

Törelî Bir Siyaset Nazariyesi Denemesi: Bilgi- Güç İlişkinine Dayalı Bir Erdem Şehri ve Küresel Erdem Düzeni

Nuh Uçgan¹

ÖZ

Bu denemenin temel amacı siyasetin törelî bir nazariyesini ortaya koymaktır. Bu amacımızı yerine getirebilmek için bu makalede cevabını aradığımız soru, bir siyaset düşüncesi ve siyasal rejimin İslami olarak tanımlanmasında temel kıstasın ne olduğudur. Bu soruya verdiğimiz cevap bir siyasetin İslami vasfî kazanabilmesi için ahlakî bir dayanağının olması gerektiği olmuştur. Başka bir ifade ile bir siyasî düşünce ve siyasal rejimin ancak töre ile irtibatının koparılmaması suretiyle İslami varsayılabileceğini savunduk. Bu iddiayı ortaya koymak için İslam siyaset düşüncesinde bilgi-güç arası ilişkiye odaklanmak ve yeni kavramsal öneriler getirmek mecburiyetinde kaldık. Bu zorluğu aşmak için ise törenin istinat edeceği referans tarihsel dönemlendirmeye başvurmak zorunda kaldık. Yani bir siyaset düşüncesi ve siyasal rejimin İslami olarak tanımlanabilmesinde temel kıstas olan töre ile irtibatlandırılma zorunluluğu, siyasal ve toplumsal düzenin bilgiyle ilişkisi temelinde incelenmesini gerekli kıldı. Töre ile irtibatın bilgi-güç ilişkisine dayandırılması zorunluluğu ise İslam siyaset düşüncesinin kurucu kavramlarının bu bakış açısına uygun olarak tespit edilmesini gerektirdi. Müslümanların sosyo-politik bir bütün olarak düşünülmesini imkân dahilinde kılan, onların ortak tarihsel hafızasını inşa eden kavramların bilgi-güç ilişkisine dayandırılarak tespiti ise söz konusu kurucu kavramların Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin şeklinde tespit edilmesine neden oldu. Bu denemede Asr-ı Saadet kavramını töre ile siyasetin mutlak birlikteliği dönemi, Hulefa-i Raşidin kavramını töre ile siyasetin tarihsel birlikteliği olarak tespit edip, sonrası dönemdeki paradigmanın ise siyasetin töre tarafından denetlenmesine dayandığını savunduk. Bu denemenin son kavramsal önerisi olan fütuhata dayalı cihanşümül ufuk ise bir taraftan Müslümanların uluslararası siyasete

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
nuh.ucgan@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0973-3388>

dair yaklaşımlarını ortaya koymak diğer taraftan töre ile irtibatlandırılmış siyasetin belli bir mekanla sınırlandırılmayacağı, dünya-mekân boyutunda düşünülmesi gerektiği iddiasını ortaya koymak için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin, Fütihat, Cihanşümül Ufuk, Tanımanın Diyalektiği, Devrim İhracı.

Giriş

Filozoflar, alimler ve sosyal teorisyenler dünyayı toplumsal olarak anlamışlar ve siyasal olanla tanımlamışlardır. Aristo için insan *hayavan-i medenî*dir (zoon-politikon), yani insan siyasal bir hayvandır. Bunun anlamı düşünen ve düşündüğü için gelenek biriktiren bir varlık olarak insanın “*biz*” kimliğinden bağımsız bir “*ben*” kimliğinin olamayacağıdır. Başka bir ifadeyle beynimizin içinde ne olduğu, beynimizin neyin içinde olduğuyla bağlantılıdır. Bedri Gencer’den öğrenmiş olduğum Arapçadaki “*ed-din fil-medin*”, yani *din şehirdedir* sözü durumu çok daha rafine bir şekilde izah etmektedir. Din, ancak şehirde, yani toplumsal ve siyasal bağlamda düşünülebilir. Siyaset bilimi geleneğimizin kurucu öğretmeni Farabi’nin meşhur Medinetü'l-Fazıla eserindeki medinenin *polis/shehir* olmadığını, bunu siyasal rejim anlamında kullandığını düşünürsek meseleyi daha iyi anlamış oluruz. Farabi’nin Türkçeye birçok farklı şekilde tercüme edilen Medinetü'l-Fazıla’dan kastının *en iyi rejim* (Perfect State) demek olduğunu varsayarsak niyetinin bir siyasal düzen kurgulamak, daha doğrusu Resul-i Ekrem ve onun raşid halifelerinin Medine tecrübesini referans alan bir siyasal rejim nazariyesi kurmak olduğunu da anlayabiliriz. İnsanı toplumsal olarak düşünmek zorunda isek toplumu da ancak siyasal rejim bağlamında düşünmek zorundayız. Toplumsal olarak kavranmayan bir insan varsayımı, siyasal rejimi söz konusu etmeyen bir toplumsallık tasavvuru düşünülemez. Nihayet bu giriş paragrafında bu kadar lafı etmemin nedeni tek bir cümleyi kurabilmek içindi: Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyettir (AI). Ama bu cümle, “siyasi ve toplumsal mensubiyet ise her şeyden önce ortak tarihsel hafıza demektir (AII)” cümlesiyle tamamlanırsa kemale erebilir. İslam, iman ve ihsan olguları birbirini izler, tersi değil. Yani bizden beklenen önce Erdem Şehrini ya da başka bir tanımlamayla Darü’s-Sünnenin bir vatandaşı olmak, ardından İslam akidesini içselleştirmiş olmak ve nihayet bu Erdem Şehrini estetik ve edebi inşasını gerçekleştirmektir. Ama önce siyasal mensubiyet. Şayet Müslümanlık her şeyden önce siyasal bir mensubiyetse, o ancak örgütlü bir halde, yani siyasal toplum halinde mümkün olabilir. Bu ideal siyasal ve toplumsal örgütlenmenin ise tarihsel bir referansı olması gerekir. Siyasal mensubiyet öncelikle ortak tarihsel hafızayı

(ideal tarihsel dönem tanımlamasını) gerekli kılar. Müslümanlığın kolektif bir kimlik, Müslümanların kolektif bir bütün haline gelmesinden söz ediyoruz.

Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyettir cümlesi aynı zamanda İslam siyaset düşüncesinin bir araştırma disiplini olarak nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili de bir ipucu veriyor. Bu ipucunu yakalar ve bunun peşinden gidebilirsek din, siyaset, devlet, toplum, uluslararası siyaset, hukuk, iktisat, mekân düzenlemesi, gündelik hayat, sanat, estetik vb. alanlarla ilgili de zihinsel bir berraklığa kavuşabiliriz. İpin ucu İslam siyaset düşüncesinin bir araştırma disiplini olarak İslam düşüncesi demek olduğudur. İslam siyaset düşüncesi, İslam düşüncesinin bir cüzü değil, kendisi olarak anlaşılmalıdır. Bu tespit, bir önceki paragraftaki varsayımlarımızın (AI+ AII) doğal bir uzantısıdır. Abdülvahab Meddeb'in bir felaket tespiti olarak ifade ettiği Müslümanların sekülerleşemeyeceğine dair fikri, tam olarak bu örtüşmeye (ona göre entegrizme) dayanıyor. Elbette Müslümanlar için bu örtüşme bir felaket tespiti değil, bilakis sadece Müslümanların siyasetinin ahlaki referansından (töreden) koparılamayacağı anlamına geliyor. Allah indinde tek dinin İslam olmasını bir de bu açıdan tefekkür edelim lütfen. Bir siyaset okuyucusu ve öğrencisi olarak müfessirlerin ilmi alanına tecavüz etme niyeti ve hadsizliği taşımadan, hoş görülme beklentisi içinde bir tespit yapacak olursam, Allah indinde tek din İslam'dır hükmünün, Müslümanların töre ile irtibatlandırılmamış bir siyaset tasavvur etmelerinin onları İslam dairesi içinde tutamayacağı, sadece Müslümanların töre ile irtibatlı bir siyaset tasavvur edebilecekleri, töre ile irtibatını koparmamış bir siyaset tasavvur etme sürekliliğini sadece Müslümanların becerebileceği anlamına geldiğidir.

İslam siyaset düşüncesi, İslam düşüncesinin bir cüzü değil, kendisiyse; Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyetse (AI) ve nihayet siyasi ve toplumsal mensubiyet de her şeyden önce ortak tarihsel hafıza (AII) ise bu siyasetin kurucu kavramlarını ancak Resul-i Ekrem'in sireti ve O'nun sireti üzerinden İslam'ın mesajının yayılması tecrübesinden yola çıkarak ortaya koyabiliriz. Resul-i Ekrem'in sireti hem İslam düşüncesinin siyasal ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlaşılmasını mümkün kılan kavramları, hem Müslümanların kolektif hafızasını inşa eden tarihsel referans kavramlarını, hem de İslam'ın mesajının yayılma tecrübesinden yola çıkarak Müslümanların uluslararası alandaki hareket tarzını ve dünyayı nasıl kurguladıklarını anlamak için başvuracağımız ilk kaynaktır. İşte bu denemenin ilk bölümünde İslam düşüncesini siyasal ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlamamızı mümkün kılan *Hatemü'l-Enbiya* kavramını ve *Hatemü'l-Enbiya* kavramıyla irtibatlandırarak şekilde ortak tarihsel hafızanın kurucu kavramları olarak düşündüğümüz *Asr-ı Saadet ve Hülefa-i Raşidin* terkiplerini söz konusu edecek; ikinci bölümde *Hülefa-i*

Raşidin sonrası ortaya çıkması muhtemel bilgi-güç ilişkisine dair meşruiyet krizinin nasıl yeni bir paradigmaya geçişle aşıldığını izah edecek ve nihayet üçüncü bölümde ise Müslümanların uluslararası siyasetteki hareket tarzını anlamamızı mümkün kılacak olan evrenselleştirme vizyonunu (fütuhata dayalı cihanşümül ufuk) tartışacağız. Elbette yaratan, yaşatan ve yazdıran Cenab-ı Allah bize başka bir kader yazmamışsa, O ne dilemişse razıyız, öyle ki O da bizden razı olsun!

1. Sosyo-Politik Kimlik Oluşumunun Kurucu Kavramları: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin

Resul-i Ekrem'in siretini, İslam düşüncesini siyasal ve toplumsal bir mensubiyet (AI) ve ortak tarihsel hafıza (AII) olarak anlayacak şekilde okumak için birbiriyle irtibatlı üç kavramsal terkipten söz etmeliyiz: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin. Bu üç kavramsal terkinin birbiriyle irtibatlı olarak ele alınması, Müslümanların tarih felsefesinin onların kendi tarihlerini, tarihin hem sıfır noktası/başlangıcı hem de sonu olarak düşünmeye dayalı olduğunu tespit etmeyi gerekli kılıyor. Hatemü'l-Enbiya kavramı Resul-i Ekrem'in nübüvvet zincirinin son halkası olması anlamına geliyor. Resul-i Ekrem "ben güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildim" derken nübüvvetin tanımını da yapmış oluyor. Peygamberler toplumların ictimai, siyasi, iktisadi ve gündelik hayatlarının ahlaki dayanağı olan töreyle irtibatlarının bulanıklaştığı durumlarda, söz konusu ahlaki temelin hatırlatılması misyonuyla gönderilen elçilerdir. O halde Hatemü'l-Enbiya'dan anlamamız gereken [güzel]ahlakın nübüvvet misyonuyla son hatırlatıcısının Resul-i Ekrem olduğu, ondan sonraki tüm hatırlatıcıların meşruiyetini Onun sünnetini referans alarak elde edebilecekleridir. Yasa koyucu olarak Resul-i Ekrem, hem nebi (nübüvvet) hem de resul (risalet sahibi) idi. Yani şariat getirici idi. Şariat getirici demek nesh eden demektir. Demek ki kendisinden öncekileri belki nebi olarak değil -çünkü nübüvvet zincirinin bir halkası, son halkası ve güzel ahlakın tamamlayıcısı idi- ama resul olarak nesh edici bir misyona sahipti. Hatemü'l-Enbiya olarak ise kendisinden sonraki dönemlerin referans noktasıdır. Hatemü'l-Enbiya olmak öncelikle sünnetin bağlayıcı bir norm kaynağı olmasına işaret eder. Dünya ve İslam medeniyet tarihçisi Marshall Hodgson, bir kültürel geleneğin üç uğraktan geçerek yerleşik hale geldiğini savunmuştur. Bunlardan ilki bir kültürel geleneğin oluşumuna işaret eden yaratıcı eylemdir. İşte Hatemü'l-Enbiya olarak Resul-i Ekrem'in nübüvveti ve onun nübüvvetinin bir kavramsal uzantısı olarak düşünmek zorunda olduğumuz vahy (Kuran ve sünnet), bir kültürel gelenek olarak İslam medeniyetinin yaratıcı eylemidir. Ama bu yetmez, İslam'ın yaratıcı eylem unsurlarının herhangi bir metin ve herhangi bir tarihsel tecrübe

olmaktan çıkması için toplumsallaşması ve siyasallaşması gerekir. Yine Hodgson'un kavramını kullanacak olursak bir kültürel gelenek ikinci olarak yaratıcı eylem etrafında bir araya gelmiş siyasal ve toplumsal bir örgütlenmeyi gerektirir. İşte İslam'ı neden öncelikle bir siyasal ve toplumsal mensubiyet olarak düşünmemiz gerektiğini bir kere de Hodgson'dan öğrenmiş oluyoruz. Şayet durum hala yeterince açık değilse bir de Louis Gardet'nin bakış açısına müracaat edelim. Gardet, yaratıcı eylem ve onun etrafında şekillenmiş siyasal ve toplumsal örgütlenmeyi istinatgâh ve ikametgâh gibi iki kavram üzerinden oldukça rafine bir şekilde formüle etmiştir. Ona göre İslam'ın inşa ettiği ideal siyasal ve toplumsal düzen anlamında Medine-i Münevvere'nin istinatgâhı (yaratıcı eylemi) nübüvvet, yani vahy, yani Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyedir. Çünkü Resul-i Ekrem Hatemü'l-Enbiya'dır. Bizim için çok daha kritik olanı, Gardet'nin istinatgah olarak tanımladığı nübüvvetin ikametgâhını Müslümanların kolektif hafızası, yani biz idraki şeklinde ifade etmiş olmasıdır. Yani Gardet'nin düşüncesine göre, yaratıcı eylem/istinatgah olarak nübüvvet, ikametgahını Müslümanların kolektif hafızasında bulabildi. İşte bu tespit, bizim Müslüman olmayı öncelikle siyasal ve toplumsal bir mensubiyet, onu da öncelikle kolektif hafıza olarak düşünmemize olanak veriyor.

İstinatgah olan Resul-i Ekrem'in, ikametgâh olan Müslümanların ortak tarihsel hafızasına ne kadar derin bir şekilde yerleşmiş olduğunu Onun inşa ettiği dönemin ne tür bir kavramsal terkiple ifade bulduğunu ortaya koyarak anlayabiliriz: Asr-ı Saadet. Asr-ı Saadet kavramı Müslümanların ortak tarihsel hafızasında ideal referans dönemi olarak yerleşmiştir. Bu dönemin Asr-ı Saadet olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasına yerleşmesinin arkasında nübüvvetin bilgi ile gücün mutlak birlikteliğini temsil etmesi vardır. Öyle ki Müslümanlar nübüvvet dönemini Asr-ı Saadet olarak adlandırmakla, mutluluğun ancak bilgi ile gücün örtüşmesi ile elde edilebileceğini (Tahsilü's-Saade) düşünmüşlerdir. Ya da Müslümanlar siyasal itaatlerini ve rızalarını ancak bilgiye/töreyle dayalı olarak sunabileceklerini tasavvur etmişlerdir. Bilgi ile gücün ya da norm ile siyasetin veya töre ile ilin mutlak birlikteliği, Resul-i Ekrem'in eş zamanlı olarak hem hayatın normatif ve ahlaki temelini oluşturan bilgiyi, hem de bu bilginin siyasi güçle desteklenme sürecini bir araya getiren bir misyona sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Ama sadece bu değil, yani ideal siyasal düzenin ikametgahını oluşturan Müslümanların ortak tarihsel hafızası (biz idraki) kendisine dayanak olarak sadece Asr-ı Saadeti almaz. Aynı zamanda Asr-ı Saadet sonrası ilk dört İslam halifesi dönemini de Hulefa-i Raşidin olarak tanımlayarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının ayrılmaz bir parçası kılmıştır. Nasıl nübüvvet döneminin Asr-ı Saadet olarak tanımlanmasının arkasında bilgi ile gücün

mutlak birlikteliği paradigması varsa, dört halife döneminin Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanmasının arkasında da bu dönemin bilgi ile gücün tarihsel birlikteliği paradigmasını temsil etmesi vardır. Hulefa-i Raşidin dönemi, bilgi ile gücün birlikteliğinin Resul-i Ekrem dönemindeki gibi doğrudan ve canlı olarak vahyin iniş sürecine dayalı olmasa da söz konusu vahyin iniş sürecinin doğrudan şahitliğine bağlı olarak tarihsel bakımdan devam ettiği bir dönemdir. Dolayısıyla nasıl Asr-ı Saadet Müslümanların tarihsel hafızasının ortak referans dönemi ise ve Müslümanları sosyo-politik bir bütün haline getiren, onları bir cemaat/ümme olarak düşünmemizi mümkün kılan bir işlev görüyorsa, Asr-ı Saadet sonrası dört halife dönemi de Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanarak Müslümanların siyasi birlik ve bütünlük düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir. Bu tanımlama, ortak tarihsel hafızanın Müslümanların tek bir cemaat/ümme olmasına dayalı olarak kodlandığının işaretidir. Bu durum Müslümanların enerjilerinin içeriden dışarıya kanalize edilmesini de mümkün kılan bir sonuç üretmiştir. Bu durum Müslümanların siyasal praksisinin dışa dönük bir devrim ihracı (fütuhât) şeklinde oluşumunu temin etmiştir. Bu durum Resul-i Ekrem'in siretine uygun olarak hicreti, hicretten sonra cihadı, cihatla beraber fütuhâtı Müslümanların temel uluslararası ilişkiler davranış biçimi olarak ortaya çıkarmıştır. Şayet Asr-ı Saadetle beraber dört halife dönemi de Hulefa-i Raşidin olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının tamamlayıcı bir parçası haline gelmemişse, daha da ötesi Resul-i Ekrem sonrası otuz yıllık dönemin ilk yirmi dört yılı siyasi gasp dönemi olarak görülüp Cemaatin birlik duygusundan iradi olarak kopulmuşsa, ortak tarihsel hafızanın da yaralanmış olduğunu söylemek mümkün. Şiiler bu şekilde ortak tarihsel hafızalarını yaradıkları için ideal tarihsel dönem bakımından referanssız kalmışlar ve bu durum onların ideoloji yerine ütopyaya dayalı bir kimlik oluşum sürecine girmelerine neden olmuştur. Ütopya bir taraftan Şiilerin enerjilerini dışarda cihat ve fütuhata değil, içeride obsesif bir muhalefet kültürü geliştirmelerine, diğer taraftan ideal düzenin geçmişte değil tahayyül edilen bir gelecekte yaşanacağına dair bir bilinç edinmelerine neden olmuştur. Kısaca Hulefa-i Raşidin bir kavramsal terkip olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının o kadar belirleyici bir parçası olmuştur ki, onu dışlamak ümmetin/Cemaatin parçalı hale gelmesine neden olmuştur.

Bu bölümün amacı bilgi ile gücün mutlak birlikteliğini temsil eden Asr-ı Saadet ve bilgi ile gücün tarihsel birlikteliğini temsil eden Hulefa-i Raşidin dönemlerini açıklamaktır. Şimdi ikinci bölümde Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi ile güç arası ilişkide ne tür bir yeni paradigmatic döneme geçildiğini açıklamaya sıra geldi.

2. Hulefa-i Raşidin Sonrası Dönemde Bilgi-Güç İlişkisine Dair Yeni Bir Paradigma

Yukarıda Müslüman olmanın her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyet olduğu (AI) ve siyasi ve toplumsal mensubiyetin ise her şeyden önce ortak tarihsel hafıza demek olduğu (AII) şeklinde iki temel iddiayı dile getirmiştik. Nihayet Müslümanları bir ümmet, siyasi ve toplumsal bir bütün olarak düşünmemizi mümkün kılan ortak tarihsel hafızanın kurucu kavramlarının ise Asr-ı Saadet ile Hulefa-i Raşidin olduğunu zikretmiştik. Resul-i Ekrem'in hayatta olduğu ve vahyin iniş sürecinin canlı olarak yaşandığı bu dönemin Asr-ı Saadet olarak tanımlanmasının arkasında Onun nübüvvetinin bilgi ile gücün, norm ile siyasetin mutlak birlikteliği paradigmasını temsil etmesi vardı. Vahyin iniş sürecinin canlı olarak yaşandığı dönem sona erse de onun doğrudan ve birebir şahitliğinin devam ettiği dört halife döneminin Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanmasının arkasında ise bilgi ile gücün mutlak birlikteliği paradigmasından bilgi ile gücün tarihsel birlikteliği paradigmasına geçilmiş olması vardı. İşte bu bölümün vazifesi ise Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi ile güç ya da norm ile siyaset arası ilişkide ne tür bir yeni paradigmaya geçiş yapıldığını açıklamaktır. Soru gayet yalın, peki ya cevap da öyle mi? Pek değil. Umarım izahımız buna güç yetirebilir.

Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinde bilgi ile gücün birlikteliğine dayalı meşruiyetin sona ermesinin bıraktığı boşluk nasıl kavramsallaştırılabilir, meşruiyeti yeni dönemde nasıl bir paradigma sağlayabilir? Bilgi ile gücün, töre ile siyasetin mutlak birlikteliğini temsil eden Asr-ı Saadet sonrası muhtemel kriz, Hulefa-i Raşidin döneminde bilgi-güç birlikteliğine dayalı paradigmanın tarihsel bakımından da olsa devam etmesi sayesinde atlatılabildi. Siyasi itaatın ahlaki referansı meselesi bu bakımdan bir kriz kaynağı olmadı. Ama Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi-güç birlikteliğinin tümden sona ermesiyle, gücü elinde tutan siyasetin aynı zamanda bilgiyi/normu elinde tutanlardan ayrılmasıyla ortaya çıkan yeni durum, ciddi bir krizi işaret etmektedir. Bu yeni durumun ne denli ciddi bir kriz anlamına geldiğini Hulefa-i Raşidin sonrası Emeviler döneminin Müslüman tarihsel hafızasında tam bir kara delik oluşturmasından anlayabiliriz. Dolayısıyla bu yeni dönemde siyasi itaatın ahlaki referansı ile ilgili meşruiyetin çok daha radikal bir paradigmatik geçişle tanımlanması gerekmektedir.

Öncelikle burada inşa edeceğimiz düşüncenin üzerine bina edilecek ilk varsayım Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi ile gücün kategorik olarak birbirinden ayrıldığı gerçeğidir. Artık yönetenlerin aynı zamanda töre yazıcılar olmadığı bir aşamaya gelindiğinden söz ediyoruz. Ama asıl sorunu oluşturan şey,

Emevîlerle beraber bilginin güçten tümünden ayrılması gerçeğine rağmen gücün meşru olarak, ahlaki temeli sağlam bir şekilde kendi varlığını ortaya koyma zorunluluğunun devam ediyor olmasıdır. Bilgi güçten ayrılmasına rağmen gücün bilgiye dayalı olma zorunluluğu devam ediyorsa, bu durumda bilgi-güç birlikteliği paradigmasından yeni bir paradigmaya geçiş de zorunludur. İşte bu paradigma bilgi ile güç, norm ile siyaset, töre ile il arasındaki ilişkinin denetlemeye dayalı hale geldiği bir aşamayı ifade eder (AIII).

Bilgi-güç arası denetlemeye dayalı paradigmanın anlaşılması için tartışmayı biraz daha derinleştirmek gerekiyor. İmdi soru şu: Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi-güç birlikteliğinin sona ermesi nedeniyle siyasi itaatin ahlaki referansla bağının kopması ihtimalinin yaratacağı krizin önüne geçmek için bilgi ile güç arasındaki ilişkinin ne şekilde ortaya çıkmaması gerekmiştir? Hangi iki durumun ortaya çıkmaması gerekiyordu? Birincisi bilginin güce/siyasete tabi olduğu bir ilişki biçimi tartışma götürmez bir şekilde kabul edilemezdi. Hallağ'tan öğrendiğimize göre, bilginin güce tabi olması demek Westfalyan egemenlik anlayışının dünyevi güç olarak devlete atfettiği kıyam bi'nefsihi niteliğinin onaylanması demektir ki bu durum, modern devletin Tanrının yerini alması anlamına gelmektedir. Devlete atfedilen kıyam bi'nefsihi nitelik, modern ulusal egemen devletin meşruiyet anlayışı demektir. Bu durum devletin meşruiyetinin kendinden menkul olması demektir. Meşruiyeti yine kendisine bağlı olan modern ulusal egemen devlet ise aşkın ahlaki referansını yitirmiş, töre ile irtibatını koparmış, hatta kendisini aşkın ahlaki referansın yerine koymuş devlet demektir. Müslümanların nübüvvet ve Hulefa-i Raşidinle temellerini attığı siyaset her şeyden önce ahlaki referansla bağ kurma, bağın gevşeme ve kopma risklerine karşı tedbir alma kaygısına dayanır. Bu ortaya çıkmaması gereken ilk noktayı anlamakta bir zorluk olmasa gerek. Siyaset bilimi geleneğimizin kurucu öğretmeni Farabi'nin (öl. H. 339/M. 950) en iyi siyasal rejim olarak tasarladığı Fazıl Medine'sinde ikincil reisler için öngörmüş olduğu birincil reislerin otoritesine benzer bir otorite sahibi olabilecekleri fikrinin kanımca siyasete/güce, bilgi/töre karşısında Westfalyan bir yetki verme niyeti taşımadığıdır. Zira Farabi zaten filozofların kral, kralların filozof olması gerektiğini söyleyerek Resul-i Ekrem'in Medine tecrübesindeki bilgi-güç mutlak birlikteliğinin devam etmesi gerektiğini savunmuştur. İşte asıl zorluk da burada başlıyor, işte asıl mesele şayet Farabi'ye karşı çıkma hakkımız var ise, Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi-güç birlikteliği paradigmasının devam etmesinin gerçekçi, doğru ve makul bir paradigma olamayacağını anlamakta yatıyor.

Anlaşılması ve kabul bulması zor olan şu ki nübüvvet ve Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilginin güce tabi olmaması gerekliliği yanında bilgi ile

gücün bütünleşmesine dayalı bir idari düzenin de olmaması gerektir. Tıpkı Emeviler döneminde olmadığı gibi. Burada hemen aklımıza Hegel geliyor: Gerçek olan aklidir. Yani Emevi siyaseti değil belki ama Emevi gerçeği olarak ortaya çıkan bilgi-güç arası yeni ilişki biçimi bize aynı zamanda makul olanı, olması gerekeni de işaret ediyor. Bilginin güce, normun siyasete tabi olmaması gerektiğini anladık, peki ama neden bilgi ile güç bütünleşmesi de olmamalıydı, Farabi'nin önerisinin tersine neden bilginler kral, krallar bilginlerden oluşmamalıydı ve gerçekten de oluşmamıştır? Çünkü Resul-i Ekrem Hatemü'l-Enbiya olduğu için artık töre ihdas etme, şeriat getirme dönemi sona ermiştir. Siyasetin karşılaştığı sorunları töre ihdas ederek çözme otoritesi olmadığı için gücün konumu töreye mutlak tabi olmaktan ibaret hale geliyor. Ama bu izah da durumu tam olarak açıklığa kavuşturabilmiş değil. Yani tamam, siyasetin bilgiye tabi olması gerektiği anlaşılabilir, ama neden siyasi erki oluşturanlar aynı zamanda bilginlerden oluşmasın ki, nedir buradaki tehlike? Bu soruya cevap verebilmek için yeni durumda ortaya çıkan yepyeni bir toplumsal aktörün varlığına ve nasıl bir yer işgal ettiğine değinmek gerekiyor.

Nübüvvet ve Hulefa-i Raşidin dönemi sonrası paradigmanın merkezinde siyasi birliği temsil eden aktörden (halifeden) önce fikri birliği, yani bilgiyi temsil eden aktör (ulema) vardır. Çünkü bu yeni dönemde daha önceki bölümde istinatgâh ya da İslam'ın yaratıcı eylemi olarak tanımlamış olduğumuz vahiyden istinbat ederek norm üretenler ulemadır. Bu yeni dönemde her ne kadar yeni şeriat ihdas etme otoritesi sona erse de vahyi yaşanan hayata uyarlama süreci (istinbat) kıyamete kadar devam edecektir ve bu sorumluluğu yerine getirme rolü yeni bir toplumsal aktör olarak beliren ulemadır. Bu durum bir toplumsal aktör olarak beliren ve bilgiyi temsil eden ulemanın konumunun siyaset açısından bağlayıcı olmasına, gücün bilgiye tabi olmasına, bilginin aktörlerinin toplumsal liderlik misyonlarını veri olarak gücü denetleme kaygısıyla hareket etmesine neden olmuştur. Ulemanın, gücü normatif olanla denetleme kaygısıdır bu. İşte ulema, coğrafyanın genişlemesiyle beraber farklı medeniyetlerle karşılaşmanın ortaya çıkardığı yabancılaşma riskine karşı, hikmet-i nazariye olarak kelam hareketi şeklinde akideyi koruma refleksiyle; hızlı zenginleşmeyle beraber servete dayalı sınıflaşma ya da siyasetin tabakalaşmasıyla beraber siyasi iktidara dayalı yozlaşmaya karşı, hikmet-i ameliye olarak fıkıh ve ahlak (tasavvuf) hareketi şeklinde normu/şeriatı koruma refleksiyle ortaya çıkan bağlayıcı bir aktör olmuştur. Bu anlamda ulema filozoftan da, üdebadan da, entelijensiyadan da, kanaat önderinden de, akademisyenden de farklı bir toplumsal aktördür. Bağlayıcı norm üretici bir misyonla hareket eder ve kendisini fikri birliğin sağlanması ve muhafazasıyla sorumlu görür. Gerçekten de Emevilerle beraber

Mekke-Medine dışında ortaya çıkan yeni kent merkezlerinin varlığı; hızlı fütihat ve hızlı zenginleşmenin yozlaştırıcı etkisine karşı Medine merkezli bir bilgi/ahlak kaygısı güden bir hareket gelişti. Müslümanların jeopolitik genişlemesi ve ekonomik dinamizmi eş zamanlı olarak ulemanın oluşumunun Hatemü'l-Enbiya sonrası Resul-i Ekrem'in misyonunu bir denetleyici, gücü bilgi doğrultusunda terbiye edici bir yere yerleştirmiş oldu. Artık bilginin temsilcisi alimler, gücün temsilcisi siyasetin törelî düzene sadakatini garanti etmeye çalışan bir statü ve rolün sahibi oldular. Alimlerin aklı (içtihadı) siyasetin normatif düzenden sapmasını engellemeye çalıştı.

Tevhid-Tenzih Sitesi		
Bilgi-güç birlikteliği dönemi	Sitenin Muhafızları	Nebi: Bilgi-Güç Mutlak Birliktelik
		Hulefa-i Raşidin: Bilgi-Güç Tarihsel Birlikteliği
Bilgi-güç ayrılığı dönemi	Sitenin Muhafızları	Ulema: Bilginin gücü denetlemesine dayalı paradigma

İşte bilgi-güç bütünleşmesi anlamına gelecek şekilde ulemanın aynı zamanda siyasi gücü elinde bulundurmasının nedeni, onun taşıdığı bu misyonla ilgilidir. Yani vahiyden istinbat ederek onu yaşanan hayata uyarlama sorumluluğuna sahip olan ulemanın töreyi muhafaza etme kaygısı dışında bir kaygıya sahip olmaması icap eder. Bu icap onun bu toplumsal rol dışında başka bir rolü üstlenmemesini gerektirir. Sosyolojik ve tarihsel bakımdan kaçınılmaz bir gerçekliktir ki taşınan toplumsal roller kaygıları belirler, kaygılar muhafaza edilmesi gerekenler konusundaki öncelikleri belirler. Bilgi-güç birlikteliğini sağlayacak şekilde ulemanın aynı zamanda güç erkini elinde bulundurması demek töreyi muhafaza etme kaygısı ile devlet çıkarı gibi kaygıların birbirinin yerine geçme riskini doğurması demektir ki bu durum töreyi yaşanan hayata uyarlama otoritesine sahip olan ulemanın söz konusu kaygı karmaşası nedeniyle töreyi yozlaştırma riskini de beraberinde getirir. Yani yeni durumda gücün bilgiye tabi olmasından önce bilginin/törenin töre olarak muhafazasının teminat altına alınması gerekir ki bu ancak ulemanın tek rolünün bilgi rolüyle sınırlandırılmasına bağlıdır. Yani önce bilginin bilgi olarak muhafaza edilmesi gerekir ki onun ardından gücü bu bilgi doğrultusunda denetlemenin törelî bir anlamı olabilsin.

Hasılı kelimeler öyle anlaşılıyor ki nasıl Müslümanların Hulefa-i Raşidin sonrası siyaseti bilginin güce tabi olduğu laik (Kemalist) bir siyaset değilse, bilgi-güç bütünleşmesine dayalı bir teokratik siyaset (Humeynist) hiç değildir. İkincisinin olmaması çok daha kritiktir çünkü teokratik siyaset gücü/devleti bilgiye tabi kılan bir siyaset olmaktan ziyade bilgiyi güçle iç içe geçirmesinden dolayı onu sekülerleştiren bir siyasettir. Başka bir çalışmamda güncel bir örneği işaret ederek kullandığım bir kavramı tekrar ederek bu

bölümü sonlandıracak olursam, ulema ile devletin bütünleşmesinin ortaya çıkaracağı şey, ancak seküler bir teokrasidir. Tıpkı Platonik ve Farabici bir zemine sahip Humeyni'nin velayeti fakihine dayalı İran İslam Cumhuriyeti gibi.

3. Fütuhata Dayalı Cihanşümül Ufuk

İslam siyaset düşüncesinin değerlendirmemiz gereken önemli boyutlarından birisini de uluslararası alan ve uluslararası etkileşime dair yaklaşımının niteliği oluşturmaktadır. Bu boyut aynı zamanda İslam siyaset düşüncesinin ayırt edici vasıflarından birisinin Yahudi dünya görüşünden (tora: תורה), başka bir ifade ile bencil-ırkçı kurtuluş düşüncesinden radikal bir farklılığı temsil ettiğini de ortaya koyacaktır. Bu denemenin ilk iki bölümünde Müslüman olmanın öncelikle siyasi bir mensubiyet, siyasi mensubiyetin ise öncelikle ortak tarihsel hafıza demek olduğu savunulmuştur. Ortak tarihsel hafızanın, yani Müslümanları sosyo-politik bir bütün, bir Cemaat, bir ümmet, Ümmet-i Muhammed olarak düşünmemizi mümkün kılan kavramsal zeminin ise Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin olduğunu iddia etmiştik. Bu denemenin mezkûr iki bölümünde söz konusu iki iddia İslam siyaset düşüncesinin fikr-i sabiteleri olarak konumlandırılmıştır. Bu iki bölüm ve orada savunduklarımız İslam siyaset düşüncesinin daha ziyade iç bütünlük bakımından keyfiyetini anlamamızı sağlıyordu. Bu bölümde ise şayet becerebilirsek İslam siyaset düşüncesinin dışa dönük keyfiyetini anlamamızı mümkün kılacak bir tartışma yürütmeyi umut ediyoruz. Bu tartışmayı yürütmek için ise bu bölümde dünya tarihinin sıra dışı bir hareketi olarak İslam'ın dünya-mekânda yayılma tecrübesinden hareketle Müslümanların nasıl bir küresel/uluslararası ufka sahip olduğu üzerinde düşünmeye çalışacağız. Bu tartışma özelinde üzerinde düşünmemiz gereken, cevabını bulmamız gereken birbiriyle bağlantılı bir yığın soru var. İmdi sorular şöyle: Müslümanlar Hicretle beraber Medine'de sosyo-politik bir kimliklenme süreci içine girdikleri, bir cemaat haline geldikleri, bir kolektif kimlik şeklinde oluşum süreci içine girdikleri tarihten itibaren dış dünyaya nasıl baktılar? Müslümanlar dünya-mekânı siyasi bakımdan nasıl tasavvur ettiler? Dünyaya bakış ufukları ile yüklendiklerine inandıkları töre davası arasında nasıl bir bağlantı kurdular? Neden Müslümanlar başından itibaren genişlemeci veya daha doğru bir ifade kullanmak gerekirse fütuhatçıydı? Fütuhatı salt bir jeopolitik genişleme siyaseti olarak mı düşünmemiz gerekir? Yoksa fethi Müslümanların varlık, bilgi ve siyasete dair yeni bir paradigmatik sıçrama ve açılım ortaya koymaları olarak tanımlayıp onun cihanşümülleştirilmesi anlamında özel bir anlam kazandığını mı söylemeliyiz? Bu anlamda Müslümanların kendilerini nasıl ve ne ile tanımlamış oldukları

ile kendilerinde dünyaya çekidüzen verme hakkı, görevi, gururu ve cüreti görmeleri arasında bir irtibat olduğunu mu düşünmeliyiz?

Müslümanların başından itibaren fütuhatchı oluşunun sosyal bilimsel açıdan birçok izahı yapılabilir. Sosyal bilimin jeopolitik genişlemeci siyasetlerle ilgili genel modellemeleri, Müslümanların jeopolitik genişleme tecrübesi için de uygulanabilir. Eğer bir sosyal bilim öğrencisi veya çalışanı iseniz ekonomik açıklamalar, askeri güvenlikçi tezler, güç ve prestij merkezli siyasi değerlendirmeler ya da bağlantılı dünya tarihi disiplini gibi birçok parametre içeren izahlara kıymet vermelisiniz. Örneğin İslam'ın Hicaz'da toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimine kavuştuğu dönemde, bu bölgenin küresel tarihin bağlantılı hale geldiği bir bölgesel-uluslararası ticari kesişim noktası olarak şekillendiği; özellikle Kureyş kabile federasyonunun Kusay'dan sonra ikinci kurucu babası olarak değerlendirilmesi mümkün olan Haşim'in m. 490'larda ilaf anlaşmalar zinciriyle ya da ticaret paktıyla bir taraftan küresel gündeme dahil olurken öte taraftan da küresel oyuncuların radarına girdiğini söyleyebiliriz. Bu bölge, bu dönemde gerçekten de Roma ve Sasani çatışmasından oluşan iki kutuplu sistemdeki iki kutup merkezinin de ilgi alanı haline gelmişti. Öyle olmasaydı, Roma'nın müttefiki olarak Yemen'deki (yani küresel ticaretin güney kanadının önemli bir noktasındaki) Ebrehe'nin Kureyş federasyonunun bütünlüğünün arkasındaki neden olan Kabe'yi hedef almasını ya da Roma'nın Hristiyan bir Arap'ı Kureyş'e reis olarak atamak için siyasi baskı uygulamasını anlayamayız. Kısaca Resul-i Ekrem'e risaletin tevdi edilmesine çok yakın bir tarihsel süreçte Mekke, Roma ve Sasani gibi iki küreselci oyuncunun rekabet ve çatışmasından oluşan, dolayısıyla dünyanın bu bölgesinin uluslararası siyasetle doğrudan bağlantılı hale geldiği bir mekân halindeydi. Yani Müslümanlar, iki kutuplu bir dünyada, küresel vizyona sahip iki gücün uluslararası siyaseti belirlediği bir dünyada, bu dünya ile bağlantılı bir mekânda toplumsal ve siyasal oluşumlarını gerçekleştiriyorlardı. Bu süreç Müslümanlara da pek tabii olarak küresel bir vizyon katmış olamaz mı? Sosyal bilimin bir parçası olarak bağlantılı dünya tarihi disiplininin bu açıklamasından, Müslümanların neden başından itibaren fütuhatchı ve cihanşümul bir vizyona sahip olduğu sorusuna cevap ararken faydalanamaz mıyız? Hayır, kesinlikle hayır, yüz bin kere hayır! Ecnebi şarkiyatçıların söylemeyi sevdiği ve bir iktidar söylem stratejisi olarak kullanmayı isabetli bulduğu; içerden ve yerelden yola çıkarak tanımlama yapma entelektüel kudretinden yoksun, edindiği diasporik bilinci bir türlü aşma becerisi gösteremeyen yerli şarkiyatçıların ise tekrar etmekten hicap etmediği şekliyle birinci İslam imparatorluğunun özneleri Arap Müslümanların bu imperium fikrini önemli ölçüde Pers siyaset geleneğinden ve kısmen Roma'dan; ikinci Müslüman imparatorluğunun

özneleri Türklerin ise Bizans'tan edindiği iddiasını doğru kabul edemeyiz. Müslümanların dünya çapında bir siyasal düzen kurma bilinci, dünyayı tek bir ülke olarak tasarlama fikri, kaotik dünyaya Müslümanca bir çekidüzen verme vizyonu tümünden kendi dünya görüşlerinden kaynaklanmıştır. Müslümanların siyaset düşüncesi ve pratiği bakımından hiçbir alanda Pers ve Roma siyaset gelenekleriyle hiçbir irtibatları olmadığından değil, başka bir şeyden bahsediyoruz.

Şunu çok iyi biliyoruz ki Mekke'nin söz konusu bağlantılı tarihten öğrendiği şey, şayet iki kutuplu dünyada mevcut varlık ve zenginliğinin dayanağı olan ilaf sistemi devam edecekse bunun yolunun çatışan taraflardan birine angaje olmamak, yani çatışmanın bir diğer büyük oyuncusunun hedefi haline gelmemekten geçtiği idi. Yani Müslümanların içine doğduğu bölgede Kureyş'in küresel çatışmayı, çatışmanın taraflarını, tarafların dünya tasavvurlarını okuma biçimi onların da küresel bir vizyon edinmelerini sağlayacak bir diyalektikte değil tam tersi biçimdeydi. İki küre çapında gücün çatışmasından, iki küreselleşmeci ve dünyaya çekidüzen vermeyi hedefleyen gücün dünya siyasetini bağlantılı hale getirdiği tecrübeden Mekke'nin öğrendiği şey, kesinlikle bir başka küreselci vizyon değildi. Çünkü Kureyş'in dış dünyayla etkileşiminin karakterini, ondan neyi nasıl öğreneceğini kendisini algılama biçimi belirliyordu. Her zaman, her toplum için söz konusu olduğu gibi. Şayet bu dönemde bir uluslararası ilişkiler yayınında dünya siyasetinin genel eğilimi ile ilgili bir analiz okuyor olsaydınız ve hasbelkader Müslümanların Medine'de siyasi-toplumsal bir örgütlenme içinde oldukları konusunda da önünüze bilgi kırıntıları düşmüş olsaydı, buradaki gelişmeleri oldukça lokal gelişmeler, Kureyş içi bir iktidar-muhalefet çatışması ya da klan rekabeti olarak değerlendirecek, herhangi bir küresel önem atfetmeyecektiniz. Yani Müslümanların neden başından itibaren genişlemeci/fütuhatçı olduğunu dönemin küresel bakımdan bağlantılı hale gelmesi nedeniyle Müslümanların da küresel bir vizyon edindiği varsayımı ile açıklayamayız.

Ama yine de Müslümanlar Medine'de sosyo-politik bir bütün haline geldiklerinden itibaren, özellikle de Mekke'nin fethi sonrası Arap Yarımadasını bir bütün olarak kontrol etmeye başladıklarından itibaren iki küreselci rakibi de hedef alan cihanşümul bir siyaset takip etmiştir. Resul-i Ekrem'in diğerleri bir yana iki rakip küresel güçten hem İran Kısra'sına hem de Roma Kayser'ine gönderdiği uluslararası nitelik taşıyan mektupları hatırlayalım lütfen. Maalesef Muhammed Hamidullah Hoca sayesinde bu metinler belleğimize bir galat-ı meşhur olarak diplomatik mektuplar şeklinde yerleşmiştir. Söz konusu mektuplarda Resul-i Ekrem'in iki rakip küresel aktörü hangi dil ile muhatap aldığını ve bu dilin nasıl bir kibir kırıcı özgüvene dayalı olduğunu bilir ya

da hatırlarsak bunun klasik anlamda diplomasiyle bir ilgisinin olmadığını da tespit edebiliriz. Peki olan şey nedir? Olan şey, Müslümanların öncelikle varlığa ve varoluşa, ardından bilgiye ve sonrasında siyasete dair yeni bir söylemle bütünsel bir yeni paradigmatik açılım gerçekleştirmiş olduğudur. Bunu bir sosyal bilim kavramı olarak devrim şeklinde ifade edebiliriz belki ama daha temiz bir ıstılah kullanmamız gerekirse bunu bir sıçrama gerçekleştiren yeni bir söylem anlamında fetih şeklinde nitelendirmemiz daha isabetlidir. İşte Müslümanların söz konusu paradigmatik sıçramanın aktörleri olmalarının sağladığı siyasal psikolojiyle mezkûr kavramsal ve siyasal fetihlerini dışarıya da ihraç etmeye odaklanmaları, onların küresel bir vizyon edinmelerinin arkasındaki gerçek neden olmuştur. Başka bir ifade ile Müslümanların bu yeni bütünsel paradigmatik açılımı bencil-ırkçı bir kurtuluş düşüncesine hapsedmeden, onu fütuhât yoluyla bir uluslararası etkileşim biçimi olarak hayata geçirmeye çalıştıklarından bahsedebiliriz. İşte bu bölümün başında sorduğumuz sorularla ilgili düşüncemiz ve bakış açımız biraz daha netleşmeye başladı. O halde sorularımızı daha da belirginleştirelim: Müslümanların kaotik dünyaya çekidüzen verme anlamında tarihsel-küresel bir özne haline gelmelerini sağlayan bilinçleri neydi? Ya da Müslümanların kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel nesne konumuna indirgenmiş olmasının nedeni neydi? Bu soruların cevabını siyasal psikoloji ile ilgili iki kavramsal araçla vermeye çalışalım.

Siyasi Psikoloji: Tanımanın Diyalektiği ve Bir Devrim İhracı Olarak Fütuhât

Bu bölümün ilk paragrafında sorduğumuz bir yığın soru ile hemen yukarda sorduğumuz ilk sorunun cevabını Müslümanların Medine’de sosyo-politik bir bütün haline geldikleri andan itibaren dünyayı tek bir ülke olarak, kendilerini de o ülkenin kadısı olarak görmeleri şeklindeki siyasal psikolojilerinin belirlediğini iddia ediyoruz. Gerçekten de konu büyük oranda siyasal psikoloji ile ilgilidir. Böyle bir siyasal psikoloji edinmeleri ise tamamen İslam’ın onlara küre çapında bir siyaset geliştirme ufku kazandırmasıyla ilgili olmuştur. Müslümanların tarihsel-küresel özne haline gelmelerini sağlayan şey, kendilerine emanet edilen törenin mekânsal bakımdan sınırlı kalamayacağı fikriydi. Müslümanların cihanşümul bir aktör olmalarını sağlayan şey sahip oldukları töreyi aynı zamanda tüm yerküreye taşıma ve yayma misyonlarının olduğuna derinden iman etmiş olmalarıydı (AIV). Müslümanların bu bilinci onları kaotik dünyaya çekidüzen verme anlamında tarihsel-küresel bir özne haline getirmiştir. Buna karşıt olarak Müslümanların töre sahibi ve taşıyıcısı olma konusunda şüpheye düşmeleri ise onları kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel bir nesne konumuna indirgemıştır. Bu iki tarihsel gerçekliği izah edebilmek için devrim ihracı anlamında fütuhât ile Fanon’un Hegel’den ödünç aldığı tanımanın

diyalektiği gibi iki kavramsal terkipten yararlanmamız gerekiyor. Önce ikinci soru olan kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslümanların töre sahibi ve taşıyıcısı olma konusunda şüpheyi düşmelerinin onları nasıl tarihsel-küresel nesne konumuna indirgemiş olduğunu tanımanın diyalektiği kavramıyla izah etmeye çalışalım.

Tanımanın Diyalektiği

Tanımanın diyalektiği kavramı uluslararası etkileşimin karakterini belirleyen siyasal psikolojinin dayanağının ne olduğuyla ilgilidir? Fütuhât (devrim ihracı) mıdır, yoksa şimdi açıklamaya çalışacağımız tanımanın diyalektiği midir? Fanon'un Hegel'den ödünç aldığı tanımanın diyalektiği kavramı, neden beyazların siyah "maske" takmazken siyahların beyaz "maske" takma gerekliliği hissettikleri sorusuna verdiği cevaptır. Tanımanın diyalektiği ben-öteki etkileşiminin -bu bölümün konusu açısından uluslararası etkileşiminin- hangi nitelikte şekilleneceğini belirleyen bir siyasal psikolojidir. Ben-öteki etkileşimi, bir kişi ya da bir grubun kendisiyle öteki arasında varsaydığı bir tabakalaşmaya dayanır. Öteki ile etkileşen "benin", ona göre alt tabakada mı yoksa üst tabakada mı olduğuna dair bir siyasal psikolojiden bahsediyoruz. Bu o kadar hayati sonuçlar üreten bir psikolojidir ki öteki ile etkileşen ben, ona göre alt tabakada yer aldığı varsayımına sahipse bu aynı zamanda kendisine yönelik bakışımı da belirliyor. Bu durum alttaki benin, üstteki ötekinden tanınma travmasını tetikleyen bir siyasal psikolojidir. Alttakiler, yani siyahlar, geri olanlar, medeni olmayanlar, doğulular ve nihayet modernleşmenin yerküre sathına yayılması sonrası Müslümanlar; üstte yer alan beyazlar, ileri olanlar, medeniler, batılılar ve modern dünya tarafından tanınma-onaylanma nevrozuna tutulurlar. Bu siyasal psikoloji kendine (ben) yönelik içselleştirilmiş bir yabancılaşmaya ve ötekinden nevrotik bir onaylanma beklentisi içine girilmesine neden olur. Ötekinden nevrotik onaylanma beklentisinin bulunduğu yer, bu onaylanmanın ancak ötekine benzemek suretiyle, yani beyaz "maske" takılarak gerçekleşebileceği zannıdır. Siyahların siyahlığını tecrübe etme şekli veya modernleşmenin yerküre sathına yayılması sonrası Müslümanların Müslümanlıklarını tecrübe etme biçimi böyle bir travmayla maluldür. Dolayısıyla mezkûr tanımanın diyalektiği kavramı bir siyasal psikoloji olarak ötekiyle etkileşimden, bu yazının içeriği bakımından uluslararası etkileşimden kaynaklanan değer transferinin yönünü de tayin eder. Bu yön elbette altta yer alan siyah, medeni olmayan ya da doğulunun üstte yer alan beyaz, medeni ya da batılı olandan değer ithali şeklinde işler. Kendine (ben) yönelik içselleştirilmiş yabancılaşma, ötekinin değer referansı olarak kabul edilmesinin hem nedeni hem sonucu olmuştur. Söz konusu siyasal psikoloji nihayet kendine ötekinin gözünden bakmayla sonuçlanmıştır. Fanon bu nevrotik durumu "kendine karşı yürütülen bir

savaş” olarak nitelendiriyor. Yani siyah, beyaz tarafından tanınma nevrozuna yakalandığı için beyaz “maske” takmak suretiyle, başka bir ifadeyle beyaza benzeyerek siyahlık lekesinden kurtulmak şeklinde kendisiyle bir savaşa girmiş oluyor. Kendini öteki üzerinden değerlendirme nevrozundan bahsediyoruz.

Bu patolojik duruma en isabetli örnek vaka Kemalizm'dir, öyle ki bu vaka aynı zamanda yukarda sormuş olduğumuz “Müslümanların kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel nesne konumuna indirgenmiş olmasının nedeni nedir?” sorusuna da bir cevap niteliğindedir. Bu soru yine Kemalizm'in devrim literatürü içinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini de tartışmaya açan bir bakış açısı sunmaktadır. Bilindiği gibi Kemalizm, Türk siyasetinde ve Türk tefekküründe hilafet sonrası siyasal ve toplumsal düzeni tavsif eden bir kavram olarak kullanıma girmiştir ve ayırt edici vasfı, siyasal ve toplumsal düzenin töre ile irtibatının koparılmasıdır. Daha yalın bir ifade ile il ile törenin irtibatsız kılınmasıyla töresiz bir il tasarımıdır. Kemalizm, töreyle irtibatsız bir siyasal ve toplumsal düzen tasarımı olduğu için aynı zamanda dünya ile ilişkilerinde töre sahibi ve töre taşıyıcısı olma konusunda şüpheye düşülmesinden kaynaklı bir edilgenlik konumuna indirgenmek sonucunu üretmiştir. Bu bakımdan Kemalizm bir fethi (devrime) işaret etmez. Kemalizm bir fethi (devrime) işaret ediyor olsa idi, onun aktörlerinin de fütihat (devrim ihracı) aktörleri olduğuna şahitlik etmemiz gerekecekti. Ama öyle değil. Kemalizm bir değer ithali süreci olduğuna göre ve Kemalistlerin de değer ithali aktörleri olduğuna şahitlik ettiğimize göre onun ancak bir komprador devrim ya da taşeron devrim olarak nitelendirilmesi gerekir. Komprador ya da taşeron devrim olarak Kemalizm, fiilen sömürgeci tahakküm tecrübesi yaşanmadan bilinç bakımından sömürüye açık olma hali yaratmıştır. Bu anlamda Kemalizm'in bir siyasi ideoloji olmaktan öte içselleştirilmiş yabancılaşmadan ve kendisiyle savaşmaktan kaynaklanan, tanınma diyalektiğine dayalı bir nevroza yakalanmış bir siyasi psikoloji olarak tanımlanması daha isabetlidir.

Peki bu patolojinin bir tedavisi var mı? Yani kendini kendinden yola çıkarak tanımlamanın bir yolu var mı? Fanon bu hastalığın tedavisinin ancak beyaz maskelerin çıkarılmasıyla mümkün olduğunu söylüyor. Biz ise Müslümanlar bakımından bu hastalığın ortaya çıkmasının önüne geçecek şeyin fütihat olduğunu iddia ediyor ve bunu da fütihat anlamında devrim ihracı kavramıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışıyoruz.

Bir Devrim İhracı Olarak Fütihat

Yukarıda neden Müslümanların başından itibaren fütihatçı olduğu sorusuna cevabın bağlantılı dünya tarihi disiplininin izahıyla verilemeyeceğini savunmuştuk. Evet Müslümanların sosyo-politik bir bütün haline gelmeye

başladığı dönemde ve bu oluşumlarını tecrübe ettikleri mekânda iki küresel vizyona sahip aktörün bu mekanla etkileşime girdiği bir süreç söz konusuydu. Ama Kureyş'in uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen siyasal psikolojisi ile Müslümanların uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen siyasal psikolojisinin birbiriyle uzaktan yakından alakası yoktu. Kureyş'in uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen muhafazakâr ve savunmacı bir siyasal psikolojiye sahip olması idi. Müslümanların uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen ise yeni bir paradigmatik sıçrama, açılım, sosyal bilimcilere göre devrim, bize göre fetih gerçekleştirmiş bir siyasal psikolojiye sahip olmaları idi. İslam'ın Müslümanlara vermiş olduğu küresel ufuk, haklılık bilgisi, görev bilinci, akidelerine duydukları güven, gurur ve bütün bunlardan kaynaklanan uluslararası cüretkarlığı onların kendilerini fütuhatçı (devrim ihraç eden) bir konumda görmelerine yol açtı. Müslümanlar, Medine'de kurdukları siyasal ve toplumsal düzenin en iyi siyasal rejim olduğundan o kadar eminlerdi ki bunun aynı zamanda bir dünya düzeni haline getirilmesi gerektiğini düşündüler. Bu düşünceleri onların küresel bir vizyon edinmelerinin arkasındaki neden olmuştur. Müslümanların kozmopolit bir evrensellelikle hareket ettiklerinden bahsetmiyoruz, sözünü ettiğimiz şey, en iyi siyasal ve toplumsal düzen olarak ortaya koydukları erdem şehrinin, sünnete dayalı düzenin cihanşümulleştirilmesi sorumluluğudur. Müslümanların içerde varlığa ve varoluşa, bilgiye ve siyasete dair yeni bir söylem etrafında sosyo-politik kimlik oluşumları, onların kendilik bilinçlerinin sarsılmaz bir haklılık temelinde gerçekleşmesine neden olurken, dünyaya bakışlarının da bu gurur temelinde gelişmesine önyak oldu. Bu gururdan kaynaklı cüretkarlık Müslümanların halifesinin aynı zamanda dünyanın kadısı olması gerektiği düşüncesini geliştirmelerine neden oldu. Yine bu gurur, Müslümanların kendilerini iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlamında değer ihracı sorumluluğuyla kaotik dünyaya çekidüzen vermekle görevli görmelerine neden oldu. İşte bu fütuhat (devrim ihracı) fikri, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma misyonu, sarsılmaz haklılık gururu Müslümanların uluslararası ilişkiler töresini belirlemiştir. İşte bu fikir, misyon ve gururdan oluşan siyasal psikoloji uluslararası etkileşimden kaynaklanan değer transferinin yönünü de belirlemiştir.

Devrim teorisyenlerinden -mesela Halliday- öğrendiğimize göre devrimciler, neredeyse bir kural olarak her zaman uluslararası alanı hesaplamak zorunda hissederler. Zira devrimciler içerde kotardıkları devrimin yaşaması için uluslararası alana doğal bir ilgi ve dikkat kesilirler. Uluslararası alana olan bu doğal ilgi ve dikkat onlara fütuhat (devrim ihracı) fikrini kazandırmayı garanti etmez belki ama devrimle beraber ortaya koydukları yeni paradigmatik sıçrama hakkındaki önermeleri, yeni siyasal

ve toplumsal düzenin uluslararası alanla ilişkisinin nasıl olacağını da belirler. Yani gerçekleştirilen devrimin dünya görüşü, dışarısının nasıl algılanacağını da belirler. Bir diğer açıdan devrimler, devrimcilere öyle bir siyasal psikoloji ve siyasal pratik kazandırır ki neredeyse her devrim ihraç edilmek, devrimciler de fetihçi olmak zorundadır, tabii komprador ve taşeron devrimleri bahis konusu etmiyoruz bile. İşte buna benzer şekilde Müslümanların fütuhata dayalı siyasal psikolojisi, erdem şehrinin belli bir topluluk ve mekanla sınırlı kalamayacağı bir ufuk geliştirmelerine neden olmuştur.

Gerçekten de Müslümanların temel töre kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in "siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder kötülükten de alıkoyarsınız..." ayetiyle onlar için uygun gördüğü tarihsel misyon, Farabi'nin *Medinetü'l-Fazıla* ya da İbn-i Sina'nın *Darü's-Sünne* olarak tanımladığı en iyi siyasal ve toplumsal düzenin, Erdem Şehrinin fütuhata yoluyla cihanşümulleştirilmesinin Müslümanların siyasal bilincine tarihsel-küresel bir görev olarak yerleşmesindeki gerekçedir. Öyle ki Müslümanlar bir taraftan insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet olma tarihsel sorumluluğu ve gururuyla, ama daha çok insanlığa istikamet verme mesuliyetiyle sadece belli bir mekân değil dünya-mekânı erdemli hale getirmeyi cehd edinmişlerdir. Fütuhata dayalı bu cehd, İslam'ın sadece kişisel olarak erdemli olmayı değil aynı zamanda toplumsal olarak da erdemli olmayı garanti altına alacak şekilde dünyayı tasarladığını göstermektedir. İslah edilerek erdemli hale getirilmesi gerekenler sadece bireyler değil, aynı zamanda toplumlardı. Bu durumda toplumların ıslah edilmesinin önünde bir engel olan erdemsiz veya sünnete dayalı olmayan siyasal rejimlerle karşı karşıya kalınması kaçınılmazdı. İşte Müslümanlar töreyle çelişkili bir siyasal ve toplumsal düzende (erdemsiz veya sünnete dayalı olmayan bir rejimde) yaşamayı nasıl kişisel ıslahı imkansız kılan bir engel olarak gördüyse ve bu nedenle ancak siyasal ve toplumsal düzenin ıslah edilerek bireysel ıslahın gerçekleşebileceğini mümkün görüp bunun için müstakil ve bağımsız bir siyasal rejim etrafında örgütlenmeyi bir zorunluluk varsaydıysa, başka bir ifadeyle devletsizliği bir alternatif olarak bile değerlendirmeyse; bu devletin de ancak kendisiyle uyumlu bir uluslararası çevre kurularak hayatta kalabileceğini düşünmüşlerdir. Müslümanlar nasıl İslam'ı tüm tazammunlarıyla yaşamının azınlık statüsünde kalınarak mümkün olamayacağını varsaymış ve Medine'de sayısal olarak azınlık olsalar da toplumsal düzenin hakim unsuru, siyasal düzenin ise temel öznesi haline gelmeyi kaçınılmaz görmüşlerse; uluslararası camiada da "azınlık" statüsü anlamına gelecek "tampon ülke", "büyük gücün peşine takılan ülke" (bandwagoning country), belirleyicisi olmadığı bir uluslararası entegrasyonun/örgütün edilgen bir üyesi ülke diplomasisi izlemeyi değil, fütuhata dayalı bir hegemonya tesis etmeyi amaç edinen bir uluslararası

siyaseti benimsemiştir. Müslümanlar erdemi/töreyle dünya-mekâna fütuhata dayalı olarak ihraç etmeden kendi erdemli siyasal ve toplumsal düzenlerinin varlığının da tehdit altında olmaktan kurtulamayacağını düşünmüşlerdir. İslam'ın cihanşümül ufku ne içerde ne de dışarda "azınlık" siyasal psikolojisine uygundu. Müslümanlar içerde töreye dayalı bir siyasal ve toplumsal düzenin gereklerinden birisinin dünya düzeninin de töreli hale getirilmesinden geçtiğine kanaat getirdiler.

Cihanşümulleştirme ufku aynı zamanda Müslümanların siyasetinin bencil-ırkçı kurtuluş düşüncesine sahip Yahudi torasından (תּוֹרָה) temelden farklılığını da ortaya koyan bir gerçektir. Zira Müslüman olmasına izin verilmemesi nedeniyle ahireti elinden alınıp kurtuluşu engellenenler için Müslümanlar, fütuhata dayalı cihanşümül bir ufka sahip olmalıydı. Cihanşümül bir ufka sahip olmak bu anlamda ırkçı-bencil bir seçilmişlik inancının, Yahudileşme eğiliminin reddi demektir. Kurtuluşu bir kavme, soya, aileye, ırka münhasır kılmamak demektir. Cihanşümül ufuk, değeri nesebe (ethnos) değil, sebebe (ethos), yani töreye hasretmek demektir. Belli bir nesebe ait olanların geleneğinin töreleştirilmesi (tora: תּוֹרָה) değil, Hz. Âdem babamızdan bu yana sürekliliğini koruyan ve Resulullah Efendimizde kemal bulan İslam töresine sahip her nesebin töre içi kabul edilmesi demektir. Nerede törenin bir nesebe münhasır kılındığını görüyorsak orada Yahudileşme eğiliminden söz ediyoruz demektir. Nerede her nesebin töreye dahil olabileceğini düşünüyor ve cihanşümül bir uluslararası siyasal ufuk ve pratikten bahsediyorsak orada İslam'dan söz ediyoruz demektir. Hasılı kelim İslam'ın bencil-ırkçı kurtuluş fikrine sahip olmaması da onu doğal olarak cihanşümül bir ufka ve fütuhatçı bir karaktere bürümüş oldu. Erdem şehrinin sadece belli bir mekâna hasredilmemesi, dünya-mekâna yayılması fikri, Müslümanların kendilerini insanlık çapında bir misyonla sorumlu görmelerine ve kendi halifelerini kaotik dünyaya çekidüzen verecek bir dünya kadısı olarak tasarlamalarına neden oldu. Nihayet Müslümanların sosyo-politik bir bütün haline gelmelerinden itibaren fütuhatçı olmalarının arkasında bu ufukları varken, söz konusu ufuktan kaynaklı siyasal psikolojileri onların dünya tarihinin özneleri haline gelmelerinin nedeni ve içselleştirilmiş yabancılaşma patolojisine karşı da tedbirleri olmuştur. Töre sahibi olmanın aynı zamanda töre taşıyıcısı olmaktan geçtiğine inanmaları, onları dünya tarihinin nesnesi olmaktan çıkarıp öznesi haline getirmiştir.

Sonuç

Sonuna gelen bu metni baştan itibaren dikkatli okuyanlar parantez içinde AI, AII, AIII ve AIV gibi kullanımlarla karşılaştıklarında bunların ne manaya geldiklerini merak etmiş olabilirler. Bu semboller bir metin yazma,

daha özelde ise bir metne sonuç bölümü yazmak için geliştirilmiş argüman haritasıdır. Dolayısıyla bu denemenin sonuç bölümü de bu argüman haritasından yararlanarak yazılacaktır. Bu denemede bir siyasi düşüncüyü ve siyasi rejimi İslami olarak tavsif edebilmenin nazariyesi kurulmaya çalışılmıştır. En kestirme ifade ile bir siyasi fikir ve siyasi rejimin İslami vasfı kazanması için bunların sağlam temeller üzerine kurulu bir töre irtibatı gerektirdiği başlangıç noktasından hareket ettik. Bu denemede törelî bir siyaset nazariyesinin varlığı için, siyaseti bir taraftan iç toplumsal ve siyasal düzen, diğer taraftan uluslararası düzen olarak düşündüğümüzde her iki alanda da Erdem Şehrini'nin ya da Darü's-Sünnenin garanti edilebilmesi gereği savunuldu. Bu bakımdan içerde Erdem Şehrini/ Darü's-Sünneyi garanti eden, töre ile irtibatı sağlam temeller üzerine kuran argümanın ilki, Müslüman olmayı her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlamak zorunluluğu (AI) iken; ikincisi, siyasi ve toplumsal mensubiyetin ise ancak ortak tarihsel hafıza ile sağlanabileceği (AII) fikri oldu. Bu ilk iki argümanı temellendirebilmeyi mümkün kılan kavramların ise Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin olduğunu tespit ettik. Çünkü amacımız töreye dayalı bir siyasi nazariye geliştirmektir ve böyle bir nazariyeyi ancak bilgi-siyaset/töre-il ilişkisini dikkate alarak yapabiliriz. İşte Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin kavramları bilgi-siyaset ilişkisine dayalı bir siyaset nazariyesi geliştirmemizi mümkün kılan kavramsal araçlar oldu. Ulaştığımız sonuçlardan birisi de Hulefa-i Raşidin sonrası dönemin de bu siyaset nazariyesine uygun olarak tanımlanması gerektiği idi. İşte bu tanımlamayı yapabilmek için üçüncü bir argüman olarak bu dönemdeki bilgi-siyaset ilişkisinin, bilginin siyaseti denetlemesine dayalı bir paradigmaya dayalı olması gerektiği fikri olmuştur (AIII). Bu dönemde ne bilgi-siyaset bütünleşmesine dayalı seküler teokrasinin ne de töreyle irtibatını koparmış laik rejimlerin savunulabilir uygun nazariyeler olmadığını, siyasetin bilgi tarafından denetlenmesine dayalı bir düzenin en gerçekçi, doğru ve makul tez olduğunu savunduk. Nihayet dördüncü ve son bir argüman olarak töre ile irtibatlı bir siyasal ve toplumsal düzen anlamında Erdem Şehrini'nin ya da Darü's-Sünnenin belli bir mekanla sınırlı kalamayacağı, törenin dünyamekân ölçeğine taşınması gerektiği fikri, Müslümanların uluslararası siyasetinin fütuhata dayalı bir cihanşümulleştirme ufkuna dayandırılması gerektiği sonucuna ulaşmamızı sağladı (AIV).

KAYNAKÇA

- Alatlı, Alev (2024). Bize Yön Veren Metinler I. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- Fanon, Frantz (2015). Siyah Deri Beyaz Maske. (ç. Cahit Koytak). İstanbul: Versus Kitap.
- Farabi (2018). El-Medinetü'l-Fazıla: Tanrı, Alem, İnsan. (ç. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2023). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri. (ç. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2024). Mutluluğun Kazanılması (ç. Veysel Tekelioğlu). Ankara: Panama Yayıncılık.
- Gardet, Louis (2014). Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat. (ç. Ahmet Arslan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gencer, Bedri (2017). "Usûlden Esasa Türk Düşüncesi", Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 14(51), 137-200.
- Gencer, Bedri (2014). "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş", Medeniyet Araştırmaları Dergisi, 1(1), 25-61.
- Hallaq, Wael B. (2019). İmkânsız Devlet. (ç. Aziz Hikmet). İstanbul: Babil Kitap.
- Halliday, Fred (2004). Devrim ve Dünya Siyaseti. (ç. Mehmet Morali). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (2007). Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu. (ç. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hodgson, Marshall G. S. (2022). İslam'ın Serüveni, Cilt 1,2,3. (ç. Berkay Ersöz). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- İbn Sina (2022). Metafizik, (ç. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Khanfar, Wadah (2021). İlk Bahar: Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma. (ç. Hasan Hacak ve Mehmet Yuşa Solak). İstanbul: Vadi Yayınları.
- Meddeb, Abdülvahab (2024). İslam'ın Hastalığı. (ç. Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mottahedeh, Roy (2003). Peygamberin Hırkası, (ç. Ruşen Sezer). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları.
- Yücesoy, Hayrettin (2007). "Allah'ın Halifesi, Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy. 22 (Haziran): 87-106.