi daha genel başlıklar ile Kuran'ı aklın yardımıyla yorumlayarak ondan bireysel ve toplumsal hayata yönelik bir düşünce planı çıkarma, yoksulluğun azaltılması, ezilenlerin ve mazlumların yanında yer alma, her tür ayrımcılığa karşı çıkarak eşitlikçi bir düzen istenmesi gibi içerikleriyle genel özgürlük teolojisi kavramı altında yer edinmektedir. Bu bağlamda incelenen Kutub ve Şeriatî Kur'an 'ın yorumlanması ve Peygamberin düşünce ve eylemlerinden hayatın nasıl yaşanacağına yönelik bir sistem çıkarmaları ve bu sistemin içeriğinde önce insanın daha sonra toplumun kurtuluşunu adil, eşit ve özgür ve devrime dayalı bir siyasal sistem ile elde etmek istemeleri bağlamında özgürlük teolojisi kapsamında değerlendirilir.

Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî, bazı konularda sınırlarda konumlanan ve radikallik görüntüsü veren iki Müslüman düşünürdür. Dini kurumlar ve devlet ile bir münasebet içinde durmaktan sakınan bu iki düşünür, koydukları bu mesafe aracılığıyla radikal bir bakış açısı geliştirmelerine imkân veren eleştirel bir zemin oluşturmuş ve bu zemin üzerinden toplumsal ve siyasal alan üzerine teorileriyle ikna edici bir tartışma yürütmüşlerdir.⁸⁵³ Eserleri ile geniş yankı uyandıran düşünürler milyonlarca insanın

⁸⁵¹ Arjana, Sophie Rose, "The New Islamism: Remembrance and Liberation", Ali Shariati and the Future of Social Theory", Studies in Critical Social Sciences, Brill, 2017 (ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri), s. 196; < <https://brill.com/edcollbook/title/35229>>, (12.12.2022).

⁸⁵² Saffari, Siavash, "Two Pro-Mostazafin Discourses in the 1979 Iranian Revolution", Contemporary Islam, 2017 (3), s. 288, < <https://www.springerprofessional.de/en/two-pro-mostazafin-discourses-in-the-1979-iranian-revolution/13353024>>, (01.03.2021).

⁸⁵³ Tripp, 2006, s. 152.

üstünde geniş bir etki ağı bırakmışlardır. Toplamları uyanışa ve harekete çağırın düşünürler bu kapsamda ortaya geniş bir düşünce ve eylem teorisi koymuşlardır.

Kutub ve Şeriatî ikisi de İslam inancına bağı ancak İslam'ın iki farklı mezhebinin yaşandığı ülkelerde doğmuş ve büyümüşlerdir. Mezheb ayrılığını daha yoğun bir şekilde yaşayan Şia mezhebine bağı olan Şeriatî, Şia'ya derin bir bağıllık göstermekte ve kurtuluşçu düşüncesini Şia'nın genel kavramları üzerinden yükseltmektedir. İnsanların kurtuluş beklentisi, bunun sonucunda ortaya çıkan yetkin bir dini-toplumsal ve siyasal yönetici olarak Rehber, devrim yolunda “şehadet” tanımlaması gibi benzer birçok içeriği kullanarak bir Şii kurtuluş teolojisi ortaya koymaktadır. Dabashi'ye göre⁸⁵⁴ Şeriatî Şiiliğin devrimci potansiyelini açığa vurarak onu İslamî ideolojiye dönüştürmüştür. Şiiliği İslamî ideoloji olarak ele alıp onu ayaklanmacı Şii hareketinin kolektif bilinciyle ilişkilendirmiş ve süreç içinde molla sınıfının kolektif bilinç üzerindeki hâkimiyetine son vermiştir. Kutub bu noktada Sünnî mezheb geleneğinden gelmiş biridir ve teorisi kurtuluş odaklı olmakla birlikte onda bir kurtarıcı ve toplumu yönetecek lidere vurgu gibi düşünsel içerikler bulunmamaktadır. Kutub'da Şeriatî gibi İslamî bir ideoloji olarak tahayyül etmiş ve ondan insanlara bir program çıkarma amacında olmuş ancak Kutub bunu mezhebi bir vurgu üzerine yapmamıştır.

Kutub ve Şeriatî dindar İslamî bir aile geleneği içinde yetişmiş ve ikisinin babası da sosyal ve siyasal alanda aktif kişilikler olarak yer edinmişlerdir. Kutub'un babası milliyetçi ve İslamî kimliği ile ön plana çıkarken, Şeriatî'nin babası İslamın yanısıra sosyalist düşünceye de yakın durmaktadır. İki düşünür bu anlamda politik bir çevrede yetişmişler ve benlik oluşumlarında bunun etkisi olmuştur. İki düşünürde öğrencilik yıllarında öğrenci gösterilerinde aktif rol oynayan ve mevcut iktidara karşı milliyetçi ve eleştirel görüşleri ile karşı duran iki kişilik olarak dikkat çekmektedirler. Coombs⁸⁵⁵ Şeriatî'nin öğrencilik yıllarında, temelde İslamî solun ve bir dizi hizbin, gayri resmî uydu örgütlenmelerin ve birçok politik grubun yarattığı devinim içinde giderek politize olduğunu belirtir. Kutub'da benzer şekilde gençlik yıllarında milliyetçi ve sömürge karşıtı bağımsızlık düşüncesi ile aktif olarak politik hayatın içinde yer almıştır.

İki düşünürün entelektüel olarak kökeni edebî alana dayanmaktadır. Şiir, edebî metinler ve Şeriatî'de tasavvuf alanına olan ilgi ikisinin de üniversitede Edebiyat alanı

⁸⁵⁴ Dabashi, 2008, s. 93.

⁸⁵⁵ Coombs, 2020.

okumalarına vesile olmuştur. Şeriati Fars Edebiyatı, Kutub ise Arap Edebiyatı öğrenimi almış ve ikisi de öğretmenlik yapmıştır. İki düşünürde Batı dünyasını yaşayarak tanıma fırsatı bulmuş, Kutub'dan farklı olarak Şeriati Fransa'da doktora eğitimi almıştır. Şeriati Batı düşünsel teorilerini yakından ve detaylarıyla inceleme fırsatı bulmuş ve bunun üzerine geniş okumalar yapmış ve eserlerinde bunlara yönelik çok sayıda atıfta bulunmuştur. Kutub'da aynı şekilde Batı düşüncesini incelemiş biridir ve Eflatun, Hegel Kant Dostoyevski, Russell gibi düşünürlerle atıflarda bulunmuş Marksizm, Kapitalizm gibi sistemleri incelemiştir⁸⁵⁶; ancak Şeriati'nin Batı düşünce sistemi üzerine çok daha yoğun şekilde mesai harcadığı gözlenmektedir. Şeriati sadece Batı düşüncesi ile sınırlı kalmayarak medeniyetler üzerine genel araştırmalar yapmış ve bunları İslam düşüncesiyle harmanlamıştır. Rahnema'ya göre⁸⁵⁷ Şeriati tam bir eklektiktir; kısmen Müslüman, kısmen Hristiyan, kısmen Yahudi, kısmen Budist, kısmen Mazdeki, kısmen Sufi, kısmen heretik, kısmen varoluşçu, kısmen hümanist, kısmen de şüphecidir. Kutub'un bu anlamda verdiği görüntü ontolojik olarak çok daha keskin bir temel olarak sadece İslam düşüncesi üzerinedir.

Kutub ve Şeriati'de dikkat çeken bir diğer durum ikisinin de bulundukları kurumsal siyasal ile dini sisteme karşı yoğun bir eleştirel düşünceye sahip olmalarıdır. Kutub İslam'ın geleneksel yorumuna, şeyhlerin dini istismar etmesine, Kuran'ın icthadi yorumunun Müslümanları çöküşe sürükleyen bakış açısına karşı çıkmıştır. Şeriati'de bu durum çok daha aşırı bir şekilde gözlenmektedir. Şeriati özellikle “molla”lara karşı negatif bir bakış içindedir. Şeriati'nin özgürlük teolojisinde yine Şii terimlere dayanarak yaptığı bir ayırım vardır. Bu ayırımı Şiiliği “kızıl Şiilik ve kara Şiilik” diye ikiye ayırır. Şeriati'ye göre tutku ile inananların sürdürdüğü şehitlerin halkçı dini kızıl Şiilik, molla sınıfının taşıyıcısı olduğu kurumsallaştırılmış yas dini ise Kara Şiilik'tir. Şeriati'nin kurtuluş teolojisi ile bağdaştırılmasının en büyük nedenlerinden biri onun Kara Şiiliği eleştirmesi ile ilgilidir. Kara Şiilik Şeriati için Şii İslam'ı dini kurumların halkın afyonu olarak kullanılması ile ilgilidir.⁸⁵⁸

Şeriati ve Kutub'da dikkat çeken ortak bir özellik ikisinin de kendisini toplumuna karşı sorumlu hissetmesi ve bu sorumluluk bilinciyle İslam'a dayanan bir temelle insanı,

⁸⁵⁶ Khatab, 2010, s. 122.

⁸⁵⁷ Rahnema,

⁸⁵⁸ Ahmed, Bilal, (2014) “Marksizm ve Şiilik”, İştiraki Dergisi Blogspot, <<https://istiraki.blogspot.com/2014/07/marksizm-ve-siilik.html>> (05.09.2022).

toplumu, siyasal alanı ve en nihayetinde dünya düzenini devrimsel bir güçle değiştirmeyi hedefleyen iki düşünür olarak ortaya çıkmalarıdır. Kutub ve Şeriatî bu amaçla önce kendilerini İslam'ı bir temelle ve bilinçle yükselterek ardından toplumun eğitimi ve sistemin değişimi için mücadele yolunu seçmişlerdir. Kutub bu bağlamda İslam'ı kesin ve sorgulanamaz bir doğru olarak kabul ederek güçlü ontolojik duruşuyla pür olarak gördüğü İslam'ın içine herhangi kaçak, Batıl olarak nitelediği düşüncenin sızması için çaba harcamıştır. Şeriatî'de de İslam kesin temel olmakla birlikte Kutub'un aksine onun düşüncesinde bir eklektizm yani birden fazla düşüncenin bir harmanlanması söz konusudur. İslam kesinlikle temel olandır ancak ortaya koyduğu teoride Şia İslam'ına eşlik eden çok sayıda düşünce içeriği birleşmiş ve bir bütün oluşturmuştur. Ancak her iki düşünürde Peygamber döneminin Medine dönemi sürecini öz İslam'ın yaşandığı süreç olarak değerlendirmiş ve gerçek İslam'a dönüş çağrısında bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kutub ve Şeriatî hayatları pahasına bir mücadelenin içine girerek bu yoldan dönmemişlerdir. İki düşünürde güçlü ontolojileriyle kararlı bir duruş sergilemişlerdir.

Kutub ve Şeriatî öncelikli olarak insan doğasından başlayan daha sonra toplumsal ve siyasal alanı açıklayan bir teori ortaya koymuşlardır. İkisi içinde Allah inancı fıtrata dayalı bir ihtiyaçtır ve İslam bu ihtiyacı tam olarak doldurmaktadır. Bu bağlamda insanın yapması gereken özüne dönerek dirilmesi ve toplumsal alanı yeniden inşa etmesidir. Toplumsal alan için doğru olarak kabul ettikleri İslam inancı diğer düşünce sistemlerine epistemolojik açıdan muhtaç değildir ve diğer düşüncelerden keskin bir şekilde ayrılarak İslam'ın özü ortaya koyulmalıdır. Kutub için bu noktada İslam'ın antitezi olarak kurguladığı cahiliye toplumu inşası ve Şeriatî için Hâbil-Kâbil ayrımı, aralarında uzlaşma istemedikleri iki farklı kutuplu toplumdur. Bu nedenle her iki düşünürün projeleri, İslamî reformcuların yeni-faydacılıklarından, Kapitalizm'den ve bunların tabi oldukları ulus devletlere yönelik yapılanmalarından sakınan İslamî toplumun yeniden inşasına dönüktür.⁸⁵⁹ Hakimiye ve Hâbil toplumu Kutub ve Şeriatî'nin ütöpik toplumlarıdır ve ütopya, Kutub'un ve Şeriatî'nin toplumun ve bireyin sosyal-politik-ahlakî ve varoluşsal anlamda tamamen yeniden doğuşunu hedefleyen politik kozmolojisinde büyük bir rol sahibidir.⁸⁶⁰

⁸⁵⁹ Tripp, 2006, s. 157.

⁸⁶⁰ Coombs, 2020.

Özgürlük teolojisinin bir diğer önemli niteliği olan dinlerin geleneksel yaklaşımından koparak dinin kaynaklarını yeni bir düşünce ile yorumlamaktır. Klasik İslam düşüncesinde Fıkıh alanı ve mezhep okulları Kuran'ı ve peygamberin sünnetini yorumlayarak hayatın bireysel ve toplumsal alanda nasıl yaşanacağına dair bir kurallar dizisi oluşturmuşlardır. Kutub İslam'ın kurallarını “şeriat” olarak kabul eder ve içeriğine hiçbir yabancı düşüncenin girmesine izin vermediği İslam düşüncesinde, Şeriat'ın hayatın her alanını düzenleyecek ayrıntıyı vermediği ve bu nedenle bağımsız akıl yürütme yoluyla insanların kendileri için yasa yapma hakkını saklı tutar. Şeriatın ruhuyla uygun olarak yapılacak yasalar noktasında Şeriatî Kuran'ı baştan sona 16 cilt halinde tefsir ederek ya da yorumlayarak Fi-Zılal-Al- Kuran adı altında bir eser vermiştir. Kutub için bu noktada ıslah düşünürlerinde olduğu gibi Müslümanların siyasi, ekonomik, toplumsal problemlerini ortadan kaldırmak için ictihad kapılarının yeniden açılması gerekir; ancak Kutub'da bu yorumlama aklın hâkimiyetine bırakılmaz ve Vahiy ona öncülük eder. Şeriatî'de geleneksel Şii fıkıh anlayışını değişmesi ve okullarda nasıl ictihad yapılabileceğinin gösterilmesini istemek suretiyle Kutub ile benzer çizgide gitmektedir. Şeriatî'nin inancına göre, Müslüman dünyanın kurtuluşu, İslam'ın modern mücadeleler bağlamında yeniden yorumlanmasına bağlıdır. Bu türden bir revizyonizm, İslamî düşüncesinin en önemli kısmını teşkil eder. Burada, İslam'ın aslî metinlerine dair anlayışın yenilenmesi yoluyla ictihad alanında yeni gelişmelere kapı aralanır.⁸⁶¹

Özgürlük teolojisinin bir diğer boyutu onun Marksizmle bir bağlantı temasının olması ile ilgilidir. Kutub ve Şeriatî bu bağlamda eserlerinde Marksizm ve Kapitalizm gibi sistemler üzerinde defaatle durmuşlardır. Kutub Marksist düşüncenin ortaya koyduğu toplumsal gelişim aşamaları olarak ilk komünist düzen, kölelik dönemi, derebeylik, kapitalist, sosyalist, komünist dönem gibi sınıflandırmayı kabul etmekte ve Sosyalizm'i mevcut sistemler arasında en uygulanabilir sistem olarak görmektedir. Sosyalizm bütün vatandaşlara çalışma alanı sağlaması, ikinci derecedeki gelir kaynaklarında ferdi mülkiyetin mutlak hâkimiyetine rıza göstermemekte, toplumsal sınıfları yakınlaştırma, sosyal toplumla sosyal güvenliği sosyal dayanışmanın iki ana temeli olarak ele alması gibi noktalarda Kutub Sosyalizm ve İslam'ı benzeştirmektedir. Kutub'un Sosyalizm'i kabul etmemesinin ve ona karşı çıkmasının en büyük nedeni onun hayata materyalist pencereden bakması, manevi unsurlardan yoksun olması ve onun hayatın sadece belli bir

⁸⁶¹ Ahmed, 2014.

kısmına hükmedecek bir sistem olmasıdır. Kutub Marx'ın tarihsel determinizm kuramını kabul etmekte ve Komünizm'in Marx'ın dediğinin aksine tarihin sonu olacak olan sistem değil evrensel düşüncesi ile Komünizm'den sonra yeryüzü üzerinde hâkimiyet sağlayacak olan İslam düzenidir.⁸⁶² Kutub tarihin sonu tezini kabul eder ve kurtuluşun İslam ile gelecek olması noktasında kurtuluşçu bir özgürlük teolojisi ortaya koyar.

Şeriati'nin Marksizm, Sosyalizm gibi sol düşüncelerle ilişkisi Kutub'a göre çok daha görünür şekilde kendini ortaya koyar. Şeriati kendini doğrudan sosyalist bir İslam düşünürü olarak tanımlayan ve sosyalist değerleri önemli bulan bir düşünürdür. Şeriati'nin de Marksizm ile temel sorunu materyalist bakış açısı ile ilgilidir; ancak teorisinde Marksizm'in toplum, ekonomi, tarih üzerine olan yaklaşım ve formülasyonundan oldukça yararlanır ve Marksizm'i daha dini bir temelde yorumlayarak yerleştirir ve onu İran'lıların gözünde meşrulaştırır.⁸⁶³ Marksizm'in kapitalistlerle işçiler arasında olan sınıf mücadelesini zalimlerle mazlumlardaki bir savaş olarak görür. Şeriati'nin bu bağlamda İslam düşüncesi daha otantik olan ve yanı sıra emekçi olarak kabul ettiği Müslümanlar arasında sınıf bilincini yayma noktasında daha yüksek şansa sahip post-Marksist, devrimci bir felsefe olarak görülebilir.⁸⁶⁴ Şeriati'nin marksizmden etkilenen bir kurtuluş düşüncesi ortaya koymasında onun Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff gibi, Kurtuluş Teolojisi'nin Latin Amerikalı liderleriyle aynı dönemde yaşaması ve onların düşünce ve eylem tarzlarından etkilenmesi kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Şeriati eserlerinde bu kişilerin işlediği teorik alanı Asyalı ve İslamî bir bakışla değerlendirmiştir. Şeriati'ye göre, İslam, sosyal adalet ve etik bir "nahda" ile ilgili acil ihtiyaç bağlamında, yeniden yorumlanmalıdır.⁸⁶⁵ Bu bağlamda Şeriati'de Ebu Zerr, devrimci bir kahramana, ilk dönem İslam'ın Che Guevara'sına dönüştürülür. Şeriati'nin islam ile sol düşünce arasında yaptığı kaynaştırmaya dayanan teori, onun düşüncesine oldukça yeni bir teorik enerji dâhil eder. Şeriati, genç nesille İslam arasında açılan aralığı, İslam'a yönelik böyle bir seküler okuma ile kapatmaya çalışır. Şeriati'nin düşüncesi bu noktada medreselerdeki geleneksel eğitime değil, modern

⁸⁶² Kutub, 1993, s.105-107.

⁸⁶³ Zahiri, Abdollah, "Frantz Fanon in Iran: Darling of the Right and the Left in the 1960s and 1970s", *Interventions International Journal of Postcolonial Studies*, 2021/23 (4), ss. 513, 514; <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369801X.2020.1753548?journalCode=rjij20>>, (04.07.2022).

⁸⁶⁴ Ahmed, 2014.

⁸⁶⁵ Ahmed, 2014.

eleştirel düşünceden beslenen bir teorik içeriğe dayanır. Bu yaklaşım, Şeriatî öldükten sonra dahi İslam toplumlarına ilham olmaya devam eder.⁸⁶⁶

Şeriatî ve Kutub, Kapitalizm'in toplumlar üstünde meydana getirdiği etkiyi maddi ve manevi alanda yıkıcı bir etki olarak okurlar ve toplumlarına hem kapitalist, tüketici düzenin baştan çıkaran ayarlı davranışına hem de Sosyalizm ile temsil edilen materyalist düşünceye karşı bir savunma düşüncesi vermeye çalışırlar. Yeryüzü üzerindeki bu materyalist iktidarın ortadan kalkması için yeni kuşakların eğitilmesine ve tevhid dayalı bir İslami toplum ve siyasal alan kurmaya çalışırlar.⁸⁶⁷ İki düşünür de bir İslami toplum ütopyası oluşturur ve bu topluma hayat veren ilke ise tevhid olarak belirir. Antitezleri ile var olan bu toplum yapılanmasını sağlayacak olan ise bir devrimdir. İkisinde de genç kuşağın gerçekleştireceği bu devrim hareketinde genç kanadı İslam'ın ideolojik yönü ile bütünleyerek İslami düşünceye gönülden bağlılık oluşturarak toplumsal meşruiyeti bu taasub ile sağlamaya çalışırlar. Devrim sonrasında kurulacak olan siyasal düzen ise iki düşünürün düşüncesinde birbirinden çok farklıdır. Şeriatî'nin Şia İslami düşünceye dayanarak tahayyül ettiği siyasal alan da toplumun üstünde vesayet usulü ile gelen elit bir dini ve siyasi yönetici halkın üstünde ve onlardan farklı olan olarak yer alır. Halkın seçim gücü ya da söz hakkı onların Şeriatî'nin eğitilmiş olarak kabul ettiği sınır çizgisinden sonra başlar. Bu noktada Şeriatî ezilen olarak gördüğü ve onlar için adil ve eşit bir yapılanması oluşturmaya çalıştığı toplum teorisinin üstüne, toplumun söz hakkının olmadığı bir siyasal alan koyar. Şeriatî'nin totaliter olarak nitelendirilebilecek bu politik İslam düşüncesi Coombs'a göre⁸⁶⁸ algımızda yer edinmiş liberal demokrasiye dayalı tüm o kolaycı ayrımları boşa çıkarır. Halkın eşitliğini ve özel olarak kadınların eşitliğini savunan bir bakış açısını, ruhban sınıfı karşıtı ancak ruhani ve elitçi bir reformasyon içinde radikal bir duruşla sunar.

Kutub'un siyasal düşüncesi ve fomülasyonu Şeriatî'den farklılık arz eder. Ortaya koyduğu teorisini pür bir İslami temele dayandıran Kutub'un siyasal alanı da İslam'ın kaynaklarına dayanarak kurulmalıdır. Siyasal alanın yönetiminde tevhis ilkesinin Allah'ın egemen olduğu düşüncesi anayasa olarak kabul edilerek oluşturulacak düzenin nasıl bir düzen olacağı, kanunların içeriği ve kurulacak düzende yöneticinin nasıl seçileceği gibi ilkeler noktasında Kutub devletin biçimini insanların kararına

⁸⁶⁶ Zahiri, 2021, s. 513, 514,

⁸⁶⁷ Tripp, 2006, s. 152.

⁸⁶⁸ Coombs, 2020.

bırakmıştır.⁸⁶⁹ Yöneticinin meşruiyetini Allah'ın kanunlarına bağlı olmaya bağlayan Kutub “şura” ya dayalı bir seçim şeklini uygun görerek daha liberal demokrasi ye uygun bir duruş sergilemektedir. Kutub ve Şeriatî radikal demokratik ve totaliter tahayyüller arasındaki bir salınış içindedirler.

Şeriatî ve Kutubun özgürlük teolojileri bu minvalde önce insan özgürleşmesinden başlayarak özgür iradenin doğumuyla başlayan bir süreç olarak ilerler. Kutub için özgürleşme fıtrata dönme ve ona göre hareket etme ile başlar. Fıtrat tevhid temeline dayalı olarak İslamidir ve bu temel üzerine hareket edildiğinde tüm bağlayıcı unsurlardan kurtularak özgürleşilir. Kutub'un amacı bu şekilde özgür insanların varlığını toplum içinde çoğaltarak toplumu İslamileştirmektir. Kurtuluş bu şekilde gerçekleşir. Şeriatî içinde özgürleşme mantığı aynı şekilde işler ancak Şeriatî oldukça karışık bir düşünce formülasyonu ile be özgür iradeye yaptığı vurguyla ön plana çıkar. İnsan tevhid temelini kabul etmeyecek bir özgür iradeye sahip olmakla dünya üzerinde kendi yürüyüşünü belirler. Şeriatî Kutub'un aksine öteki olanın iradesini de önceleyen bir duruş sergiler. Kutub'da ise ötekinin iradesi kesin olarak yanlış olandır ve tartışma konuş yapmaya gerek yoktur. Bu bağlamda Şeriatî kurtuluşa erişmek için, dindeki geri bırakan öğeleri ortadan kaldırıp, Sosyalizm'deki determinist tarafları aşarak ve varoluşçuluktaki eylemsizliğe son vererek, saf insanlığa dönüş için gerekli yolu açmaya çalışır.⁸⁷⁰ Kutub'un projesi ise bu anlamda Yenigün'e göre onun güçlü tevhid temelli bir ontolojiye dayanan anti-empyralizm ve sosyal adalet vurgusu onu özgürlük teorisyenlerinin yanına yerleştirebilir.⁸⁷¹

⁸⁶⁹ Khatab, 2010, s. 127.

⁸⁷⁰ Zahirî, 2021, s. 515.

⁸⁷¹ Yenigün, 2013, s. 257.

SONUÇ

Çağdaş İslam siyaset düşüncesini inceleme alanına alan bu tez çalışması İslam siyaset düşüncesini Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî üzerinden incelemeye almış ve bu düşünürlerin görüşlerini “siyasal” olarak kabul ederek çalışmanın varsayımlarından birini ortaya koymuştur. Çalışma bu tezi sınamak için Batı siyaset teorisi ile bir karşılaştırma içine gitmiş ve siyasalın ontolojik manası üzerinden giden Schmitt ve Mouffe’nun yaklaşımını kullanmıştır. Heidegger’in varlığın anlamı üzerine odaklanarak ortaya koyduğu ontik-otantik ayrımını Schmitt ve Mouffe’nun siyasal olan-siyaset ayrımında görmekteyiz. Bu bağlamda hem Şeriatî hem Kutub’da belirgin bir şekilde bir dost-düşman ayrımı olarak niteleyebileceğimiz bir karşıtlık durumu üzerinden bir karar anı ve siyasal bir oluşumun başlangıcı gözlenmektedir. Kutub’da “cahiliyye toplumu” olarak öteki olarak değerlendirdiklerinin karşısında “İslam toplumu” oluşumu gerçek olan olarak yer almaktadır. İslam toplumu ve cahiliye toplumu arasında Schmitt’in belirttiği gibi bir savaş durumu vardır bu gerçek manada bir savaş olmayıp birbirinin varlığına karşılık varoluşsal bir çatışma durumudur. Aynı şekilde Şeriatî’de “Habil ve Kabil” toplumu olarak tanımladığı iki karşıt sistem üzerinden bir siyasallık doğurur. İki toplumun yine varoluşsal manada savaşı Habil düzeni olarak nitelediği tevhide bağlı düzenin kurtuluşu getirmesiyle son bulacaktır. Siyasal olan bu bağlamda hem Şeriatî’de hem Kutub’da varoluşsal manada tevhidin verdiği dip bağlanışla bir karar olarak meydana çıkmakta ve ötekine karşı konumunu belirleyerek kendi siyasalını oluşturmaktadır. Siyaset ontolojisinin alanına giren bu konu çalışmamızın analiz araçlarından biri olmuştur.

İki farklı coğrafyanın, İslam siyaset düşüncesi ile (ayrımı belirginleştirmek için kullanılan) “Batı” siyaset teorisini karşılaştırmalı bir mantık içinde inceleyen bu tez çalışmasında, Batı siyaset düşüncesinin içindeki kutsallık ve İslam siyaset düşüncesinin Batı siyaset teorisiyle olan ilişkisi, ondan aldığı etkiler ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslam siyaset düşüncesinin 19. yy. görünümü olan İhya-İslah hareketleri bu bağlamda Batı düşünsel ve teknik alanından geniş etkiler almış ve bu diriliş hareketlerinde Batı toplumsal-siyasal alana yönelik düşünce içeriklerini sıklıkla rastlanmıştır. Afgani, Abduh, Tahtavi 3. Bölümde detaylarıyla belirtildiği üzere rasyonel düşünme, akılcılık, akıl-vahiy dengesi, felsefi zihniyetin topluma aşılması, bilimsel gelimeler gibi

konularda Batı düşüncesinin örnek alınması gerektiği üzerinde yoğunlukla durmuşlardır. Bu manada çalışmanın varsayımlarından biri olan İhya-İslah hareketlerinin Batı düşüncesinden etkilendiği tezi çalışmada yapılan araştırmalar sonucunda sınanmış ve Batı etkisi güçlü bir şekilde gözlemlenmiştir.

Çalışmanın bir diğer varsayımı Kutub ve Şeriatî'yi bir özgürlük teolojisi düşünürü olarak kabul etmesidir. Özgürlük teolojisinin kuramsal manada ortaya konulacak özelliklerinin birçoğu Kutub ve Şeriatî düşüncesi ile özdeşleşmektedir. Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojisi düşünürü olarak kabul edilmelerinin temel nedeni aslında çalışmanın kuramsal bölümünde ortaya konulmuş olan ve politik ontolojinin içeriğine giren temellendirme konusudur. Başka haklılandırma veya temellendirmeye gereksinme duymadan tüm düşünce ve inançların temelinde varsayılan dip düşünce üzerine bilginin oluştuğunu kabul eden temellendirme konusu kuramsal bölümde ortaya konulmuştur. Kutub düşüncesini saf katışıksız ve içine hiçbir yabancı öğenin girmeyeceği şekilde pür bir İslami tevhid anlayış üzerine kurar. Bu anlamda tevhid inancı onun tüm hayatına, düşüncelerine yön veren temel etkidir. Dolayısıyla Kutub'un sosyal ve siyasal düşüncesi pür bir İslami temel üzerine şekillenir. Şeriatî'de Kutub'da olduğu gibi tam bir İslami tevhidle temellendirdiği ve adına dünya görüşü verdiği İslami tevhidi hayatının ve düşüncesinin her alanı için alt yapı olarak tabir eder. Bu manada iki düşünür güçlü bir dinsel temel üstüne bir siyasal alan düşüncesi geliştirmeleriyle politik teoloji düşünürü olarak kabul edilmişler, gerekçelerini sıraladığımız nedenler ise onları bir özgürlük teolojisi düşünürü olarak tanımlamama neden olmuştur.

Şeriatî ve Kutub'u özgürlük teolojisi düşünürü olarak kabul etmemin bir diğer nedeni özgür irade, karar verme ve eylemde bulunarak toplumsal ve siyasal alanı değiştirme şeklinde dinsel olana dayandırılarak bağlantı kurulan özgürlük diyalektiği ilişkisidir. Bu bağlamda iki düşünür de daha ontolojik bir temelden yola çıkarak insan fıtratını tevhid temelli bir anlatımla tanımlayarak bu fitri temel üstüne yükselen insanı toplumsal sahada mücadele eden ve toplumu dönüştürerek bir siyasal oluş gerçekleştiren olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda iki düşünür ontoloji ve siyasal olanı birleştiren bir çizgide gitmiş ve Şeriatî bu bağlamda ontolojik olanın konumuna eserlerinde sıklıkla yer vererek Sartre'nin varoluşçu düşüncesini sıklıkla tartışmıştır. Şeriatî insanın dünyadaki yaşam biçimine, tavırlarına şekil veren en dip bağlanışlar ve tutunuşlara dayanarak aldığı kararlar sonucunda hayatını şekillendirmesini özgür irade konusu üzerinden

değerlendirir. Tevhidi bir temele inanmasına rağmen insanın dünya üzerinde kararlarını şekillendirenin, iyi ya da kötüye karar verenin kendisi olduğunu söyleyerek tevhidi temel, irade sorumluluk ve özgür irade sonucunda dünyayı şekillendiren insan bağlamında ontolojiyi siyasalla bağlayan bir duruş ortaya koyar. Bu anlamda Şeriatî'nin siyaset ontolojisi tevhidin ilkelerinden beslenen ama nihayetinde özgür bir iradeden çıkan bir karar olarak insanın siyasal alanı kurması bir siyasi ontolojik düşünce olarak belirir. Bu durum Kutub düşüncesinde de hem Allah'a kul olma hem de özgür olma şeklinde anlattığı bir diyalektik içinde yer almaktadır. İnsanın kötülüğü özgür iradesi ile seçtiği üzerine olan özgürlük ve karar arasındaki "teodise" olarak adlandırılan konu üzerine iki düşünür de görüşlerini belirtmiştir. Dolayısıyla iki düşünür hem ontolojik bağlamda bir siyasallık ortaya koymakta hem de özgürlük teolojisinin özgür irade bağlamında insanın tüm engellerden kendini sıyrarak dünya üzerinde gerçekleştirdiği adalet, özgürlük yürüyüşüne uygun bir tanımlama yapmaları nedeni ile onları özgürlük teolojisi bağlamında değerlendirdim. İnsanın vereceği karar sonucunda yapacağı eylemler bu bağlamda toplumsal alanda siyasalın ortaya çıkmasıdır. Siyasal olan bu bağlamda hem Kutub hem Şeriatî düşüncesinde özgür bir iradenin, yani insanın iyi ya da kötü hangi yönü seçeceğine yönelik belirlediği, karar anı olarak bir taraf olma ve Schmitt düşüncesinde bir çatışmanın belirlendiği an olması anlamında bir başka açıdan düşüncelerinin varoluşçu siyasallığının göstermektedir.

Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojisi düşünürü olarak tanımlamamın bir diğer nedeni kutsal kitaptan siyasal ve toplumsala yönelik yorum çıkarmalarıdır. Yasa-siyasal arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve İslami düşüncede "ictihad" olarak nitelendirilen bu konu hakkında Kutub ve Şeriatî özgürlük teolojisi bağlamında değerlendirdiğim düşünceler ortaya koymuşlardır. Kutub çağın değişen şartlarına Kuranın belirtmediği konularda ictihad yapılmasına Kur'an'ı yorumlama işini uzman kişilere bırakma şartıyla olur vermiştir. Ayrıca Kutub Kur'an'ı tefsir ederek Kuran'ın toplumsal adalete, eşitliğe, ekonomik hayata yönelik birçok ayetini yorumlayarak aslında özgürlük teolojisinin kutsal kitaptan yorum çıkararak halkı eğitime misyonunu yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Şeriatî için de ictihad yapmak oldukça önemlidir ve bu konuda Kutub'dan çok daha esnek düşünmektedir. Kutub okullarda ictihad öğretilmesini savunacak derecede ileri boyuttadır. Bu bağlamda her iki düşünürde kutsal kaynakları yorumlayarak sosyal-siyasal alana yönelik bir söz üretme anlamında özgürlük teolojisi içinde değerlendirilmiştir.

Özgürlük teolojisi çerçevesinde incelediğim düşünürleri kuramsal açıdan tahlil edeceğim bir diğer nokta kutsal sözü yorumlayıp ona hayat vererek ondan somut bir işaret ve praksis çıkarmalarıdır. Dinden bu anlamda çıkarılan yorum olarak teoloji, siyasal ve toplumsala yansımaktadır. Toplumsal tabakayı eğiterek köklü, dönüştürücü bir eylem içine girmek genel manada özgürlük teolojisinin bir özelliğidir. Bu bağlamda Kutub Hür Subaylar ile yollarını ayırmadan önce giriştiği ve gençleri eğiterek toplumsal bir değişimin başlangıcını yapmaya çalıştığı devrimci içeriğe sahip programı ile ve yine Şeriatî doğrudan devrim nasıl yapılır yönünde kaleme aldığı eserleri, eylemciliği ve döneminde Müslüman devrimci sol hareketlere yoğun şekilde ilham vermekle özgürlük teolojisinin bu içeriğini dolduracak özellikler göstermişlerdir.

Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojisi düşünürü olarak belirtilmesinin bir diğer nedeni, dinin insanlığa selameti getirecek şekilde yorumlanması ve burdan insanlığın kurtuluşu adına bir program bir düşünce ya da bir umut aşılmasıdır. Şeriatî bu bağlamda yukarı bölümlerde de belirttiğimiz gibi Şia düşüncesine bağlı bir kurtuluş teolojisi ortaya koymuştur. Kurtarıcı beklentisi olarak Mehdi inancı, tarihin sonu olarak Hâbil toplumunun kurulması, kurtuluşun gerçekleşmesi, düşman olanın varoluşsal olarak ortadan kaldırıldıktan sonra oluşacak selamet ve kutsal kitabı bu minvalde yorumlaması buna örnektir. Kutub düşüncesin de benzer şekilde kurtuluşa yoğun vurgu vardır ve tarihin sonu tezi bağlamında İslam toplumu teorisiyle bir kurtuluş düşüncesi ortaya koyar.

Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojisi düşünürü olarak çalışmada kabul edilmelerinin bir diğer nedeni Anti-kapitalist duruşları ve Marksizm ve Sosyalizm ile kurdukları ilişki ile ilgilidir. Liberalizm'in tarafsız bir kamusal alan söylemi ile yarattığı krize tanık olan düşünürler bu konuyu dine dönüş tartışmalarında bahsedildiğine benzer mantıkta bir manevi çöküş olarak nitelemişlerdir. Bu anlamda her iki düşünür Liberal demokrasi ve kurumlarına karşı yoğun bir eleştiri içine girmişlerdir. İnsanın anlam krizi siyasal olanın değersizleştirilmesi ile iç içe girdiği bir krizdir ve bu bağlamda her iki düşünür Liberal demokrasiye oldukça eleştirel yaklaşmışlardır. Ayrıca konuya daha ekonomik ve sosyal açıdan yaklaşan düşünürler burjuva ahlakı üzerinden ekonominin dinin yerini aldığı Kapitalist sisteme yoğun bir eleştiri getirmişlerdir. Marksizm, Sosyalizm, Komünizm bağlamında inceledikleri sol düşüncenin sosyal adaletçi ve eşitlikçi yönü üzerinde yoğun bir şekilde duran Kutub'un bu sistemlerle aslında kitaplarına dayanarak belirtilirse başlı başına materyalist bir düşünce olmaları nedeni ile

büyük problemi vardır; ancak Sosyalizm'in sosyal adaleti sağlama başta olmak üzere daha eşitlikçi yapısını Kutub değerli bulmaktadır. Kutup tam anlamıyla adil, eşitlikçi bir İslami düzen istemektedir ve Sosyalizm “bu yönüyle” benimsenebilir bir düşüncedir. Şeriatî bu noktada çok daha karışık bir duruş sergiler. Şeriatî kendisini sosyalist olarak tanımlar ve yanı sıra eşit, adil, gelişmiş bir ekonomiye dayalı bir düzen üzerine sıklıkla vurgu yapar; Marksizm'in birçok düşünce yapısından yararlanır ve kimi noktalarda bu düşünceye çok yaklaşmasına rağmen o da materyalist düşünüşü nedeniyle ona karşı yoğun eleştirel düşüncesini ortaya koyar. Ancak son tahlilde iki düşünür de akılcı düşüncenin baskın ideolojileri olan Liberalizm'i yoğun şekilde eleştirmekte ve sosyal adalet temelli sosyalist düşünceye ışık yaktadırlar. Bu bağlamda iki düşünür de sosyo-ekonomik yapıdan kaynaklanan adaletsizliklerin ortadan kaldırılması olarak bir kurtuluşa eriş amacı içinde olmaları ve özellikle Şeriatî'nin ezilenlere, sömürülenlere yönelik yaptığı yoğun vurgu ve daha sol tandanslı sosyal düzen içerikli düşünceleri ikisinin de özgürlük teolojisi içinde değerlendirilmelerine neden olmuştur.

Düşünürlerin özgürlük teolojisi düşünürü olarak kabul etmeme neden olan bir diğer tahlil ise özgürlük teolojisinin statükoya karşı eleştirel bir bakış açısına sahip olmasıdır. Bu bağlamda hem Kutub hem Şeriatî yaşadıkları dönemde mevcut yönetimlere karşı yoğun şekilde eleştirel olmuş ve adaletsiz, ekonomik refah getiremeyen, sınıflaşma yaratan, özgürlükleri kısıtlayan düzenlerin dini kullanarak kendilerini haklılaştırma politikalarını benimsememişlerdir. Bu bağlamda Şeriatî kendi ülkesinde bulunan din adamlarına yoğun eleştiriler getirmiş ve onları ruhban sınıfı olarak tanımlamıştır. Kutub'da benzer şekilde statükoya ve geleneksel İslam'a karşı her zaman eleştirel olmuştur. İki düşünür de bu bağlamda devletçi bir yaklaşımdan uzak durmuşlardır.

Tez çalışmasında ortaya konulan bir diğer varsayım Şeriatî'nin kurumsal inşa mahiyetinde siyaset alanı düşüncesinin özgürlük teolojisinin içeriğini doldurmadığıdır. Çalışmanın varoluş-siyasal olan ekseninde incelediği kuramsal bölümün ikinci aşamasında siyasal olanın siyasete dönüşürken meşruiyetini neye dayanarak sağladığı ya da Schmitt'in ifadesiyle istisnai ana karar veren olarak “Egemen” konusunda hem Kutub hem Şeriatî kendi siyaset düşüncesini ortaya koyar. Kutub ve Şeriatî toplumsal ve siyasal alanın egemeni ya da meşruiyetin kaynağını Tanrı olarak kabul ederek ve bunun üstüne bir siyasal düşüncesi geliştirerek tam anlamıyla bir politik teoloji geliştirirler; ancak bunun özgürlük teolojisi boyutu biraz karmaşık bir hal almaktadır. Şeriatî için devrimci, üstün

insan niteliklerine sahip hem dini hem siyasi lider olacak kişi halkın iradesinden bağımsız olarak halkı yönetir ve onları belirlenen İslami program çerçevesinde eğitir. Eğitim işlemi tamamlanana kadar söz hakkı olmayan halk düşüncesi ile Şeriatî güçlü bir egemen düşüncesi ortaya koyar. Rousseau ile bir noktaya kadar Şeriatî aynı şekilde düşünmektedir. Rousseau’da yasama sistemi gibi zor bir işi nasıl yürüteceğı konusunda halka güvenmemektedir. Bundan dolayı halkın bir rehber ya da yasacıya ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Şeriatî ayrıca Mill’in çoğunluğun egemenliğini niteliksiz bulması nedeniyle daha elitist olan düşüncesine yakınlık gösterir. Kutub ise bu noktada Egemenlik ve yasaları bağlamında tek gücü Allah’a verir ve Allah’ın yasalarına uygun olarak bir siyasal yapılanma oluşturulmasını ister. Egemen ve yasaları dini bir temele dayanır ve siyaset düzleminde halkı yönetecek kişiyi daha teknik manada bir yönetici olarak düşünür. Bu kişinin nasıl yöneteceği noktasında ise “şura” matığında daha çok günümüz liberal demokratik yöntemine göre bir düşünüş sergiler. Bu kişi Allah’ın kanunlarına bağıdır ve diğeri insanlardan farkı yoktur. Bu bağlamda Kutub yöneticiye mühim bir önem atfetmez, o da herkes gibi yasalara uymalıdır; Ancak Şeriatî’de Rehber olacak siyasal yöneticinin konumu oldukça farklıdır. Şeriatî’nin Rehberi de tevhid temeli üzerine yasaları belirler ancak onun yetki alanı çok daha geniştir. Şeriatî’nin egemenini sınırlayan güç bu bağlamda yine tevhid inancına bağı olması ve onu yasa kabul etmesi ile ilgilidir. Şeriatî’nin egemeni yasalara uyma bağlantısında kendi sınırlarını bilecek bir olgunluktur. Ancak burada dikkat çeken unsur Kutub’un da Şeriatî’nin de siyasal olarak tahayyül ettikleri düzeni ayakta tutan şey halkın tevhid inancını gönülden benimsemeleri ve bunun için her türlü mücadeleyi göze almalarıdır. Şeriatî bu durumu ideolojik bağıllık olarak tanımlayarak güçlü bir ideolojik bağıllıkla sistemin devamlılığının geleceğini düşünür. Bu düşünüş şekli Kutub’da da bulunmaktadır. Kutub da eğitilmiş bireylerden oluşturulacak bir İslam toplumu ve siyasalı oluşturmaya çalışır. Bu durum Rousseau’nun Egemenlik düşüncesinde de mevcuttur. Sistemi ayakta tutmak için yurttaşların hukuku gönülden sevmeleri ve bunun için yurttaşların eğitilmesi gerektiğini düşünen Rousseau bunu din bağlantısı üzerinden gerçekleştirerek sivil din düşüncesini ortaya koyar. Bu anlamda özgürlük teolojisinin post-temelci düşünce ile birleştiğı nokta olan ve dinsel geleneksel manada bir devlet ya da tek yöneten üstünden sürdürmek gibi eski teolojide olan yaklaşıma mesafeli olması ve daha demokratik içeriklere sahip olma gibi özellikleri vardır. Ancak Şeriatî düşüncesinin elit bir egemen üzerinden dinsel uygulamaya yönelik

yaklaşımı onu geleneksel politik teoloji içine dâhil etmekte ve kurumlar anlamında teorileştirdiği siyaset düşüncesinde özgürlük teolojisinin daha demokratik içeriklerine rastlanmamaktadır. Şeriatî, düşüncesine temel olarak kabul ettiği İslam'ın toplumlara benimsetilmesi işini yöneticilik gücü olarak egemene devrederek toplumları gönüllü itaatle bir siyaset kurumuna bağlamaya çalışır. Bu noktada demokrasinin geleneksel kurumlarını işlevsiz bulur ve toplumun her üyesinin bağlılığını gönüllü bir otoriterlik ile kurar. Bu manada Şeriatî gönüllü olarak bu sisteme bağlanmayanların durumunun ne olacağı konusunda net bir cevap vermeyerek politik teoloji yorumunu muallakta bırakır.

Çalışmanın sınıadığı bir diğer varsayım Kutub ve Şeriatî'nin özgürlük teolojilerinin farklılıkların bir arada yaşadığı toplumsal alanlarda herkesi kapsayıcı niteliğe sahip olmadığı ile ilgilidir. Kutub ve Şeriatî İslam'ın iki farklı mezhebine bağlı ve iki farklı coğrafyada yaşayan düşünürdür. Düşünceleri temelde benzeşmesine rağmen özelde ayrıntılara inildikçe farklılıklar netleşmektedir. Şeriatî siyasal alan yorumunda daha elitist ve totalitarizme yol açacak bir düşünüş içine girildiği düşünülse de aslında onun ulaşmaya çalıştığı inananların ona gönülden bağlı, kurtuluşun sağlanmış olduğu ve tevhid ilkesine bağlı bir yönetim yapılanmasıdır. Şeriatî kanaatimce aslında devrimci rehberliğe dayalı siyasal süreci, insanları eğitirken kurtuluştan önceki ara dönem olarak belirler; ama bu dönemde bu yönetime tabi olmak istemeyenlerin durumundan bahsetmemesi anlamında düşüncesi açıklığa kavuşmaz. Kutub için ise durum çok daha nettir ve İslam toplumu cahiliyye toplumundan kesin bir şekilde ayrılmıştır; İslam toplumuna inananlar ve cahiliyye olanlar farklı mecralarda yönetilmektedir. Ancak cahiliyye toplumunda bulunanlar İslam toplumuna gönülden inanma koşuluyla dâhil olabilir diğer şekilde kesinlikle kabul edilmez. Ancak öteki olanın İslam toplumuna karışması halinde Kutub Peygamber'in Medine dönemin de diğer dini azınlıklarla yaşadığı deneyimi örnek vererek aslında ötekinin varlık koşulunu birbirinin alanına girmeden saygılı yaşamak olarak kurar. Bu noktada Kutub düşüncesi de tam bir açıklık göstermez. Dolayısıyla Kutub ve Şeriatî düşüncesi aynı toplumsal yapıda farklılıkların nasıl yaşayacağı sorusunu net olarak cevaplamaz. Bu ise düşünürlerin bu konudaki duruşlarını anlamaya imkân vermez.

Çalışmanın varsayımlardan sonuncusu ise modern siyaset düşüncesinin kavramları her ne kadar dinden arınmış olarak gözükse de bunlar teolojik içeriğe sahip olmaları üzerinedir. Çağdaş siyaset düşüncesinin kuramsal olarak incelendiği ikinci bölümde modern dönemin başlangıcı olarak nitelendirilen 16. yy'dan sonra dinden hayat alan bir

siyaset alanı yerine, siyaset alanının laikleştirildiği düşünceler, siyasal teoriler ön plana çıkmış ve bu anlamda Tanrı'nın siyasal alan üzerindeki egemen olma düşüncesi yok sayılmıştır. Ancak Bodin, Hobbes, Rousseau ve hatta Liberalizm sonrası Locke düşüncesinde kutsal olan ya da onun öğretileri bir şekilde siyasal alanı meşrulaştırmak için ya da dini alanın kavramlarını modern siyaset alanı olarak tanımlanan teorilerinin içine alınarak kullanmışlardır. Bu bağlamda incelen Batı kuramsal düşünürlerinin görüşlerine gidilirse Bodin düşüncesinde egemen artık kraldır ancak siyaset alanını düzenleyen yasalar tanrısal yasalar olmasıyla siyaset alanının meşrulaştırılması konusunda hala Tanrı'ya başvurulmaktadır. Hobbes'un Egemenlik kavramı tek tanrısal modelin yeryüzüne uygulanmasından farklı değildir. Tanrı'nın egemenliği bitmiştir, ama aynı yücelik ve mutlaklık mantığı içinde yerini insan almıştır. Devlete itaati Tanrı'ya itaat olarak tanımlaması tezde savunulan varsayıma örnek teşkil eder. Rousseau önce dini siyasal alandan çıkarmış gibi gözükür ancak sonra yasama sistemi gibi zor bir işi nasıl yürüteceği konusunda halka güvenmeyerek insanın yetersizliği üzerinden üstün bir yasa yapıcı güce Rehber'e ihtiyaç duyar. Rousseau'da da bu konu yine meşruiyet ile alakalıdır. Halk yaptığı yasaların meşruiyetini kendisine dayandırsa bile bu meşruiyet için yeterli olmayabilir. Dışarıdan gelen bir yasa koyucu kurgusunun meşruiyetine ihtiyaç duyar. Hukukun bağlayıcılık kazanmasına dayanan bu düşünce Rousseau'da aşkın bir otoritenin yeniden siyasal alana dönmesidir. Liberal düşünür Locke'da da bu bağlamda çok net bir şekilde bu durum gözlenir. Dini düşüncelere karşı olan Locke teorisindeki doğa durumunda ortaya çıkan yasaların kuralı olan "başkalarına zarar vermeme" ilkesi kaynağını akıldan alır ve akla bu kuralı Tanrı koymuştur. Tanrı insanı rasyonel ve sosyal kılıp ona kendini koruma içgüdüğü verdiği için, Tanrı'nın yarattıkları için hangi normları bağlayıcı kıldığı açıktır. Aklın Tanrı'dan gelen yetkinliği ile insanlar birbirlerinin canına, özgürlüğüne ve malına saygı göstereceklerdir. Locke'un doğal hukuk teorisi böylece tanrısal kök alan bir anlayış içermektedir. Tanrı siyasal ve toplumsal alanı terk etmiştir ve o zihinsel alana hayat vermektedir. Şeriat ve Kutub'un da insanın karar vericiliği üzerinden onu iyiye, doğru olana yönlendiren fitri yapısı üzerinden açıkladıkları onto-politik anlatı bu bağlamda Locke'un görüşü ile benzer mantığa sahiptir. Böylece Tanrı ya da kutsal olanın bir şekilde modern düşüncede yer aldığı gözlenir. Bu anlamda insanın iyiliği ya da kötülüğü üzerine insan doğasından başlayan bir siyasal düşünce ile Batılı

teorisyenler insan gerçeğinde kutsal olanın etkilerini kabul ederek bir sözleşme teorisi ortaya koymaları da onların kutsalı düşüncelerinde barındırmalarına bir başka örnektir.

Kutub ve Şeriatî’de Hobbes, Rousseau, Locke gibi Batı düşünürleriyle benzer bir mantık içinde önce insan doğasından başlayan ve daha sonra tüm alanlarda detaylandırdıkları sözleşme teorisi benzeri bir düşünce yapısı ortaya koydukları söylenebilir. Kutub ve Şeriatî Batı sosyal ve siyasal düşüncelerini incelemiş özellikle Şeriatî, düşüncesinde Batı teorisine yoğun sıklıkta atıflarda bulunmuştur. İki düşünürün ve yine özellikle Şeriatî’nin eserleri incelenirken Batı siyaset teorisine hâkim biri olması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda karşılaştırmalı olan bu çalışma da Batı siyaset teorisinin incelenmesi çalışmanın teorik temellerine büyük katkı sağlamıştır.

Varsayımları ve sonuçlarıyla birlikte ortaya konulan bu tez çalışmasının bu minvalde İslam toplumları için nasıl bir siyaset alanı olabilir sorusu özgürlük teolojisini İslam toplumları için olabilirlik formunda ele alarak Kutub ve Şeriatî’yi bu kapsamda inceleyerek onları bir özgürlük teolojisi teorisyeni olarak kabul etmiştir. Kutub bu bağlamda daha Radikal bir İslami düşünüş ve içine İslami düşünceyi benimsemeyenleri sokmayan pür bir toplumsal alan kurgulamış, aynı şekilde Şeriatî totaliter olarak nitelendirebilecek ve öteki olanın durumunun belirsiz olduğu bir siyaset alanını teorileştirmiştir. Bunlara rağmen Kutub ve Şeriatî düşüncesinin İslam toplumları üzerinde köktendinci, totaliter bir oluşum getirecek yönünde kaygılara kapılmadan onların özgürlük diyalektiği, sosyal adalet ve eşitlik anlayışı gibi düşünce içeriklerini dikkate alarak bu içerikten kopmadan eleştirel bir yöntemle eksik yönleri iyileştirmek, herkes için iyi bir yaşam hakkı tanıyacak şekilde geliştirmek Müslüman toplumlarda devam eden siyaset alanını reformize etme çalışmalarına oldukça katkı sağlayacaktır. İslam dünyasında toplumsal ve siyasal alanda herkesin iyiliğini gözetme anlamında genellikle Liberal demokrasinin uygulanabilir en iyi demokrasi şekli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Liberal demokratik olarak değerlendirilemeyecek olan ve içerik olarak da Demokrasi’ye karşı olan Kutub ve Şeriatî düşüncesi Liberal demokrasinin haricinde yeni bir demokratik modelle düşünülerek geliştirilebilir. Böylece tarafsız bir kamu alanı yaratma girişimi haricinde herkesin özgürlüğü ve farklılığını dikkate alan, sosyal adalete önem veren, statükonun sınıflayıcı etkilerine karşı duran daha müzakereci siyaset düşüncesi Müslüman toplumlarda oluşarak bir toplum ahlakı ve siyaset yönetimi oluşturulabilir.

KAYNAKÇA

Abdelmalek, Anwar, “Orientalism in Crisis”, *Diagonos*, 1963, (44), 103-140.

Abrahamian, Edward, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Middle East Research and Information Project*, 1982, <https://merip.org/1982/01/ali-shariati-ideologue-of-the-iranian-revolution/> 13.03.2021.

Abramson, Jeffrey, Minervanın Baykuşu, çev. İbrahim Yıldız, (1.Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2013.

Abu Rabi, İbrahim M., İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri, çev. M. Ali Demirci, (2. Baskı), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001.

Adjukievvicz, Kazimierz, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Cevizci, (2. Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, Aydınlanmanın Diyalektiği, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

Afgani, Seyyid Cemalüddin-i, Tabiatçılığı Red, çev. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1956.

Agamben, Giorgio, Kutsal İnsan, çev. İsmail Türkmen, (2.Baskı), İstanbul 2014.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, 2015, Batı’da Siyasal Düşünceler, (5. Baskı), İletişim Yayınevi, İstanbul.

Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent, 2011, İmparatorluktan Tanrı Devletine, (7.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.

Ağaoğulları, Akal, vd., 1994, Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı, (1. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, 2014, Sokratesten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ahmed, Bilal, “Marksizm ve Şiilik”, *İştiraki Dergisi Blogspot*, 2014, <https://istiraki.blogspot.com/2014/07/marksizm-ve-siilik.html> 05.09.2022.

Akal, Cemal Bali, İktidarın Üç Yüzü, (6. Basım), Dost Yayınevi, Ankara 2013.

Algar, Hamid, “Merci-i Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.29, Ankara 2004.

Al Saif, Bader Mousa, “Musulman-e Marksisti: The Islamic Modernism of Ali Shariati in Religion vs. Religion”, *Ali Shariati and the Future of Social Theory, Studies in Critical Social Sciencess*, ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri, Brill, 2017; <https://brill.com/edcollbook/title/35229> 12.12. 2022.

Arjana, Sophie Rose, “The New Islamism: Remembrance and Liberation”, *Ali Shariati and the Future of Social Theory*, *Studies in Critical Social Sciencess*, ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri, Brill, 2017; <https://brill.com/edcollbook/title/35229> 12.12.2022.

Armstrong, Karen, Tanrı’nın Tarihi, çev. Özel Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, (1. Baskı), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.

Arnhart, Larry, Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi. çev. Ali Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2013.

Asad, Talal, “Avrupalı Olmayan Yönetimin İki Avrupalı İmgesi”, *Antropoloji ve Sömürgecilik*, çev. Ayşe Karınca, der. Talal Asad, (1. Baskı), Ütopya Yayınları, Ankara 2008.

Aslan, Ahmet, İslam Felsefesi Üzerine, (1. Basım), Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Augustinius, İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

Barry, Norman, Modern Siyaset Teorisi, çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin, (3.Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2012.

Bauberot Jean, Dünyada Laiklik, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, (1. Baskı), Dergâh Yayınları İstanbul, 2008.

Bauman, Zygmunt, Modernlik ve Müphemlik, çev. İsmail Türkmen, (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Bayat, Asef, Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring, (1. Baskı), Stanford University Press, Stanford 2017.

Bayat, Asef, “Shariati and Marx: A Critique of an “İslamic” Critique of Marxism”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 1990, (9), ss. 18-41;

<https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/9774> 09.03.2022.

Beaud, Oliver, “Egemenlik”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmettin Kamil Sevil, der. Philippe Rynaud ve Stephane Rials, (1. Baskı), İletişim yayınları, İstanbul 2003.

Benhabip, Seyla, Modernizm Evrensellik ve Birey, çev. Mehmet Küçük, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Bennett, Zoe, “Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi”, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Bensaada, Mohamed Tahar, “The Islamic Liberation Theology of Ali Shariati”, http://www.decolonialtranslation.com/english/the-islamic-liberation-theology-of-ali-shariatiEng.html#_edn2 13.03. 2022.

Best, S. D. Kellner, Postmodern Teori, çev. Mehmet Küçük, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Black, Antony, Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, (1.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2010.

Bochenski, Maria Josef, Çağdaş Avrupa Felsefesi, çev. Serdar Rıfat Korkulu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997.

Bulaç, Ali, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, 1992/38-39, ss. 102-111.

Büyükkara, Mehmet Ali, Çağdaş İslami Akımlar, (6. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

Cavanaugh, William T. ve Peter Scott, “Introduction”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. Peter Scott ve William T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, Avustralya 2004.

Connolly, William. E, Kimlik ve Farklılık, çev. Ferma Lekesizalın, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Coombs, Nathan, 2009, “Christian Communists, Islamic Anarchists? Part 2, *Monthly Review Online*.

<https://mronline.org/2009/12/10/christian-communists-islamic-anarchists-part-2/>

22.01.2023.

Coombs, Nathan, 2020, “Marx ve Allah Arasında Ali Şeriatı”, *İştiraki Dergisi*; <https://istiraki.blogspot.com/2020/11/marx-ve-allah-arasnda-ali-seriati.html> 12.01.2022.

Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Cilt 1, çev. Hüseyin Hatemi, (9. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Corm, Georges, 21. Yüzyılda Din Sorunu, çev. Şule Sönmez, (1. Baskı), İletişim Yayınları, 2008, İstanbul.

Critchley, Simon, 2013, İmansızların İmanı, çev. Erkal Ünal, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

Critchley, Simon, 2012, Kıta Felsefesi, çev. Hakan Gür, (1.Baskı), Dost Yayınevi, Ankara.

Çaha, Ömer, 2012, Aşkın Devletten Sivil Topluma, (5. Baskı), Orion Kitabevi, Ankara.

Çaha, Ömer, 2006, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü”, *Kamusal Alan ve Türkiye*, ed. Ahmet Karadağ, (1. Baskı), Asil Yayıncılık, Ankara.

Çetin Atilla, “Hayreddin Paşa-Tunuslu”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, , İstanbul 1998, ss. 57-60.

Çınar, Menderes “Siyasetin Ahlaki Varoluş Krizi ve Yeni Oluşumlar”, *Birikim*, 2001, 147;<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-147-temmuz> 2001/2338/siyasetin-ahlaki-varolus-krizi-ve-yeni-olusumlar/2538 (14.08.2023).

Çiğdem Ahmet, Bir İmkân Olarak Modernite, (1. Basım), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Çüçen, Kadir, 2005, Bilgi Felsefesi, (2. Baskı), Asa Kitabevi, Bursa.

Çüçen, Kadir, 2006, “Heidegger ve Felsefe”, *Felsefe Dergisi*, 2006(1), ss. 7-24.

Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, Routledge, London 2008.

Duman, Fatih, “Ali Şeriatî’nin Siyasal Teorisi üzerine Eleştirel Bir değerlendirme”, *Muhafazakâr Düşünce*, 2016 (48), ss. 59-87;

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52689/694844> 12.02.2021.

Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara 2000.

Eagleton Terry, 2006, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, (2. Basım), Literatür Yayınları, İstanbul.

Eagleton Terry, 2014, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul.

El-Cabiri, 1997, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul.

El-Cabiri, Muhammed Abid, 2001, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, (İkinci Baskı), Kitabevi, İstanbul.

El Maverdi, Edebü’l Dünya ve’l-Din, çev. Ali Akın, Temel Neşriyat, İstanbul 1982.

Engineer, Ali Asghar, 1990, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Gyn Publishing House, New Delhi.

Engineer, Asghar Ali, 1984, *Islam and Revolution*, Ajanta Publication, New Delhi.

En-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Erdem, Hüseyin Suphi, "İslam Düşüncesi Fenomeni", *Bilge Adamlar*, 2007/17.

Erdoğan, Mustafa, 2006a, Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm, Orion, Ankara.

Erdoğan, Mustafa, 2006b, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü", *Kamusal Alan ve Türkiye*, ed. Ahmet Karadağ, (1. Baskı), Asil Yayıncılık, Ankara.

Ertugay, Fatih, Politik Ontolojiyi Bir Politik Kuramlaştırma Temeli Olarak Varsaymak: Siyasetname Türünün Olasılıkları ve Düşündürdükleri, *Hükümdar ve Aynası*, ed. Onur Yıldırım ve Yasin Aydoğdu, (1. Baskı), Orion, Ankara 2022.

Esgün, Toros Güneş, "Carl Schmitt" Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

Esack, Farid, Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oneworld Publications, Oxford 1997.

Fahri, Macid, 2008(a) , "İslam Düşüncesinin Kaynakları", *Bilge Adamlar*, , 21/22.

Fahri, Macit, 2008(b), İslam Felsefesi ve Kelamına Kısa Bir Giriş, çev. Şahin Filiz, (4. Baskı), İstanbul.

Foucault, Michel, Biyopolitikanın Doğuşu, çev. Alican Tayla, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

Gauchet, Marchel, 2000, Demokrasi İçinde Din, çev. Mehmet Emin Özcan, (1. Baskı), Dost Yayınevi, Ankara.

Gauchet, Marchel, 2013, Yurttaşını Arayan Demokrasi, çev. Zeynep Savaşçın, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Gazali, Ebu Hamid, İhya' 'ulum al-din, çev. Ali Arslan, Yaylacık Matbaası, 1. Kitap, İstanbul 1978.

Geuss, Raymond, Kamusal Şeyler, Özel Şeyler, çev. Gülayşe Koçak, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Giddens, Anthony, Modernliğin Sonuçları, çev. Ersin Kuşdil, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

Goldmann, Lucien, Aydınlanma Felsefesi, çev. Emre Arslan, (1. Baskı), Doruk Yayınları, Ankara 1999.

Görgün, Hilal, “Seyyid Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, , C.37, Ankara 2009.

Gutierrez, Gustavo, “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi”, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Güder, Süleyman, Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş, (1. Baskı), Büyüyen Ay, İstanbul 2021.

Güler, İlhami, 2011, İtikattan İmana, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

Güler, İlhami, 2002, Politik Teoloji Yazıları, (1. Baskı), Kitabiyat, Ankara.

Habermas, Jürgen, Kamusalın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Hanefi, Hasan, 2003, “Kelam İlminin Tarihselliği”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1, (2), ss. 155-174.

Hanafi, Hassan, 1988, “Religion and Revolution.” in *Religious Dialogue and Revolution*, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo.

Hebblethwaite, Peter, Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Tarih Felsefesi, çev. Aziz Yardımlı, (2. Baskı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010.

Heidegger, Martin, Varlık ve Zaman, çev. Aziz Yardımlı, (1. Baskı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004.

Hent de Vries ve Sullivan, Eugene, Lawrance, Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, Fordham University Press, New York 2006.

Heywood, Andrew, 2014, Siyaset, çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, (14. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Heywood, Andrew, 2013, Siyasi İdeolojiler, çev. Ahmet K. Bayram, (5. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

Heywood, Andrew, 2016, Siyaset Teorisine Giriş çev. Hızır Murat Köse, (6. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul.

Hobbes, Thomas, Leviathan, çev. Semih Lim, (6. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Hourani, Albert, 2001, Avrupa ve Ortadoğu, çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul.

Hourani, Albert, 2014, Çağdaş Arap Düşüncesi, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, (3.Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.

Hourani, George F., Islamic Rationalism, Clarendon Press, Oxford 1971.

Idris, Jaafar Sheikh, “Is Man the Vicegerent of God?”, *Journal of Islamic Studies*, 1990/1, ss. 99-110; < <https://www.jstor.org/stable/26195669> > 12.02.2021.

İnayet, Hamid, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.

Karaman, Hayreddin, Fıkıh Usulü, (10. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

Kant, Immanuel, 2002, Ahlak Metafiziğinin Değerlendirilmesi, çev. Ionna Kuçuradi, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

Kant Immanuel, 1983, Felsefe Yazıları “Aydınlanma Nedir?”, çev. Nejat Bozkurt, (1. Baskı), Remzi Yayınları, İstanbul.

Khatab, Sayyed, “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, *Middle Eastern Studies*, 2002/38, (3), ss. 145-170; < <https://www.jstor.org/stable/4284246> > 11.02.2020.

Khatab, Sayed ve. Bouma, Gary D, 2010, İslam ve Demokrasi, çev. Salih Korkmaz, (1. Baskı), Sitare Yayınları, Ankara.

Khatab, Sayed, 2006a, The Power of Sovereignty: The political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb, Routledge, New York.

Khatab, Sayed, 2006b, The Political Thought of Sayyid Qutb: The Teory of Jahiliyyah, Routledge, London and New York.

Köker, Levent, İki Farklı Siyaset, (2. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2013.

Kriegel, Blandine, Klasik Siyasi Felsefe Metinleri, çev. Zühre ilkgelen, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Kurtoğlu, Zerrin, İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Kutub, Seyyid, 1987, Dünya Barışı ve İslam, çev. Bekir Sadak, Ebru Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1995, “Fi-Zilal-el Kuran”, çev. Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şen, Hikmet Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1988(a), İslam Düşüncesi II, çev. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1968, İslam’da Sosyal Adalet, çev. Yaşar Tunagür, Adnan Mansur, (6. Baskı), Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1993, İslam Toplumuna Doğru, çev. Ahmet Pakalın, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1993.

Kutub, Seyyid, 1967a, “İslam ve Kapitalizm Çatışması”, çev. Mustafa Uysal, Ülkü Basımevi, Konya.

Kutub, Seyyid, 1967b, İslam ve Medeniyetin Problemleri, çev. Mustafa Varlı, Hilal Yayınları, Ankara.

Kutub, Seyyid, 2016, Köyden Bir Çocuk, çev. Ümit Dericioğlu, (2. Baskı), İnkılab Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1988b, Özlenen İslam Toplumu, çev. Kemal Sandıkçı, Mehmet Süslü, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 1989, Son Sözler, çev. Ömer Bezirci, Nehir Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid, 2011, Yoldaki İşaretler, çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul.

Kuyurtar, Mehmet, “Kurtuluş Teolojisi Tartışmalarında Sorunlu Eksen: Felsefi Tutumlar” *Sol İlahiyat*, der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013.

Küçükalp Derda, Siyaset Felsefesi, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2011.

Leroy S. Rouner, Civil Religion and Political Theology, University of Notre Dame Press, Indiana 1986.

Lewis, Bernard, Ortadoğu, çev. Selen Y. Kölay, (3. baskı), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2003.

Locke, John, Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı, (2. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012.

Lyotard, Jean François, Postmodern Durum, çev. Ahmet Çiğdem, (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Machlis, Elisheva, “Ali Shariati and the Notion of tawhîd: Re-exploring the Question of God’s Unitys”, *Die Welt Des Islams*, 2014 (54), ss. 183-211;
https://brill.com/view/journals/wdi/54/2/article-p183_3.xml 02.10.2022.

Macintyre, Alasdair, 2001, Erdem Peşinde, çev. Muttalip Özcan, (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

MacIntyre, Alasdair, 2006, "Vatanseverlik Bir Erdem midir?", *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. Elif Ergezen, der. Andre Berten vd, Dost Yayınları, Ankara.

Mairet, Gerard, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara 2000.

Mansfield, Peter, Ortadoğu Tarihi, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Marchart, Oliver, Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

Marx, Karl, Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri, çev. Mihri Belli, Sol Yayınları, İstanbul 1967.

Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, (8.Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.

Merad, Ali, "İslah", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 19, Ankara 1999.

Metz, Joann, Babtist, 1980, Faith in history and society: toward a practical fundamental theology, New York-Seabury.

Metz, Joann. Baptist, 1969, Theology of the World, Harper and Harper, New York.

Milani, Milad, "Ali Shariati", *Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, ed. Bryan, S. Turner, John Wiley & Sons, 2017, ss. 1-3;

<https://www.academia.edu/36014140/Ali_Shariati>, 03.02.2022.

Mill, John Stuart, Özgürlük Üstüne, çev. Alime Ertan, (2. Baskı), Bilge Yayıncılık, İstanbul 2000.

Morgan, Silas ,“Is Liberation Theology a Political Theology?, Marcella Althaus-Reid’s Critical Hermeneutics and the Queer Messianic Question of Marxism”, *Perspectivas*, 2017, ss. 93-108;

https://www.academia.edu/32566064/Is_Liberation_Theology_a_Political_Theology_Marcella_Althaus_Reid_s_Critical_Hermeneutics_and_the_Queer_Messianic_Question_of_Marxism 01, 03, 2021.

Mouffe Chantal, 2015c, Demokratik Paradoks, çev. Ahmet Cevdet Aşkın, (3. Baskı), Epos Yayınları, Ankara.

Mouffe, 2015a, Chantal, Dünyayı Politik Düşünmek, çev. Murat Bozlu Olcay, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Mouffe, Chantal, 2010, Siyasetin Dönüşü, Çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, (1. Basım), Epos Yayınları, Ankara.

Mouffe, Chantal, 2015b, Siyasal Üzerine, çev. Mehmet Ratip, (3.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Mousalli, Ahmad, S., Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb, American University of Beirut, Beirut 1992.

Musallam, Adnan Ayyub, “The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da 'iyah, 1906-1952”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Michigan Üniversitesi 1983.

Neuman, W. Lawrance, Toplumsal Araştırma Yöntemleri I, çev. Sedef Özge, (7.Basım), Siyasal Kitabevi, Ankara 2014.

O'Donovan, Oliver, Kurtuluş Teolojisi, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Özbek, Meral, “Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, (1. Baskı), Hil Yayın, İstanbul 2004.

Özdoğan, Kazım, “Hangi İslam, Neden Sol İlahiyat?”, *Sol İlahiyat*, der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013.

Özdoğan, Kazım. “Bir Özgürlük Teolojisinin İmkânları Üzerine” *Sol İlahiyat*, der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 2013.

Öztürk, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi*, 2012, ss. 11-53. < <https://www.tybakademi.com/kitap/akademi04.pdf> >, (14.04. 2018).

Quillet, Jeannine, “Augustinius”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, der. Philippe Rynaud ve Stephane Rials, çev. Necmettin Kamil Sevil, (1. Baskı), İletişim yayınları, İstanbul 2003.

Rahnema, Ali, An Islamic Utopian: a political biography of Ali Shariati, IB Tauris, London 1998.

Ramazan, Tarık, İslami Yenilenmenin Kökenleri, çev. Ayşe Meral, (1. Basım), Anka Yayınları, İstanbul 2005.

Rahemtulla, Shadaab, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Rahman, Fazlu, İslam, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Üçüncü Baskı), Selçuk Yayınları, Ankara 1993.

Rawls, John, Siyasal Liberalizm, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Rorty, R. ve V. Gianni, Dinin Geleceği, çev. Rahmi G. Ögdül, der. Santiago Zabala, (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009

Rousseau, Jean Jacques, Toplum sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, (9. Basım), Türkiye İş Bankası kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Rothbard, Murray N., Özgürlüğün Etiği, çev. Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara 2009.

Rowland, Christopher, Kurtuluş Teolojisi, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Rowley, Charles, Özgürlük ve Devlet, çev. Ömer Demir, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2002.

Ruby, Christian, Siyaset Felsefesine Giriş, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ, çev. Muammer Sencer, (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

Sadeghi Boroujerd, Eskandar, “Ali Shariati and the Ideologization of Religion”, *BPS*, <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2011/10/ali-shariati-and-the-ideologization-of-religion.html> 02.02.2021.

Saffari, Siavash, “Two Pro-Mostazafin Discourses in the 1979 Iranian Revolution”, *Contemporary Islam*, 2017/11 (3), ss. 287-301, <https://www.springerprofessional.de/en/two-pro-mostazafin-discourses-in-the-1979-iranian-revolution/13353024> 01.03.2021.

Said, Edward W., Şarkiyatçılık, çev. Berna Ülner, (7. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2013.

Sartre, Jean Paul, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Sarup, Madan, Post-Yapısalcılık ve Post- Modernizm, çev. Abdülbaki Güçlü, (2. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.

Schmitt Carl, 2014, Siyasi İlahiyat, çev. Emre Zeybekoğlu, (4. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.

Schmitt, Carl, 2012, Siyasal Kavramı, çev. Aykut Çelebi, (2.Baskı), İstanbul.

Shepard, William E, 1987, “İslam and Ideology: Towards a Typology,” *International Journal of Middle East Studies*, 19, (3), ss. 307-335, <
<https://www.jstor.org/stable/163657>> 01.02. 2020.

Shepard, William E, 1996, William, Sayyid Qutb and Islamic Activism, Brill
<https://brill.com/display/title/2398> (12.07. 2022).

Shepard, William, 1992, “The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of Social Justice in Islam”, *Die Welt Des Islams*, 32, (2), ss. 196-236; < <https://www.jstor.org/stable/1570834>>, (04.02.2021).

Singh, Devin, “Liberation Theology”, The Epistemology og Theology, ed. William Abraham ve Friederick D. Aquino, Oxford University Press, 2017 Oxford, Part IV.

Sivan, Emmanuel, “Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution”, *International Journal of Middle East Studies*, 1989/1 (21) ss. 1-30.
<<https://www.jstor.org/stable/163637>> 03.01. 2022.

Spinoza, Benedictus, Teolojik Politik İnceleme, çev. Reyda Ergün, (3. baskı), Dost Yayınevi, Ankara, 2012.

Strauss, Leo, Politika Felsefesi Nedir?, çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Syamsul Rijal, Adhan, “Theology of Liberation in Thought of Ali Shari’ati”, *Journal of Islam and Science*, 2016/3 (2), ss. 259-288;

<https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/jis/article/view/4400> 25.03.2022.

Subaşı, Necdet, “Şeriatî Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 38, Ankara 2010.

Şafii, Er-Risale İslam Hukukunun Kaynakları, çev. İbrahim Çalışkan, Abdülkadir Şener, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

Şahin, Hanifi, “İhya Islah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, *E-Makalat*, 2016, ss. 1-37, <<http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/226966>> (08.03.2018).

Şalguni, Muhammet, Rıza, İslam ve Modernizm, çev. Derviş Okan, (1. Baskı), Sorun Yayınları, İstanbul 2005.

Şenel, Alaeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, (3. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995.

Şeriatî, Ali, 2012a, Ali, çev. Alptekin Dursunoğlu, (3. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriatî, Ali, 2011a, Ali Şiasî Safevî Şiasî, çev. Hicabi Kırılancı, (2. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriati, Ali, 1995, Biz ve İktidar, çev. Ergin Kılıçtutan, (3. Baskı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

Şeriati, Ali, 2015, Dine Karşı Din, çev. Doğan Özlük, (6. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriati, Ali, 2011b, Dünya Görüşü ve İdeoloji, çev. Kenan Çamurcu, (1. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriati, Ali, 1990a, İnsan, çev. Şamil Öcal, (1. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara.

Şeriati, Ali, 2013a, İnsanın Dört Zindanı, çev. Ejder Okumuş, (1. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara.

Şeriati, Ali, 2006, İslam Bilim I-II, çev. Faruk Alptekin, Bilge Adam Yayınları, Van 2006.

Şeriati Ali, 1991a, İslam'ın Tarih Felsefesi, çev. Battal Uzuner, Endişe Yayınları, Ankara.

Şeriati, Ali, 2012b, İslam ve Sınıfsal Yapı, çev. Doğan Özlük, (3. Baskı), Fecr Yayınevi, Ankara.

Şeriati, Ali, 1994a, Kapitalizm, çev. Yakup Arslan, (1. Baskı), Dünya Yayıncılık, İstanbul.

Şeriati, Ali, 1996, Kendini Devrimci Yetiştirmek, çev. Ejder Okumuş, (1. Baskı), Şura Yayınları, İstanbul.

Şeriati, Ali, 1994b, Marxizm, çev. Yakup Arslan, Kenan Çamurcu, (1. Baskı) Dünya Yayıncılık İstanbul.

Şeriati, Ali, 1985a, Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri, çev. Fatih Selim, (3. Baskı), Bir Yayıncılık, İstanbul.

Şeriati, Ali, 2013b, Medeniyet Tarihi I, çev. Ejder Okumuş, (2. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriati, Ali, Mektuplar, 1991b, çev. Muhammed Said, Şura Yayınları, İstanbul.

Şeriati, Ali, 1985b, Medeniyet ve Modernizm, çev. Ahmet Yükseköğlü. (4. Baskı), Bir Yayıncılık, İstanbul.

Şeriati, Ali, 2005, Ne Yapmalı, çev. Feyzullah Yusuf Budak, (1. Baskı), Fecr Yayınevi Ankara.

Şeriati, Ali, 1985c, Toplumbilim Üzerine, çev. Kenan Sökmen, Bir Yayıncılık, İstanbul.

Şeriati, Ali, 1990b, Ümmet ve İmamet, çev. Ahmet Sait, (1. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.

Şeriati Razavi, Puran, Eşim Ali Şeriati, çev. Sinan Bircan, (1. Baskı), İhlal Yayıncılık, İstanbul 2002.

Tannenbaum, Donald ve Schultz, David, Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri çev. Fatih Demir, Adres Yayınları, Ankara 2008.

Tavassoli, Gholamabbas (1978) “Ali Shariati - A Biographical Sketch”, *Digital Library*, <https://www.icit-digital.org/articles/ali-shariati-a-biographical-sketch> 12.02.2022.

Taylor, Charles, Seküler Çağ, çev. Dost Körpe, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

Tripp, Charles, İslam and Moral Economy, Cambridge University Press, Londra 2006.

Tuğrul, Saime, Canım Sana Fedâ: Yeni Zamanlarda Kutsallık Biçimleri, (1. Baskı), İstanbul 2014.

Turner, Denys, “Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı”, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Türkan, Talip, “Şura”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.39, Ankara 2010.

Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, (3. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1983.

Vattimo, Gianni, After Christianity, çev. L. D’Isanto, Columbia University Press, Columbia 2005.

Vergin, Nur, Siyasetin Sosyolojisi, (8. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2011.

Villa-Vicencio, Charles, “Kurtuluş ve Yeniden Yapılanma: Tamamlanmamış Program”, *Kurtuluş Teolojisi*, çev. M. Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, ed. Christopher Rowland, (1. baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Wastnidge, Edward, (2022), “Social Theory Ali Shariati”, SEPAD, <https://www.sepad.org.uk/announcement/social-theory-ali-shariati> 22.04.2022.

Watt, W. Montgomery, 2012, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (4. Baskı), Sarkaç Yayınları, Ankara.

Watt, W. Montgomery, 2016, İslami Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.

Weber, Max, Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, (6.Baskı), İletişim İstanbul 2004.

West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, (4. Baskı), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2016.

Yenigün, Halil İbrahim, 2013a, “Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2013/1, 18 (34), 1-48, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254703> 07.08. 2016.

Yenigün H. İbrahim, The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Virginia, Virginia 2013b;
https://www.academia.edu/15040011/The_Political_Ontology_of_Islamic_Democracy_An_Ontological_Narrative_of_Contemporary_Muslim_Political_Thought 12.02. 2021.

Yenigün, Halil İbrahim, 2015, Siyaset Etiği: Siyasetin Ahlakı, Ahlakın Siyaseti veya Ahlakın Siyasete İmkânları”, *Güncel Yaklaşımlar Işığında Etik*, ed. Rana Atabay, N. Öykü İyigün, (1. Baskı), Beta Yayıncılık, İstanbul.

Yenigün, Halil İbrahim, 2014, “Cemaleddin Afgani: Mücadelesi ve Islah Mirası”, *Tasfiye Dergisi*, s. 62-82, < <https://www.tasfiyederisi.net/4630/>> 13.01.2018.

Zahiri, Abdollah, “Frantz Fanon in Iran: Darling of the Right and the Left in the 1960s and 1970s”, *Interventions International Journal of Postcolonial Studies*, 2021/23 (4), ss.506-525
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369801X.2020.1753548?journalCode=rlij20> 04.07. 2022.

Zeidan, David, “Ali Şeriatî: İslamî Köktenci, Marksist İdeolog ve Sufi Mistik”, *İştiraki Dergisi*, <https://istiraki.blogspot.com/2012/09/ali-seriati-islami-koktenci-marksist.html> 10.05.2022.

Zizek, Slavoj, Gıdıklanan Özne, Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, (3. Baskı), Epos Yayınları, Ankara 2012.