

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**HALK EGEMENLİĞİ KAVRAMININ TÜRK DİNİ  
DÜŞÜNÇESİNE GİRİŞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ARAŞTIRMA\***

A SOCIOLOGICAL RESEARCH ON THE INTRODUCTION POPULAR  
SOVEREIGNTY CONCEPT IN TURKISH RELIGIOUS THOUGHT

**Arş. Gör. Dr. Orhan AYAZ**

orhanayaz76@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8599-0485

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı  
Şanlıurfa/Türkiye

**Atıf@** Ayaz, Orhan. "Halk Egemenliği Kavramının Türk Dinî Düşüncesine Girişi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 155-182.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Ocak 2020 / 13 January 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Haziran 2020 / 11 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 155-182  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi. 674315

\* Bu çalışma 6 Mart 2020 tarihinde Uludağ İlahiyat Fakültesinde savunulan "Türk Dini Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

## Öz

Avrupa'da din savaşlarının neden olduğu kargaşaya tepki olarak ortaya çıkan doğal hukuk teorilerine göre insanlar doğarken, birbirleri üzerinde herhangi bir hâkimiyet/efendilik iddia edecek şekilde bir ayrıcalıkla doğmazlar. Bu hukuk teorileri Avrupa'da hâkimiyetin, bir kişinin keyfi iradesi yerine eşit şekilde özgür olan insanların rızasına dayanması gerektiği düşüncesini güçlendirmiş ve toplumun daha geniş kesimlerini seferber ederek Batı dünyasının siyasi hayatında radikal değişikliklere neden olmuştur. Batı'da yaşanan bu dönüşümün etkisiyle 19. yüzyılda halk egemenliği kavramı, Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına da girmiştir. Türkiye'de modern dönemle birlikte din-toplum ve din-siyaset ilişkilerinin neye benzediğinin tarihsel sosyolojik tespiti hem bugünün hem de geleceğin neye benzediği/benzeyeceği hakkında bize fikir vermesi açısından önemlidir. Dinî düşünürler, halk egemenliğini dinî terimlerle dinîleştirip halkı seferber etmek istemiştir. Türk dinî düşüncesi, halkı gerçekten kendi kendisinin efendisi yapmak gibi modern ahlaki bir düzeni amaçlamamıştır. Dinî düşünce, halkı kullanarak devleti kurtarmayı hedeflediği için halk egemenliği kavramına da araçsal bakmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda modern halk egemenliğinin, Türk dinî düşüncesine girişi ele alınacaktır. Çalışmamız nitel bir yaklaşımla, birer bilgi ifadesi olan halk egemenliği, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi kavramlarına ilişkin, dönemin dinî düşüncesini temsil ettiğini düşündüğümüz kişilerin yazdıkları metinler üzerinde, bu kavramların yorumlanmasından ibaret olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi soyolojisi, Kavramlar, Dinî düşünce, İslamcılık, Halk egemenliği, Meşrutiyet, Cumhuriyet, Demokrasi.

## Abstract

According to natural law theories that emerged in response to the turmoil caused by religious wars in Europe; when people are born, they are not born with the privilege of claiming any sovereignty and mastery or lordship over each other. These theories of law has strengthened the notion that domination in Europe should be based on the consent of people who are equally free, rather than the arbitrary will of a single person and had caused radical changes in the political life of the western world by mobilizing broader sections of the society. In the 19th century, with the effect of this transformation in the West, the concept of popular sovereignty entered the political life of the Ottoman Empire. Determination of how look likes religion-society and religion-politics relations as per historical and sociological point of view is important for giving idea to us for getting an idea what it looks like today as well as how in the future of Turkey with the modern period. Religious thinkers wanted to mobilize the people by religiousizing the sovereignty in religious terms. Turkish religious thought did not aim at a modern moral order such as making the people truly their

own Lord. Religious thought; since they aimed to save the state by using the people, they also looked at the concept of popular sovereignty instrumentally. In this context; in our study, introduction of modern popular sovereignty into The Turkish religious thought will be discussed. Our study with a qualitative approach will consist of interpreting of these concepts on the texts written by people we think represent the religious thought of the period regarding the concepts of public sovereignty, constitutionalism, republic and democracy.

**Keywords:** Sociology of knowledge, Concepts, Religious thought, Islamism, Popular sovereignty, Constitutional monarchy, Republic, Democracy.

### Giriş

Bilgi, insanlar arasındaki etkileşimin ürünüdür. Maddi dünyadan soyutlanan bu sembolik varlık, aynı zamanda ürünü olduğu toplumu değiştiren önemli bir güçtür. Sosyoloji disiplinde, “bilgi-toplum” ilişkilerinde iki tema hâkim olmuştur. İlk temaya göre bilgiler, toplumsal yapı ve değişimin basit birer yansımasıdır. Ancak ilk tema aleyhine güçlenen diğer temaya göre ise bilgiler toplumsal bir düzenin üretilmesinde ve iletilmesinde aktif rol oynarlar (Williams, 1981: 12-13; McCarthy, 2002: 33). Hatta bu son temaya göre sosyal koşullar ile bilgi arasında bir tercih söz konusu olursa bu tercihin, insan zihninden sosyal koşullara doğru olması gerektiği yönündedir. Bu eğilimin en önemli temsilcilerinden Berger ve Luckmann’dan -ki onlar kendi dönemlerinin bu konuyla ilgili düşüncelerini özetlemişlerdir- hareket edildiğinde, insanların bazı zihni süreçleri (öznel anlamlandırmaları) dışı vurarak, davranış kalıpları, örf/adetler ve kurumlar şeklinde toplum denilen gerçekliği ürettikleri anlaşılmaktadır. Bu ürünler kişileri aşarak nesnel bir varlık kazanır ve bu varlık kendi üreticisi de dâhil olmak üzere diğerlerini biçimlendirir (Berger, 2015: 53; Çiftçi, 2015: 39). Bu anlamda Marx, Durkheim gibi klasik sosyologların, her türlü düşüncenin maddi koşullar tarafından belirlendiğini kavradıklarını söylemek mümkündür. Onların bu kavrayışlarının problemleri tarafı, söz konusu düşüncenin/bilginin maddi koşulları aşır onları değiştirebilme potansiyelini ihmal etmeleriydi (Lichtheim, 1967). Bununla birlikte Batı ile Batı dışı dünya arasında meydana gelen bilgi-toplum ilişkilerinin analizinde konunun biraz daha karmaşık olduğunu iddia etmek mümkündür.

Modern dönem öncesinde bilgilerin geniş toplumsal kesimlere ulaşması için çok az alt yapı imkânı vardı (Mann, 2012: 424). Modern zamanlarda altyapının gelişmesiyle birlikte artan okuryazarlık, sarsıcı toplumsal değişikliklere neden olmuştur. Bilgi tarihte ilk defa bu kadar güçlü

bir toplumsal değişim dinamiğine dönüşmüştü. İngiliz ve Fransız İhtilalleri erkek nüfusun yarısının okuryazar olduğu bir zamanda meydana geldi (Mann, 2012: 369). Bu bağlamda bu çalışmada ele alınacak bilgi, Rönesans'tan itibaren yükselişe geçen rasyonelleşme ve sekülerleşmenin gölgesinde (Arnhart, 2017: 141) dönemin siyasi ve sosyal koşullarının etkisinde olan aydınların etkileşimsel koşullarda ürettiği ve yaydığı bilgiler olacaktır (Burke, 200, 18). Bu anlamda Machiavelli, Grotius, Hobbes ve Locke gibi entelektüeller, kendi siyasi ve sosyal koşullarıyla girdikleri etkileşim neticesinde çalışmalarını ortaya koymuşlardı.

Bir bilgi ifadesi olarak halk egemenliği, temelini insanların doğal olarak eşit ve özgür oldukları varsayımından hareket eden doğal hukuk teorilerinden almıştır. Siyaset felsefesi tarihinde toplumsal sözleşme teorisyenleri olarak referans gösterebileceğimiz Hobbes, Locke ve Rousseau, insanların başlangıçta örgütsüz ve eşit bir hayat sürdürdüğünü varsaydılar. Yine onlara göre insanlar, rasyonel varlıklar oldukları için doğa durumundan daha avantajlı sivil bir durumu organize etme kabiliyetleri sayesinde, *toplumsal sözleşme* ile siyasal bir bütün olan devleti meydana getirdiler (Baradat, 2012: 86). Batı Avrupa'da doğal hukuk teorileriyle başlayan bu fikri gelişmeler, siyasi ve sosyal yapıya nüfuz edip onu dönüştürdü. Özellikle 18. yüzyılın başlarında Batı dünyasında inşa edilen siyasi fikir ve pratikler, günümüz de dâhil, kendinden sonraki demokratik anlayış ve kurumların vazgeçilmez haline geldiler. İki asırdan daha fazla süredir, eşit bir şekilde özgür olan insanların sözleşmesinden doğan halk egemenliği düşüncesi, milyonlarca insanı etnisite, ırk, cinsiyet, din ve sosyal sınıf ayrımı olmaksızın kişinin haysiyeti, hürriyeti ve hak eşitliği üzerine inşa edilmiş yeni bir siyasi ve sosyal düzen teşebbüsü için mücadeleye itmiştir (Gentile, 2017: 106).

Halk egemenliği talebi, en büyük meyvesini Fransız Devrimi'yle verdi. Fransız Devrimi'yle birlikte siyasi meşruiyete yönelik yeni bir ilke, geri dönüşü olmayacak biçimde benimsendi. Egemenliğin kaynağı artık krallar, doğumla geçen unvanlar veya kiliseler değildi. Otoriteler ve onlardan doğan müesseseler, pratikler ve inanışlar sadece şimdiye kadar öyle oldukları ya da bir ilah tarafından emredildikleri için meşru görülemezdi. İnsanlarla ilgili konularda tek ve en yüksek meşruiyet kaynağı ulusların kendisiydi (Doyle, 2001: 117). O günden sonra şeylerin, varlıkların doğasında verili olduğu düşüncesi sarsıldı. Muazzam Fransız monarşisi, soyluları ve onları imtiyazlı yapan feodal ve kilise hukuku hümanist ve rasyonel temelde sorgulamaya açılıyorsa hiçbir şey sorgulanamaz değildi. Devrimcilerin kahraman olarak gördükleri Rousseau, sosyal düzenin yozlaştığını ve topyekûn bir değişimle

düzelebileceğini ilan etmişti. Devrimciler Rousseau'yu yalanlamamıştı (Doyle, 2001: 109).

Bu bağlamda Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı siyasi-sosyal gerçekliğini inşa eden ve büyük oranda dini kaynaklardan referans alan bilgi sistemi, modern siyasi bilgi sisteminin meydan okumasıyla karşılaşmıştır. O dönemden itibaren “dini düşünürler”\* bu savaşın bir tarafı olmuştur. Fikirlerin bu savaşından dini düşünürler için dini referanslı bilgiye tutunup, siyasal moderniteyi dışlamak hiç de kolay olmamıştır. Dinî düşünürler, siyasal moderniteyle ilişkilerinde iki dünya arasında ve çapraz baskı altında entelektüel bir çabanın içerisine girmişlerdi. Bu çalışmada üzerinde durulacak bilgi unsuru, dini düşünürlerin bu koşullarda ortaya koydukları düşünceler olacaktır.

Ziya Paşa ve Namık Kemal, siyasi düşünce ve programlarını diğer neşriyatlara nispeten daha kapsamlı ve derinlemesine *Hürriyet* gazetesinde ele almışlardı. Dolayısıyla bu gazetede makalelerin, dönemin dini düşüncesini iyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Namık Kemal'in *İbret* ve *Hadika*'daki makaleleri başvurulacak diğer başka metinler olacaktır. 1908 tarihli Meşrutiyet döneminde ise *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı niteliğindeki *Sebülürreşad* mecmualarındaki makalelerle birlikte yine o dönemin dinî düşüncesini temsil eden kişilerin yazıları asıl analiz metinlerini oluşturacaktır.

Çalışma yorumlayıcı bir yaklaşımla literatür okuma ve belge analizine dayalı olmuştur. Yapılan çalışma tarihsel sosyolojik bir araştırma olduğu için doğrudan gözlem yapmak veya anlamaya çalışılan duruma dâhil olmak imkânsızdır. Burada daha çok gerçekleşmiş olan tarihsel kayıtlardan yola çıkılarak yeniden inşa edildi. Veriler kitap, gazete ve dergi gibi belgelerden ibarettir. Nihayetinde çalışma belge türünden yazılı metinlerin analizi olduğundan, öncelikle kavramlarla ilgili metinlere ulaşıldı. Bu metinler öncelikle benzer özellikler temelinde kategorilere ayrıldı. Devamında bu metinlere içerik analizi uygulandı.

## **Halk egemenliği Kavramının Dinî Düşünceye Girişi**

### **1. Yönetimin Meşruiyeti**

İslam'ın temel kaynaklarında, siyaset konusunda “evrensel nitelik taşıyan genel ilkeler” dışında siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili açık bir

---

\* “Dinî düşünür”den kastedilen, metinlerinde siyasi ve sosya düzenle ilgili konuları tartışırken nihai referans olarak dinî metinleri kullanan kişilerdir. Dolayısıyla bu kişilerin temsil ettiği düşünceyi “dinî düşünce” olarak kavramsallaştırmak mümkündür.

hüküm ortaya konmamıştır. Böylece siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili problemlere İslam âlimleri ve filozofları çözüm getirmeye çalışmışlardır. İbn Cemâa (ö. 1333), Maverdî (ö. 1058) gibi işin hukuki (fikhî) yönüne odaklanan âlimlerde devlet, “imamet” ve “hilafet” tabirleriyle ifade edilmiştir. Bu hukukçular ayetlere atıf yaparak devletin ilahî bir kaynağının olduğunu dolayısıyla varlığının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Onlar yönetimin meşruiyeti ile ilgili iki temel kaynaktan (Kur’an ve hadis) açık bir hüküm bulamadıkları için sahabe uygulamalarına yönelmişlerdir (Kömbe, 2014: 479).

Her ne kadar Maverdî idarecinin meşruluğunu, ehl-i hal ve’l-akdin (sınırlı sayıda âdil ve âlim kişiler) biati veya idarecinin kendi yerine birini tayin etmesinde temellendirmişse de (Maverdi, 2018: 32) idareyi zorla ele geçirmeyi de gayrimeşru göstermemiştir (Maverdi, 2018: 36). Ondan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Cemâa idareyi zorla ele geçirmeyi açık bir şekilde meşru göstermiştir. Ona göre meşru yollarla biri idareci olarak seçilememişse, gücü elinde bulunduran kişi insanlardan biat almadan zorla idareyi ele geçirse de ona itaat edilir. Öyle ki, “Müslümanların birlik ve bütünlükleri” için başa geçen kişi “câhil yahut fâsık” bile olsa ona itaat edilmelidir (İbn Cemâa, 2010: 36).

Daha sonra gelen İslam tarih felsefecisi İbn Haldun da (ö. 1406) iktidarın meşruluğunu, kabilelerin dayanışmasında (asabiyet) temellendirmiştir. İbn Haldun’a göre İslam’da hilafet kurumu tartışmalı hale geldikten sonra şartların zorlamasıyla insanlar kuvvete dayanarak devlet kuranlara biat etmek zorunda kalmıştır (İbn Haldun, 2018: 446). Böylece İslam siyasi düşüncesinde güç ile (kahr u galebe) idareyi ele geçirmek ve elinde tutmak olumsuz olarak algılanmamıştır. Daha özet bir ifadeyle İslam siyasi düşüncesinde, meşruiyette önemli olan yöneticinin hangi yolla yönetimin başına geçtiği değil, yönetimin başındayken ne yaptığıdır (Kara, 2016: 63). O halde İslam toplumlarında idareci, her ne şekilde iktidarı eline geçirirse geçirsün; dini himaye ettiği, faaliyetlerinde İslam hukukunu göz önünde bulundurduğu ve kendisine itaat edenleri adaletle idare ettiği sürece meşru kabul edilmiştir denilebilir.

Modern Avrupa’da insanlar arasında her türlü meşru otorite kaynağının, bireylerin rızasını temsil eden toplumsal sözleşmeye dayandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Türk dinî düşüncesine bakıldığında, yönetimin meşruluğunda İslam siyasi düşüncesinden ziyade modern temaların hâkim olduğuna tanıklık edilebilir.

Yeni Osmanlılar, Batılı teorisyenleri takip ederek, iktidarın meşruiyetini toplumu oluşturan rasyonel ve seküler insanların rızasına dayandırmışlardır. Bu bağlamda Namık Kemal klasik saltanat-hilafet meşruiyet zemininden sapmış ve padişah için yeni bir meşruiyet zemini olarak “ahali”nin rızasını yerleştirmiştir. Halk ile padişah arasındaki münasebetleri düzenleyen yeni hukukta, halk “hâkimiyet”in asıl sahibidir, dolayısıyla hükümetin/padişahın elindeki güç halktan gelir (Namık Kemal, 2019: 124). Namık Kemal, halk egemenliğine dayanan meşruiyetin İslam’da zaten var olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki çıkardığı gazetede bu konuyu anlatmaya başladığı yazının başlığı “*Ve şâvirhum fi’l-emr*” (Âl-i İmrân, 3/159) ayetidir (Namık Kemal, 2018: 15). Namık Kemal ayrıca bu modern siyasi temanın İslam siyasi düşünce ve tarihine uygun olduğunu örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. O, meşrutiyetin, dolayısıyla “hâkimiyet-i halkın muvafık-ı şer” (halk egemenliğinin şeriata uygun) olduğunu İslamiyet’in ilk dört halifesi dönemindeki uygulamaları delil olarak göstermiştir (Namık Kemal, 2018: 61). Benzer şekilde Osmanlı Devleti döneminde de meşrutiyetin yeniçeriler ile tatbik edildiği iddiasında bulunmuştur. Namık Kemal’e göre aslında yeniçeriler yozlaşmış ortadan kaldırılincaya kadar halk iradesi yönetimde egemen olmuştu. Başka bir ifadeyle halk, kendisini temsil edecek milletvekillerine başvurmadan doğrudan hükümete nezaret etmiştir. Ona göre her askeri kışla, bir çeşit silahlı halk meclisi görevi görmüştür. O halde yapılması gereken halkı eski konumuna geri getirmektir (Namık Kemal, 2018: 62). Namık Kemal saltanatın varlığını ve meşruiyetini de halkın zımni rızası çerçevesinde açıklayarak halk egemenliği doktrininden sapmamış görünmektedir. Daha kesin bir ifadeyle sultan/halife, geçmişte de meşruiyetini “ümme” tarafından verilen “bey’at” ile almıştır (Namık Kemal, 2018: 16).

Benzer şekilde Said Nursi de “*Ve şâvirhum fi’l-emr*” (Âl-i İmrân, 3/159) ve “*Ve emruhum şûrâ beynehum*” (Şûrâ, 42/38) ayetlerinin “hâkimiyet-i millet”in şer’i dayanakları olduğunu ifade etmiştir (Said Nursi, 2009: 306). Aynı dinî düşünür halkın karar alma süreçlerinde nasıl yetkili bir güç olduğunu dinî kavramlar yardımıyla şöyle vurgular: “İcmâ-ı ümmet, Şeriatta bir delil-i yakindir. Re’y-i cumhur, şeriatta bir esastır. Meyelân-ı amme, Şeriatta muteber ve muhteremdir” (Said Nursi, 2009: 315).

Başka bir dinî düşünür olan Ahmed Cevdet, halk hâkimiyetiyle İslamiyet arasında şu ilişkiyi kurmuştur: “İslamiyet’in mebadisi ise bütün kemaliyle bir demokrasi idi” (Ahmed Cevdet, 1923). Mehmed İzzet de hükümetleri mutlak ve meşrut olmak üzere ikiye ayırmış ve “hükümet-i meşruta”nın İslamiyet’e aykırı olmadığını ayet ve hadislerin yanı sıra İslam

düşünce ve tarihinden yararlanarak ispat etmeye çalışmıştır. Mehmed İzzet, halkın seçimle vekâlet verdiği milletvekillerinin onayladığı ve aynı zamanda ihlal edilip edilmediğini sürekli kontrol altında tuttukları kanunlara göre idarenin olduğu bir hükümeti, meşru ve İslamî olarak görmüştür (Mehmet İzzet, 2016: 264).

Bununla birlikte II. Meşrutiyet dinî düşüncesi, Namık Kemal'in istibdadın/zorbalığın son birkaç yılda başladığı tezine katılmamıştır. Örneğin Musa Kazım usul-i meşveretin sadece dört halife devrinde uygulandığını, Hz. Ali'den sonra istibdad ağacının dikildiğini ve bu mutlakiyet sisteminin 1908'e kadar devam ettiğini belirtmiştir. "Hilafet saltanata, adalet zulm ü istibdada tahavvül etti. Filvaki ondan sonra din-i İslam'ın intişarına hâlel gelmedi, fakat ahali-i Müslime günden güne adaletten, müsavattan, hürriyetten mahrum kalmağa başladı" (Musa Kazım, 2017: 135). Onlara göre, "kanun-ı şer'in kuvve-i icraiye riyasetinden başka bir şey olmayan" (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 2017: 481) halife ve hilafet sistemi zamanla herhangi bir kanunla sınırlandırılmayan, her şey üzerinde mutlak olarak irade sahibi olan sultan ve saltanata dönüşmüştür.

Dinî düşünörlere göre, modern "hâkimiyet-i ahali"nin şeriat dilindeki ismi "hakk-ı biat"tır. Tabii halk hâkimiyetinin kaynağı da kişilerin kendilerinin hâkimi/efendisi olduğu varsayımından çıkmıştır. Örneğin, Namık Kemal halk egemenliğini bireylerden bağımsız açıklamamıştır. Bilakis toplumu meydana getiren her ferdin doğal olarak sahip olduğu bir hak olarak görmüştür. Ona göre her ferd kendi âleminin padişahıdır. Bireylere mahsus bu saltanat hiçbir şekilde başkasına bırakılmaz. Bu saltanat ancak "biat gibi, intihap gibi, tevkil gibi" araçlarla "bir fert veya bir aile veya bir şirket veya bir heyet"e aktarılabilir (Namık Kemal, 2019: 124). Bunun sonucu olarak, hiçbir toplum bir kişiye ebediyen mutlak olarak hükümet etme veya kanunları belirleme yetkisi veremez. Bunu mümkün kılan ideal yönetim biçimi ise (usûl-i meşveret) meşrutiyettir (Namık Kemal, 2018: 16).

Yeni dönemde güçle idareyi ele geçirme ve güçle hükümet etme meşruiyet kaybına uğramıştır. Yönetimin güçle meşru olduğu dönemler (her ne kadar Yeni Osmanlı dönemi muhalefeti öyle görmese de) "istibdad" dönemi olarak kabul edilmiştir. Namık Kemal, iktidarın meşruiyetinin güç kullanarak iktidarı ele geçirmek olmadığını, dünyada hükümet kurma şartının "ittifâk" ile dolayısıyla modern bir tema olan sosyal sözleşmeyle olduğunu hararetle savunmuştur (Namık Kemal, 2018: 61). Said Nursi bu yönetim modelinin karakteristik özelliklerini "tahakküm", "muamele-i keyfiye", "cebiri", "rey'-i vahid" (tek görüşlülük) olarak gösterip onu âdeta



bütün kötülüklerin anası yapmıştır (Said Nursi, 2009: 306). Ona göre güçle ayakta duran Orta Çağ (kurun-u vusta) hükümetleri yok olmaya mahkûmdur. “Zaman-ı istibdadın hâkim-i manevisi kuvvet idi. Kimin kılıcı keskin, kalbi kâsî olsa idi o yükselirdi. Fakat zaman-ı meşrutiyetin zenbereği, ruhu, kuvveti, hâkimi, ağası haktır, akıldır, marifettir, kanundur, efkâr-ı ammedir...” (Said Nursi, 2009: 311). Dinî düşünce halkın siyasette ehliyet sahibi olmasını yüceltirken keyfilîğe/otokrasiye, zorbalığa, baskıya şiddetle saldırmıştır.

İslam teolojisi ve tarihine bakıldığında, biat hakkının sınırlı bir zümreye verildiği (İbn Haldun, 2018: 426) ve bundan bir egemen halk temasının çıkarılamayacağı, meşveretin gerçekte halktan temsilcilerin seçilmesiyle (intihap) olmadığı, dahası bu temsilci seçmenin meşveretin esası olmadığı söylenebilir. Bu başlığın ilk paragrafında *şura* ve *meşveret* kavramlarının Kur’an ve sünnette bir tavsiye düzeyinde yer aldığı ve meşvereti talep eden için hiçbir bağlayıcılığının olmadığı ifade edilmişti. Daha doğrudan bir ifadeyle, İslam ve Osmanlı siyasi düşüncesinde reyanın siyasal düzende yeri yoktur (Berkes, 2008: 144). Dolayısıyla dinî düşünürlerin İslam tarih ve teolojisini, modern siyasi kavram ve teorileri kabul edilebilir bir formda sunmak için yeni bir okumaya giriştiklerini anlamak mümkündür.

## 2. Yönetimin Özellikleri

Yönetimin/iktidarın kaynağının halk olduğu ve yöneticinin meşruiyetinin halkın rızasına dayandığı bir siyasi toplumda, siyasi hayata yeni özellikler dâhil olur. Bu bağlamda modern halk egemenliği, Osmanlı Devleti’nin siyasi hayatına girmeye başladığında, beraberinde yeni yönetim özellikleri de getirmiştir. Türk dinî düşüncesinin bu özelliklere nasıl baktığını analiz etmek çalışmamız açısından önemlidir.

İktidarın meşruiyetine ilişkin ilk değineceğimiz özellik -ki iktidarın meşruiyetini dayandırdığı halk egemenliğinde en önemli özelliktir- yasa/kanun konusudur. Modern siyasi teoride sivil yönetimin esas amacı; fertlerin özgürlüğünü, güvenliğini ve özellikle mülkiyet haklarını keyfi muamelelere karşı korumak olduğu ve dinî düşünceyi temsil eden Namık Kemal’in de temelde buna katıldığı ifade edilmişti. Modern siyasi teori özgürlüğün ve güvenliğin var olmasının, yönetimin kişi ve grupların hükmü altına girmesiyle değil yasanın üstün tutulmasıyla mümkün olacağını kabul etmiştir. Burada yasama gücü (meclis de denilebilir) herkesin uyması için kurallar saptar. Bu yasama gücü, temelini toplumu oluşturan bireylerin

toplamından aldığı için onun ortaya koyduğu yasalar/kanunlar yöneticilerin keyfi iradesinden üstündür.

Bu bağlamda, Namık Kemal ideal ve meşru gördüğü meşrutiyet rejimini iki sütun üzerine oturtmuştur. İlk sütun “nizamât-ı esasiye” olarak ifade ettiği, ilan edilmiş bir anayasadır. İkinci sütun ise “usul-i istibdâd”ın zıddı olan, “usul-i meşveret”in gerçekleştiği yer olan meclistir. Bunun anlamı, kudret-i teşri’in (yasama gücünün) yürütme gücünün elinden alınıp, halkoyuyla seçilmiş bir meclise verilmesidir (Namık Kemal, 2018: 16). Yani halkın yönetime dâhil olduğu yeni siyasi sistemde herkesin tabi olduğu anayasa ve yasalar, sistemin temelini oluşturmaktadır. Böylece, anayasa ve yasalarla sınırlandırılmış bir padişahın ülkeyi yönetmesi halk iktidarına zarar vermez. Burada Namık Kemal’in özellikle Locke’tan ne kadar etkilendiği görülebilir. Locke’a göre de yasayla yönetildiği sürece yönetimde bir kralın bulunması işin doğasını değiştirmez. Namık Kemal Locke’un yolundan giderek şöyle der: “Biz memleketimizde bir hükümet-i âdile isteriz. Evvela Osmanlı hanedanının zîr-i saltanatında olsun. Saniyen, kanunu idaresi şer’-i Ahmedîye mutabık olsun” (Namık Kemal, 2018: 147).

Hemen fark edildiği gibi modern teoride yasaların nihai kaynağı, toplumu oluşturan bireylerin ortak akılı iken dinî düşüncede nihai kaynak sahih kaynaklardır. Ancak bu farklılığın görünüşte olduğu *Asimetrik Sentez* başlığında ayrıca ele alınacaktır. Dinî düşünceye göre, bir mecliste tecelli eden ortak akıl, bu şer’i hükümleri ancak “ilcaat-ı zaman”a göre içtihat ile genişletebilir. Dinî düşüncede, “icthât” yeni dönemde parlamentodan çıkan kanun olarak anlaşılmaktadır. Kanun kavramı böylece dinî düşüncenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Şer’ ve kanun ya birlikte kullanılmış ya da daha sonra görüleceği gibi tek başına kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Musa Kazım, bu konuyu ele aldığı aşağıdaki paragrafta, üç defa kanun kelimesini kullanmasına rağmen şer’ kelimesine hiç yer vermez: “Bugün hükümetimizin şekli meşrutiyettir. Meşrutiyet demek bütün icraat-ı hükümetin ahkâm-ı *kavanin* ile meşrut olması; yani her işi *kanuna* tatbik eylemesi, hilaf-ı *kanun* (kanunsuz) hiçbir iş yapmaması demektir” (Musa Kazım, 2017: 135).

Dinî düşünürlerin tartıştığı modern siyasi anlayışın bir diğer özelliği de halkın cebren/zor kullanarak bir iktidarı yerinden edip etmeyeceğidir. Namık Kemal her ne kadar kanlı halk ihtilallerini/devrimlerini gündeminde tutmasa da Locke’u takip ederek var olan siyasi yönetimi sınırlandırmak ve gerekirse onu ortadan kaldırmak için dayanak noktası olarak halkın rızasını (şartlı da olsa) kullanır. “Tecrübe ile sabittir ki mazlum olan halkın marifeti

terakki edince zincir-i esaretini zorla kırıyor ve onun parçaları rabtına veya idamesine sebep olanların başını, beynini paralıyor” (Namık Kemal, 2018: 277). Bu tema dinî düşünürlerin yazılarında çok istisnadır. Zaten Namık Kemal de burada böyle bir ihtimali, halkın belli bir eğitim seviyesine ulaşma şartına bağlayarak, bir halk ihtilalini uzak bir gelecekte mümkün görmektedir.

Dini düşünürlerin siyasi kavrayışında görülen başka bir özellik de halkın onayıyla seçilen yönetime muhalefet edebilmektir. Osmanlı Devleti ve İslam siyasi düşüncesi, *itaat* kavramı temel alınarak şekillenmiştir. Dolayısıyla idarecilere karşı muhalefetin meşru olabilmesi, bu itaat kavramının daralması ve anlam kaybına uğramasıyla mümkün hale gelecektir (Kara, 2016: 60). Namık Kemal meşrutiyet rejiminde farklı düşünmenin, dolayısıyla muhalefet etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu ilkeyle hareket eden toplumların isabetli kararlar alarak başarılı olduklarını hem İslam ve Roma tarihini hem de dönemin güçlü Batı devletlerini örnek göstererek kanıtlamaya çalışmaktadır. Namık Kemal’e göre farklı düşünen insanların “vücudunu kaldırmak” yerine, karşı fikirlerle onların “ikna ve ilzam” edilmesi gerekir. Namık Kemal “muhalif efkârda” olmanın “ulûl-emre” itaatsizlik olarak anlaşılmasına karşılık Osmanlı hanedanından olan padişahın sadece zatının, “intihap ve ittifak-ı ümmetle” ulî’l-emr olduğunu ve hiç kimsenin buna zaten muhalefetinin olmadığını ifade eder. Ona göre “Her kim padişahın emr-i meşru’una itaat etmezse asi ve mücrim olur” (Namık Kemal, 2018: 5). Fakat Namık Kemal daha basit bir ifadeyle padişahın iyi olduğunu fakat padişahın etrafında kendi hırs ve çıkarları için halifelik makamını suistimal edenlere karşı fikri muhalefet etmenin, ulî’l-emre itaatsizlik olmayacağını söyler. Padişahın memurları padişaha, adaletle yani kanun hükümlerine uygun işlerin icrasına ancak vekâlet edebilir. Bu memurlar âdil davranmadıkları takdirde, bunlara sözlü muhalefet meşru olur (Namık Kemal, 2018: 5) Ancak bu muhalefetin bir sınırı vardır. “Evet usul-i meşverette münakaşa, münaraza lazımdır fakat bu münaraza ve münakaşa behemahal Meclis’in birkaç fırkaya inkısam etmesiyle mi hâsil olacak?” (Musa Kazım, 2017: 137). Görüldüğü gibi fikre muhalefet ve fikir alışverişi söz konusudur, fakat bu farklı fikirler etrafında siyasi gruplar oluşturup muhalefet etme henüz kabul görmemiştir. Bu çelişkinin ve fikir özgürlüğüne karşı yapılan bu sınırlamanın temel nedeni *Pragmatizm* başlığında ayrıca tartışılacaktır.

Muhalefetin bir diğer ayağını da ekonomik konular oluşturmaktadır. Yukarıda bahsi geçen kanun onayının yanında, halk meclisinin bir diğer önemli görevi hükümeti mali yönden denetim ve gözetim altında tutmaktır.

Namık Kemal'in ifadesiyle "Meclis halktan alınacak paranın nereye sarf olunacağını hükümetten sorar" (Namık Kemal: 2018: 5). Siyasi modernleşmenin kralın çıkarlarıyla, meclisler şeklinde organize olan imtiyazlı halk arasında bir maddi çıkar mücadelesi olduğu kavramsal çerçevede ifade edilmişti. Dolayısıyla siyasi düşüncede egemenlik fikri, ekonomiye egemen olma fikrinden ayrı tutulmamıştır. Söz konusu anahtar tema dinî düşüncede de önceliklidir.

### 3. Halk Egemenliğinin Sınırları

En temelde siyasi modernleşme, halkın yönetime katılmasıdır. Meşrutî yönetim biçimi de halkın yönetme işine dâhil olmasını gerektirir. Ancak bu katılma işi, ideal cumhuriyet ve demokrasi rejimlerine nispeten sınırlıdır.

Halkın keşfi ve bir güç olarak siyasi düzende yer alması, modern bir fenomendir. Tocqueville'in korktuğu Amerikanvari eşitlik düşüncesinin sonucu olan halk egemenliğinin, İslam düşüncesiyle çok bağdaşır bir tarafı yoktur. Bu bağlamda Gazali ve Maverdi yönetici ile halk arasında eşitsiz bir ilişkiyi savunmuşlardır (Mâverdî, 2016: 154; Gazali, 1969: 52). Bunun aksine dinî düşünce, halk egemenliği temasını dinî terminolojiyi de kullanarak güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda dinî düşünce önceleri ulema, asker ve bürokratların tekelinde olan bu sınırlı halk katılımını temsilciler vasıtasıyla halk tabanına genişletmek isteyerek daha da demokratikleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu kayıtsız şartsız bir halk egemenliği ve demokrasi düşüncesi değildir. Biraz da kendi döneminin siyasi paradigmasıyla orantılı bir şekilde halkın, denge ve kontrol mekanizması olmasıyla sınırlı bir katılımdır. Bu anlamda dinî düşünürler, içinde bulunduğu siyasi ve sosyal gerçekliğin ufkundan geçmişi zorlama bir yorumla değerlendirerek gücünün farkında olduğu halkı seferber etmek suretiyle içine düştükleri çöküşü tersine çevirmek istemişlerdi. Dolayısıyla dinî düşünce, kurtuluşun anahtarı olarak gördüğü halk egemenliğine, dönemin iç ve dış koşulları ne kadar imkân vermişse bu imkânlar çerçevesinde bakmıştır. Başka bir ifadeyle dinî düşüncenin, modern öncesi döneme nispeten halk egemenliğinin sınırlarını genişletmesi halkı mutlak egemen yapmak istediği anlamına gelmemiştir.

Namık Kemal siyasi toplumun kuruluşunda verildiği varsayılan rıza/onay ile saltanatını süren Osmanlı hanedanının meşruiyetini sorun haline getirmemişti. Başka bir ifadeyle o, halkın her üyesinin (o genelde "ümme" der) yürütme gücünü elde etmede özgür ve eşit mesafede olduğuna ilişkin varsayımı dillendirmemiştir. Dolayısıyla kendi döneminin

ruhuna da uygun olarak halk egemenliğine bir sınır koymuştur. Meşrutiyet tartışmalarının olduğu dönemde, siyasi idarenin en tepesinde halife-padişahın olduğu doğal kabul edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin yeni siyasi ve sosyal düzeni nasıl olacak diye soranlar, kendilerini bu paradigmanın içinde hareket etme mecburiyetinde hissetmişlerdir. Padişahın zatı ve dahası Osmanlı hanedanlığı doğrudan tartışmanın merkezinde ve eleştirilerin hedefinde olmamıştır (Namık Kemal, 2018: 147). Dinî düşünürler de dönemin koşullarına uygun olarak saltanata-hilafete değil bunlara vekâlet eden bürokrasinin "idare-i şahsiyelerine" (otokrasi) karşı çıkmış gözükmektedirler (Namık Kemal, 2018: 12). Bu durum da tabii ki egemen bir halk düşüncesini değil, halkın yönetimde bazı tabu makamları ele geçirmeye henüz yetkili olmadığı sınırlı bir katılım düşüncesini beslemiştir.

Dinî düşünürler, icra/yürütme kuvvetinden uzak tutulan halkın; yönetime, arasından vekiller seçilerek oluşturulan bir meclis vasıtasıyla katılacağını belirtmiştir. Burada kanun teklifini yine devlet (Meclis-i Şura-yı Devlet) sunar, halk meclisi bu kanunu mecliste istişare yoluyla onaylarsa kanun meşrutiyet kazanır. Meclis onayladığı bu kanunların, aynı zamanda gereği gibi uygulanıp uygulanmadığını gözetir ve yönetimden hesap sorar (Namık Kemal, 2018: 69). Bu anlamda Namık Kemal halk egemenliğini, "hakk-ı teşri ve nezaret" ile sınırlandırmıştır (Namık Kemal, 2018: 275). Namık Kemal'in meşrutiyet rejimi, biraz da Roma cumhuriyetçiliğini hatırlatmaktadır. Zira orada da yönetim halka dayalı değildir, halkın da yönetime katıldığı bir yönetim şekli vardır. Bu meclisin âzâsını (milletvekili) seçmede ayırım yapılmaksızın herkesin seçme hakkı olacak (Namık Kemal, 2018: 70) ama halk adına seçilen temsilci mutlak olarak halk adına egemen olmayacaktır.

Osmanlı Devleti coğrafyasında, meşrutiyet kavramı siyasi hayatın bir parçası olduktan sonra cumhuriyet ve demokrasi kavramları da zaman zaman gündeme gelmiştir. Yeni Osmanlılar döneminde meşrutiyet, sultanın meclis ve anayasayla sınırlandırılmasına dayanırken, cumhuriyet kavramı ise halkın saltanatı devirip iktidarı tamamen ele alması anlamında kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, dinî düşünürler kendi dönemlerindeki siyasi fikirlerle paralel olarak halkın bir monark olmadan yönetimi ele geçirmesini cumhuriyet olarak algılamışlardır. Dolayısıyla meşrutiyette halka bir sınır çizilirken, cumhuriyet rejiminde halk sınırlandırılmamıştır.

Dinî düşünürler, prensipte cumhuriyetçi olduklarını gizlememişlerdir. Ancak zamanın koşulları ve ön yargıları bu kavramı çok fazla tartışmalarına

imkân vermemiştir. Söylemde de olsa dinî düşünce (özellikle Yeni Osmanlılar dönemi) cumhuriyet kavramına temkinli yaklaşmıştır. Namık Kemal cumhur idaresiyle yönetildiği için Amerika'nın yönetim sisteminin Osmanlı Devleti'ne model olamayacağını söylemiştir (Namık Kemal: 2018: 62). Ancak bunun rüşvet-i kelim olma ihtimali yüksek görünmektedir. Bu anlamda Yeni Osmanlıların meşrutiyet mi cumhuriyet mi istediği o kadar net değildir. Şehzadeliğinden beri Namık Kemal ve arkadaşlarını tanıyan II. Abdülhamid, onların düşüncesinin meşrutiyet değil cumhuriyet olduğuna kanaat getirmiştir. Abdülhamid'in Namık Kemal ve arkadaşları için şöyle dediği aktarılır: "Bu adamlar vatan ve millete hizmet edemezler, haindirler. Osmanlı hanedanını unutturup "kendileri reis-ül cumhur" olmak isterler" (Kuntay, 2019: 1139). II. Abduhamid'in bu korkusu, Ziya Paşa'nın *Hürriyet* gazetesinde çıkan "İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı" makalesi referans gösterilirse o kadar da yersiz değildir. Ziya Paşa, "hükümet-i şahsiye" / otokrasi kategorisine yerleştirdiği saltanat benzeri halk katılımına kapalı yönetimler ile cumhuriyet yönetimini karşılaştırmıştır. Bu yazıda özgürlüğün korunması, devletin halkı zorla askere almaması ve angaryada kullanmaması, gazetelerin hükümetin işlerini serbestçe eleştirmesi gibi daha birçok özellik cumhuriyet idaresine atfedilerek bu yönetim şekli yüceltilirken; saltanat gibi şahsi idareler ise pejoratif ifadelerle kötülenmektedir. Ziya Paşa her ne kadar doğrudan Osmanlı hanedan ve saltanatını ifade etmese de saltanattan daha çok "idare-i cumhuriye"den yana olduğunu ifşa etmektedir (Ziya Paşa, 2018: 259).

Nitekim II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürleri padişah ve hanedanı övücü ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu da saltanat kurumunun gittikçe zayıfladığını ve halk egemenliği fikrinin gün geçtikçe güçlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Daha ileri bir tarihte dinî düşünceyi temsil eden *Sebilürreşad* gazetesi Cumhuriyet'in ilanını şu şekilde duyuracaktır: "Bu hafta Ankara'da mühim bir hadise vukua gelmiş... cumhuriyet ilan olmuş ve Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretleri reis-i cumhur olmuştur" (*Sebilürreşad*, 1923b: 573 sy).

Saltanatın ilgasından başlayıp dinî düşüncenin susturulmasına kadarki sürede cumhuriyet kavramı dinî düşünürlerin gündeminde olmuştur. İlk mecliste kanunlar şeriat gözetilerek çıkarıldığı için cumhuriyet kavramı destek görmüş ancak İkinci Meclis'le birlikte şeriat yerine seküler Batılı kanunların kabul edileceği hissedildikten sonra cumhuriyetin gerçekte ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Zaten çok kısa süre içinde susturulacak olan dinî düşüncenin cumhuriyetten anladığı şu olmuştur: "Milletin ahvali ruhiye ve içtimaiyesinin akaid ve efkârının, arzu ve hissiyatının tamamıyla

hâkim olması suretinde telakki ediyoruz” (*Sebilürreşad*, 1923a: 577 sy). Dinî düşünce, siyasal modernleşmeye yakın olan cumhuriyet kavrayışına şu şekilde isyan etmiştir: “Cumhuriyet demek ahkâm-ı İslamiyeyi kaldırarak onun yerine frenk kanunlarını ikame etmek, milletin hayat-ı içtimaiyesini değiştirerek Garp içtimaiyatını getirmek midir?” (*Sebilürreşad*, 1923:577 sy). Dinî düşünürlere göre halk hâkim olacaksa başka bir dünyanın kültür ve kanunlarıyla değil, her neye sahipse onunla hâkim olmalıdır. Ki sahip olduğu en önemli şeylerden biri de uzun bir süre hayatın neredeyse bütün alanlarında tartışmasız en büyük güç olan şeriat kanunlarıdır.

Dinî düşünürler, demokrasi kavramını da kendi dönemlerinde hâkim olan ön yargılar bağlamında anlamaya eğilimli olmuşlardır. Bildiğimiz gibi 19. yüzyılın ortalarına kadar Batı siyasi düşüncesi demokrasiyi alt toplumsal sınıfların (avam tabakası) yönetimi ele geçirmesi; daha doğrusu niteliksiz çoğunluğun despotizmi olarak kavramıştır. Cumhuriyeti demokrasiden ayıran temel neden, hem “aktif” (nispeten eğitilmiş ve yüksek gelirli) vatandaşların yönetime katılması hem de bütün otoritelerden üstün yasaların varlığı olmuştur. O günün demokrasi algısında, yasayı üstün tutan bir demostan/halktan ziyade kendi güdüleriyle hareket eden açgözlü ve eğitimsiz alt sınıflar vardır. Dolayısıyla demokrasi kavramı sevimsizdi ve siyasi tartışmalarda olumlu anlamda gündeme gelmemiştir. Bu bağlamda saltanatın ilgasından sonra, “Bundan böyle demokrasi usulünde yaşayacak olan halkımız için” (Ahmet Cevdet, 1923: 532-533 sy). ibaresinde olduğu gibi kimi dinî düşünürlerin cumhuriyetle demokrasi kavramını aynı anlamda kullandığı görülebilir. Ancak, demokrasi teriminin kullanılmasındaki tereddütler ortadan kalkmasına rağmen, halka yönelik tereddütler devam etmiştir.

*İkdam* gazetesinin sahibi Ahmed Cevdet Avrupalı bir teorisyenin, şayet halk demokratik bir sistemde hak ve sorumluluklarını bilmiyorsa bunun tehlikeli olacağı argümanını benimsemiştir. Önceki devirlerde yapılan halk hâkimiyeti teşebbüslerinin başarısızlığının nedenini de halkın bu demokratik kültüre sahip olmamasını göstermiştir. Öncelikle, “Bir millet demokrasi (halk hâkimiyeti) halinde yaşayabilmek için onun efradı behemehâl fazilet sahibi olmalı”dır. Ardından aynı yazar sağlıklı bir demokrasi için bazı şartlar öne sürmüştür. Ona göre halkın demokrasi rejiminde yaşayabilmesi için taassuptan uzak bir dinî terbiyenin yanı sıra harsî/kültürel ve iktisadi terbiyeden de geçmesi lazımdır (Ahmet Cevdet, 1923: 532-533 sy).

Özetlersek, modern halk egemenliğinin bir sacayağı özgürlükse diğeri eşitliktir. Eşitlik, siyasal toplumun yeniden inşasında üyelerin her birinin eşit değerde olduğunu kabul eder. Siyasi toplumun üç gücü (yargı, yasama, yürütme), birbiri karşısında ayrıcalığa sahip olmayan bireylerden oluşan halkın elindedir. Bu teorik bağlamda dinî düşüncenin siyasi fikirlerine bakıldığında, yargı ve yasamaya herkesin eşit şekilde katılımının desteklendiği ancak yürütmede aynı prensibe uyulmadığı görülebilir. Bununla birlikte dinî düşünürler, asıl gayeleri olan ülkenin çökmekten kurtulacağına inansalar (pragmatizm) Osmanlı hanedanından bile vazgeçebilecekleri kadar eşitlikçi olabileceklerini satır aralarında belirtmişlerdir (Ziya Paşa, 2018: 259).

#### 4. Asimetrik Sentez

Türk dinî düşüncesi modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesinin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Bu kaynaştırma çalışmasının karakterini dinî düşünürlerin metinleri üzerinden analiz etmek mümkündür. Analize konu olacak ilk tema, kanun şeriat ikiliği üzerinden olacaktır. Öncelikle İslam ve Osmanlı Devleti siyasi düşüncesinde, kanun şeriat ikilinde şeriat kanunun da sınırını belirlediği için hiyerarşide en üstte yer almıştır (Kara, 2016: 63). Osmanlı Devleti'nde -özellikle Fâtihten Sultan Mehmet'ten sonra- "*kanun*" sultanlara mahsus ayrı bir hukuki kategori haline gelmiştir. Ancak sultanlar mutlak yetkisiyle şeriatla uyumlu olmayan kanunlar çıkarıp uygulasa da "sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanların hayrı"na olduğu için bu kanunlar zaruret kabul edilmiştir (İnalçık, 2001: 169-171). Bu anlamda padişah kanunlarının temeli insan düşüncesi olsa da bu kanunların nihai sınırını şeriat belirlediği için modern siyasi düşüncedeki -halk temsilcilerinin daha çok insan güvenliği ve çıkarını ön plana aldığı ve nihai kaynağı rasyonel ve sosyal olan insan failinin çıkardığı- kanunlardan farklıdır.

Modern siyasi düşünce rasyonalist ve hümanisttir. Kanunların nihai kaynağı insan ve onun ortak aklıdır. İslami düşüncenin nihai dayanağı ise nakil yani sahih dinî kaynaklardır. Bu bağlamda, dinî düşüncüyü görünüşte farklı kılan nokta, devletin insan eseri kanunlarla idare edilmeyeceğidir. Zira dinî düşünceye göre insan, hukuku icad edemez (Namık Kemal, 2019: 52). Ancak dinî düşüncede bu fark sadece görünüştedir. Çünkü dinî düşünce, son tahlilde akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişki görmemiş veya bunu görmezden gelmiştir. Bu bağlamda Namık Kemal'de argümanlar "akl" ve "nakl"e (Namık Kemal: 2018: 16) aynı anda dayandırılarak ortaya atılmıştır. Dinî düşünürlerin, şeriat ve kanunu birbirlerine eşit veya yakın görmelerinin



nedeni -dönemin paradigmasına uygun olarak- “akla” olan güvenleridir. Aklın hakikati yakalayacağına olan inanç ile dinin zaten hakikat olduğuna olan imanın kesişmesinin sonucu, akıl ile nakli ve kanun ile şeriatı (fakat şeriat aleyhine) eşit görmek olmuştur.

Dinî düşünce akıl ve nakli eşit gördüğü için aynı zamanda sırasıyla onların eserleri olan fıkıh ve “hukuk”u da eşit görmüştür. Namık Kemal, “gerek fıkıhta gerek fenn-i hukukta emr-i teşri ile emr-i tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur” (Namık Kemal, 2018: 5) diyerek, biri dinden diğeri seküler modern akıldan temel alan iki farklı referans çerçevesini aralarında herhangi bir anlaşmazlık yokmuş gibi birlikte kullanmıştır. Dinî düşüncede, modern bilgi kaynaklarıyla İslam bilgi kaynakları birbirinin karşısında değil bilakis birbirinin yanında ve birbirini takviye etmiştir. Namık Kemal, İslam tarihine ve siyasi düşünce geleneğine başvurduğu bir makalesinde Rousseau’yu da referans noktası olarak kullanarak iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır (Namık Kemal: 2018: 61).

Benzer şekilde Mehmed İzzet’in, “şer’ ve kanuna muvafık” ifadesinde görüldüğü gibi o da aralarında ciddi bir fark görmeyerek ikisini eşitlemiştir (Mehmet İzzet: 2016: 270). Bu çelişki yokmuş durumunu Namık Kemal ve Ziya Paşa ortak makalelerinde şöyle rasyonalize etmişlerdir: Hristiyanlıkta şeriat olmadığı için Avrupa devletleri akıl temelli kanunla yönetim sistemlerine bir temel oluşturmuşlardır. Papazların devlet işleri üzerindeki baskılardan çok çektikleri ve İslam kanunlarından da haberdar olmadıkları için din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını talep etmişlerdir. Onlara göre bizdeki kötü yönetimin sorumlusu şeriat değil, bilakis idarecilerin eskiden beri devletin temeli olan şeriat kanunlarına bağlılık göstermemesidir (Namık Kemal, 2018: 40).

Şeriat ve kanunu bu şekilde eşitlemenin, şeriat aleyhine olacağı ifade edilmişti. Çünkü dinî düşüncenin anladığı bu şeriat, tarihsel süreç içinde sahih kaynakların yorumlanması ve uygulanmasıyla vücuda gelen şeriat değildir. Yukarıda değinildiği gibi bu şeriat, içinde buldukları tarihi ve maddi koşulların -biraz da dayatmasıyla- şer’i kavram ve kuralların bağlamından koparılmasıyla yeniden inşa edilmiştir. İçinde bulunan tarihi koşullar, akıl ve onun eseri olan kanunların hükümlerine uygun olmuştur. Dolayısıyla söz konusu olan, bu eşit bilgi dünyalarının eşit koşullarda senteze girmesi değil, şeriat kılıfının altına modern hukuki kabullerin ithal edilmesidir. Bu bağlamda bu eşitsiz kaynaştırmayı, “asimetrik sentez” olarak kavramsallaştırmak mümkündür. Başka bir ifadeyle dinî düşüncede kanun şeriat ikilisinde, hiyerarşi güya kalkmış görünmesine rağmen, akıl temelli

modern temaların daha baskın çıkmış oldukları ve dinî kavramların eski anlam uzantılarından koparak hiyerarşinin şeriat aleyhine bozulduğu söylenebilir. Çarpıcı bir örnek verilirse, Namık Kemal insanların hukuk önünde eşitliği ilkesini, akıl ve naklin mutabakatına dayandırmıştır (Namık Kemal: 2018: 3). Hâlbuki akıl temelindeki doğal hukuk teorilerinin eşitlik varsayımıyla İslam fıkhnın öngördüğü eşitlik anlayışı arasında önemli farklılıklar vardır. Bu yazısında Namık Kemal, saltanat yönetimine muhalefet ettiği için elbette eşitlik kavramını, aydınlanma filozoflarının Fransız monarşisine muhalefet ettiklerinde kastettiklerine yakın bir anlamı kastetmiş olmalıdır. Aşağıda bu asimetriyi, özellikle *adalet* kavramı üzerinde daha net bir şekilde görmek mümkündür.

Modern siyasetin ve hukukun kaynağının akıl olduğunu söylerken şunu belirtmekte fayda vardır: Elbette Locke gibi Batı filozofları da nihai olarak kanunların kaynağını bir ilah düşüncesiyle taçlandırmaya meyilli olmuşlardır. Ancak Locke gibi filozoflar; Tanrı'nın, akli bizzat kanun olarak yarattığını veya ilham yoluyla onu beslediğini düşünmüştür (Lecercler, 2016: 47). Onlar hiçbir zaman Allah'ın, bir peygamber veya ruhbanlar gibi özel bir sınıf aracılığıyla siyasi ve sosyal hayatı dizayn edeceğine inanmamıştır. Bu anlamda onların, devletin dinden tamamen bağımsızlaşma taleplerinin ve dinin kamusal alandan çekilme arzularının en temelinde yatan sebebin bu olduğu savunulabilir.

Daha önceki başlıklarda dinî düşüncenin; *meşveret*, *biat* gibi İslam siyasi düşüncesini temsil eden kavramları, bağlamından kopararak halk hâkimiyeti, halkoylaması gibi içerikler kazandırdığı tartışılmıştı. Bu sentez girişiminde, terimler İslamî olmasına rağmen içeriklerinin modern olması zaten belirtildiği için burada tekrar söz konusu asimetriyi ifade etmeye gerek yoktur. Daha önce tartışılmayan *adalet* kavramı, bu asimetrik sentezi anlatmak için iyi bir seçenek olacaktır.

Klasik İslam siyaset düşüncesinde, ister siyasetin fikhî boyutunu ele alan kitaplara (Mâverdî, 2018; İbn Cemâa, 2010), ister siyasetname-nasihatname (Mâverdî, 2016; Gazali, 1969) türündeki eserlere, isterse de siyaseti ele alan felsefi (Kınalızâde Ali Çelebi, 2014; İbn Haldun, 2018) eserlere bakıldığında "üst ana kavram" *adalettir* (Kara, 2019: 52). Bununla birlikte söz konusu eserlerde adaletin ne anlama geldiği tam olarak tartışılmamıştır (Bağdatlı, 2016: 276). Dolayısıyla adalet kavramı koşullara bağlı olarak farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda adalet kavramı, elinde bulundurduğu askeri güçle zorbalık yapan bir yönetim anlayışının olduğu dönemlerde, zorbalığı ortadan kaldıracak bir sultanla

ilişkilendirilirken savaşlarla yıkılmış bir memlekette daha çok imar, toprakların genişletilmesi ve halkın refahıyla bir tutulmuştur. Dahası adalet, bazen devlet idaresinde İslam şeriatının esas alınması anlamında, bazen de herkesin hakkını tanımak ve herkese ne hak ediyorsa onu vermek anlamında kullanılmıştır (Kömbe, 2014: 478).

Bu bağlamda dinî düşünürlerin yazdıkları metinlere bakıldığında adalet kavramının, daha çok *halkın yönetimde söz sahibi olması, özgürlük ve eşitlik* kavramlarıyla ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Namık Kemal'e göre de yönetici âdil olmalıdır. Ancak yöneticiyi, "daire-i âdilede tutma"nın nedeni ve yöntemi değişmiştir. Bunun yöntemi, yasanın hâkim olması ve halkın denge/kontrol mekanizması olarak yönetime katılmasıdır (Namık Kemal: 2018: 16). Ona göre, "Ümmetin adalete mazhariyet hakkı ise usul-i meşveret de hakkıdır" (Namık Kemal: 2018: 275). Namık Kemal, burada halkın yönetime katılması olarak adlandırdığı "usul-i meşveret"i, adaletin gereği olarak ifade etmiştir. Yine *Hürriyet*'teki başka bir makalesinde, adaletin meydana gelmesinin yegâne çaresi olarak "müsavat-ı hukuk"u görür ki adaletin eşitlik kavramıyla ilişkilendirilmesi yeni bir durumdur (Namık Kemal: 2018: 3). Namık Kemal'in, "Devlet-i Osmaniye'nin gerçekten hürriyet ve adalet üzere müesses olduğu" (Namık Kemal: 2018: 16) ifadesinde görüldüğü gibi; o, adaleti bu sefer de özgürlükle birlikte zikretmiştir. Başka bir yerde Namık Kemal yine adaleti klasik anlamlarından şöyle koparmıştır: "Devlet bir şahs-ı manevidir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek e'ali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde durdukça harekât-ı hükümet ihtiyâr-ı mutlakten kurtulamaz. İhtiyar-ı mutlak durdukça husûl-i adalet mümkün değildir" (Namık Kemal: 2018: 274). Burada modern bir tema olan güçler ayrılığı yine adalet kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Namık Kemal de Locke gibi tek elde toplanmış iktidarı, sözleşmeyle siyasal toplumu oluşturan bireyler için tehdit olarak düşünmüş ve bu tehdide çare olarak kanun yapan güçle onu yürüten gücün farklı olmalarını daha adil görmüştür.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, adaleti "kanunun güzelce tatbik ve icra edilmesine" bağlamış ve kanunun da öncelikle bireylerin özgürlük, eşitlik ve doğal haklarına dayanması gerektiğini ifade etmiştir (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 2017: 517). Musa Kazım, gücün hüküm sürdüğü zorba yönetimlerde yöneticiler, "adaletten, müsavattan, hürriyetten" ayrılmıştır derken, adaletle neredeyse birlikte anılmamış olan eşitlik ve özgürlüğü, adaletin hemen arkasında sıralamıştır (Musa Kazım, 2017: 135). Bu konuda en çarpıcı örnek ise genellikle Avrupa siyasi düşüncesine muhalefet eden ve modern eşitlik düşüncesini eleştiren Said Halim Paşa'nın, İslamiyet'in gittiği yerlere "adalet, eşitlik" getirdiğini belirtmesi olmuştur

(Said Halim Paşa, 1998: 154). Said Halim Paşa'nın, bütün muhalefetine rağmen yine de modern siyasi paradigmadan kopamadığını not etmek gerekir.

Kısaca yeni siyasi tahayyülde, hükümet yine adalet dairesinde hareket etmelidir, ancak âdil olmanın şartları değişmiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa ve diğer dinî düşünürlerin, kadim adalet düşüncesinden uzaklaştıklarını görmek mümkündür. Bu bağlamda onların, iki referans noktası arasında akıl temelli modern siyasi düşünceden ziyade dinî/geleneksel görüşten taviz verdikleri ifade edilebilir. O halde şu iddia rahatlıkla ileri sürülebilir: Dinî düşünce her ne kadar dinî terminoloji içinde ifade etse de terimlerin anlam uzantıları moderndir.

Daha önce ifade edildiği gibi adalet kavramı İslam dünyası içinde farklı zamanlarda farklı koşulların etkisiyle değişik anlam uzantılarına sahip olmuştur. Bu anlam dönüşümlerinin hepsinde, İslam siyasi düşüncesi ve toplumu belirleyici olmuştur (Bkz. Kömbe, 2014: 477). Dolayısıyla adaletin kazandığı anlam, İslam toplumunun kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Oysa modern dönemde etkileşim koşulları asimetriktir. İslam dünyasının, kavramları ithal ettiği Avrupa hem bilgi hem de maddi olarak daha güçlü görünmüştür. Daha doğrusu, Marksist bir terminolojiye başvurursak maddi güç siyasi bilgileri de güçlü yapmıştır. Ayrıca güçten bağımsız olarak (ideal olup olmadığına bakmaksızın) Avrupa, göz ardı edilmeyecek muazzam bir siyasi düşünce külliyatı ortaya koymuş ve İngiltere, Amerika, Fransa örneklerinde olduğu gibi modern siyasi düşüncüyü hayata geçirirken gözle görünür bir maddi başarı da elde etmiştir. Bu anlamda halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla ilişkilendirilen adalet kavramı, İslam dünyasında bu sefer kendisinin değil, tehdit eden ama aynı zamanda umut veren, güçlü ama aynı zamanda “yabancı” ve “düşman” bir coğrafyanın ürünüdür. Bu bağlam içinde dinî düşünce bir sentez yapmaya çalışmıştır.

Şayet dinî düşünürlerin bu çabası iki dünya arasında bir sentez olarak okunacaksa, bu kesinlikle asimetrik bir kaynaştırmadır. Burada Batılı fikirlerin gelenekselleştirilmesinden daha çok geleneksel/dinî terimlerin, modern fikirlerin kabul edilebilir bir şekilde sunulması amacıyla kullanılması söz konusudur. İbrenin hangi tarafa kaydığını dinî düşünürlerin ifadelerinde görmek mümkündür. Örneğin Namık Kemal, İslam siyasi tarihi ve düşüncesinden hareketle bir siyasi model ortaya atmamıştır. O doğrudan Avrupa'daki meclis sisteminin taklit edilmesini ve özellikle Fransa'nın yönetim biçiminin örnek alınmasını tavsiye etmiştir (Namık Kemal, 2018:

61). Hatta Mehmed İzzet “Hükümet-i meşruta hürriyet, uhuvvet, müsavat ile emr eder” diyerek Fransız İhtilali ve siyaset düşüncesinin üç anahtar kavramını olduğu gibi benimsemiştir (Mehmed İzzet, 2016: 269). Ancak iki referans noktasının birbirinden ne kadar uzak olduğu Cumhuriyet’in ilanıyla fark edilecektir. Dinî düşünürler bu uzaklığı fark ettiklerinde de gerçek demokrasinin, gerçek cumhuriyetin, gerçek eşitliğin, gerçek hürriyetin bu olmadığını vurgulayacaklardır (Bkz. *Sebilürreşad*, 1924: 621 sy). Mehmet Akif bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir:

“-Neye hürriyet için sürgüne gittiydin?

Evet, Gittim amma, bu değil beklediğim hürriyet” (Başgil, 1991: 110).

O halde metinlerini analiz ettiğimiz bu düşünürleri, dinî düşünür kategorisine yerleştiren nedir diye sorulursa, modern kavramları dinî bir terminoloji içinde “dinileştirmeleri” denilebilir. Bu bağlamda, modern siyasi düşünce gücünü, din temelli hukuk kurallarını yerinden etmesinden almışken; Türk dinî düşüncesi ise gücünü modern siyasi düşüncüyü farklı bir coğrafyada, dinî bir terminoloji içinde “ehlileştirme”ye çalışmaktan almıştır.

### 5. Pragmatizm

Modern siyasi düşüncenin Avrupa’daki yükselişini pragmatizmden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Feodal dönemde servete kaynaklık eden topraktır ve toprak mülkiyetini elinde bulunduran rahipler ile soylular iktidarın sahibi olmuştur. Modern dönemde ise servetin kaynağı para mülkiyetidir ve bu mülkiyeti elinde bulunduran burjuva sınıfı, siyasi iktidarı da elde etme imkânına kavuşmuştur (Huberman, 2019: 47). Ancak modern siyasi düşüncenin yükselişini, sadece burjuva sınıfının çıkarlarına bağlayan materyalist bir okuma durumu kavramak için yeterli olmayacaktır. Örneğin İngiltere’de 17. yüzyıldaki iç çatışmaları, kral ve taraftarlarıyla mülk sahibi zengin insanlar arasında bir hükümlanlık mücadelesi olarak görmek mümkündür. Ancak İngiliz Devrimi’nde, tasfiye olma pahasına isyan edip, “Yaşayan en yoksul da en zengin ve büyük olan kadar, gerçek oy verme hakkına sahiptir” (Hill, 2016; 167) diyen *Leveller*’in mücadele ettiği ideal taraf göz ardı edilmemelidir. Ayrıca savunduğu eşitlik idealiyle ters düşmemek için daha önce bir araya geldiği aristokrasi sınıfıyla arasına mesafe koyan Rousseau gibi Aydınlanma filozoflarının sınıflar üstü/çıkarlar üstü idealizmi de unutulmamalıdır. Dahası öğrencilik yıllarından itibaren Rousseau’yu okuyarak; halk hâkimiyeti düşüncesini, hurafelerden temizlenmiş bir dinin sosyal fonksiyonuna ilişkin kanaatlerini ve zenginlik ile fakirliğin yozlaştırmadığı orta sınıf sosyal cumhuriyet idealini edinen Fransız Devrimi aktörlerinden Robespierre de not edilmelidir (Rudé, 2018: 144).

Modern siyasi düşüncenin, pragmatizmi aşan çıkarlar üstü ideal tarafını Türk dinî düşüncesinde görmek mümkün değildir. Bunun nedenleri arasında -daha sonra tartışılacağı gibi- teolojik zorluklar da vardır, ancak ilk zorluk Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik krizdir. Osmanlı İmparatorluğu şahsında İslam dünyası varoluşsal düzlemde ağır askeri mağlubiyetler almış ve her alandaki "haklılığına" şüphe düşürecek toprak kayıplarıyla neticelenen antlaşmalar imzalamıştır. Osmanlı Devleti, bu kötü gidişatı durdurmak için öncelikle askeri daha sonra siyasi ve hukuki yenilikler yapma yoluna gitmiştir. Devleti batmaktan kurtarmak için yapılan yenilik projelerine, dinî düşünürler de iki farklı bilgiyi sentezlemeye çalışarak katılmışlardır.

Dönemin seküler modern siyasi bilgilerin başarılarına şahit olan dinî düşünürler, geleneğe ve İslam'ın sahih kaynaklarına geri dönerek, bu yeni temaları İslamî bir terminolojiyle kabul edilebilir bir formda sunmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle dinî düşünürlerin öncelikli hedefi devleti batmaktan kurtarmaktır. Bunun da Avrupa'nın ileri teknolojisine ve siyasi kurumlarına sahip olmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Onlar, modern siyasi düşünce ve pratikleri, Avrupa'daki gelişme ve ilerlemenin/terakkinin kaynağı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla onların gözünde, siyasi ve sosyal alanda yapılacak bir reform/ıslahat kötü gidişatı düzeltebilirdi. Bu durumu Ali Suavi şu şekilde ifade etmiştir: "Devletimiz için gerek Rusya'ya karşı koymak, gerek düvel-i muazzama sırasında bulunmak, gerek beka ümit etmek, ne kâğıt üzerine asker alayları yapmakla olur, ne de saray önüne saksı gibi zırhlı gemiler dizmekle olur. Ancak ıslahat ile olur" (Kuntay, 2014: 80).

Benzer şekilde Yeni Osmanlılar adına Namık Kemal cemiyetin asıl amacını şöyle açıklamıştır: "Bizim derdimiz devlet ve vatanımız tehlike içinde olduğundan mümkün ise onu kurtarmaktır" (Namık Kemal; 2018: 11). Namık Kemal de Ali Suavi gibi siyasi reformla kötü durumun düzeleceğini düşünmüştür: "Devlet şimdiki usul-i istibdadı değiştirmezse elbette batar" (Namık Kemal; 2018: 17).

Bu bağlamda dinî düşünürlerin, halk hâkimiyeti düşüncesinin temelinde herkesin yönetici olmaya eşit mesafede olduğu, dolayısıyla herkesin yönetime katılmakta özgür olduğu şeklinde ahlaki bir varsayım olmamıştır. Namık Kemal'in halkın yönetime katılması düşüncesine olan bağlılığı, halkın doğal haklarına olan saygısından değildir. Onun odaklandığı husus, özgür ve eşit olarak yönetime katılan halkın devleti kurtarıp kurtarmayacağıdır. Namık Kemal devletin batmamasının yegâne yolu olarak

meşrutiyet rejimini önerirken bu pragmatizmi/faydacılığı görmek mümkündür. Ona göre halkın hükümeti sınırlandırmasının, dışa ve içe bakan iki faydası vardır. Dışa bakan yönüyle; siyasi eşitlik ve özgürlükler, meclis ve anayasa ile garanti altına alınırsa yabancı müdahalesi engellenecektir. O zaman Batı Osmanlı Devleti'ne, "herkesin hür olduğu" ve hukuken eşit olduğu medenileşmiş "millet" gözüyle bakacağı için müdahaleden vazgeçecektir. İçeriye bakan faydası ise, halk yönetime denetleme göreviyle katılırsa, hükümetin "mezâlim ve israfâtı"nı önler ve yönetenle yönetilen arasında güvensizlik de ortadan kalkmış olur (Namık Kemal; 2018: 18). Böylece "mütemeddin millet" olmanın yolu da açılmış olacaktır.

Dinî düşünürler, faydalı olabileceğini düşündükleri halkı seferber etmek için dinî terminolojiyi de araçsallaştırmışlardır. Dinî düşünce, İslamî terimleri kullanırken insanların öteki dünya akıbetleriyle ilgili bir endişeye sahip değildir. Namık Kemal dinî bir terminoloji aracılığıyla savunduğu modern düşüncenin insanları ne kadar dindar yapacağı ya da dinî varoluşun koşullarına imkân tanıyıp tanımayacağı konusuyla ilgilenmemiştir. Ayrıca dinî düşünce, dönemin bürokrasisine Avrupa'yı taklit ederek dine zarar verdiği için muhalefet etmemiştir. Dinî düşünürler bürokrasiyi, kurtarılması gereken devleti daha da kötü hale getirdikleri için eleştirmektedir. Onlar, "Sultan Süleyman zamanının feyz ü ikbalini isterler" (Namık Kemal; 2018: 3). Zira sonraki dönemde tahta çıkan ve İslam'ı siyasetinin merkezine taşıyan II. Abdülhamid de eleştirilerin hedefinde olacaktır. Ayrıca devlet kurtulursa din de kurtulur düşüncesi de çok gerçekçi değildir. Çünkü dinî düşünce için devletin amacı özgürlük, medeniyet ve terakki gibi dünyevi hedeflerdir. Dinî düşünce, dönemin "medeni" devletlerinin modern siyasi kurumlarla güçlendiğini düşündüğü için bu kurumları taklit etmek istemiştir. Aslında Osmanlı Devleti'nde, modern dönemden önce de devlet dinden daha önceliklidir, gerektiğinde devleti ayakta tutmak için dinden taviz verilmiştir. Ancak bu öncelik, dinin muhafazası ve İslam'ın yüceltilmesi için devletin ayakta kalmasının zaruri olduğu düşüncesi ileri sürülerek makul/meşru gösterilmiştir (Mardin, 1995: 117). Bunun için en çarpıcı örnek, II. Mehmet döneminde kardeş katlinin meşru hale getirilmesidir (İnalçık, 2019: 233).

Bu pragmatizm (sadece faydasına odaklanmak), dinî düşünce için beraberinde birçok problem de getirmiştir. En önemli problemlerden biri yukarıda tartıştığımız asimetrik sentezdir. İslam siyasi düşünce geleneği ile modern siyasi düşünce karşı karşıya konulduğunda, aralarında azımsanmayacak farklılıklar olduğu görülebilir. Dinî düşünce bu farklılığı görmemiş veya görmek istememiştir. Dinî düşünürler İslami temalarla modern temaları karşılaştırmalı olarak neredeyse hiç tartışmamıştır. Onlar

genelde bu farklılığa sessiz kalmışlardır. Bazı farklılıklar olduğu sezilse de bunlar zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiği veya farklılıkların teferruat olduğu şeklinde rasyonalize edilmiştir. Örneğin Musa Kazım, İslam'ın ilk dönemlerindeki meşveretle kendi dönemlerindeki meşrutiyet arasındaki farklılıkları ortaya koyarak, dönemlerindeki uygulamanın farklı olmasını şu şekilde açıklamıştır: İslam'ın ilk dönemlerinde halkın yönetime katılması biraz farklıydı. O dönemde millet tarafından seçilmiş milletvekili, hükümet tarafından tayin edilmiş senato üyesi yoktu. Hem Hz. Peygamber hem dört halife döneminde milletvekilleri toplanarak mecliste istişare etmiyordu. Çünkü buna gerek yoktu, zira bu dönemde herkesin güvenini kazanmış birçok kişi vardı ve onlarla istişare yeterliydi. Oysa bu zamanda dürüstlük ve ciddiyet olmadığı için parlamentonun toplanması zaruri olmuştur (Musa Kazım, 2017: 136). Yine II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürlerinden sayabileceğimiz Said Nursi ikisi arasında bir muhalefet olduğunun farkındadır. Ancak bu farklılığı teferruatta ve geçici olarak görmüştür. O, "Hem de hangi şey vardır ki; her cihetle Şeriata muvafık olsun" (Said Nursi, 2009: 314) diyerek ehveni şer kapsamında bile olsa meşrutiyetin kabul edilmesini gerektiğini ifade etmiştir.

Pragmatizmin doğurduğu diğer ikinci önemli problem, dinî düşüncede tezatlarla neden olmasıdır. Dinî düşünce, teorik düzlemde halk egemenliği kavramını savunmuştur. Ancak uygulamada, bu teorik varsayımla çelişkiye düşmüştür. Öncelikle halk hâkimiyeti düşüncesi benimsenirken padişah hâlâ meşru görülmüş ve yeni sistemdeki yeri tartışılmamıştır. Namık Kemal, hâkimiyet-i millet temasını zikrettiği aynı yerde Osmanlı hanedanını, dinin himayecisi olarak yüceltmıştır. Halk hâkimiyetinde padişahın yeri niçin olmalı sorununu temellendirmek yerine halkın Osmanlı hanedanını sevdiği şeklinde bir gerekçe ile durumu geçiştirmiştir. Hatta devamında "hükümetin emr-i icrasını bey'at-ı meşrua ile Âl-i Osman'a tevdi ettik" (Namık Kemal; 2018: 61) diyerek, gerçekliği olmayan bir duruma yaslanmıştır. İslam ve Osmanlı geleneğinde ehl-i hall ü akd, biat töreniyle hükümdarı meşrulaştıran kişilerdir. Bunlar da halktan daha çok devletteki ulema, bürokrat ve askerlerden oluşmaktadır. Namık Kemal ayrıca gayrimüslimlerden Rumların, "hâkimiyet-i halk" prensibi gereği kendi cumhurlarını kurma ihtimaline de kaçamak cevap vererek, halkı gerçekten egemen görmediğini göstermiştir (Namık Kemal; 2018: 61).

Benzer şekilde Namık Kemal, "cumhur"un yönetmesine karşı olmadığını söylemesinesine ve İslam toplumlarının da başlangıçta halk egemenliğiyle yönetildiğini ifade etmesine rağmen kendi dönemindeki "cumhurun" kendilerini "batıracağını" belirtmiştir. Ona göre böyle bir



yönetim modeli zaten halkın gündeminde olmadığı için uygulanamazdı (Namık Kemal; 2018: 61).

Sonuç olarak şu söylenebilir: Halk egemenliği kavramında dinî düşüncenin muhalefet edeceği bir tek odak vardı, o da saray ve bürokrasisiydi. Bu muhalefetin asıl amacı da devleti kurtarmaktı. Bunun için dinî düşünce, zaten Tanzimat düzenlemeleriyle kendini rencide olmuş hisseden ahalinin/halkın desteğini arkasına almak için dinî terimleri (meşveret gibi) kullanarak, başarısına şahit olduğu modern düşüncelerle başarısız gördüğü sultan ve bürokrasisine muhalefet etmiştir. Başka bir ifadeyle asıl amaç devleti kurtarmaktır, bunun için en iyi araç modern siyasi bilgilerdir, modern bilgilerle halkı seferber etmek için en iyi araç da dinî bilgilerdir. Hedeflenen şey gerçekten modern anlamda halkın kendisinin efendisi olması değildi. Neticede dinî düşünce böyle bir hedef için, modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesini derinlemesine karşılaştıracak zihinsel/entelektüel bir çabanın içine girmemiş veya girmek istememişti.

### Sonuç

Halk egemenliği kavramı Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına dâhil olduğunda, Türk dini düşüncesi devleti çöküşten kurtaracak sihirli bir formül olarak bu kavrama yaklaşmış ve keyfi yönetimi sınırlandıracak olan halkı seferber etmek için kavramı, dini terminolojiyle dinileştirip kamusal tartışmalara katılmıştı. Ancak bu sentezde baskın olan İslam siyasi düşüncesinden ziyade moden siyasi düşünceydi. Dolayısıyla sentez yapma girişimi asimetrikti. Dini düşüncenin bu kavramı gündemine almasının temel nedeni halkı gerçekten egemen yapmaktan ziyade, onu bir araç gibi kullanarak devleti kurtarmaktı. Bu anlamda dini düşüncenin hem modern halk egemenliği kavramına hem halka hem de dini terminolojiye bakışı pragmatiktir. Böylece dini düşünce halk egemenliği kavramına ulaşılması gereken bir ideal olarak yaklaşmamış onu daha çok araçsal bir motivasyonla "vitrin"de tutmuştu. Bu bağlamda klasik bilgi sosyolojisinin bakış açısı, söz konusu durumu analiz etmemizde bize kısmen yardımcı olabilir. Kısmen diyoruz çünkü öncelikle halk egemenliği düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik koşullarının ürünü değildi. Dolayısıyla klasik bilgi sosyolojisinin burada bize söyleyeceği çok bir şey görünmüyor. Ancak klasik bilgi sosyolojisinin, insani düşünceyle insani varoluş kıyaslandığında, insani varoluşun daha baskın olduğu yönündeki görüşünün analizimize bir faydası olabilir. Zira Türk dini düşüncesi için asıl olan insani varoluş yani devletin kurtarılmasıydı. İnsani düşüncenin yani halk egemenliği kavramının bu amaca hizmet etmesi nispetinde bir değeri vardı. Bu bağlamda bir bilgi

ifadesinin “vitrin bölgesi”nden “arka bölge”ye taşınmadan maddi koşullara etki gücünün az olduğu/olacağı kanaatini taşıyoruz. Nitekim Türk dini düşüncesinin sadece “vitrin bölgesi”nde kalan halk egemenliği düşüncesi, toplumu radikal değişikliklere neden olacak şekilde seferber etmemiştir. Cumhuriyet döneminde de dini düşüncenin modern siyasi kavramlarla derinlemesine yüzleşmesine fırsat verilmeden, dini düşünürler kamusal tartışmalardan uzaklaştırılmıştı.

Halkın kısmen seferber olduğu dönem Müdafa-i Hukuk Cemiyetlerinin İstiklal Harbi’nde görev üstlenmeleriydi. Bunun haricinde 1950’lere kadar halkın nasıl organize olacağına kendisinin çok müdahalesi olmamıştı. Bu bağlamda halk egemenliği fikrinin, Türkiye’de toplumsal sözleşmeye dayalı bir kimliğin inşasında etkili olduğu söylenemez. İnsanların nasıl organize olacaklarını, genellikle ya karizmatik kişiler ya da ordu/bürokrasi gibi kurumlar yukarıdan aşağıya dayatmıştı. Elbette farklı motivasyonlarla halk, yönetimle karşı karşıya gelmişti ancak bunun nedeni hiçbir zaman “halk”ın kendi kendisinin efendisi olması arzusu veya nasıl yönetileceğine karar verme isteği değildi.

Bu bağlamda dini düşünce (aynı zamanda seküler düşünce), halk egemenliğinin temel felsefesini derinlemesine soruşturacak ve gerçekçi bir senteze ulaşacak epistemik bir cemaat olmadı. Bundan dolayı halk egemenliği düşüncesinin, maddi koşulları değiştirebilme potansiyeli çok sınırlıydı. Bilginin toplumu değiştirdiği doğru bir aksiyomdur, fakat kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olmayan bir bilginin başka bir toplumu değiştirmesi imkânsız olmazsa da zordur. Bunun için öncelikle, bilgiyi topluma taşıyacak düşünce adamları ve onların ellerinde de imkânların olması gerekir. Bununla birlikte Türk dini düşüncesinin, halk egemenliği düşüncesini derinlemesine ele alacak ve bu düşüncüyü topluma yayacak imkânı yoktu, dolayısıyla toplumsal değişime neden olmadı demek de yeterli olmayacaktır. Zira bu kavramı muhakeme etme imkânı bulsa bile, dini düşüncenin kendi toplumunu yeniden organize edecek başarılı bir senteze gitmesi de meçhuldü.

### **Kaynakça**

- Ahmed Cevdet (1923). “Demokraside Halkın Terbiyesi”. Sebilürreşad, 532-533 sy.  
..... “Demokraside Ahlak-ı Ferdiye”. Sebilürreşad, 528-529 sy.  
Anonim (1923a). “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iyenin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”. Sebilürreşad, 577.  
Anonim (1923b). “Cumhuriyet İlanı”. Sebilürreşad, 573 sy.  
Anonim (1924). “Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri”. Sebilürreşad, 621 sy.

- Bağdatlı, Ö. (2016). "İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri". İstanbul Üniversitesi, İstanbul (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Başgil, A. F. (1991). Din ve Laiklik. 6. bs. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Bedreddin İbn Cemâa (2010). Adl'e Boyun Eğmek. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Berkes, N. (2008). Türkiye'de Çağdaşlaşma. 12. bs. A. Kuyaş (Ed). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ebu'l-Hasan El-Mâverdü. 2016. Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı Siyaset Sanatı. İstanbul: Özgü Yayınları.
- Ebu'l-Hasan Habib El-Maverdi (2018). El-Ahkamü's Sultaniye. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hill, C. (2016). İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714, (Çev. U. Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huberman, L. (2019). Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, (Çev. M. Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun (2018). Mukaddime. 17. bs. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İmam-ı Gazali (1969). Devlet Başkanlarına Nasihatler. İstanbul: Sinan Yayınevi.
- İnalçık, H.(2001). "Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği". Doğubatu (13):163-81.
- İnalçık, H. (2019). Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim. 64. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kara, İ.(2016). Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri. 5. bs. İstanbul: Dergah Yayınları.
- .....(2019). İslamcıların Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvat. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2014). Ahlâk-ı Alâî, M. Koç (Ed). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kömbe, İ.(2014). "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları". Marmara Üniversitesi, İstanbul (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kuntay, M.C.(2014). Sarıklı İhtilalci Ali Suavi. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- .....(2019). Namık Kemal. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Lecerle, J.L.(2016). "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri" içinde İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. İstanbul: Say Yayınları.
- Lewis, B. (2007). İslam'ın Siyasal Söylemi, (Çev. H. Aydoğan). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Mardin, Ş.(1995). Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmed İzzet (2016). "Mir'at-ı Meşrutiyet" içinde Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Musa Kazım (2017). “Meşrutiyet” içinde Türkiyede İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler, editör İ. Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Namık Kemal. (2018). Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- ..... (2019). Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1. 2. bs. N. Y. Aydoğdu ve İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Namık Kemal ve Ziya Paşa (2018). “Devlet-i Aliyye’yi bulunduğu hal-i hatarnaktan halasın esbabı” içinde Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. C. 1. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Rudé, G. (2018). Fransız Devrimi, (Çev. A. İ. Dalgıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said Halim Paşa (1998). Buhranlarımız ve Son Eserleri. 3. bs. M. E. Düzdağ (Ed). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Nursi (2009). Âsâr-ı Bediyye. İstanbul: Envar.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (2017). “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye” içinde Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1, editör İ. Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.
- ..... “Mühim Bir Makale (Kanun-i Esasi, Kanunlaştırma Hareketi, İctihad)” içinde Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1, İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ziya Paşa (2018). “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı” içinde Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. C. 2. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.