



TÜRK AKADEMİSİ
SİYASİ SOSYAL STRATEJİK ARAŞTIRMALAR VAKFI

İSLÂM ÜZERİNDEN “SİYASÎ DÜZEN ÜRETMENİN” DÖRT TARZI



TÜRK AKADEMİSİ SİYASİ SOSYAL STRATEJİK ARAŞTIRMALAR VAKFI

Nadim MACİT

Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Merkezi
Makale No. 9 // Haziran 2014
www.turkakademisi.org.tr

TÜRK AKADEMİSİ Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV)

Türkiye’de ve dünyada, yaşanmış ve yaşanmakta olan olayları; siyasî, sosyal, tarihî ve kültürel derinlik içinde ve stratejik bir bakış açısıyla değerlendiren, yeni tasarımlar ortaya koyarak gelecek vizyonu oluşturan bir düşünce kuruluşudur.

TASAV, bilimsel kıstasları esas alarak ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeyde araştırma, inceleme ve değerlendirme faaliyetlerinde bulunmaktadır. Çalışmalarını hiçbir kâr amacı gütmeyen ilgililer ile paylaşan TASAV; tarafsız, doğru, güncel ve güvenilir bilgiler ışığında kamuoyunu aydınlatmaya çalışmaktadır.

TASAV’ın amacı; ülkemizin ekonomik, sosyal, siyasî, kültür ve eğitim hayatının geliştirilmesine; millî menfaat ve birlik anlayışının, insan hak ve özgürlüklerinin, demokrasi kültürünün, jeopolitik ve jeostratejik düşünce biçiminin yaygınlaştırılmasına; toplumda millî, vicdanî ve ahlâkî değerlerin hâkim kılınmasına ve Türkiye’nin dünyadaki gelişmelerin belirleyicisi olmasına bilimsel faaliyetler aracılığıyla katkı sağlamaktır.

ARAŞTIRMA MERKEZLERİ

TASAV, aşağıda belirtilen altı Stratejik Araştırma Merkezi vasıtasıyla çalışmalarını yürütmektedir:

1. Dış Politika Araştırmaları Merkezi
2. Güvenlik Araştırmaları Merkezi
3. Siyaset, Hukuk ve Yönetim Araştırmaları Merkezi
4. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Merkezi
5. Ekonomi Araştırmaları Merkezi
6. Enerji Araştırmaları Merkezi



İSLÂM ÜZERİNDEN “SİYASÎ DÜZEN ÜRETMENİN” DÖRT TARZI

Prof. Dr. Nadim MACİT

Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Merkezi

Makale No: 9 // Haziran 2014

www.turkakademisi.org.tr

Bu yazının tüm hakları saklıdır. Yazının telif hakkı TASAV'a ait olup kaynak gösterilerek yapılacak makul alıntılar dışında önceden izin almadan kullanılamaz ve çoğaltılamaz.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
ÇOĞULCU VE ÇOK HUKUKLU TOPLUM MODELİ: MEDİNE VESİKASI.....	3
MİLLET SİSTEMİ: ÇOĞULCU VE ÇOK HUKUKLU BİR MODEL Mİ?	8
İÇİÇE GEÇMİŞ İKİ MODEL: DEMOKRATİK İSLÂM VE ETNİSİTE MERKEZLİ TOPLUM MODELLERİ.....	12
SONUÇ	16
KAYNAKÇA	17

İSLÂM ÜZERİNDEN “SİYASÎ DÜZEN ÜRETMENİN” DÖRT TARZI

GİRİŞ

İslâmcı-liberal muhalefetin “düzen” arayışı yeni değildir. 1980 sonrasında başlayan ve giderek gündemi belirleyen “model üretme” tartışmaları söz konusu arayışın somut misalleridir. Farklı fikrî ve siyasî hareketlerin muhalefeti ise 1990 sonrası süreçte “ortak payda”da buluşmuştur. Bu mevzuda oluşturulan metinler her ne kadar farklı gerekçelere dayansa da bunların ortak paydası şudur: Resmî paradigma iflâs etmiştir. Yeni bir siyasî model inşa etmek zorunludur.

Başından itibaren PKK terör örgütüne ve uzantılarına sıcak bakan, hatta resmî paradigmaya karşı geliştirilen direniş hareketini açık ve kapalı dille meşrulaştıran bu çevreler düzen arayışı fikrine “açılım”ı da eklemişlerdir. Farklı gerekçeler üzerine inşa edilen ayrıntıları bir tarafa bırakırsak işin özünde açılım, Yeni Türkiye Cumhuriyeti’ni ilân etmenin resmî tarihidir. Açılım üzerinden terör meselesini çözme iddiasının ve pratiğinin, millî devletin kuruluş esaslarını ve kurumlarını elemek üzerine odaklandığı bir gerçektir. Öyleyse açılımın amacı, terör meselesini çözmek değil, düzen arayışını belli bir modele bağlamaktır.

Belirtilen kesimin düzen arayışına/yeni bir model inşa etme faaliyetini içeren metinlerine bakılır ve açılım edebiyatının içeriği karşılıklı olarak tahlil edilirse, İslâmcı-liberal muhalefetin ve daha sonra “Kürt Sorunu” başlığı altında içlerine aldıkları terör örgütü ve uzantılarının taleplerinin belli bir ölçüde keştiği görülmektedir. *Düzen arayışı* farklı gerekçelere eşlik etmesine karşın, açılım devrimi (!!!) ortak paydaya eşlik etmektedir. Bu paydanın temel önermesi şöyledir: Türkiye Cumhuriyeti Devleti homojen-laik toplum oluşturma amacına matuf olarak dinî ve etnik baskı uygulamıştır. Geliştirdiği millî devlet modeli dar bir çerçeveden hareket ettiği için bu topraklarda barışı ikame etmede yetersiz kalmaktadır.

Bu ortak noktada birleşen muhalefetin/muhalif iktidarı oluşturan kesimlerin model arama faaliyetlerini şöyle özetleyebiliriz:

- (a) Postmodern temalar üzerinden Medine Vesikası’nı okuyan siyasal İslâmcı kesimin sözcüleri, yeni bir toplumsal sözleşmeden bahsetmektedirler. Belli bir tarihî bağlamı ve özel bir durumu ifade eden belge, tarih dışı bir yaklaşımla günümüze taşınmakta, din merkezli bir yapıdan etnik ve kültürel merkezli çıkarımlar yapılmaktadır.

- (b) Osmanlı Devleti’nin dayandığı millet sistemine atıf yapan muhafazakâr siyasî yapı, millî devletin toplumu taşımadığını ileri sürerek Yeni Türkiye’nin sorunlarını aşmasının yolu olarak “millet sistemi’ne” geçilmesi gerektiğini açık ve dolaylı olarak vurgulamaktadır. Yeni Osmanlı projesi olarak dile getirdikleri bu yaklaşımla “çoğulcu ya da çok hukuklu model” önermektedirler. Model üretme faaliyetine öncülük eden kişilerin metinleri bazı noktalarda farklılık arz etmesine karşın, İslâm üzerinden siyaset yapan kesimin ağırlıklı olarak savunduğu görüş budur.
- (c) Avrupa Birliği gölgesinde postmodern çoğulculuk üzerinde duranlar ise “çok kültürcülük” başlığı altında “kültürel farklılıkları tanıma” hakkını ileri sürerek “ileri demokrasi” adı altında özgürlükçü modelden bahseden liberallerdir. Bunlar muhalefetin ikinci halkasını oluşturmaktadır. Batı’nın tarihî ve siyasî tecrübesini varoluşumuzun olmazsa olmaz şartı olarak gören bu kesim, AB kriterlerini ikame etme adına başta sembolik seçkinlere ve millî sembollere, Türk Devleti’nin kuruluş esaslarına saldırırlar. Özgürlük edebiyatı üzerinden Batı’nın stratejik hesaplarının sözcüsü olan bu kesimin üç lafından birisi AB müktesebatıdır. 12 Eylül darbesinin ardından eski sol, milliyetçi ve İslâmcı kesimlerden koparak “liberal epistemik ve politik cemaat”e katılan aydınlar, belirtilen muhalefetin radikal kanadını oluşturmaktadır.
- (d) Marksist bir jargonla ortaya çıkan ve pragmatizmin her türünü vekâleten savaşın parçası yapan terör örgütü ve sivil uzantıları iki yönlü strateji izlemiştir. Aydınları resmî paradigmanın iflâs ettiğini ilân ederken, dağ kadrosu taleplerini silâhla masaya taşımıştır. 1990 sonrası süreçte oluşan dünya dil sistemini fark eden terör örgütü bu kez “Demokratik İslâm” başlığı altında Diyarbakır’da bir kongre düzenlemiştir. Bu kongreye Avrupa, Irak, Suriye ve Türkiye’den 48 konuşmacı katılmıştır. Kongre’nin açılışında Fetih sûresi okunması siyasî bir mesajdır. Her ne kadar basına “barış süreci”ne gönderme yapmak için bu sûrenin seçildiği söylene de hem seçilen süre hem de yapılan izah ince nükteler içermektedir. Çünkü süre sadece Hüdeybiye Antlaşması’nı içermemekte, aynı zamanda Mekke’nin fethi ile Tevrat ve İncil’e atıf yapılarak fethi gerçekleştiren insanların erdemlerini konu edinmektedir. Dolayısıyla seçilen sûrenin Diyarbakır bağlamında telmihi şudur: Terör yoluyla taleplerini masaya taşıyan ve bütün olup bitenleri barış/çözüm üzerinden meşrulaştıran örgüt, fetih yolunun açıldığı mesajını vermektedir.

Siyasî Kürtçülüğün icraatlarına ve taleplerine bakılırsa birinci aşamanın iki halklı ve iki dilli devlet, ikinci aşamanın “mevcut dünya dil sistemi” bağlamında çok kültürlü ve çok hukuklu devleti Medine Vesikası altında meşrulaştırma, nihaî aşamanın ise müstakil devlet olduğu anlaşılmaktadır. Kürtçülük açısından açılımın söylenen tarafı federasyondur, söylenmeyen tarafı ise federasyon üzerinden bağımsız Kürdistan’a geçiştir. Şu tarihî kayıt niyetin ne olduğunu yeterince anlatmaktadır. 1993 yılının Ağustos ayında Irak’ın kuzeyinde iki Kürtçü oluşumun

birleşerek gerçekleştirdikleri Kürdistan Birlik Partisi'nin dile getirdiği tarihî kayıt şöyledir: “Federasyon, bağımsızlığa geçişin daha kolay yoludur. Federasyondan bağımsızlığa geçişi AB ülkeleri de kabul eder. Öyleyse önce federasyon, sonra bağımsızlık amaç olmalıdır.”¹

Anılan dört tarzın geçişimli dili, bazı noktalarda farklılık gösterse de özü itibariyle aynıdır. Hepsinin ortak dayanağı Medine Vesikası'dır. Tarihî bir durumu, kabile, aşiret, dinî farklılık üzerinden çözüme amacını taşıdığı ileri sürülen vesikanın “tarih dışı bir dille” günümüze taşınmasının İslâmî bir hassasiyetin ürünü olmadığı Diyarbakır'da yapılan toplantı ile açıklık kazanmıştır. Mevcut iktidarın kanatları altında anılan ortak söylemi paylaşmalarının nedeni, “topallıkta ittifak”tır. Zira her dört “politik-epistemik cemaat” modernleşme tecrübemizin içinde mayalanan devlet modeline karşıdır. Millî devlet modelinin dinî ve etnik farklılıkları dışladığı gerekçesine yaslanarak tasfiyeden bahseden ve taleplerini, ateşledikleri namlularla topluma mal eden terör örgütü ve uzantıları, anılan fikrî ve siyasî muhalefete “açılım edebiyatı” üzerinden dâhil edilmişlerdir.

ÇOĞULCU VE ÇOK HUKUKLU TOPLUM MODELİ: MEDİNE VESİKASI

İslâmcı muhalefetin/muhalif iktidarın arzuladığı düzenin adı, çoğulcu ya da çok hukuklu toplum modelidir. Bu modelin bir yanı Medine Vesikası'na² ve İslâm Hukuku'nun zimmîlere ilişkin kurum ve düzenlemelerine dayanan millet sistemine, diğer yanı ise tarihi, çağın ufkuna bağlama merakının/özentisinin bir uzantısı olarak “liberal değerlerin” tahrif edilmiş türüne dayanır. Millet sistemi, diğer bir deyişle çok hukuklu toplum modeli, farklı dünya tasavvurlarının ürünüdür. İslâm'ı ve onun tarihî tecrübesini liberal sistemin içine taşımanın tek anlamı, varolmak adına İslâm'ı tüketmektir. İslâmcı kesimin “çoğulcu ya da çok hukuklu modeli” karma modeldir. Kaba ve içeriksiz muharref liberalizm özentisinden başka bir şey değildir.

Böyle olmasına karşın farklı tarihî durumları ve değerler sistemini paralel önermeler eşliğinde sunma becerisi, varolma adına Kur'ân'ı konuşurma tekniği fevkalâdedir. “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi: Medine Vesikası”, “Medine Vesikası: Çoğulcu Bir Sivil Toplum Projesi”, “Anayasa Uzlaşma Belgesi Önerisi: Yeni Bir Medine Vesikası Taslağı” gibi başlıklar düzen arayışının, diğer bir deyişle İslâm'ı siyasî muhalif dile dökmenin ilginç örnekleridir. ³

¹ Bakınız: Veli Fatih Güven, *Türkiye’de Kürtçülük Hareketi*, Hacettepe Üniversitesi AİTE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999.

² Bakınız: Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l Vesâiki's Siyasiye li'l Ahdi'n Nebevî ve'l Hilafeti'r Reşide*, Beyrut, 1987.

³ Ali Bulaç, “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi: Medine Vesikası”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 5, 1994; Taner Akçam, “Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru” *Birikim*, Sayı: 43, 1992; Hayrettin Karaman, Ali Bulaç, İhsan Süreyya Sırma, Şükrü Karatepe, “İslâm Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası”, *Yeni Zemin*, Sayı: 5, 1993.

Medine Vesikası'nı liberal öğretinin siyasî temalarıyla buluşturmak ve Kur'ân'ı bu tahrifi teyit için konuşturmak türediliğin postmodern türüdür. İnşa edilme biçimi, kökleri ve amaçları, dünya tasavvurları farklı olan iki durumu aynı kalıplar altında sunmak, bir başka deyişle Medine Vesikası'nı “Postmodern Bir Sivil Toplum Projesi” olarak okumak, bir tarihî pratiğe tarih dışı bakışın somut örneğidir.⁴ Bu noktada belirtmemiz gerekir ki İslâmî hassasiyetlere sahip bazı araştırmacılar, anılan okuma biçiminin sorunlu olduğunu dile getirmişlerdir. Bunun son örneği Hayrettin Karaman'ın 29.05.2014 tarihli Yeni Şafak Gazetesi'nde yapmış olduğu şu değerlendirmedir:⁵

“[Medine Vesikası'nın] oluşma şartlarını, serüvenini ve onu takip eden, onu kısmen yürürlükten kaldırıp yerini alan diğer sistemleri gözönüne almadan doğru bir değerlendirmeye ulaşılamaz. Medine Vesikası Peygamber Efendimiz'in (s.a.) Mekke'den Medine'ye hicret ettiği, ilk İslâm site devletinin oluştuğu, Müslümanlar'ın güçlü olmadıkları, önemli handikapların bulunduğu ve herkesi karşılına almalarının mümkün olmadığı bir dönemde oluşmuş ve tam yürürlüğü ancak 9 ay sürmüştür. Fakat bundan önce ve sonra 20 küsur sene boyunca Kur'an nazil olmuştur. Mümine, münafiğa, fâsıka, kâfire ve müşrike karşı birtakım davranışlar sergilenmiş, hükümler konmuştur. O hâlde biz başka bir inanç ve hayat tarzını benimseyerek bizimle birlikte yaşamak isteyen gruplarla beraber olacaksak, ilişkilerimizin kurallarını yalnızca Medine Vesikası'na dayandıramayız. Bundan önceki 13 yılı ve ondan sonraki 10 yılı nazar-ı itibara almamız ve bunun tamamını sistemin kaynakları olarak kullanmamız gerekmektedir. Sadece Medine Vesikası'na baktığımızda bile hak ile bâtılın birbirine eşit olmadığını, Resulullah ile diğer topluluk liderlerinin, Resulullah'a tâbi olanlarla diğerlerine tâbi olanların eşit olmadıklarını ve iplerin Peygamberimiz'in elinde olduğunu, yani son sözün O'na ait bulunduğunu görüyoruz. Biz ancak bunları gözönünde bulundurarak 'özel bir çoğulculuk anlayışından' bahsedebiliriz. Hem Peygamberimiz zamanında, hem de sonraki İslâm devletlerinde her inanca mensup insan var olmuştur. Ayrıca Müslüman olup, gerek siyasî, gerekse itikadî açıdan cumhura uymayan, bu anlamda muhalif olan insanlar ve gruplar varlıklarını sürdürebilmiştir. Hakkı kötüye kullanma örneklerini hariçte tutarsak bunların tamamının din, vicdan ve düşünce hürriyetlerini ileri seviyede muhafaza ettiklerini görebilmekteyiz. Ancak İslâm toplumu, teşvik ve beklenti bakımından İslâm'a açık bir toplumdur, küfre açık bir toplum değildir. İslâm toplumunun bütün mekanizmaları küfrün ileride yeşermesi, güçlenmesi ve hâkim olmasına değil, İslâm'ın güçlenmesine ve hâkim olmasına ayarlanmıştır. Bu ayarların bozulduğu veya bozulma tehlikesi başgösterdiği yerde hangi vesikayı kullanırsanız kullanın yanlış yoldasınız demektir.”

Vesika bağlamında yapılan bu değerlendirme doğrudur. Ne var ki bu değerlendirme siyaseti İslâm'ın asal unsuru görmekte ve beşerî tecrübeyi ihmal etmektedir. Liberal temalar eşliğinde bir model olarak dile getirilen Medine Vesikası'nın küfre açık bir

⁴ Neşet Toku, “Medine Vesikası Postmodern Bir Sivil Toplum Projesi Olabilir mi?”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6, 1994; Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a: Çok Hukuklu Sistem'in Tarihteki Deneyleri*, Doğan Yayın Holding, İstanbul, 1997.

⁵ Hayrettin Karaman, “İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası”, *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2014, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/islam-demokrasi-ve-medine-vesikasi/53922>

düzeni öngördüğü ve esas olanın İslâm’ın hâkim olmasını sağlayacak “kendine özgü/din ve vicdan hürriyetine dayalı” bir model olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu duruma göre önce çoğulcu ve çok hukuklu modele Medine Vesikası’nı uyarlamasının içerdiği sorunları, ardından da “kendine özgü çoğulculuk” tabirinin siyasî anlamını tahlil etmemiz gerekmektedir.

Medine Vesikası’nın metin dışı/tarihî bağlamını belirlemeden çıkarım yapmak sorunludur. Çünkü (a) İnzal dönemi bitmemiş, İslâm henüz tamamlanmamıştır. Vesika belli bir döneme/duruma özgüdür. İslâm’ın evrensel bir uygulaması değildir. Yahudiler sözleşmeyi bozduktan sonra bir daha uygulanmamıştır. (b) İslâm öncesi gelenekte farklı dinî toplulukların ve kabilelerin otonom olarak yaşadıkları bilinmektedir. “Gerek Araplar ve gerekse Yahudiler arasında her bir kabile, müstakil bir hukukî birlik teşkil ediyor ve bizzat kendi başkanları dışında hiçbir diğer siyasî otorite tanınmıyordu.”⁶ Belgede sürekli olarak “makul ve bilinen esaslara göre kan diyetlerini öderler” şeklindeki vurgu, örfe yapılan atfın somut hâlidir. Demek ki Hz. Peygamber’in Medine Sözleşmesi tatbikatı önemli değişiklikler içermesine karşın devrin geleneklerine/örfe uygundur. (c) Daha sonraki aşamada İslâm, gayrimüslimlerin haklarını sözleşme ile değil, zimmî statüsü ile belirlemiştir. (d) Zimmîlerin dinlerine, ibadetlerine, cemaat teşkilâtlarına dokunulmamıştır. Fakat kamu hukuku bakımından Müslümanlar’la eşit değillerdir. İslâm devletiyle olan ilişkileri sözleşmeye değil, hâkimiyetin kabulüne, itaate dayanır.⁷

Anamlı ve savunulabilir çıkarımlar yapabilmek için Medine Vesikası’nın metin içi bağlamını da tahlil etmek gerekmektedir. Anahtar kavramlar, tanımlar, atıf yapılan mekânlar ve muhatapların statüsü önemlidir. Çoğulcu ve çok hukuklu tablo üretmek adına “Yahudi ve müşrikler anılan uzlaşmaya eşit şekilde dâhil edilmişlerdir” şeklindeki iddia doğru değildir. İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n Nihaye* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel’in Enes b. Malik’ten şu hadisi rivayet ettiğini nakletmektedir: “Resulullah (s.a.v) benim evimde Kureyş ile Ensar arasında antlaşma yaptı.” Diğer bir rivayet ise şöyledir: “Nebi (s.a.v) Ensar ile Muhacir arasında müminler arasında bilinen makul esaslara göre kan diyetlerini ödeme ve harp esirlerinin kurtuluş fidyesini verme konusunda bir belge yazdı/antlaşma yaptı.” Muhammed İbn İshak’tan yapılan rivayete göre ise Muhacir, Ensar ve Yahudiler’in dâhil olduğu bir antlaşma yapılmıştır.⁸ Bu rivayetlere bakılırsa Müslümanlar’ın hak ve sorumlulukları, ardından başta Yahudiler olmak üzere Medine’de yaşayan diğer insanların hak ve sorumluluklarını düzenleyen iki belge söz konusudur.⁹ İbn Hişam söze üçüncü

⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğu), İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1993, I / 186.

⁷ Medine Vesikası’nın tarihî bağlamına ilişkin maddeler hâline getirdiğimiz hususların ayrıntılı açıklaması için bakınız: Akyol, *a.g.e.*, ss.12-15.

⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n Nihaye*, Matbaa-ı Saadet, 1932, III / 224.

⁹ A.e., III / 224.

rivayeti esas olarak başlamaktadır.¹⁰ Ardından belgenin girişini ifade eden esas sunmaktadır: “Bu kitap Nebi Muhammed (s.a.v) tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler, Müslümanlar ve bunlara tâbi olanlarla, yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihat edenler için yazılmıştır.”¹¹ M. Hamidullah iki farklı belgeyi birleştirmesine karşın şu ayrımı yapmaktadır: 1-23 arası maddeler Müslümanlar’la ilgili konuları, 24-47 arası maddeler ise Yahudiler’le ilgili konuları içermektedir.¹²

Medine Vesikası’nın tarihî ve metin içi bağlamını ve Hz. Muhammed’in amacını dikkate almadan tarihî bir durumu liberal temalara uydurma girişimi, bir milletin tarihî deneyimini yok sayacak ölçüde fikrî körlüğe yol açmıştır. Tarihî duruma bakılırsa Hz. Muhammed’in bir kabileler konfederasyonundan kendi ahlâkî misyonu tarafından yönlendirilen bir ümmet/millet inşa etme amacında olduğu görülür. Çünkü Hz. Muhammed’in amacı kabileden millete geçişi sağlamak ve uluslararası bir kimlik oluşturmaktır. Medine Vesikası kendinden önceki tecrübeye/örfe/kabile geleneğine atıf yapmaktadır. Fakat ana hedef olarak İslâm’ın ahlâkî misyonu tarafından şekillenen bir toplum modeli amaçlanmıştır. Söz konusu antlaşma bozulduktan sonra nelerin yaşandığı konusunda düzen arayışı içinde olan İslâmcılar’ın susmaları ilginçtir. Çünkü aklın, içtihadın ve maslahatın konusu olan siyaseti ve birarada yaşama imkânını farklı temellere dayanan tarihî duruma atıf yaparak açıklama girişi fikrî körlüğün ürünüdür. Nitekim liberal temalara ya da zihin arkasındaki politik amaçlara uygun düşmesi için “eşit şartlarda eşit bir katılımın olduğu ve katılımcıların taleplerinin eşit şartlarda ortak bir uzlaşmayı yansıttığı” fikri telkin edilmektedir. Hâlbuki Vesika’da “Bu antlaşmayı kabul edenler arasında vaki olabilecek bütün anlaşmazlıklar Allah’a ve O’nun elçisine sunulacaktır”¹³ hükmü yer almaktadır.

Yahudi ve müşriklerin kendi önderleri ve din adamları riyasetinde otonom bir idareye sahip olarak uzlaşmanın bir tarafı olarak kabul edildikleri iddiası kelimenin tam anlamıyla bir çarpıtmadır. “Medine’de Peygamber’le sözleşmeye katılan müşrikler gibi Müslüman olmak istemeyenler -ki bunlar Yahudi, Hıristiyan, laik, ateist ve saire olabilir- kendi din, dünya görüşü, ideoloji veya başka herhangi bir düşünce sistemlerini seçerler ve bu seçtikleri din ve seküler sisteme uygun nasıl bir hukuku öngördüklerini beyan ederler.”¹⁴ Oysa Medine Vesikası’nda yer alan 42’nci madde, üretilmek istenen çoğulcu, çok hukuklu toplum modelinin temel gerekçesini elemektedir. Anılan maddeye göre: “Bu sahifede gösterilen kimseler arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme yahut münazaa vakalarının Allah’a

¹⁰ İbn Hişam, *Siret / es-Sünenü’n Nebeviye*, İhyau’t Turasi’l Arabi, Beyrut, s. II / 147.

¹¹ A.e., II / 147.

¹² Hamidullah, *a.g.e.*, s.190.

¹³ İbn Hişam, *a.g.e.*, II / 147.

¹⁴ Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul: 1995, ss.264-265.

ve elçisi Muhammed’e götürülmeleri gerekir. Allah bu sahifeye en kuvvetli, en iyi riayet edenlerle beraberdir.”¹⁵ Bu maddeden görüleceği üzere nihâî merciin İslâm hukuku olduğu açıktır. Yaşanan olayların çözümünde Hz. Muhammed’in görüşüne başvurulması egemenliğin devredilmediğinin somut göstergesidir. Böyle olduğu hâlde tarihî duruma/geçici bir pratiğe tarih dışı anlam yükleyerek “İslâm’ı çoğulcu bir sivil toplum projesi” olarak sunma gayreti, “entellektüel zaman boşluğu” tanımıyla birebir örtüşmektedir.

İki farklı belgenin rivayet diline uygun olarak birleştirilmesi metin tahlilini zorunlu kıldığı hâlde İslâm’ın anahtar kavramlarından biri olan ümmet kavramını olmadık şekilde tanımlama girişimi son derece çarpıcıdır. “En kestirme tanımıyla Medine Vesikası bir siyasî birliğin hukukî belgesidir. Vesika, hukukî sözleşmeye katılan tarafları (Müslüman, Yahudi ve müşrikler) insanlardan ayrı bir ümmet olarak tanımlar. Burada teknik bir terim olarak ümmet, siyasî birliğe karşılıktır.”¹⁶ Oysa İbn Hişam’ın sunduğu metnin girişinde şu ifade yer almaktadır: “Allah’ın elçisi Muhammed tarafından sunulan bu antlaşmayla Kureyş ve Yesrib Müslümanları ile *onlarla ortak bir davada olup* herhangi bir köke mensup olan insanların tümü bir tek ümmet olmuştur.”¹⁷ Ortak bir savunmayı ifade eden ümmet kelimesi, burada lâfzî anlamda ve biraraya gelme karşılığında kullanılmaktadır. İslâm’ın anahtar kavramlarından birisi olan ümmet; “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma, önemli bir unsurda biraraya gelme” anlamında kullanılmaktadır. Ümmet kavramının teknik bir terim olarak dinî inanç ve amel üzerine birleşmenin dışında “siyasî birlik” olarak tanımlandığını gösteren bir metin bulmak zordur. Kur’ân’ın anahtar bir terimi olarak değil de lâfzî anlam esas alınrsa, kendilerine gönderilmiş peygambere iman etmeyenler anlamında ümmet-i davet tabiri kullanılır. Lâfzî olarak ise her kabileden bir grup, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi anlamında kullanılır.¹⁸ Eğer ümmet kavramı siyasî birlik olarak alınrsa Türkiye, AB’ye üye olur ve bu mevzuda bir mutabakat gerçekleşirse, AB bütün olarak İslâm ümmeti olur. Acaba siyasal İslâmcılar bu nedenle mi AB’ci oldular?

Medine Vesikası konusunda farklı rivayetler olduğu hâlde bunlardan birisini alıp meseleyi “Hz. Peygamber Müslümanlar, Yahudiler ve müşriklerle Enes’in evinde toplandılar” kaydı üzerine inşa etmek, bir tarihî metni yorumlama açısından sorunludur. Çünkü diğer rivayetlerde “Allah’ın elçisi Enes b. Malik’in evinde Muhacirler ile Ensar arasında antlaşma yaptı”¹⁹ ifadesi geçmektedir. Bu ifade gayrimüslim ve müşriklerle yapılan güvenlik anlaşmasının Müslümanlar’la istişare

¹⁵ Hamidullah, *a.g.e.*, s.205, 209.

¹⁶ Bulaç, *a.g.e.*, s.263.

¹⁷ İbn Hişam, *a.g.e.*, II / 147.

¹⁸ Rağib el- İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, ss.26-28.

¹⁹ İbn Kesir, *a.g.e.*, III / 224.

edildiğini göstermektedir. Zaten vesikanın oluşturulmasını anlatan girişin ve sıralanan maddelerin konu itibariyle farklılık göstermesinden anlaşılmaktadır ki Muhacir ve Ensar arasında yapılan bir antlaşma vardır ve buna “farklı dinlerin” inanç ve ibadet özgürlüğü, ortak yaşanılan mekânı birlikte savunma antlaşması eklenmiştir.

Medine Vesikası’nı çoğulcu ve çok hukuklu toplum modeli olarak görenler “Hz. Peygamber’in dinî etnik gruplarla bir sözleşme önerisinde bulunduğunu ve her kesimin eşit katılımını” savunmakta ve bunun bir mucizevî iş olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa tarihî ortam ve bu ortam içinde geçerli yaşantı formunun kabilelerden oluştuğu hatırlanırsa (Avf, Haris, Cüşem, Neccar, Nebit, Evs, Hazrec oğulları) Hz. Peygamber’in gerçek mucizesinin birbirinden ayrılan ve her durumda kendi kabilesine mensup olanı koruyan bir anlayışın yerine değerlere dayalı bir toplum modeli koymak olduğu anlaşılır. Dolayısıyla farklılıkları hukukî esaslar etrafında bütünleştirme amacını güden Medine Vesikası, günümüzde dile getirilen “çoğulcu ya da çok hukuklu toplum modeli” fikriyle örtüşmez. Tarih dışı ve aşırı genellemeler yoluyla “milletleşmiş” bir toplumu kabilelere dönüştürme çabası ise tam tersi bir durumu inşa etmektir. Dolayısıyla İslâmcı retoriğin dili İslâm’ın dilinden ve tecrübesinden kopuktur. Bu anlayış, “tarihte tatil yapmış bir zihniyetin fikrî sıkışmasından” başka bir şey değildir.

MİLLET SİSTEMİ: ÇOĞULCU VE ÇOK HUKUKLU BİR MODEL Mİ?

Kendine özgü çoğulcu modelin tarihî örneği Osmanlı millet sistemidir. Bu siyasî pratiğin çoğulcu ve çok hukuklu modele gerekçe yapılmasının nedeni, her dinî grubun kendi din adamları riyasetinde otonom bir idareye sahip olarak yönetildiği iddiasıdır. Bu iddia (a) kamu hukuku bakımından geçerli değildir. (b) “Klâsik toplum düzeninde çeşitli grupların cemaat hâlinde kendi iç hayatlarını ‘kendi iç hukuklarına’ göre tanzim etmeleri yaygın bir olgudur.”²⁰ Bu Osmanlı Devleti’ne, daha doğrusu İslâm’ın tarihî pratiğine özgü değildir. Fakat İslâm’ın bu mevzuda ortaya koyduğu model hukukî ve insanî açıdan daha özel bir yere sahiptir. (c) Osmanlı modelini liberal öğretinin çoğulcu ve çok hukuklu temalarına uyarlamak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Osmanlı modeli din ve örf üzerine ikame edilmiş hiyerarşik bir düzendir. (d) Osmanlı devlet modeli kendine özgü kurumlara ve esaslara dayanır. Bu modelin yaslandığı esaslar ve devlet idaresinin işleyişi “modern çağın oluşturduğu değerler sistemi”nden farklıdır. (e) Osmanlı sisteminde “gayrimüslimlerin özel hukuk alanında kendi hukuklarına tâbi oldukları” şeklindeki yaygın iddia doğru değildir. Kanunnameler üzerine yapılan çalışmalar bazı cezaî hükümler ve ödenecek vergi miktarları açısından farklı düzenlemeler olmasına karşın “kanunnamelerde yer alan hükümlerin hem Müslümanlar hem de gayrimüslimleri kapsadığı” açıklık kazanmış durumdadır.

²⁰ Akyol, *a.g.e.*, s.15.

“Mahallî cemaatlerin kilise otoritesine karşı değil hükümet temsilcilerine karşı sorumlu olmaları” günümüzde millet sistemine yüklenen anlamın gerçek dışı olduğunu göstermektedir. Kaldı ki Osmanlı millet sistemi günümüzde dile getirilen “çok hukuklu sistem” olarak adlandırılmaz. (f) Osmanlı’nın yönetim pratiğinden tarih dışı bir sonuç çıkarmak, fikrî geç kalmışlığın somut hâlidir.

Eğer kastedilen bu değilse, “kendine özgü, din ve vicdan hürriyeti esasına dayalı modelin” mümkün formu gösterilmelidir. Bunun tarihte ve günümüzde bir pratiği var mıdır? Aklın, içtihadın, maslahatın ve örfün konusu olan bir mesele hakkında “İslâm hayatın tümüne müdahale eder” diyerek hayâlî çıkarımlarda bulunmak gerçekçi bir yaklaşım değildir. Kaldı ki günümüzde ortaya çıkan İslâm devlet modelleri (Suudî Arabistan, İran, Sudan) ve ele geçirilen iktidar uygulamalarının “kabile-ganimet/taraftar-rant” sınırını geçmediği ortadadır. Söz konusu model ve tatbikatlar dinî hayatın gelişmesi bir yana, toplumun din dışı alana kaymasına sebep olmaktadır.

Beşerî tecrübeyi hiçe sayan ve bunu “İslâmî sisteme” geçişin araçları olarak kabul eden anlayışın dile taşınma biçimi mânidârdır. Hayrettin Karaman’ın şu sözleri anılan bağlamda önemlidir:

“İçinde bulunduğumuz şartlar, adım adım İslâm’a giderken bir aracın kullanılmasını zarurî kılar, o aracı kullanırız. Bu kavram olur, kurum olur, parti olur... Yalnız burada, mutlaka gözönünde bulundurmamız gereken husus şudur: Bu aracı kullandığımızda, daha mükemmele ulaştırıyor mu, yoksa onun yerine geçip yolunu ebediyen kapatıyor mu? Şâyet kullanılan araç, ikinci adıma yol açıyorsa, bence o aracın kime ait olduğu önemli değildir. Yani Grek, Roma, Amerika, Kara Avrupası, Aydınlanma öncesi ve sonrası, kilise, havra gibi herhangi bir yere ait olabilir. O araç kullanıldığı zaman, amaca ulaşma açısından karşılaşılan netice önemlidir. Eğer o araç, bizi amacımıza doğru götürüyorsa, kapıların arka arkaya açılmasını sağlıyorsa, mecburiyete binaen onu kullanabiliriz. Zaruret, o aracı meşrû kılar.”²¹

Herhâlde bu ifadeler, eleştirilerimiz karşısında bizi itham ettikleri “niyet okuma” kapsamına girmez. Çünkü niyet açıktır. Siyasî tarih bilmeyen bir Müslüman bu ifadeleri okuduğu zaman büyülenir. Siyasî tarihi bilen bir insan ise şunu düşünür: Dinin merkezî yere sahip olduğu toplumlarda dahi üretilen model dönemin örfünü, taleplerini, ihtiyaçlarını karşılama amacını taşıdığı hâlde, günümüzde beşerî tecrübeyi bütünüyle ideal sisteme geçişin bir aracı olarak gören bu anlayışın acaba adı nedir? Bunun adı “iktidarın ateşinde tutuşmanın” verdiği üst perdeden konuşma tekniğidir. Oysa İslâm’ın amacı “hak, hukuk ve iktisadî adalet”tir. Hukuku muhalefeti sindirmenin oynak aracı yapan, taraftarına hukukî imtiyaz tanıyan, millî hasılanın paylaşımında seçkinlerden yana tavır koyan, iktidarı eleştirmeyi küfür

²¹ Karaman, *a.g.e.*,

kalıbına yerleştiren bir anlayışın bütün kurumlara hâkim olması demek, “herkesi iktidarın kulu yapmak” demektir. Bu mevzuda yazılan metinlere bakarsak İslâm’a başvurunun iktidarı elde etmekten başka bir amaç taşımadığını, İslâmî model olarak sunulan şeyin “baskıcı ve totaliter temayüller” içerdiğini görebiliriz.

Millet sistemine atıf yaparak günümüzde yaşanan etnik soruna çözüm üretme girişimi ise, farklı dünya tasavvurlarını birbirine karıştırmaktan başka bir şey değildir. “İnsanların dinî aidiyetlerine göre gruplandırıldığı ve yönetildiği bir yapıyı” etnik tartışmanın içine taşıyarak önerilerde bulunmak, farklı bilgi bloklarının çelişkileri arasında sıkışan ve çareyi “fikrî ve siyasî deneyimini geçmişe atıf yapmakta” gören şizofrenliğin bir yansımasıdır. Hem yangın çıkartmak hem de itfaiyeci olmak siyaset sahnesinde “saygın rol” olarak değerlendirilebilir. Böyle bir çelişkiyi aydın edasıyla dile getirmek, ancak “iktidarın ateşinde deliren” ya da “iktidarın nimetlerinden yararlanmak için trene atlayamama endişesine tutulmuş” menfaatperestlerin harcı olabilir.

Millet sistemi modelinin merkezî kavramı dindir. Müslümanlar aralarında hiçbir etnik ayrım yapılmadan millet-i hâkime olarak adlandırılır. İslâm’ın dışında kalan dinlere mensup olanlar Rum, Ermeni ve Yahudi şeklinde olup kutsal şemsiye altında hiyerarşik bir düzene tâbidirler. Anılan milletlerin “sistem içindeki yerleri, yaşantı tarzları, giyimleri” farklıdır. Sözelimi “gayrimüslim ahalinin câmi etrafında veya Müslüman mahallenin içine girecek şekilde ev yapmaları ve kiralamaları yasaktır. Ermeni’yi Yahudi’den, Yahudi’yi Rum ve Ermeni’den ayırt eden giysiler giymeleri zorunludur. Gayrimüslimlerin kıyafetlerinin Müslümanlar’a benzemesi yasaktır.”²² Bu veriler millet sisteminin “kültürel çoğulculuk/çok hukuklu toplum” şeklinde dile getirilen anlayışla örtüşmediğinin somut göstergeleridir.

Şu an yaşadığımız sorun dinî değil, etnik sorundur. Millet sisteminin merkezî kavramının yerine “etnik farklılıklar” konulup 36 etnik kökene atıf yapıldığına göre, 36 millettten bahsetmemiz gerekir ki bu, kelimenin tam anlamıyla kabileciliktir. Yok, eğer gelenekte olduğu gibi toplumsal düzenin merkezî kavramı din olacaksa, mezhep ve meşreplerden oluşan bir sistem ikame edilecektir. Etnik, dinî ve mezhebî farklılıkları ayırışmanın merkezine koymak “dil, din, mezhep ve ırk farkı gözetmeden” herkesi vatandaş olarak kabul eden demokratik prensibe aykırıdır. Bu, birarada yaşamayı ve farklı inanç ve yaşantı tarzlarına saygıyı esas alan demokratik etiğe de aykırıdır.

Bu durumda sormak gerekir: Millet sistemine yapılan atıfların gerekçesi nedir? Millet sistemi, dinî mensubiyet esasına dayanır. İmparatorluk dağılana kadar nüfus sayımında bile etnik ayrım değil, dinî gruplama esas alınmıştır. Dinî cemaat örgütü ve liderleri yargı, eğitim, maliye ve belediyeye ait konularda sorumlu ve yükümlü

²² Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Ahmet Refik, *Hicri 12. Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930.

tutulmuştur.²³ Zimmî statüsünde olanların/milletlerin dinlerine, ibadetlerine, cemaat teşkilâtlarına dokunulmaz. Fakat kamu hukuku bakımından Müslümanlar’a eşit değillerdir. Cezaî hükümlerin tatbiki bakımından herkes eşittir. Hangi toplumsal katmandan/sınıftan olursa olsun kanunda yazılı suçlardan birisini işlerse cezalandırılır.²⁴ Kanûn-i Esasî’nin 17’nci maddesi hukukta eşitliği öngörür: “Osmanlılar’ın kâffesi huzur-ı kanunda ve ahval-i diniye ve mezhebiyeden maada memleketin hukuk ve vezâifinde müstevidir.”²⁵ Eğer Osmanlı tecrübesi esas alınır, tarihî sürecin ortak bir hukuk oluşturma yönünde evrildiği söylenebilir. Başlangıçta Osmanlı için bir güç ve sosyal dayanak faktörü olan millet sistemi, zamanla ciddî sorunların kaynağı olmuştur. Çünkü kendi hukukuna göre örgütlenmek Osmanlı toplumunun din farklarına göre bölünmesi anlamına geliyordu.²⁶ Anılan modele İslâmî dille atıf yaparak toplumun etnik farklara göre şekillenmesi ve devletin böyle bir temele dayalı olarak örgütlenmesi içinden çıkılmaz çatışma alanları üretir. Çünkü belirtilen toplumsal düzende vergi sisteminden adlî ve idarî örgütlenmeye, eğitim-maliye ve belediye ait konulara kadar her alanda farklı bir uygulama olacaktır.

İslâm’ı ideolojik kalıplara dönüştüren bu kesimin gerekçesi şudur: Postmodern dünya dil sistemi millî devleti tasfiye etmektedir. Çünkü yeni sistemin merkezî kavramı; farklılıktır. Farklı olanlara karşı duyarlı olmak ve her farklılığı siyasî dile dökmek ileri demokrasidir. Bu iddianın sağlam bir temeli yoktur. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişmeye başlayan ve 1990 sonrası dünyada somutlaşan dünya-dil sistemi; millî devletlerin tasfiyesini değil, iletişim ağlarının etkisi ve sınırların geçirgenliği sebebiyle farklılaşan toplumsal düzenin sürdürülmesi için demokratik-laik-hukuk sisteminin geliştirilmesini öngörmektedir. “Makul, ancak birbirini onaylamamış anlayışları benimseyen insanların birlikte yaşama imkânını aramayı gerektiren bu süreç: Laik-demokratik-sosyal-hukuk devletini onaylamaktadır.”²⁷ Bunun dışına düşen ve sürekli olarak telkin edilen anlayışlar küresel siyasî otoritenin dünya ve gelecek tasavvuru ile alakalı siyasî ve stratejik hamlelerdir.

Millet sistemi Türkiye’nin ekonomik, politik ve teknolojik gücü ve mevcut durumu ve geleceği açısından ne ifade etmektedir? Orta Asya bu modelin dışında tutulduğuna göre Ortadoğu ülkeleri ile İslâm haricinde millî kimliği ve tarihî tecrübeyi birleştiren hiçbir unsur yoktur. Osmanlı’nın çöküş sürecinde farklı bir dini, Hıristiyanlığı benimseyen Bulgaristan, Yunanistan ve diğerleri ile aynı inancı

²³ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007, ss.201-202.

²⁴ Akyol, *a.g.e.*, s.20.

²⁵ Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifak’tan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000, s.44.

²⁶ Akyol, *a.g.e.*, s.23.

²⁷ Nadim Macit, *Dünya-Dil Sistemi ve Dinî Söylem: Laik-Demokratik Sistem ve Teoloji*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

taşıyan Mısır ve sürece yayılan dönemde diğerleri arasında politik söylem ve tanımlama açısından hiçbir fark yoktur. Geç modernleşme döneminde isim yapmış bütün Arap aydınları Osmanlı Devleti’ni emperyalist olarak tanımlarlar. Ortak noktamızı ifade ettiği söylenen İslâm’a gelince... Belirtilen coğrafyada İslâm dünyası değil, farklı İslâm anlayışları ve devlet gelenekleri söz konusudur. Suudî Arabistan’ın ABD’yi İran’a saldırmaya teşvik etmesi bunun en somut göstergesidir.

Postmodern izafiliğin diline yaslanarak imparatorluk üretme arzusu, üretilen etnik ayrımcılığa yer bulma çabasıdır. Millî değerlere din diliyle muhalefet cephesi oluşturan dinî-politik yapılara alan oluşturmak amacına matuftur. Millî devletin ve siyasetin temel kodlarını bozmaya dönük bu siyasî dil; Türk milletinin temel hassasiyetlerini aşındırdığı ölçüde, ülke dış etkilere açık hâle gelmektedir. Siyasî-stratejik nesnellığı esas alırsak şu tabloya bakmamız yeterlidir: (a) Osmanlı Devleti’nin sınırları içinde yer alan devletlerle Türkiye arasında sistem farklılığı söz konusudur. (b) Bu ülkeler, ekonomik alanda Türkiye’nin dışında kalan ve hatta söz konusu coğrafyayı kontrol etmek isteyen ve kontrol eden güçlerin nerede ise parçası durumundadırlar. Parçası olmak istemeyenler ise işgal altındadır. Türkiye ise her iki durum açısından aracı konumundadır. (c) Ortadoğu’daki devletleri yöneten kesim “küresel siyasî otorite”nin oyunu içinde yer alarak kendine rakip gördüğü ülkeyi oyundan düşürmek peşindedir. (d) Böyle bir tarihî ortamda Türkiye çok yönlü dış siyaset uygulayarak ekonomik alanda oyun sahasını genişletmelidir. İslâm dünyası ile olan bağlarını geliştirmeli, fakat Ortadoğu’daki çatallı ve çift dilli politik oyunun bir parçası olmamalıdır.

İÇİÇE GEÇMİŞ İKİ MODEL: DEMOKRATİK İSLÂM VE ETNİSİTE MERKEZLİ TOPLUM MODELLERİ

Postmodern liberal politik ve epistemik cemaatin arzuladığı düzenin adı, “herkesin her şey olduğu kimliksiz toplum”dur. Elbette ki “insanların uyabilecekleri ve uydukları bir değerler çoğulluğu vardır ve bunlar birbirinden farklıdır. Bunun yanı sıra insanların ortak değerleri de vardır. Aksi takdirde insan, insan olmaktan çıkar, başka bir şey olur. Bu anlamda çoğulculuk görecelilik değildir. Çoğul değerler, insanların öznel fantezilerinin keyfi yaratıları değil, insanlığın özünün birer parçasıdır. Bunların birbirine düşman olmaları gerekmez. Karşılıklı saygı ve anlayış çerçevesinde birlikte yaşamının ortak esasları bulunabilir.”²⁸ Demokratik sistem belirtilen anlamda çoğulcu bir sistemdir.

Demokratik çoğulcu anlayış iki hususu dışlar: (a) Bir tek değer dizisi doğrudur, bunun dışında kalan bütün değerler yanlıştır. Hakikat tektir, çeşitlilik düşüncesi buna aykırıdır. (Tekçilik) (b) Benim değerlerim benim, senin değerlerin senindir;

²⁸ Isaiah Berlin, *Kirpi İle Tilki*, (Der: Murat Borovalı) (Çev: Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu), Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2008, ss.13-14.

çatışırsak ne kötü: Hiçbirimiz haklı olduğumuzu iddia edemeyiz. (Görecelilik)²⁹ Bu iki epistemik konumdan anlamlı ve birlikte yaşamayı sağlayacak sonuçlar çıkarmak çok güçtür. İslâmcı-liberal ittifakın ve buna terör meselesini çözme adına eklenen barışçı (!) ekibin önerdikleri toplum modeli ikinci önermeden yola çıkan, fakat birinciyi düşleyen bir içeriğe sahiptir. Kendi dünyasını yaratmak için her şeyi yakıp yıkan, özgürlüğü namluların ucunda arayan bir örgütü meşrulaştıran İslâmcı ve liberal söylemden demokrasi çıkmaz. Çünkü bunlar kültürel farklılıkları politik kimliğe taşıyarak çoğulculuk adına ülkeyi kabileler toplumuna dönüştürmektedirler.

Bu kesimler; göreceliliği, İslâmî/çoğulcu dile dökerek sınırların, toprakların, millî ve kültürel sembollerin devrinin bittiğini, herhangi bir inancın, kültürün, hayat tarzının diğerinden farkı olmadığını ileri sürmektedirler. Oysa bir değere sahip olup, diğer değer anlayışına saygı göstermek ayrı bir şey, her türlü değerın temelsiz/eşdeğer olduğunu söylemek ayrı bir şeydir. Kaldı ki anlamsız/gereksiz olduğunu söyledikleri sınırlar gücü, kültürü, sanatı ve siyaseti, güç denklemini konuşur. Sınırlar dilsiz değildir, konuşurlar. Mekânlar, tabîî durum değil, tabiatın dışına çıkmış, kültür ile biçimlenmiştir. Millî ve inanç sembolleriyle konuşurlar. Milletlerin yaşantı formları, mekânların dilinde saklıdır. Her milletin değerlerle oluşmuş bir evi vardır. İnsanın varlığa açılmasının yolu benimsediği inancın ve yaşadığı hayatın kurduğu dünyadır. Kendi kültürünü, tarihini ve “evini” bu kadar aşağılayan, millî ve kültürel sembollerini yok sayan bir anlayıştan birlikte yaşama modeli değil, kargaşa çıkar.

Ötekini sindirmek için üretilmiş bu egemen söylemin “her türlü iktidara ve iktidarın pratiklerine alan açma” politikası, bizdeki liberallerin kavli ve fiilî zikridir. Her durumda iktidara oynayan liberal aydınlar, postmodern izafiliğin ürettiği değersizlikten yararlanarak bir zamanlar öteki ilân ettikleri iktidarın eteklerine yapışıp pastadan pay almayı becermişlerdir. Çıkarlarını kaybetme endişesiyle “iktidarın sağlam kulpuna yapışma” üzerine yaptıkları etütler sonucu, bu süreçte “kültürel farklılıkları politik kimliğe dönüştürme”nin âkil adam olma sıfatını kazandıracağı sırrını önceden keşfetmiş ve yerlerini almışlardır. İslâm’a liberal temalarla ayar veren, fakat bunu toplumsal algıya İslâm diye sunan çevre ise, “liberal âkil”lere eklenilerek “aklını başkasının cebine koyma”nın keyfini yaşamaktadır.

Bir siyasî örgütlenme biçimi olarak millî devletin meşrûluğunu sorgulama girişimi beraberinde etnik ve dinî temelli kabilecilik dalgasını getirmiştir. Milletleşme sürecinin ve bu temel üzerine siyasî örgütlenme biçiminin “kültürel mensubiyet özelliklerine karşı” kapalı olduğu görüşü, yaygın bir şekilde dile getirilmektedir. “Birey ve grupların tanımlanmış millî kültüre mensubiyet çerçevesinde siyasî katılımlarını yeterli görmeyen yeni anlayışa göre çoğulculuk; farklı hayat pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasî düzeyde tanınması ve eşit ölçüde

²⁹ A.e., s.5.

saygıdeğer kabul edilmesidir.”³⁰ Perspektifçi yaklaşımın bir ürünü olan bu anlayış kültürel kimliği, bireyin başkalarıyla girdiği ilişkiler ağında oluşturduğu kimlik olarak tanımlar. İzaflığın titrekin ve kekeme dilinin ürünü olan bu yaklaşımın felsefî kökleri açığa çıkarılır ve bunun “uygulama imkânı” sorgulanırsa, postmodern kabileciliğin/ırkçılığın özgürlük etiketi altında yedirilmek istendiği görülebilir. “Tüm bilişsel, ahlâkî ve estetik haritanın eşitliği”ne yapılan göndermeler aynı felsefî çerçevenin ürünüdür. “Postmodern etnosu diriltten bu proje, homojen toplumları çatlatmaya”³¹ başlamıştır. Açılışın, Türk milletinin dokusunu bozmak için icat edilmiş ve sunulmuş siyasî bir araç olduğu açığa çıkmıştır.

Modern inancın ve temsilin eleştirisini yaparak, teorilerin kendi nesnelere üstünde en iyi ihtimalle kısmî perspektifler sunduğunu ve dünyaya ilişkin tüm bilişsel temsillerin tarihin ve dilin süzgecinden geçtiğini savunan perspektifçi ve görecelikçi konum, makro perspektifleri reddeder ve mikro teori ile mikro politikadan yana çıkar. Çok katlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutunum konusundaki modern varsayımları ve nedensellik kavrayışlarını reddeder. Keza postmodern teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş ve parçalanmış öznenen yana çıkararak modern teorinin büyük çoğunluğunun benimsediği rasyonel ve birleşik özneyi iptal eder.³² Çünkü bu anlayışta üst değer yoktur. Bütün değerler eşittir. Hiçbir değer diğerinden daha farklı bir anlam ifade etmez.³³ Keza varlık evreni farklı/sonsuz bir şekilde yorumlanabilir. Bu çıkışla her türlü aidiyet, değer algısı, kültürel akıl hakikatin çoğulluğu adına reddedilir.³⁴

Postmodern izafiliğe göre bilgi kişisel ve sezgiseldir. Gerçeklik paramparça, farklılaşmış ve çoğullaşmıştır. İnsan düşüncesi, gerçekliğin nesnel bir tanımına ulaşma konusunda yetenekli değildir. Jean-François Lyotard, modern yorum bilimin savunucularını, apaçık metinlerin gizli anlamlarını çözme arzularından dolayı eleştirir. Bilgiye temel arama peşinde olanları “ötekini sindirmeye koşullanmışlıkla” suçlar. Herkesin her şeyi söylediği bir dünyayı öngörür.³⁵ Saflığı bozulmamış bilginin keşfi beklentisine tutulanlar tarihî deneyimi gözardı ederek “kuşatıcı bir hakikatten bahsederler.” Böyle bir hakikat arayışı tarihî deneyime aykırıdır. Tarihî deneyim, farklı ve hatta karşıt bilgilerin yan yana olduğuna tanıklık etmektedir. Bu sebeple

³⁰ Levent Köker, “Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, *Çok Kültürcülük: Tanınma Politikası*, (Haz: Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, ss.12-13.

³¹ Michel Maffesoli, *Göçebelik Üzerine: İnisiyatik Başboşluk*, (Çev: Mahir Ender Keskin), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2011, s.27.

³² Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (Çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.18.

³³ Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss.134-135.

³⁴ A.e., s.138.

³⁵ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, (Çev: Ahmet Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s.35.

dünya belirli bir varoluş tarzına sahip değildir.³⁶ Toplumsal haritalar ve kodlamalar icat ederek “bir varoluş tarzı geliştirmek” ve bunu topluma dayatmak “dille anlam ifade edilen dünyada” geçerli değildir. Çünkü dille ifade edilen dünyanın kendisi bir kurgu/anlatı/söylemdir.

Postmodern bakış açısına göre farklı inançları ve kültürleri yargılamanın aleyhinde bulunmak hem anlamın hem de özgürlüğün korunması için gereklidir. Bu duruma göre farklılık kaçınılmaz bir durumdur. Üstelik iyi, değerli ve korunma ve bakılmaya muhtaç bir şeydir. Farklılık ve ötekilik üzerine bir farkındalık inşa etmek, çözümleyici ve tanımlayıcı tutumlara karşı tavır geliştirmeyi beraberinde getirmiştir. Ancak dünyayı söze dönüştüren perspektifçi anlayışın farklı olanlara ve öteki görülenlere itibar kazandırma girişimi “kendi sınırlarını aşan bir anlamsızlık” üreterek “etnik ve dinî farklılıkları” toplumsal düzenin merkezine yerleştirmeyi beraberinde getirmiştir. Eğer hiçbir şeyin temeli yoksa, dünya söylemden ibaret ise “her türlü hakikat iddiası” boştur. Böyle bir boşluk üzerine kurulan yönsüz, biçimsiz bir anlayışa İslâm’ı ve İslâm’ın tarihî tecrübesini uydurmak kendini reddetmek değilse nedir?

İktidarın ve ekonomik gücün diline yaslanmayı özgürlük sanan seçkin/çıkarıcı liberal retoriğin içinde yer alanlar “her türlü hakikat iddiası”nı reddedebilirler. Fakat kendilerini Müslüman olarak tanımlayan ve bunun üzerinden siyaset yapanlar başta Kur’ân olmak üzere Hz. Peygamber’in sürekli olarak hakka ve hakikate çağrılarını böyle bir duruşla nasıl bağdaştırabilirler? Temeli tasdik ve ikrar olan İslâm, dünyayı ve hayatı söylemden ibaret görmeyi küfür olarak görür. Gerçek durum bu olduğu hâlde değişen konjonktüre göre İslâm’ı yorumlamak hangi duyarlılığın ürünüdür?

Farklı kültürleri siyasî kimliklere dönüştürme, bölgesel yapıları beraberinde getirir. Yerinden yönetim her şeyden önce rekabeti körükler, egoizmi besler, eşitlik ve dayanışma duygularını zedeler. 1970-1980 arası İspanya’da uygulanan özerk toplumlar modeli ve Belçika’da uygulanan özerk iki toplumlu model “özgürlük, siyasî af, her dilde eğitim” gibi sloganlar etrafında şekillenmiştir. Şimdi ise derebeyliği andıran bölgesel yönetimler ortaya çıkmıştır. Nitekim demokrasiye geçiş başbakanlarından olan Adolfo Suarez şöyle demektedir: “Önümüze örnek olarak konulan İspanya modelinde ağır bir egemenlik krizi yaşanmaktadır. 30 yıl öncesinde demokratik özerklikler modeli güçlü Avrupa şemsiyesi altında Brüksel’in çekim gücüne dayanıyordu. Şimdi öyle görünmüyor. AB ülkelerinde ulus yetkilerini geri almak yönünde güçlü bir eğilim var.”

Şu an itibarıyla İspanya’da durum nedir? Bu sorunun cevabını Nilgün Cerrahoğlu’nun ünlü düşünür Fernando Savater ile yaptığı röportajdan öğreniyoruz. Ona göre; (a) Hâkim dil İspanyolca tehdit altına girmiştir. (b) Milliyetçiliğin olmadığı bölgelerde “bölgesel ve etnik” hareketler ortaya çıkmıştır. (c) İspanya devleti, bir

³⁶ Best ve Kellner, *a.g.e.*, s.39.

özerklikler devleti olmaktan çıkmış, kabileler devleti olmuştur. (d) İspanya devleti 17 özerk bölge arasında egemenlik krizi yaşamaktadır. (e) Bu sorunları aşmak için Madrid yeni bir anayasa çalışması yapmayı gündemine almıştır.³⁷

SONUÇ

Görüldüğü üzere belli bir dönemde talepleri karşılama adına üretilen çok kültürlü/özerk toplumlar modeli tutmamıştır. Kaldı ki bu model ayrımcılığı daha da derinleştirmiştir. Dolayısıyla aynı kavramlara atıf yaparak ayrımcılığa destek vermek, çağdaş ve demokrat olmaya aykırıdır. Tarihte geç kalmışlığın bir ürünü olan açılım süreci, derebeylik özelemlerinin bir yansımasından başka bir şey değildir. Etnik çoğulculuğun ikna edici özelliği zayıftır. Bu durum anlaşıldığı için “etnik çoğulculuk hikâyesi”ne İslâm’ı ekleme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Postmodern izafiliğin farklılık vurgusu etrafında federasyonu ikame etme girişimi toplumun bütün kesimlerince kabul görmeyince, siyasî iktidarın sözcüleri ile terör örgütünün lideri ve sözcüleri arasında “insanın bedenini sarmalayan deri gibi kuşatıcı ve etkileyici dile sahip olan İslâm’a” atıf yapma ve buradan bir meşrûiyet devşirme süreci başlamıştır. Siyasal İslâmcı kesimin bu çizgideki çabasına bizzat terör örgütünün temsilcileri “demokratik İslâm/kültürel İslâm” çıkışıyla destek sunmuşlardır. Önümüzdeki günler “İslâm” üzerinden mesaj veren bu iki kesimin “toplumsal eylem alanını belirleme amacıyla” olduklarını göstermektedir. Bu sürecin “etnik ayrımcılık” döneminde daha derin izler bırakacağı ortadadır.

³⁷ Nilgün Cerrahoğlu, “Düşünür Fernando Savater: ‘Özerklikle Milliyetçilik Yumuşamadı, Bilendi’”, *Cumhuriyet*, 07 Şubat 2013, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/402370/Dusunur_Fernando_Savater_8216_Ozerklikle_Milliyetcilik_Yumusamadi_Bilendi_8217.html

KAYNAKÇA

- Ali Bulaç, “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi: Medine Vesikası”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 5, 1994.
- Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Hayrettin Karaman, Ali Bulaç, İhsan Süreyya Sırma, Şükrü Karatepe, “İslâm Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası”, *Yeni Zemin*, Sayı: 5, 1993.
- Hayrettin Karaman, “İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası”, *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2014, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/islam-demokrasi-ve-medine-vesikasi/53922>
- Isaiah Berlin, *Kirpi İle Tilki*, (Der: Murat Borovalı) (Çev: Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- İbn Hişam, *Siret / es-Sünenü'n Nebeviye*, İhyau't Turasi'l Arabi, Beyrut: s. II / 147.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, Matbaa-ı Saadet, 1932, III / 224.
- İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007.
- Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, (Çev: Ahmet Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Veli Fatih Güven, *Türkiye'de Kürtçülük Hareketi*, Hacettepe Üniversitesi AİTE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999.
- Levent Köker, “Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, *Çok Kültürcülük: Tanınma Politikası*, (Haz: Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Michel Maffesoli, *Göçebelik Üzerine: İnisiyatik Başboşluk*, (Çev: Mahir Ender Keskin), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2011.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğu), İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1993, I / 186.
- Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l Vesâiki's Siyasiye li'l Ahdi'n Nebevî ve'l Hilafeti'r Reside*, Beyrut, 1987.
- Nadim Macit, *Dünya-Dil Sistemi ve Dinî Söylem: Laik-Demokratik Sistem ve Teoloji*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.
- Neşet Toku, “Medine Vesikası Postmodern Bir Sivil Toplum Projesi Olabilir mi?”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6, 1994.
- Nilgün Cerrahoğlu, “Düşünür Fernando Savater: ‘Özerklikle Milliyetçilik Yumuşamadı, Bilendi’”, *Cumhuriyet*, 07 Şubat 2013, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/402370/Dusunur_Fernando_Savater_8216_Ozerklikle_Milliyetcilik_Yumusamadi_Bilendi_8217.html
- Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Rağıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- Ahmet Refik, *Hicri 12. Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930.

Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (Çev: Mehmet Küçük) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifak’tan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.

Taha Akyol, *Medine’den Lozan’a: ‘Çok Hukuklu Sistem’in Tarihteki Deneyleri*, Doğan Yayın Holding, İstanbul, 1997.

Taner Akçam, “Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru” *Birikim*, Sayı: 43, 1992.