

Hilafeti Kim İster?

Dr Ovamir Anjum

Hilafeti Kim İster?

Bu makale ilk olarak Yaqeen Enstitüsü tarafından yayınlanmıştır. Orijinal versiyonuna [buradan](#) ulaşabilirsiniz.

Editör'ün Notu

Bu yayının, IŞİD lideri Ebu Bekir El Bağdadi'nin ölüm haberinden önce yayınlanması planlanmıştı. Bu haberin ışığında, Hilafet kavramının İslami gelenekte ve birçok Müslüman zihninde yaşama biçimini, Batı tahayyülünde IŞİD vahşetinin çağrıştırdığı imajla karşılaştırmak için bu makaleyi yayınlamanın daha da önemli olduğunu düşündük.

Teşekkür

Bu makalenin önceki taslaklarını titizlikle okuyan ve paha biçilmez önerilerde bulunan bazı akademisyenlere ve dostlara minnettarım; ancak bu makaledeki tüm görüşlerin ve kalıcı hataların tek sorumlusu benim. Bunların arasında diğerlerinin yanı sıra Zara Khan, Jonathan Brown, Omar Anchassi, Mohammed El-Sayed Bushra, Carl Sharif El-Tobgui ve Mobeen Vaid yer alıyor. Her biri sayısız satır satır öneri, düzeltme ve referans sağlamak için beklenenden fazlasını yaptı. Beni bu zorlu konu hakkında yazmaya teşvik eden Yaqeen Enstitüsü liderliğine ve Kuzey Amerika'dan neredeyse her Müslüman ülkeye kadar çeşitli yerlerdeki bu materyali çeşitli formatlarda öğrettiğim ve soruları, içgörülerini ve özelemleri bu metnin gerçek ilham kaynağı olan çok sayıda öğrenciye de yürekten şükranlarımı sunuyorum.

Hilafeti Kim İster?

Yüklenildiği anlamlarla başka hiçbir şeye benzemeyen bir kelime olarak "hilafet" kimileri için derin hatıraları ve arzuları, kimileri için ise meşum korkuları çağrıştıır. Bazı fasılalara rağmen yaklaşık on dört yüzyıl boyunca İslam dünyası hilafetle eş anlamlıydı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Hilafetinin ilgası İslam coğrafyasında infiale sebep olan şok ve matem dalgaları yarattı. Hilafetin yeniden dirilişi fikri ise pek çok harekete ve entelektüel projeye ilham kaynağı oldu. Ancak Soğuk Savaş'ın gölgesinde sömürgecilik-sonrası devlet-inşasının kısa süreli heyecanı nedeniyle cazibesini yitirdi. Bugün, bu devlet-inşasının başarısızlığı her zamankinden daha çarpıcı hale gelirken, neoliberal ekonomiler ve küresel çevresel çöküş daha fazla kurban isterken ve dünya sistemi tersine-küreselleşmeye ve yerliliğe doğru adım adım ilerlerken, en savunmasızların çıkarlarını koruyabilecek olan tek medeniyet alternatifi olarak hilafet fikri, dünya çapında Müslümanlar arasında güçlenmektedir. Her ne kadar akademik olarak yeni yeni gündeme gelmeye başlamış olsa da, İslam dünyasında bastırılan her ayaklanmayla, her yeni terör ve cezalandırıcı savaş dalgasıyla, hiçbir bedel ödenmeksizin, fütursuzca, hakkı ihlal edilen her yeni Müslüman nüfusla, ve Avrupa-Amerika'da örülen her yeni duvarla, pan-İslamcı birlik fikri daha da fazla taraftar kazanmaktadır.

İyi bir halifelik fikri için en son propagandalardan biri de, kötü bir halifeliğin ortaya çıkması olmuştur. Irak ve Suriye'deki sözde İslam Devleti'nin (IŞİD veya ILİD olarak da bilinir: Irak ve Levant İslam Devleti) tüm vaatleri ve dehşetiyle, hızlı yükselişi ve rezil düşüşü, bu fikrin

gücünü bariz bir şekilde ortaya koymuştur. Hatta bölgedeki popülist liderler bile buna olumlu karşılık vermiştir. En çok da dünya çapındaki Müslümanlar arasında Osmanlı Hilafetine karşı artan nostaljiden faydalanan Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan bunu yapmıştır. Geçtiğimiz günlerde Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı olduğunu ilan etmiştir. Hayranları tarafından sevgiyle anıldığı ismiyle, "Sultan Erdoğan", dünya çapında birçok Müslüman'ın giderek daha acı bir şekilde hissettiği bir boşluğu doldurmaktadır.¹ Her ne kadar Türkiye Cumhurbaşkanı'nun iktidarı kısa ömürlü olsa da, onun uyandırdığı emellerin ömrü öyle değildir.

Çok da uzun olmayan bir süre önce, hilafetin ihyasının savunucuları, kendilerini eleştirenlerin hiçbir zaman var olmadığını iddia ettiği bir altın çağa özlem duyan fanatikler, romantikler veya iflah olmaz gelenekçiler olarak görülmekteydi ki bu iddialar her zaman haksız da değildi. Ulus-devlet siyasetini kabullenmeye giderek daha fazla meyleden veya mecbur bırakılan ana akım İslamcılar, Avrupa'nın seküler Hıristiyan demokratik siyasetine paralel bir vizyondan, Müslüman demokrasilerin Avrupa Birliğine benzer bir konfederasyonu olarak hayal edilen, Müslüman veya en azından Arap ülkelerinden oluşan bir birliğin gerçekleştirilmesi neredeyse imkânsız olsa da gerçekten arzu edilen bir şey olduğuna dair çekingen bir kabule kadar uzanan çeşitli pozisyonlar benimsemişlerdi. Bu tür pragmatistler, verdikleri tüm tavizlere rağmen, siyasi hedeflerine ulaşmada ve hatta kitlesel zulümden kaçınmada büyük ölçüde başarısız oldular ve 2011 Arap ayaklanmalarından sonraki olayların gösterdiği üzere, genç Müslümanların hayal gücünü kazanmak için verdikleri mücadeleyi daha yeni, daha cesur vizyonlara kaptırıyor gibi görünmekte. Müslüman kitlelerin çaresizliğinin ve Müslüman elitlerin ihanetinin gerçek ve sanal görüntüleri yayılıp çoğaldıkça, *ümmet* - küresel Müslüman topluluğu - fikri yükselip daha da derinleşiyor, tıpkı onun mütemmim cüzü olan, bütün Müslümanları, özellikle de kıyıda köşede unutulmaları koruyup kollayan birleşik bir yönetim, *hilafet*, gibi. Bu kıyıda köşede kalanların sayısı, İslam coğrafyasında giderek daha az himaye edilen nüfusu azınlıkta bırakacak şekilde arttıkça, hilafet çağrısı daha da keskinleşiyor.

Yakın zamanda yayınlanan bir *New York Times* makalesi, IŞİD'den nefret eden ve IŞİD'in şiddetini ve dini görüşünü kategorik olarak kınayan Müslümanlar da dahil olmak üzere, dünya çapındaki Müslümanlar arasında hilafet fikrinin devam eden gücünü ortaya koymaktadır. Yazar, araştırması sırasında, hilafetin "Batı'daki pek çok kişinin kabul etmek istediğinden daha çok çekiciliği olan bir fikir olduğunu" tespit etmişti.² Bunu takip eden olaylar - Orta Doğulu despotların iğrenç, kendi çıkarlarına hizmet eden politikaları ve mezhepçi şiddetin derinleşen ayrılıkları - "genç Müslümanları kendilerini, bir vatanın zorlu koşullarına çözüm sağlayacağı kolektif bir topluluk olarak görmeye sevk eden, ve küresel ve açıkça siyasal bir Müslüman kimliğinin ana akım olacak bir biçimde benimsenmesine" yol açmış gibi görünmektedir.³

¹ Diyar Guldogan, "Turkish Republic continuation of Ottoman Empire," *Anadolu Ajansı*, 10 Ekim 18, <http://aa.com.tr/en/todays-headlines/turkish-republic-continuation-of-ottoman-empire/1059924> (Erişim: 19 Aralık 2018). Ayrıca, bkz, Rashid Dar, "The Other C-word: Caliphate," <http://ciceromagazine.com/features/the-other-c-word-caliphate/>

² Azadeh Moaveni, "The Lingering Dream of an Islamic State," *New York Times*, 12 Ocak 2018.

³ A.g.e.

Hilafetin ihyası fikrine karşı itirazlar da güçlü görünmektedir. Bu anlamda üç çeşit itiraz mevcuttur: hilafetin istenilmediği, uygulanabilir olmadığı ve/ya dini açıdan gereksiz olduğu. Hilafet *istenilen bir şey değildir*, zira orta çağa ait, mutlakiyetçi bir siyasal sistemdir (tabi eğer buna bir *sistem* denilebilirse); insan haklarının, ilerlemenin, vatandaşlığın, demokrasinin ve din hürriyetinin ortaya çıkışından önceki ilkel bir çağa işaret etmektedir. Üstelik, IŞİD gibi terör örgütleriyle ilişkilendirilmekte ve hem destekçilerinin hem de muhaliflerinin ilgisini en kötü şekilde çekmektedir. Hilafet *uygulanabilir değildir*, zira ulus-devlet, kusurları ne olursa olsun varlığını sürdürecektir. Son olarak da *dini açıdan gereksizdir*, çünkü iddiaya göre hilafet, öncelikle İslami bir kurum değil, yalnızca tarihi bir kurumdur ve bu kurum hiçbir zaman tüm Müslümanlar üzerinde birleşik bir otorite olarak ideal haliyle uzun süre var olmamıştır. Bu makalede, bu iddiaları değerlendireceğim.

Hilafet etrafındaki ihtilaflar kısmen onun ehemmiyetinin muğlaklığından kaynaklanmaktadır. Hilafet, özellikle de aleyhtarlarına, tek adam yönetimine dayalı mutlakiyetçi bir orta çağ teokrasisini veya reformcu destekçilerine, Avrupa Birliği modelini takip eden bir Müslüman hükümetler konfederasyonunu (muhtemelen daha iyi bir sonla biten!) çağrıştıırabilir. Bazılarına göre bu çağdaş siyasal sistemlere modern-öncesi bir alternatif iken diğerlerine göre de Müslüman-çoğunluklu demokratik ulus-devletlerin postmodern bir birliğidir. Bu minvaldeki görüşlerin ikisi de hilafete ilişkin İslami söylemsel geleneğin karmaşıklığının ve zenginliğinin bir kısmını gözden kaçırmaktadır ve ikisinin de ele alınması ve yapı sökümü uğratılması gerekmektedir.

Eğer çeşitli bölgesel Müslüman yönetimlerin, birleşik bir ekonomisi ve savunması olan, adil, hesap verebilir, insan hakları bilincine sahip ve ademi merkezietçi birliğine dayalı bir yönetim olarak anlaşılırsa, hilafetin, Müslüman toplumların ve devletlerin giderek terörist derebeyliklere dönüşmesini ve Allah korusun, üçüncü bir dünya savaşını önlemenin tek yolu olabileceğini iddia ediyorum.

Hilafetin - veya ideal hilafetin - sırf artık var olmadığı için uygulanamaz olduğu düşüncesi entelektüel cesaretin ve hayal gücünün iflasından başka bir şeye dayanmamaktadır. Nihayetinde demokrasi, hayatına sınırlı bir şekilde, küçük bir Yunan şehir-devletinde başlamış, birkaç yüzyıl boyunca olgunlaşmış, ve sonraki iki bin yıl içinde gözden kaybolmuştur.⁴ İkinci kez vücut buluşunda bile, ilk başta bir alay konusu olarak ortaya çıkmıştır. Amerika'nın Kurucu Babaları ve elitleri "cumhuriyetçi demokrasi" fikrini bir oksimoron olarak görmüşler ama nihayetinde halkın baskılarına boyun eğmek durumunda kalmışlardır.⁵ Bir fikrin sırf revaçta değil diye uygulanamaz sayılması için hiçbir sebep mevcut değildir.

Hilafet, asgari düzeyde, siyasal bir dil ile ifade edilen Müslüman birliği anlamına gelmektedir ve böyle olunca da Müslümanların yeniden keşfetmesi gereken bir fikir değildir. Bugüne

⁴ Bu gözlem, Harvard Üniversitesi'ndeki Yahudi-Amerikalı anayasa hukukçusu Noah Feldman tarafından, *The Fall and Rise of the Islamic State* (İslam Devleti'nin Düşüşü ve Yükselişi) adlı eserinde yapılmıştır (Princeton University Press, 2008), 1.

⁵ John Keane, *The Life and Death of Democracy* (W. W. Norton & Company, 2009): "Yeni demokrasi bir piçti. Ortaya çıkışı istemsizdi. Hayatta kalması hiçbir zaman garanti edilmemişti. Kaçınılmaz değildi." (161).

kadarki toplumsal varoluşa dair Kur'an'daki her ibretlik derste, her nebevi öğretilerde ve her Cuma hutbesinde mevcuttur. Tarih boyunca Müslümanlar bu fikrin siyasal olarak hayata geçirilmesinin gerekliliği konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu sadece İslam hukukundan önce var olmakla kalmamış aynı zamanda onun doğuşunun ve tutarlılığının bir koşulu olmuştur. Aslında, hilafet her zaman Müslüman coğrafyanın tamamını ihtiva etmemiştir ve tam bir pan-İslamcı birlik fikri nadiren elde edilen bir arzu olarak kalmıştır. Bu bağlamda ideal hilafetin, mükemmel bir demokrasi idealinden ya da hatta egemen ulus-devlet idealinden hiçbir farkı yoktur. Bu tür kolektif arzular nadiren ideal formlarında gerçekleştirilir, fakat ilgili herhangi bir çağda insanların çoğunluğunun bireysel ve kolektif ahlaki eylemlerine ilham verirler. Bu tür ideallere *asimptotik idealler* diyorum. Asimptot (lise Matematik dersi hayranlarının hatırlayacağı üzere), bir eğriye yaklaşan ancak hiçbir sonlu mesafede onunla kesişmeyen bir doğrudur.

Asimptotik bir ideal, ütopyik bir idealle aynı şey değildir: gerçektir, rasyoneldir ve hatta zaman zaman elde edilebilir, fakat mükemmelliği her zaman yapım aşamasında olan bir işittir. Siyaset teorisyeni Sheldon Wolin demokrasiyi tasvir etmek için “aralıklı” (episodic) ve “firari” (fugitive) gibi sıfatları kullanırken aynı fikri ifade etmektedir.⁶ İslam'ın dini idealleri de dahil olmak üzere uğruna yaşamaya değer bütün insan idealleri, tıpkı Sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (Allah'ın selamı ve rahmeti üzerine olsun) Sünneti gibi asimptotiktir. Günahattan kaçınmak, Allah'ın hatırını her zaman her şeyin üzerinde tutmak, dürüst, adil ve cesur olmak, bunların hepsi aynı asimptotik idealin parçalarıdır. Bana göre bir kişinin asimptotik idealleri, o kişinin inancının en doğru göstergesidir. Demokrasiye, liberalizme, kapitalizme ve sosyalizme gerçekten inananlar, iflas ediyor gibi görüldüklerinde bile onlara sadık kalanlardır. Müslümanların siyasi birliği ve Nebevi yönetimin devamlılığı, tarih boyunca Müslüman kimliğinin bir parçası olan ve aşağıda göstereceğim gibi İslam'ın emirlerine dayanan böyle ideallerden biridir.

En ihtişamlı günlerinde bile hilafet bir ütopya değildi. Bu nedenle, hilafetin büyümlü bir şekilde, yalnızca ilan edilmesi yoluyla Müslümanların bağımsızlığını ve refahını garanti altına alabilecek bir kurum olarak romantikleştirilmesini reddetmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte hilafet, on üç asırlık varlığını da kesintisiz ve sorunsuz bir şekilde sürdürmemiştir. Ancak bazı eleştirilenler, on dört asırlık bir icmaya dayanan tarihteki hilafetin hiçbir siyasi veya dini kuruma ya da ideale müsaade etmeyecek kadar kesin ideallere sahip olduğunu savunmaktadır. Açıkçası, İslam'da yalancı şahitliğin, tefeciliğin, masumların öldürülmesinin vb. yasaklanması konusundaki fikir birliği, bu normların pratikte her zaman uygulandığı anlamına gelmemektedir. Bu seçici şüphecilik, Haricilerin diğer Müslümanlara karşı olan zulmünü hatırlatmaktadır. Onlar da önce keyfi olarak sahte bir ideal - Kur'an'ın vahyedildiğini görmüş yaşayan otoritelerin yardımı olmaksızın, Haricilerin anladığı şekliyle yalnızca Kur'an - yaratmış ve sonra da bunu gerçekleştiremediğine kanaat getirdikleri herkesi kınamışlardır. Özellikle Hariciler halifelerin, hatta kendi mezheplerinden liderlerin mükemmel olmayan yönetimlerinden bile nefret etmişlerdir. Eğer geçmiş halifeliklerin tamamen birlik olmadığı ve her zaman adil olmadığı gerçeği, hilafetin hiç var olmadığı anlamına geliyorsa, bu analogi üzerinden Müslümanların hiçbiri mükemmel olmadığı için Müslümanların tarihte hiç var olmadığını da iddia edebiliriz, tıpkı demokrasi hiçbir zaman

⁶ Sheldon S. Wolin ve Nicholas Xenos (ed.), *Fugitive Democracy and Other Essays* (Princeton University Press, 2016)

var olmamıştır zira tüm demokrasiler kusurludur diyebileceğimiz gibi. Bu tür argümanların tamamı aynı derecede saçmadır.

Elbette, hilafet fikriyle kastedilen Müslümanların siyasal otonomisinin ve birliğinin evvel emirde arzu edilen gayeler veya dini idealler olmadığını iddia eden modern sekülerler de mevcuttur. Şimdi bu tarz argümanlara dönüyoruz. Şimdiye kadar vurgulanan nokta, sadece tarihteki kusurlarına işaret etmenin aslında hilafetin uygulanabilirliğine karşı bir argüman olmadığıdır. Kabul edilmelidir ki, uygulanabilirlik sorunu, İslam hukukundaki yükümlülüklerin değerlendirilmesinde ve öncelik sırasına göre düzenlenmesinde önemli bir unsurdur, ve meseleyi görmezden gelip bir kenara koymak yerine, bu makalede yapmaya başladığımız gibi, iddiamızı savunmamız gerekmektedir.

Daha sonra, istenilirlik meselesi gelmektedir. Müminler için istenilirlik meselesi ilahi emir meselesinin yanında her zaman ikinci sırada kalmıştır. Sonuçta, Allah'ın emirleri, bizim göremediğimiz vakitlerde bile, hakkımızda en hayırlı olan içindir: "Allah bilir ve siz bilmezsiniz".⁷ Fakat, Allah'ın her bir emri, pragmatik öncelikler, bireysel ve kolektif kapasiteler ve onun hükmü hakkındaki epistemolojik kesinlikler açısından (farklı alimler tarafından farklı şekillerde) düzenlenen emirlerden, yasaklardan ve tavsiyelerden oluşan bir İslam hukuku yapısı içince anlaşılmalıdır. Derinlemesine bir değerlendirme kapsamımız dışında olduğu için, aşağıda (ilahi) bir emir olarak hilafetin kurulması durumuna kısaca değineceğiz.

Hüccet'ül İslam Gazali gibi bazı önde gelen İslam alimleri, hilafeti yararından bağımsız olarak, tıpkı dini bir ritüel gibi, bir yükümlülük olarak değerlendirmiş ve böylece hilafeti siyasi işlevselliğinden ve faydasından ayırmıştır. Şeyhülislam İbn Teymiyye ve İmam'ül Haremeyn el-Cüveynî gibi diğerleri ise onun rasyonel doğasını vurgulamışlardır. Bu ikinci görüşün daha ikna edici olduğuna inanıyorum. Böylesine küresel bir kurumu yeniden hayata geçirmeye yönelik herhangi bir hareket, Müslümanların karşı karşıya olduğu kritik siyasi, sosyal, ekonomik ve ekolojik meydan okumalara çözüm bulma kapasitesine sahip olduğuna dair ikna edici bir gerekçe ortaya koymalıdır. Ulus-devlet sistemi olarak tanımlayacağımız mevcut durumu İslam dünyasındaki pan-İslamcı ittifak lehine aşmaya yönelik herhangi bir girişim, bu sorunlar hakkında uzun ve zorlu bir diyaloga girmek zorunda kalacaktır. Üstelik böyle bir girişimin, bu diyaloga ve yeniden-inşaya, başta dezavantajlı ve haklarından mahrum olanlar olmak üzere, yalnızca tüm Müslümanları değil, aynı zamanda İslam coğrafyasındaki gayrimüslim vatandaşları, bölgesel komşuları ve küresel akademik ve bilimsel camiayı da dahil etmesi gerekecektir.

Özetle, hilafetin dini bir yükümlülük olduğunu iddia etmek için, dini metinlere ve İslam hukuk geleneğine başvurmamız gerekir, fakat uygulanabilirliğini ve istenilirliğini kanıtlamak için tarihe ve siyasete (sözde *fiqh al-wāqī`*) de yönelmemiz gerekmektedir. Aslında herhangi bir konuda olduğu gibi bu konuda da gerekli olan bu iki tür söylemin hukuk ve gerçeklik arasında diyalektik olarak ilerlemeleridir. Eğer iddia bu mülahazalar göz önünde bulundurularak doğru bir şekilde ortaya konulursa, sonucun sadece Müslümanlar için değil, dünya çapındaki birçok iyi niyetli insan için de tercih edilebilir olacağını düşünüyorum.

⁷ Bu ifade Kur'an'da neredeyse kelimesi kelimesine beş defa geçmektedir, bkz, ör., 2:216

Bugün böyle bir iddiayı savunmak için çok daha fazla ikna edici gerekçe mevcuttur. Geçtiğimiz birkaç on yıl boyunca küreselleşme, Müslümanların diğer Müslümanlar ve onlarla olan dünya çapındaki durum ve vizyon birlikleri hakkındaki farkındalığını büyük ölçüde arttırmıştır. Aynı zamanda, varlıklı olanlar ve olmayanlar arasındaki uçurum da her toplumda muazzam bir şekilde artmıştır. 2011'deki Arap ayaklanmaları, Arapça-konuşulan aşağı yukarı iki düzine ülkenin kamusal alanlarının benzerliğini bariz bir biçimde ortaya çıkarmıştır. Bu ayaklanmaların sebep olduğu kargaşalar hala devam etmektedir. Aynı zamanda, petrole dayalı monarşiler ve askeri otokratlar ulusal sınırların ötesindeki popüler protesto hareketlerine karşı güçlerini birleştirirken, neredeyse her ülkede peş peşe ortaya çıkan trajediler ulusal egemenliğin anlamsızlığını ortaya koymuştur. Katliamlara ve hapsedilmelere sevinçle alkış tutan dini müesseselerin maskeleri de düşmeye başlamıştır. Mutlak siyasi gayrimeşruluğun ve dini müesseselerin iflasının ezici ağırlığı altında, Müslüman toplumlar, insana yakışır bir hayat sağlamak konusunda giderek daha da çaresiz hale gelmiştir. Ve endemik şiddet (bu terörizmi, ancak daha önemlisi mikro saldırganlıklara ve aile içi şiddete karşı daha savunmasız olan parçalanmış bireyleri ve toplulukları içerir), dini hayal kırıklığı veya fanatizm ve genel ahlaki sinizm bu tür dayanılmaz şartlara verilen tepkiler arasındadır.⁸

Ulus-devlet modeli, 1980'li yılların neoliberal politikalarının küresel güçler tarafından ilan edilmesinden beri küresel ölçekte çözülmektedir. Bu kaygı, 1990'lardan bu yana ortaya çıkan, "Ulus-Devletin Sonu" (aşağıda tartışılan birçok monografi bu açıklayıcı başlığı taşımaktadır), "Medeniyetler Çatışması",⁹ *McWorld'e Karşı Cihad: Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor*,¹⁰ *Final Maçları: Geç Modern Siyaset Düşüncesinde Sorular*¹¹ gibi etkili başlıklarda açıkça görülmektedir. Bu literatür, geleneksel ulus-devletin dağılmasıyla birlikte onun yerini alan, artan nüfus ve sınıflar pahasına servet biriktirmeye ve güçlerini güvence altına almaya kararlı bölgesel güçlü adamlarla işbirliği yapan küresel kapitalistlerin yükselişinden söz etmektedir. Bu güçler hep birlikte ulus-devlet aygıtını başka bir amacı ifa etmek üzere dönüştürmüşlerdir. Ulus-devlet, en iyi günlerinde bile (on dokuzuncu yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadar), soyutlanmış bir uluslararası sistem görünümü arkasında belirli çıkarların bir araya gelmesinden oluşmuştur. Stanford Üniversitesi'nden, önde gelen Amerikalı uluslararası ilişkiler uzmanlarından biri, *Egemenlik: Organize İkiyüzlülük*¹² adlı kitabında bu fikri çok doğru bir şekilde ele almıştır. Çalışması, zayıf devletlerin sözde egemenliğinin küresel güçler tarafından rutin olarak ihlal edildiğini, ancak bu kurgunun tam da statükonun sürmesini sağlayan türdeki kuklaların iktidarının sürdürülmesi için yararlı olduğunu göstermektedir. Ulus-devletin sonuyla ilgili literatürün çoğu, bu sistemin, insan-kaynaklı iklim değişikliği ve gelir eşitsizliğinden büyüyen mülteci

⁸ Bu, batılı gazetecilerin istekli abartılarına rağmen, bu tarz raporların küçük bir örneğidir: "Despots are pushing the Arab world to become more secular," *The Economist*, 2 Kasım 2017, <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/11/02/despots-are-pushing-the-arab-world-to-become-more-secular>; "The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?" 24 Haziran 2019, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377>.

⁹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. (Touchstone, 1993/1996).

¹⁰ Benjamin R. Barber, *Jihad Vs. McWorld* (Ballantine Books, 1996).

¹¹ John Gray, John, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought* (Polity Press, 1997).

¹² Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton University Press, 1999).

krizine (vatandaş olmayanların yükselişi) kadar zamanımızın en büyük krizleriyle başa çıkmadaki yetersizliğine işaret etmekte ve çıkış yolu olarak bölgesel veya küresel ekonomik işbirliğini önermektedir.¹³ İşin ironik tarafı, tarihi açıdan Sanayi Devrimi'nden en az fayda görenler Müslümanlar olmuştur, ancak bunun kaçınılmaz sonu olan çevre felaketinin ilk kurbanı da Müslümanlar olacaktır. "Ürkütücü bir BM raporu, zenginler kendilerini kurtarıırken yoksulların acı çekeceği 'iklim aparteidi'ne doğru gittiğimiz uyarısında bulunmaktadır".¹⁴ Müslümanlar, bu senaryonun, yaşadıkları küçük krallıklarda ve askeri devletlerde en cehennemi şekliyle oynanacağından emin olabilirler. Özetle, Müslümanlar için ulus-devlet sistemi özellikle acımasız, bölücü ve kasvetli olmuş ve olmaya devam edecektir. Bunun nedeni, sadece giden sömürgecilerin başlangıçtan beri, Müslümanları bölmek ve kaynaklarını kontrol altına almak için ulus-devlet sistemini hesaplamış olmaları değil, aynı zamanda, aşağıda da göstereceğimiz gibi, sistemin yapısal olarak İslam'la bağdaşmamasıdır.¹⁵

Hayaller, Maziler ve Gelecekler

İnsanlar hatıralarla ve arzularla var olan yaratıklardır. Bugünü aşan umutların, kişinin şartlarını iyileştirme ve aynı şekilde sevdiklerimizi koruma hayallerinin olmadığı bir hayat, korkunç bir kabustur. Bu tür distopik umutsuzluk çoğu zaman büyük kötülöklere yol açmıştır. Büyük emperyalistler bile hayallere olan ihtiyacın farkına varmışlardır: Churchill bir defasında şöyle demiştir: Eğer kişi yirmi beş yaşında Marksist değilse kalbi yoktur, ancak otuz beş yaşında hala Marksist ise beyni yoktur. Marksizm, bir eskatoloji ve inançla tamamlanmış, modern çağın nihai seküler dini olmuştur. Küresel Kuzey'in seküler gençliği için Marksizm ya da başka bir ilerici vizyon, kapitalizmde eksik olan dinsel eskatolojinin ve dünyayı kurtaran şefkatin bıraktığı boşluğu doldurmaktadır. Müslümanlar küresel bir toplum olduklarına göre değerli ortak hayallere ve umutlara sahip olmaları gerekir. Resmi dinin Owellci kontrolü ve İslam dünyasında saltanat süren despotların İslam'a dair alternatif vizyonların her türlü ifadesini yok etmesi, İŞİD gibilerinde görülen kıyametçiliğin ve nihilist yıkıcılığın doğrudan sorumlusudur. İçerideki bu despotlar Küresel Teröre Karşı Savaşla ve dünya güçlerinin en iğdiş edilmiş İslam dışında her şeyi şeytanlaştırmasıyla desteklenmekte ve tamamlanmaktadır. Bu vaziyet, Y kuşağının tüm bir Müslüman neslinin psikolojisini, onları, Müslüman oldukları için üzölenler ile aynı sebepten öfkelenenler arasında kutuplaştırarak harap etmiştir.

¹³ Örneğın, Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies* (Free Press, 1995); Luigi Padula, *End of the Nation-State: A Historical Perspective* (2015).

¹⁴ Peter Dockett, *Business Insider*, 6/26, <https://www.businessinsider.com/climate-apartheid-unted-nations-report-2019-6> (Erişim 7/4/19).

¹⁵ Bu iddia Wael B. Hallaq'ın *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2012) eserinde ileri sürölmüştür. Burada Hallaq, modern devletin, İslami reformcuların başlangıçta düşündüğü gibi, istenildiği zaman dönüştürölebilecek tarafsız bir düzenleme olmadığını, esasen ahlak dışı ve tarihsel olarak tanınabilir herhangi bir İslam biçimiyle bağdaşmayan bir düzenleme olduğunu savunmaktadır. Andrew F. March, daha yakın tarihli olan *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islam Thinking* (Harvard University Press, 2019) adlı eserinde, yirminci yüzyıldaki devleti İslamileştirme girişimlerinin başarısızlığının öyküsünü anlatmakta ve bunun, Hallaq'ın tezini doğrulayan nedenlerine işaret etmektedir: "Bu, 'devlet kutsal kanunla yönetilmelidir' şeklindeki devrim-öncesi ideolojik iddiadan, 'devletin korunması, muhafazası ve refahı için için ne gerekiyorsa, kutsal kanun odur'a doğru kısa bir adımdır'" (225).

Gelecekte sürdürülebilir olan İslam, kendisiyle barışık olan, dünyayı kendinden değil, kendisi olarak kurtarabilen bir İslam olmalıdır. Bu vizyon, Profesör Salman Sayyid'in cesur, yaratıcı eseri *Hilafeti Hatırlamak*'ta güçlü bir şekilde ifade edilmiştir:

“Hilafeti geri çağırarak, Müslümanların kolektif olarak karşı karşıya olduğu meydan okumaların dini ya da kültürel değil siyasal olduğunu; ve çözümlerinin de sadece İslam adına bir siyasette bulunabileceğini anlamak demektir. Bu siyasetin, Hz. Muhammed'in (sav) (cennete miracından) dönüşünün başlattığı tarihi serüvende üzerinde mücadele edilen içerikten başka hiçbir zorunlu içeriği yoktur. O halde hilafeti geri çağırarak, dekolonyal bir beyandır, İslam'ın İslam olduğuna dair bir hatırlatmadır ve Müslümanlar için bu, olması gereken tek şeydir”¹⁶

Bu, çok geç kalmış bir çağrıdır. Artık neredeyse bir asırdır, İslam'ın İslam olmasına izin verilmemektedir.

Soğuk Savaş'ın ardından batı düzeni hâkim olmuştur. Huntington gibi muhafazakarlardan (“Diğerleri farklıdır, hepsiyle savaşmalıyız”), Fukuyama gibi liberallere (“Tarihin sonuyuz, hepsini asimile etmeliyiz”) kadar, batının peygamberleri, yeni sınırlara ve yeni düşmanlara olan ihtiyacın farkına varmışlardır. Liberalizm (tıpkı ekonomik ikizi kapitalizm gibi) sürekli olarak imparatorluğa ve fetihlere ihtiyaç duymaktadır ve liberalizmin zaferi neredeyse dünyayı ezip geçmiştir. Öyle ki, bu liberallerin bazen başka tür bir yaşamın mümkün olup olmadığını merak etmesine neden olmuştur. Antropolog Clifford Geertz bu ikilem yüzünden acı çekmiştir: Liberalizmin üstünlüğüne olan inancı ve bir antropolog olarak insan inançlarının ve kültürlerinin sahil ve indirgenemez çeşitliliğinin farkındalığı. Meslektaşları Richard Shweder bu gerilimi temel alıp zorlayıcı bir soruyu gündeme getirmektedir: Tüm medeniyetlerin liberal kapitalizm tarafından ezilip geçildiği göz önüne alındığında Cesur-Yeni-Dünya-benzeri monokültürümüz, insanlığın mümkün olan tek geleceği midir? Shweder, cesurca üç olası gelecek spekülasyonunda bulunmakta ve bizi şunu dikkate almaya davet etmektedir:

“Tarihin sonu evrensel bir medeniyetin ilahlaştırılmasıyla mı gelecek (kehanet 1), pek çok ayrı ve özerk ulus(temelli)-devletiyle etnomilliyetçiliğin evrensel zaferiyle mi (kehanet 2), yoksa, modern çağdan önce defalarca çok uluslu imparatorluklarda yaşamış olan insanoğlunun, siyasal açıdan liberal şartlarda dahi bunu tekrar yapmaya hazır olup olmadığını (kehanet 3) zaman gösterecek”¹⁷

Shweder'e göre gerçek insan refahını ve özgürlüğünü garanti eden tek şey, üçüncü olası gelecektir. Ve bana göre Müslümanların makul bir şekilde benimseyebilecekleri tek şey budur: gerçekten farklı medeniyetlerden oluşan, ancak çatışmayı değil, işbirliğini ve bir arada yaşamayı sürekli, yenileyici amaçları olarak gören medeniyetlerin dünyası.

¹⁶ Salman Sayyid, *Recalling the Caliphate* (Hurst & Co. 2014), 190–911.

¹⁷ Richard A. Shweder, “Geertz’s Challenge: Is It Possible to Be a Robust Cultural Pluralist and a Dedicated Political Liberal at the Same Time?,” Austin Sarat, Lawrence Douglas, ve Martha Merrill Umphrey (ed.), *Law without Nations* (Stanford Law Books, 2010), 226.

Liberalizmin en büyük açmazı ve ikiyüzlülüğü sahte evrenselciliğidir. Wael Hallaq'ın son monografisi *Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*'nde¹⁸ zekice ileri sürdüğü gibi, Edward Said gibi bu “çatışma” saldırganlığına karşı çıkanlar bunu İslam'ı bir medeniyet gerçeği olarak ortadan kaldırarak yapmışlardır. Daha verimli bir yaklaşım, İslam'ı bir medeniyet teşekkülü olarak benimsemek ve “çatışmanın” görünüşteki kaçınılmazlığını sorgulamaktır.

Akan Kan

“Dünyanın her yerinde soykırımcı devletler Müslümanlara saldırıyor” demekte sosyolog Arjun Appadurai'nin bir köşe yazısının başlığı, “Gerçekten hedefleri İslam mı?” ve alt başlık şöyle: “İsrail Filistinlileri hapsederken ve Myanmar Rohingyalı sürenken, etnik ve ırksal biyoazınlıkların hal-i pürmelali üzerine bir mütalaa”.¹⁹ Kulübe hoş geldiniz, diye düşündüm. Bu, Müslümanların onlarca yıldır kendilerine sordukları soru olmuştur; cevabı konusunda da çoğunun bir şüphesi olmamıştır. Yazı müthiş bir ferasetle bitmiyor ancak dikkatimi celbeden şey gözlemin sıradanlığı - intikam için ortalığı havaya uçurmaya hazır bir El Kaide casusu değil, Hintli-Amerikalı bir sosyolog tarafından yapılmış olması. Yani, Müslüman kanının sıradanlığı.

Müslüman çoğunluklu ulus-devletler, diğer gelişmekte olan ülkelerle birlikte başarısız olurken veya yaşanmaz hale gelirken, Küresel Kuzey duvarlar örmektedir. Savaşla, sömürgecilikle, soykırımla, yolsuzlukla, kirlilikle ve/veya açlıkla karşı karşıya kalan dünya çapındaki Müslümanlar (kişisel hayatlarında sadece ismen dindar olanlar bile) kendilerini bu ortak aşağılamalardan koruyacak modern bir pan-İslamcılığa dünden razılar. Batı'nın Teröre Karşı Savaşının²⁰ paradoksal olarak her yerdeki Müslümanların Müslümanlığını vurguladığı küreselleşmiş bir dünyada, İsrail, Çin, Myanmar, Hindistan ve diğer sayısız devlet, “Müslüman Sorunu” ile hiçbir bedel ödemeksizin baş etmekte kendilerini özgür hissetmektedir. İsraili bir siyasetçi, Avrupa-Amerika ve diğer yerlerdeki İslam karşıtı duyguları tekrarlayarak, “Bizim çatışmamız tüm Müslüman dünyasıyla, tüm Arap dünyasıyla” ilanında bulunmuştur.²¹ Müslümanlara, kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber'in (sav) şu uyarısı hatırlatılmaktadır: Bir gün milletler onların üzerine çökecektir ve bu sayıları

¹⁸ Columbia University Press, 2018.

¹⁹ Arjun Appadurai, “Across the World, Genocidal States Are Attacking Muslims. Is Islam Really Their Target?,” *Scroll.in*, 22 Mayıs 2018, <https://scroll.in/article/879591/from-israel-to-myanmar-genocidal-projects-are-less-about-religion-and-more-about-predatory-states> (Erişim 29 Mayıs 2018).

²⁰ Kuşkusuz “Teröre Karşı Savaş” Müslümanları gönüllü tebaa haline getirme konusunda da başarılı olmuştur. Nitekim, Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 189-90: “Müslümanlar Teröre Karşı Savaş'ın en görünür hedefi olmuş; hiç bitmeyen savaş nedeniyle ortaya çıkan bir siyasal bilincin zorunlu hizmetine alınmışlardır. Birbirlerine, mizah (“Müslüman iken uçmak”), korku (Guantanamo'da açlık grevi yapanların cebren beslenmesindeki visceral sadizm) ve kahramanlık (Filistin, Keşmir, Çeçenya ve Burma'da işgal altında yaşamının günlük eziyeti) hikayeleri anlatmışlardır. Kemalistler ve İslamcılar bu savaşın icrasının sıradanlığına alışmışken, ümmetin sohbetleri, artık iflah olmaz şekilde Teröre Karşı Savaşın rengini almıştır.” Bu referans için Muhammed El-Sayed Bushra'ya çok teşekkürler.

²¹ *Times of Israel*, 9 Temmuz 2019, <https://www.timesofisrael.com/liberman-future-peace-deal-with-palestinians-must-include-arab-israelis/>

az olduğu için değil, sayılarının çokluğu, selin götürdüğü saman çöpü gibi değersiz olduğu için olacaktır.²²

Sorun yeni değil ve öyle hemen yok olup gidecek gibi de değil. Zaten Soğuk Savaş'ın sonunda, uzmanlar İslam'ın Batı'nın toplam kültürel hegemonyası için bir sorun olduğunu ilan etmişlerdi. Samuel Huntington, 1993 yılında çığır açan "Medeniyetler Çatışması"²³ makalesinde "İslam'ın kanlı sınırları vardır" beyanında bulunmuştu. Huntington bu fikrin ilhamını İslam-Batı ayrımının her iki tarafındaki yazarlara atfetmişti. "Yeni bir dünya düzeni için mücadele Mağrip'ten Pakistan'a kadar İslam milletlerinin sahasında başlayacak" yazan seküler bir Hintli Müslümanı ve "Bu, bir medeniyetler çatışmasından başka bir şey değil; kadim bir rakibin Yahudi-Hıristiyan mirasımıza, seküler bugünüme ve her ikisinin de dünya çapındaki yayılmasına karşı belki mantıksız ama kesinlikle tarihi bir tepkisi" diyen Bernard Lewis'i alıntılanmaktadır. Lewis'in ve Huntington'ın vizyonu saldırgan, hatalı ve merhametsizdi, fakat farklı medeniyetler olmadığına inandıkları için böyle bir çatışmanın da olmadığını iddia eden binlerce akademik protestoya galip gelen bir gerçekçilik unsuru barındırmaktaydı. Zira bu medeniyetler varlar...

Huntington'ın yazdığından bu yana sınırlar daha da kanlı hale gelmiştir, ancak sadece sınırlar değil. Sınırların ötesinde, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) bahsettiği vücudun iç organları, vücut kendine saldırırken, iflas etmekte ve kanamaktadır. Filistin, etnik-dinsel, sömürgeci bir aparteid devleti tarafından vurulmakta ve kan kaybından ölmektedir. Rohingya anneler, Myanmarlı tecavüzcülerinin çocuklarını toplu halde doğururken, Rohingyalar başka bir etnik-dini, milliyetçi devlet tarafından yakılmakta, tecavüze uğramakta ve yok edilmektedir. Keşmirliler ve milyonlarca Hintli Müslüman, dinden ilham alan bir başka etnik milliyetçilik tarafından her gün onurlarından, insanlıklarından ve yaşamlarından mahrum bırakılmaktadır. Çin'de Uygur Müslümanları, erkekleri öldürülürken kadınlarının Han Çinlisi erkeklerle birlikte yaşamaya zorlandığı işkence ve beyin yıkama kamplarında yok edilmektedir. Bugüne kadar bölgede Müslüman çoğunluğa sahip tek bir devlet bile güçlü bir protestoda bulunmamış - Müslüman sokaklar bile sessiz kalmıştır - ve tek önemli itiraz seküler insan hakları gruplarından ve giderek artan bir biçimde, Çin'in yükselişine stratejik olarak düşman olan devletlerden gelmiştir. Orta Afrika Cumhuriyeti'ndeki Müslümanlar etnik temizliğe tabi tutulmakta,²⁴ Yemen, Suriye, Libya, Irak, Somali, Sudan ve Afganistan iç savaşlarla ya da sonu görünmeyen derin huzursuzluklarla boğuşmaktadır.

Fosil yakıtlardan yapılmış kâğıt kaplanlar Suudi Arabistan ve İran arasındaki bölgesel mücadele tüm bölgeyi korkunç bir bölgesel savaşa sürükleyebilir. Ki bu mücadele, her iki tarafta da zor durumdaki elitlerce kendi yetersizliklerinden dikkatleri uzaklaştırmak için mezhepçi bir Şii-Sünni çatışması olarak tasvir edilmektedir. Birlik ve işbirliği yolundaki en büyük engeller aynı zamanda bunların gerçekleştirilmesi için asıl gerekçelerdir.

²² Bu hadis, iki sahabe, Thawbân (Abu Dawūd # 4297) ve Abū Hurayra, (*Musnad Ahmad*), üzerinden rivayet edilmiştir ve sahih kabul edilmektedir.

²³ *Foreign Affairs*, Yaz 1993, 72.3.

²⁴ Azad Essa, "Muslims being 'erased' from Central African Republic," *Aljazeera*, 31 Temmuz 2015, <https://www.aljazeera.com/news/2015/07/amnesty-muslims-erased-central-african-republic-150731083248166.html> (Erişim 19 Aralık 2018).

Mutlakıyetçi bir teokrasi mi yoksa hoşgörölü bir İslam birliği mi?

Hilafetin herhangi bir savunmasının anlamlı olabilmesi için, geçmişteki İslami siyasi düşünce ve uygulamalarının sık sık yaşadığı başarısızlıkların samimi bir şekilde kabul edilmesi ve modern dünyada uygulanabilir ve özgün bir Müslüman siyasi birliği vizyonundan sistematik olarak ayrıştırılması gerekir. Böyle bir vizyon ne tarih dışı, ne ütöpik, ne de bir orta çağ incelemesinin veya kurumunun veya başka bir şeyinin basit bir tekrarı olmayı kaldırabilir. Dahası, böyle bir birlik, Müslümanlar arasındaki siyasi düzenlemelerin, kültürlerin, dini gruplaşmaların yerel farklılıklarının ve gayrimüslim azınlıkların haklarının anlamlı ve sağlam bir uyumunu garanti altına almak zorundadır. Böyle bir vizyonu tasvir ve hayal etme vazifesi bir makaleyi değil, bir Müslüman hukukçular, ilahiyatçılar, siyaset teorisyenleri, girişimciler ve vizyoner liderler neslini gerektirir. Burada sunduğum şey, kısa bir tarihle başlayarak bu vizyonun mütevazı bir gerekçelendirmesi ve geniş hatlarıyla yaratıcı bir tasviridir.

Vanderbilt Üniversitesi'nde Yahudilik ve İslam üzerine çalışan Yahudi kökenli Profesör David Wasserstein, yakın zamanda IŞİD'in ve onun halifeliğinin ideolojik ve dini kökenleri üzerine, *IŞİD'in Kara Bayrakları: Yeni Halifeliğin Kökleri* adlı bir çalışma yayınlamıştır.²⁵ Birkaç yıl önce, Yahudiliği yok olmaktan kurtarmanın orta çağ İslam'ı - yani Eski Halifeliğin İslam'ı - olduğunu öne sürdüğü aydınlatıcı bir konuşma da yapmıştır.

“İslam Yahudiliği kurtarmıştır. Bu, modern dünyada pek tutulmayan, rahatsız edici bir iddiadır. Ama bu tarihi bir gerçektir. Bu argümanın iki yönü vardır. Birincisi, MS 570 yılında Hz. Muhammed doğduğunda Yahudiler ve Yahudilik yok olmaya doğru gitmekteydi. İkincisi, İslam'ın gelişi onları kurtarmış, sadece hayatta kalmakla kalmayıp aynı zamanda büyüyüp gelişecekleri yeni bir bağlam sağlamış, ortaçağdan modern dünyaya uzanan sonraki Yahudi kültürel refahının (Hıristiyanlığın da) temellerini atmıştır. . . . Eğer İslam gelmeseydi, batıdaki Yahudilik yok olmaya yüz tutardı ve doğudaki Yahudilik de sadece bir başka doğu kültü haline gelirdi.”²⁶

İroninin profesör için bariz olup olmadığı açık değil. Tarihi halifelik, kusurlarına rağmen (asimptotu hatırlayın!), entelektüel açıdan canlı Hıristiyan ve Yahudi topluluklarını koruyan ve Helenistik bilim ve felsefenin rönesansına ev sahipliği yapan hukuk, teoloji ve dini vizyonu üreten İslam medeniyetinin varlığının bir önkoşuluydu. Bu gerçeği aceleyle “Bu kadar nostalji yeter” ve “Zamanın çarklarını geri çeviremezsiniz” diyerek geçiştirmeden önce, Wasserstein'in iki örneği arasındaki karşıtlık üzerinde biraz daha durmamız icap eder. Eğer halifelik var olmasaydı ve göreceli barış, istikrar ve kültürel ve ticari alışveriş ile tanımlanan çok geniş bir coğrafyada yüzyıllarca süren birleşik saltanatı yönetmeseydi, ve eğer fethedilen toprakların birliği, Peygamber Efendimizden (sav) sonra kazanıldığı kadar çabuk sona ermiş olsaydı, alternatif, küçük krallıkların karanlık çağı ya da daha kötüsü, Hariciler (bugünkü IŞİD'in uygun bir benzeri) gibilerinin önderlik ettiği kabile kan davaları olurdu. Ne Emeviler, ne Abbasiler, ne de Osmanlılar mükemmel halifelerdi - bazıları düpedüz

²⁵ Yale University Press, 2017.

²⁶ David Wasserstein, “How Islam Saved the Jews,” <https://kavvanah.wordpress.com/2012/06/04/how-islam-saved-the-jews-david-wasserstein/> (Erişim 7/4/19)

tiranlardı - ama bütüne bakıldığında Halifeler ve Müslüman dini ve siyasi elitlerin tümü, toplumun birliğinin, hukukun ve düzeninin önceliğinin hayati değerini fark etmişlerdi. Şimdi ele alacağımız şey, şuurlu Müslümanların benimsediği bu fikir birliğine dayalı idealdir.

Mazi: Tarih ve normatif gelenek

“Caliphate” kelimesi Arapça *hilafe* (*khilāfa*) kelimesinin İngilizceleştirilmiştir. Üç harfli kökü (*kha'-lām-fā'*) “düzen, zaman veya mekân açısından birisinin arkasında veya sonrasında olmak veya arkasından ve sonrasında gelmek” fikrini ifade eder. O halde *halife*, bir haleftir, sözlük anlamıyla selefi tarafından belirli bir sorumluluğu yerine getirmek üzere geride bırakılan kişidir. Kur'an, Adem'den ve dolayısıyla onun soyundan “*halife*” (2:30) olarak söz eder; ilk müfessirler doğal olarak halifenin, “bir zamanlar yeryüzüne hâkim olmuş daha önceki bir yaratılışın halefi” anlamına geldiğini düşünmüştür. Fakat Allah da, Hz. Muhammed'in (sav) *Sahih-i Müslim*'deki meşhur duasına göre, evini ve ailesini Allah'a emanet eden bir yolcunun *halifesidir*.²⁷ Bu kullanım, yirminci yüzyılda popüler hale gelen, insanların metafiziksel olarak “Allah'ın temsilcileri” olduğu fikri gibi, “halife”nin “vekil” veya “temsilci” şeklindeki modern tercümesinin kesin olmadığını göstermektedir. Kur'an'da Hz. Davud'a (a.s.) “yeryüzündeki *halife*” şeklindeki başka bir atıf, basitçe “yeryüzünün varisi” anlamına gelmektedir. Ancak benzer şekilde bu kelimeye bir siyasi otorite ve yeryüzünün metafiziksel idaresi anlamı atfetmek için kullanılmıştır. Metafiziksel anlam kavramsal olarak Kur'an'daki *teshir* (*taskhīr*) ve *tekrīm* (*takrīm*) mefhumlarıyla (Allah'ın insanları şerefliendirdiği ve diğer tüm yaratılmışları onların hizmetine sunduğu, 17:70, 14:32-3, vb.) haklı çıkarılabilir, ancak dil açısından bunun elimizdeki *halife* terimiyle hiçbir zorunlu ilişkisi yoktur. Bu yalnızca dilsel bir kelime oyunu değildir; hem Müslüman yazarların hem de Oryantalistlerin tüm yazın türleri bu yanlış anlamaya dayanarak ortaya çıkmıştır.²⁸ Bazı durumlarda bu yanlış anlama, ulus-devletteki modern halk egemenliği fikrini Kur'an'a atfetmek için kullanılmıştır.²⁹

Ancak bizi ilgilendiren şey, terimin tarihsel olarak Müslümanların en yüksek siyasi yöneticisini ifade etmek için kullanılmasıdır. Bu anlamda *halife* (halifelik), Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra ümmetinin liderliği ve idaresinde vekilliği (*niyâbe*) anlamına gelmiştir. Müslümanların bu en yüksek siyasi liderine hem Sünni hem de Şii ilahiyatçılarca *imam* (lider) denmiştir - ancak Şiiler *imam* terimini teolojik olarak hak eden ve siyasal olmak zorunda olmayan liderleri için kullanmışlardır. Daha önceleri, tam da *halife* teriminin açık bir siyasi anlamı olmadığı ve yalnızca Hz. Peygamber'in (sav) halefi olarak Hz. Ebu Bekir'in rolünün bir tanımı olduğu için, daha açık bir şekilde *emîrü'l-mü'minîn* (müminlerin emiri) etiketi, İkinci Halife Hz. Ömer'in hükümdarlığından bu yana yöneticilere hitap etmenin yaygın yolu haline gelmiştir. Zamanla siyasi alan *emir* (askeri komutan), *sultan* (otorite, kral) ve *melik* (kral) gibi farklı türden liderlerle dolunca, *halife* teriminin tarihi ve

²⁷ Müslim # 1342.

²⁸ Oryantalist literatürde bu kafa karışıklığı Patricia Crone ve Martin Hinds'den, *God's Caliph* (1986), bu yana yayılmış durumdadır. Çağdaş Müslüman literatürü içinse, insanları Allah'ın halifeleri olarak tanımlayan sonsuz bir literatür akışı üretilmektedir. Bunun ilk örneği Ebu'l-A'la el-Mevdudi'nin popüler Urduca Kur'an tefsiri Tefhim el-Kur'an olabilir.

²⁹ Bu fenomenin incelenmesi için, bkz. Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Harvard University Press, 2019)

siyasi kullanımı tüm Müslümanların tek yüce liderini ifade etmesi üzerine yerleşiklik kazanmıştır.

Halifeliğin beş tarihi modeli

Sünni çoğunluk için ilk ve tek normatif halifelik modeli, Hz. Peygamber'in (sav), daha sonra *Raşidûn* (doğru yolda olan) olarak anılacak olan ilk dört halefinden oluşur. Başlangıçta dini ve siyasi otoriteler sistematik olarak birbirinden ayrılmamış, halife veya Peygamber'in halefi her ikisini birden bünyesinde barındırmıştır. Yüzyıldan daha kısa bir süre sonra, halifeliğin öncelikle siyasi bir makam haline geldiği ve dini otoritenin aşamalı olarak halife ile *ulema* arasında paylaşıldığı başka bir model ortaya çıkmıştır. *Ulema*, yeni ortaya çıkan adanmış alimler sınıfı, artık giderek artan bir şekilde şehirli Müslüman toplulukların ve entelektüel okulların gerçek sosyo-dini liderleri olarak hizmet etmiştir. Halifenin yetkileri uygulamada hiçbir zaman mutlak olmamış, ancak *ulema* dördüncü/onuncu yüzyıldan itibaren bu tür sınırlamaları ve işlevleri kuramsallaştırmaya başlamıştır.

İlk halifeler, dünyanın en büyük imparatorluğunu, küçük Medine şehrinden eşitler arasında birinci (*primus inter pares*) olarak yönetmişlerdir. Bu eşitlikçi, doğrudan-erişimli ve takvaya dayalı modelin, geniş ve uzaklara yayılmış bir imparatorluğu yönetmenin ihtiyaçlarına cevap verebilecek ölçüde olmadığı ortaya çıkmıştır. Böylece yerini geç Emevi ve Abbasi'lerin yükseliş dönemlerinde *imparatorluk halifeliğine* bırakmıştır. Bağdat merkezli Abbasi halifeliği, ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıllarda, zirve döneminde, kişi başına düşen servet açısından dünyanın gördüğü en zengin ve en büyük imparatorluk olmuştur.³⁰ Ayrıca, Abbasi Halifeliği İslam öncesi Sasani imparatorluğunun sembolizmini de benimsemişti ki Sasani imparatorluğunu hak eden imparator mutlak adaleti sağlamak için mutlakiyetçi, tanrıvari bir aura oluşturmak zorundaydı. Halifenin fiili yetkileri hem gerçekte hem de İslam hukukunda oldukça sınırlıydı ve bazı durumlarda bu sınırlılık çok ciddi düzeydeydi. Bu, halifeliğin ikinci modeliydi.

Bağdat halifelerinin fiili gücü azaldıkça, halifenin öncelikle sembolik ve manevi bir otorite olduğu üçüncü model ortaya çıktı. Muhtelif vilayetlerin gerçek yöneticileri, genellikle, halifeye biat eden yerel valiler ya da meşruiyetten yoksun işgalci askeri komutanlardı. Bu çağ beş asır kadar sürmüştür. İslam hukuku, teolojisi ve siyasi düşüncesi bu klasik çağda kristalleşti. Halifenin sembolik gücü kaçınılmazdı ve fiili güce yeniden kavuşması ihtimali çok da uzak değildi. Kudüs'ü Haçlılardan geri alan ve büyük bir yüce gönüllülük göstererek kalpleri kazanan, on ikinci yüzyılın ünlü İslam kahramanı Selahaddin (Şalâh al-Dîn), Bağdat'taki halifenin onayını ararken, ancak henüz alamamışken vefat etti. Başarıları ne olursa olsun, bir hükümdarın otoritesinin meşru olabilmesi için halifenin onayı önemliydi.

Halife, Müslümanlar için giderek daha belirgin hale geldiği üzere, Müslüman *ümme*ti için iki önemli sürekliliği temsil etmiştir: 1) Davranışları altın standart olarak kalan Hz. Peygamber (sav) ve Raşid halifelerle olan sembolik bağlantı, ve 2) artık Afrika, Asya ve Avrupa'nın bazı bölgelerine yayılan ve çeşitli yerel krallar ve valiler tarafından yönetilen birbiriyle bağlantılı toplumlarda yaşayan tüm Müslümanların mekânsal devamlılığı (veya birliği). Bu iki

³⁰ Bkz. karşılaştırma tablosu, David Graeber, *Debt: The First 5000 Years* (2014), 272.

devamlılık, siyasi parçalanmayı, dini mezhepçiliği ve kültürel rekabetleri yönetilebilir hale getirmiş, en kötü merkezkaç eğilimleri önlemiş ve bölgenin sürekli savaş ve vahşete sürüklenmesini engellemiştir. Bu toplumlar büyük ölçüde yerel yöneticiler ve alimler tarafından idare edilerek İslam Hukuku ile kendi kendilerini yönetmişlerdir. Krallar veya sultanlar ‘hizmetkar’ olarak ya da daha görkemli bir ifadeyle, Hukukun savunulması ve sürdürülmesi için önemli olan ancak yine de vazgeçilebilir olan yürütme organı olarak hizmet etmişlerdir. Bu mega-toplumun normlarını, kanunlarını veya kurumlarını değiştirmeden gelmişler ve gitmişlerdir. Bu üçüncü modele “*klasik İslam anayasacılığı*” denmektedir.³¹ Bu önemlidir, çünkü ilk birkaç yüzyıl hariç, İslam tarihinin büyük bir bölümünde halifelik aslında buna benzemiştir.

İşler mükemmel olmaktan çok uzaktı. Maverdî (ö. 450/1058), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazali’den (ö. 505/1111) İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) kadar siyasi meseleler üzerine düşünen en nüfuzlu *ulema*, halifenin gücünün askeri gaspçılara fiilen kaptırılmasının kabul edilemez olduğunu düşünmüşler, ancak bunu istisnai bir durum olarak müsamaha edilebilir bulmuşlardır. Gazali, Abbasi halifesinin üstün otoritesini sadece sözde kabul eden ama aslında onun otoritesini hiçe sayan kendi zamanının Selçuklu sultanlarını kabul etmeyi leş yemeye benzetmiştir: Buna yalnızca sağlıklı gıdanın yokluğunda hayat kurtarmak için izin verilmiştir. Diğerleri de, özellikle de İbn Teymiyye, aşağıda göreceğimiz gibi, aynı fikirdeydi. Bu modelin 656/1258 Moğol saldırısından önceki ilk yarısında Bağdat merkezli halifenin sembolik gücü önemliydi. Ancak daha sonra Memlükler döneminde, şimdiki Kahire’de bulunan Abbasi halifesi tüm gücünü kaybettiğinde bile, Delhi ve Timbaktu gibi uzak Müslüman topraklarında, halifenin beratı, salt güç gaspı ile meşruiyet ve Müslüman siyasi yapısına ait olma arasındaki farkı göstermesi bakımından önemliydi.

İkinci ve üçüncü modellerin bir karışımı olan dördüncü hilafet modeli, Osmanlıların Doğu Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika’yı siyasi olarak tek bir imparatorluk altında birleştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Ki, bu imparatorluk, döneminin en başarılı, istikrarlı ve güçlü imparatorluklarından biri olarak yaklaşık dört yüz yıl sürmüştür. Kahire’de Memlükleri mağlup ettikten sonra “halife” unvanını alan Osmanlı sultanları, müftü ve kadı olan alimler tarafından yorumlanıp uygulanan Şeriat Kanununu sürdürdü. Dolayısıyla halife-sultanın yetkileri sınırlıydı. Baş *kadı (hakim)* kararıyla tahttan indirilen sultan vakaları mevcuttur. Ancak sultanlar hayati çıkarlarını ilgilendiren konularda İslami normları hiçe sayarak güç kazanabiliyor ve despotça da davranabiliyorlardı. Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki Osmanlıların ve Hindu çoğunluğa hükmeden Hindistan’daki Babürlerin aksine, Şii rakipleri Safeviler meşruiyetlerini güçlü teokratik iddialara dayandırmışlardır. Osmanlıların halifelik iddiası zaman zaman mistik şekillerde tasvir edilmiştir. Üç büyük Müslüman imparatorluğu tek bir siyasi düzende birleştirmek için hiçbir siyasi çaba gösterilmemesine - ve belki de bu akla bile gelmemesine - rağmen Anadolu Sufiliği, Osmanlı halifesinin tüm Müslümanlar için bir hükümdar, manevi rehber ve kanun koyucu olarak tasavvur edilmesine yardımcı olmuştur.³²

³¹ Noah Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State* (2008), xxxix.

³² Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in the Ottoman Political Thought* (Princeton University Press, 2018).

Son üç hilafet modelinin en önemli ortak noktası, halifenin sınırlı kamusal meseleler dışında dini otoritesini kullanamamasıdır. Osmanlılarda, mistikler halifeyi Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tasavvur edebilmiş ve hatta kehanetlerde bulunmak ve politikaları meşrulaştırmak için gizemli yöntemler (occult) bile kullanabilmişlerdir. Fakat, imparatorluğun omurgası olan Hanefî hukuku müessesesi, bu tür iddiaların Sufî tekkelerine sınırlı kalmasını sağlamıştır. Oryantalist çalışmaların ünlü şahin neo-muhafazakâr duayeni Bernard Lewis şu kadarını kabul etmektedir: (Sünnî) İslam'da teokrasi olmamıştır ve olamaz. Bu, Sünnî hukukun doğasında var olan epistemolojik çoğulculuk ve Orta Çağ Kilisesi gibi Tanrı adına konuşacak herhangi bir kurumun olmayışı sayesinde. Dini kaynakları ve geleneği yorumlayan seslerin çokluğu iki anlama gelmiştir: Dini otoritenin bölünmüş ve çok sesli olması ve yönetici elitlerin dini otoriteyi hiçbir zaman kontrol edememesi ve bunun sonucunda organik bir sosyo-dinsel kontrol ve denge sisteminin doğması.

Toplamda bin yıl süren üçüncü ve dördüncü halifelik modelleri kısacası ne teokratik ne de mutlakiyetçiydi. Kendi yönetimleri altındaki topluluklara geniş bir özgürlük alanı sağlamışlardı: Farklı geleneklere mensup Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğerleri nispeten özgür topluluklar olarak yaşayabilmişlerdir. Mükemmel olmaktan uzak olmasına rağmen bu sistem, adil ve Allah merkezli bir yaşamı kolaylaştırma konusunda modern Müslüman devletlerden ve hatta birçok demokrasiden daha etkili bir şekilde çalışmıştır. Modern liberal modelden farklı olarak, topluluklar ve dolayısıyla toplumsal normlar, insan onuruna yakışır bir insan varlığı için gerekli görülüyordu; bu nedenle gayrimüslimler bile inandıkları dini normlara göre yaşamakta özgürdü. Bireysel ve toplumsal haklar arasındaki dengenin ibresi çoğunlukla ikinci yöne doğru kaymıştır. Tıpkı Romalıların Yunanlılara karşı olduğu gibi Osmanlılar da yönetici ve kurum kuruculardır ve Kur'an'daki himaye edilen topluluklar, *zimmiler*, modelini, başkentteki liderleri tarafından temsil edilen çok sayıda dini topluluktan oluşan bir kuruma dönüştürmüşlerdir. Bu, *millet sistemi* olarak bilinmektedir.³³

On dokuzuncu yüzyılın modern ulus-devletleri, ilk kez Osmanlı ekonomik ve askeri gücünü hızla aşip Osmanlılarla eşit hale gelerek karşı karşıya geldiğinde Osmanlılar bu duruma uyum sağlamış ve nihayetinde, sırasıyla, ordularını, ekonomilerini ve toplumlarını modernleştirme konusunda nispeten kısa bir sürede büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir. Sultanın gücü üzerindeki eski organik, toplumsal ve cemaatsel temelli sınırlamaların yerini bir anayasa almış, ancak Osmanlılar Birinci Dünya Savaşı'ndan sağ çıkamamıştır. Modern tarihçiler, sürdürülemez derecede yıpranmış bir rejime ilişkin eski fikrin - Osmanlı İmparatorluğu'nun "Avrupa'nın hasta adamı" olduğu fikrinin - doğru olmadığını öne sürmüşlerdir. Aslında Osmanlılar savaşta farklı bir tarafta yer alsalardı ya da bir şekilde savaşı atlatabilselerdi hayatta kalabilirdi. Bu kısa ömürlü *anayasal halifeliğe* beşinci potansiyel halifelik modeli diyebiliriz.

Hilafet Teorisi

Hilafetin özünü çeşitli tezahürlerinden ayırmaya çalışan Sünnî gelenek, hilafeti titizlikle kuramsallaştırmış, gerekliliğinin temelini, fonksiyonlarını, mahiyetini ve sınırlarını ortaya koymuş, ve *Raşidûn* modeline sadık kalmaya çalışırken aynı zamanda dönüşümlerine de

³³ Millet Sistemi üzerine, bkz. Tesneem Alkiek, "Tolerance, Minorities, and Ideological Perspectives," <https://yaqeeninstitute.org/tesneem-alkiek/tolerance-minorities-and-ideological-perspectives/>

cevap vermiştir. Bu karmaşık bir çalışmaydı; akla gelebilecek her türlü fikir ayrılığı mevcuttu ve önde gelen hukukçu-teologlar dikkatli bir şekilde deliller ve gerekçeler yapısını inşa etmişler ve sürekli olarak yeniden düşünmüşlerdir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kurumun özenli kuramsallaştırılması ilk olarak Sünni ulemanın elinde, tam da kurumun varlığının tehdit altında olduğu beşinci/on birinci yüzyılda gerçekleşmiştir. Her ne kadar İslam'da muhafaza edilmiş en eski risalelerden biri, - Emevi katibi Abdülhamid el-Kâtib'in (ö. 132/750) - hilafetin, Peygamber'in misyonunu sürdüren, ilahi olarak yetkilendirilmiş bir kurum olarak kuramsallaştırılması ve savunulması hakkında olsa da, ilk iki yüzyıl boyunca dini cemaatin birliğinin ve varlığının devamı için halifeliğin mutlak gerekliliği, kapsamlı teorik savunmayı gereksiz kılmıştır.³⁴

Hayatta kalan tüm Müslüman ekolleri ve mezhepleri, Müslüman toplumu için bir lider atamanın zorunluluğu konusunda fikir birliğine varmıştır. Sünniler ve Şiiiler bu noktada hemfikir olmuş ancak makama dair anlayışları farklılık göstermiştir. İmamiyye Şiası, imanının tanımına Hz. Ali soyundan seçilmiş bir imama olan inancı dahil etmiş ve Allah'ın bir vazifesi (*lutf* veya ilahi bir rahmet olarak), yani, hak bir imama inanmanın (iktidarda veya fiziksel olarak var olmasa bile) tüm insanlar üzerine bir yükümlülük olduğuna inanmıştır.³⁵ Zeydiyye Şiası, Hz. Ali soyundan birinin yönetim hakkına sahip olduğuna inanmıştır; ancak bu, adaletsiz yönetime karşı başarılı bir şekilde isyan ederek ve liderlik iddiasında bulunarak göreve uygunluğunu göstermiş bir kişidir. Bunun aksine, Sünniler ise hilafetin kurulmasını kolektif bir yükümlülük olarak görmüşlerdir. Aradaki fark çok incedir: Şiiilere göre doğru imama inanmamak sapkınlıktır ve hatta kişinin imanını geçersiz kılabilir; Sünnilere göre adil bir imamı görevlendirmemek veya bunun için çabalamamak günahdır. Mutedil ve oluşum döneminden sonra hayatta kalmayı başaran tek Harici mezhep olan İbadiler, adil bir imamın/halifenin gerekliliğine inanırlar, ancak Şiiilerin ve çoğu Sünninin aksine ve Osmanlı sonrası Sünnilerin çoğu gibi, adayın Kureyş'ten veya herhangi bir belirli kökenden olmasını şart koşmazlar.³⁶

Bir halife olmaksızın İslami hayatın imkanı hakkındaki görüşler farklılık arz etmektedir. Gazali gibi bazıları, bu halifesiz bir İslami yaşamın meşruiyetini inkâr edecek kadar ileri gitmişlerdir. Hocası ve önde gelen Eş'arî teolog ve zamanının Şafii hukukçusu Ebu'l-Ma'ali el-Cüveynî gibi diğerleri, parlak, yaratıcı risalesi *Ğiyâşü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*'de böyle bir senaryoyu değerlendirmiştir.³⁷ Cüveynî risalede Müslümanların uygun vasıflara sahip bir halifesinin olmayabileceği veya hiç halifenin olmadığı, alimlerin toplumu yönetmeye

³⁴ Wadad Kadi ve Aram Shahin, "caliph, caliphate," *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 85.

³⁵ Doğru imama olan inanç (tayini konusundaki tartışmanın bir sonucu olarak) Şiiiler için belirleyici sorun olmasına rağmen, İmamiyye Şiasının iyi bilinen beş inancının listesi beşinci/onbirinci yüzyıla kadar netleşmemiştir; bkz. Mohammed Ali Amir-Moezzi, "Early Shī'ī Theology," *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 82-3.

³⁶ Patricia Crone, "Ibadis," G. Bowering (ed.), *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton University Press, 2013), 230.

³⁷ Al-Juwayni'nin siyasi düşüncesi üzerine bir çalışma için, bkz. makalem *Political Metaphors and Concepts in the Writings of an Eleventh-Century Sunni Scholar, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 26.1-2 (2016): 7-18. Tüm klasik döneme ve İbn Teymiyye'nin yenilikçi siyasi fikirlerine genel bir bakış için, bkz. monografim *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012).

birakıldığı ve son olarak da nitelikli alimlerin ve Müslümanların bu gibi durumlarda ne yapabileceklerine dair talimatların dahi bulunmadığı distopik bir gelecek hayal eder . Birkaç dolaylı ayet ve *ahad* hadis zikretmekle yetinmeyerek, hilafetin kesin zorunluluğu mutlak delil gerektirdiği için, dini bir yükümlülük için akla gelebilecek en yüksek otorite olan Sahabenin icmasına dayanılarak tesis edilmesi gerektiğinde ısrar eder.³⁸ Çok sayıda rasyonel insanın, birden fazla rasyonel cevabı kabul eden bir sorunun cevabı üzerinde bir sebep olmadığı sürece hemfikir olamayacağını ve Sahabeler nezdinde bu sebebin onların Kur'an ve Hz. Peygamber'in (sav) öğretilerine ilişkin ortak anlayışları olması gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle fikir birliği ne tesadüftür ne de salt zorunluluktan doğmuştur. Medineli Ensar'ın Sakifetü Beni Sâide'deki toplantılarındaki ilk anlaşmazlığın gösterdiği üzere, müzakere sonrasında, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in açıkça gördüğü ve daha sonra herkesin kabul ettiği gibi, halifenin gerekliliğinin İslam'ın tartışılmaz yükümlülüklerinden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

Moğol sonrası dönemde (yedinci/on üçüncü yüzyıldan itibaren), ciddi aciliyet ve emniyetsizlik durumunda gaspçı diktatörlerin pragmatik olarak meşrulaştırılması yönündeki ilk eğilim, topluluğu veya onun bir kısmını savunabilecek herhangi bir gaspçının meşrulaştırılmasına yol açmıştır. Aralarında İbn Haldun ve İbn Teymiyye'nin de bulunduğu bu dönemin en özgün yazarları, hilafetin zorunluluğunu ileri sürmüşler, ancak aynı zamanda siyasi düşüncede de yeni bir çığır açmışlardır. İbn Haldun, siyasi iktidarın sosyal, maddi ve psikolojik temellerini kuramsallaştırmış, dolayısıyla da bu tür bir düşüncenin modern dönemde yaygınlaşmasından yüzyıllar önce bir tarih ve siyaset teorisinin doğuşunu sağlamıştır. İbn Teymiyye, hilafetin zorunluluğunu sorgulamadan, Moğol sonrası hilafetin mutlak etkisizliğinin farkına varmış ve toplumsal canlılığın yeniden kazanılması ve Şeriatın uygulanmasının yöneticinin meşruiyetinin merkezi boyutu haline geldiği yükselen bir siyasi model için çabalamıştır. Moğolların Bağdat'ı yok etmesinden önce hilafetin, Şeriatın dile getirilip geliştirilebileceği bir dünya yarattığı düşünülmüştür. Bu gerçek, halifeliğin Hz. Peygamber'in (sav) devamı olduğu iddiasıyla birleştiğinde, herhangi bir dini metin kaynaklı gerekçeden daha güçlüydü: Halife, Şeriattan daha büyüktü. Maverdî ve Gazali gibi *ulema* da, ancak hilafetin tehdit altında olduğunu hissettiklerinde onun için delil sunmuşlardır. Artık Moğol sonrası dünyada, uygun halifelik yeniden tesis edilene kadar her yerde İslami yönetimler kurma yönündeki ivmeyi sağlayan şey Şeriat olmuştur. İbn Teymiyye bu tür İslami politikalar için yalnızca ilk argümanları sunmuştur. Daha sonra tüm ekollerden ve özellikle de Osmanlı siyasi düşüncesine mensup alimler, “Şeriat siyasetinin” bu doğal gelişimini tanımışlardır.³⁹

Az önce ortaya konan iddialara içerik ve doku kazandırmak için, geniş bir ekoller yelpazesinden alimler tarafından hilafete ilişkin sunulan iddia ve gerekçe türlerinin bir numunesini ele alalım. İspanya'da ve dolayısıyla Abbasi halifeliğinin geleneksel topraklarının dışında yazan ansiklopedici Zahiri alim İbn Hazm (ö. 456/1064) şunları kaydetmiştir:

³⁸ Yani, Kur'an'da açık bir metinden veya mütevatir olan çok sayıda hadisten sonra. Al-Juwaynî, Ghiyâthî, 39-43.

³⁹ Yılmaz, *Caliphate Redefined*.

“Bütün Ehl-i Sünnet, bütün Mürcieler, bütün Şiiiler ve bütün Hariciler, imametın zorunluluğu ve Ümmetin, Allah’ın hükümlerini kendileri üzerinde tesis eden, maslahatlarını Resulullah’ın getirdiği şeriatla yöneten adil bir İmam’a itaat etmekle yükümlü olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunun tek istisnası, Haricilerin Nejadât’ıdır ki insanların bir imama sahip olma zorunluluğunun olmadığını söylerler, daha doğrusu birbirlerinin haklarını yerine getirmek onlara düşmektedir.”⁴⁰

İbn Hazm’ın referansı, İkinci Fitne (Hicri 60-70’ler) sırasındaki bir avuç radikaledir; o dönemde Hariciler ve birkaç Mu’tezile, ilk hizipleşmelerin harareti günlerinde hilafetin zorunluluğunu bile sorgulayabilmişlerdir. Ancak hadisin otoritesi, rasyonel kıyasın geçerliliği, Hulefâ-yi Râşidîn’in son ikisinin meşruluğu ve hatta Müslüman hayatının kutsallığı gibi temel doktrinler bile bu gruplar için meşru hedefler olmuştur. Bu tarz bir agnostik neredeyse gerçeklere aykırı bir şekilde şunu savunmuştur: Eğer tüm müminler ilahi kanuna göre yaşamaya gönüllü olsaydı, hiçbir yönetime gerek kalmazdı. Bu yazarın alternatif olarak seküler bir hükümet önermediğini, ancak siyasi düzen ihtiyacını tamamen reddettiğini unutmamak gerekir. Bir diğeri, neredeyse hiper-gerçekçi bir şekilde, imamsızlık durumunun yalnızca iç savaş zamanlarında geçerli olduğunu ve iç savaş sırasında hiçbir imama bağlılığın gerekli olmadığını savunmuştur.⁴¹ Fakat genel olarak bakıldığında, bir halifenin gerekliliği, şu anda temel kabul edilen diğer birçok doktrinden çok daha sorunsuz ve oybirliğiyle kabul edilmiştir.

Önde gelen Hanefi-Matüridi otoritesi Ebû Hafs el-Neseffî’nin (ö. 537/1142) Akaid’i (*Akâ'idü'n-Neseffî*) şöyle demektedir: “Müslümanların, hükümlerini uygulayacak, *hudûdu* tesis edecek ve sınırları koruyacak bir imama sahip olmaları gerekir...” Bunu yorumlayan İranlı alim ve Eş’ari teolog Teftâzânî (ö. 792/1390) şöyle yazmıştır:

“Bir imam tayin etmenin bir yükümlülük olduğu konusunda ittifak vardır. İhtilaf, yükümlülüğün Allah’a mı, yoksa yaratılana mı ait olduğu, vahiy delilinden mi yoksa akıldan mı kaynaklandığı konusundadır. Ve [bizim] ekolumüz bunun vahiy yoluyla yaratılan üzerine bir yükümlülük olduğunu savunur, Hz. Peygamberin dediği gibi: “Kim kendi devrinin imamını bilmeden ölürse İslam öncesi cahiliyesi içinde ölür”,⁴² ki bu sebeple Ümmet bir imamın tayinini, hatta defninden önce bile (Hz. Peygamberinki gibi), en büyük meselesi haline getirmiştir, ve şeriatın birçok yükümlülüğü ona bağlı olduğundan, her imamın ölümünden sonra da bu böyle olmalıdır.”⁴³

İslam’ın merkezi toprakları olan Suriye ve Mısır’ın Memlüklerin elinde olduğu ve doğunun (İran ve Maverâünnehir) Timurlenk (Tīmūr Lang) tarafından yerle bir edildiği dönemdeki

⁴⁰ İbn Hazm, al-Fişal fî al-milal wa-l-ahwâ’ wa-l-nihâl, 4:87.

⁴¹ Mu’tezile ve Hariciler genellikle bu yükümlülüğü savunurlar; iç savaşta hilafetin kurulamayacağını savunan ve dolayısıyla Ali’nin hilafetini inkar eden Hişam el-Fuvatî gibi yalnızca bir avuç Mu’teziledir. Nejadât, diğer tüm Müslümanları tekfir eden ve gerçekte her zaman bir imamı olan, ancak bir imama sahip olma zorunluluğunu reddeden kısa ömürlü fanatik Haricilerdi.

⁴² Sahih Müslim’deki ifade şöyledir: “Kim biat etmeden ölürse İslam öncesi cahiliye ölümüyle ölmüş olur.” (Müslim #4793)

⁴³ Al-Taftâzânî, *Sharh al-‘Aqâ'id al-Nasafîyya* (Karachi: Maktabat al-Bushrâ, 1430/2009), 353–54.

vaziyeti yorumlayan Tefâtânî, neden tüm bölgeler için tek bir imamın olması gerektiğini şöyle açıklamıştır:

“Eğer, “neden her bölgeye bir yönetici tayin etmek yetmez, veya neden genel yetkiye sahip birini (al-riyāsa al-‘amma) tayin etmek gereklidir?” denilirse, biz de: “çünkü, tıpkı zamanımızda şahit olduğumuz gibi, bu dünyevi ve dini işlerde yozlaşmaya yol açan bir çatışmaya ve düşmanlığa sebebiyet verir deriz.”⁴⁴

Daha sonra tipik bir diyalektik üslupla, neden dönemindeki Türkler gibi bir fatihin (büyük olasılıkla aklında Timurlenk var) yeterli olamayacağını ve bu nedenle neden bir imamın olması gerektiğini sormuştur. Karşılık olarak da, tüm Müslüman coğrafyası üzerinde böyle bir yönetici yine de bazı görevleri yerine getirecektir, ancak “her şeyin en önemlisi ve her şeyin temel direği olan din meselesi, onsuз bozulacaktır” cevabını vermiştir.⁴⁵

Hemen hemen aynı dönemde İslam dünyasının batı kesimlerinde yazan büyük tarihçi ve Maliki fakih İbn Haldun (ö. 808/1406), fikir birliğini kısa ve öz bir şekilde özetlemiştir:

“Bir lider tayin etmek zaruridir. Bunun emredici mahiyeti, Sahabelerin ve Tabiinin üzerinde ittifak ettiği nakledilen şeriatla bilinmektedir. Bunun nedeni, Peygamber’in (Allah’ın selamı ve bereketi üzerine olsun) Sahabelerinin, onun vefatı üzerine biat etme ve işleriyle ilgili değerlendirmelerini Ebu Bekir’e (Allah ondan razı olsun) teslim etme konusunda acele etmeleridir. Ve bundan sonraki bütün asırlarda da bu böyle olmuş ve mesele, bir lider tayin etmenin zaruri olduğunu gösteren bir icma ile tesis edilmiştir.”⁴⁶

İbn Haldun sonrasında da, kendisinin Eş’ari inançları doğrultusunda, hilafeti tesis etme yükümlülüğünün (diğer tüm yükümlülükler gibi) akıldan değil vahyedilen şeriatın kaynaklandığını ve dolayısıyla rasyonel yargıyla askıya alınamayacağını iddia etmiştir. İbn Haldun’un halifeliği savunduğunu belirtmek yetersiz kalır; kendisi başyapıtını hilafetin tarihini açıklamak ve ihyasını savunmak için yazmıştır. İslam medeniyeti üzerine önde gelen Batılı bilim adamlarından Hamilton Gibb, halifeliğin İbn Haldun’un düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu, onun bölümlerinin hilafetle sonuçlanacak şekilde organize edilmesinden, daha sonra devletin çöküşünün ve nihai yıkımının nedenlerini analize geçmeden önce onunla ilişkili örgütlenmeyi ayrıntılı bir şekilde tartışmasından çıkarılabilir. Onun, siyasi gücün ve grup dayanışmasının evrimini analiz etmenin yanı sıra, zamanının diğer Müslüman fakihleri gibi, Şeriatın ideal taleplerini tarihi gerçeklerle uzlaştırma sorunuyla da ilgilendiği izleniminden kaçınmak imkansızdır.⁴⁷ Mu’tezile, Şia ve

⁴⁴ A.g.e.

⁴⁵ A.g.e., 355.

⁴⁶ “Inna naşb al-imām wājib qad ‘urifa wujūbuh fī al-shar‘ bi-ijmā‘ al-şahāba wa-l-tābi‘īn,” İbn Khaldun, al-Muqaddima, ed. Muḥammad al-İskandarānī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī,2006), 186 (Kitap I, Kısım.3, Bölüm 26); F. Rosenthal çevirisi, N. J. Dawood kısaltmasıyla karşılaştırın, İbn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (Princeton University Press, 1967), 156.

⁴⁷ H. A. R. Gibb, *Studies on Islamic Civilization* (Princeton Legacy Library, 1982 [orjinali 1962]), 173.

İbn Teymiyye gibi gelenekçiler de dahil olmak üzere diğerleri, diğer tüm yükümlülükler gibi hilafet yükümlülüğünün de hem vahiy hem de akıl yoluyla bilindiğini savunmuştur.⁴⁸

Alimler bir yönetimi zaruri kılan birçok neden veya rasyonel işlev öne sürmüşlerdir. Bazıları için bu işlevler zaruriyetin nedeni veya nedeninin bir parçasıdır; diğerleri için, bunlar onun faydalarıdır, ancak zaruriyetin kendisi herhangi bir faydadan bağımsızdır. İslami hayatın geçerliliği için hilafetin mutlak ritüel gerekliliğini vurgulayan Maverdî ve hatta Gazali gibi kişiler için, artık etkili bir güce (*shawka, munna*) sahip olmasa ve temel işlevlerini yerine getirmek için başkalarına (örneğin sultanlara) bağlı olmak zorunda kalsa bile bir halife tayin etmek zaruridir. Cüveynî ve İbn Teymiyye gibi diğerlerine göre ise *hudûdu* uygulamak, kanunu ve düzeni sürdürmek ve toplumu ve onun dinini muhafaza etmek için etkin güç, halife tanımının zorunlu bir bileşenydi.

Ulema bugüne kadar bu akıl yürütme tarzını sadakatle yeniden üretmeye devam ettirmiştir. On birinci/on yedinci yüzyılda Şamlı bir fakih, Hanefî fikhına dair otorite kabul edilen eserinde şunları belirtmektedir:

“Büyük imamet (hilafet), insanlar üzerinde genel tasarruf hakkıdır. Onun araştırılması Kelamdadır (yani teoloji) ve onu tesis etmek yükümlülüklerin en önemlisidir. Bu yüzden onlar (Sahabeler) bunu Mucizeler Sahibinin defnine öncelemiştir.”⁴⁹

Hilafet İslam akaidinde, neden bu kadar merkezi bir konuma sahiptir? Çünkü, temel olarak, tıpkı Hıristiyanlık için Teslisin olduğu gibi, İslam’ın da belirleyici sorunu hilafettir. İlk ayrılıkçı mezhepler, ana akım topluluğun Allah’ın mesajının taşıyıcısı ve vücuda gelmiş hali olarak haklılığını ve uygunluğunu sorgulamaya başladığından beri, topluluğun meşru liderliğini kuramsallaştırmak imanı tanımlamanın merkezinde yer almıştır. Bu nedenle, Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’in (sav) sünnetini muhafaza eden topluluğun haklılığını savunmak, İslam’ın ilk iki yüzyılı boyunca İslami düşüncenin çoğunun şekillendiği merkezi “sorun alanı” olmuştur.⁵⁰

Sahabelerin oybirliğiyle Müslümanların siyasi birliğini en önemli mesele olarak ilan etme kararının ilk örneği, Hz. Ebu Bekir’in seçilmesinde ortaya çıkmış ve Medine otoritesinden ayrılanlara karşı savaşa girme konusundaki fikir birliğinde gerçek anlamda pekişmiştir. Konuyla ilgili sadece soyut görüş belirtmekle kalmayıp, bu temelde silaha da sarılmışlardır. Bunu yaparken de Peygamber Efendimizin (sav) topluluğu terk edenlere veya bölmeye çalışanlara karşı tavrını örnek almışlardır.⁵¹ Sahabelerin bu ilk fikir birliği defalarca tasdik edilmiştir. Fikir birliğinin bir sonraki bariz teyidinde (Irak’taki) Hz. Ali, Siffin’de (Suriye’deki) Muaviye’ye karşı savaştığında şahit olunmuştur. Hz. Ali, kan dökülmesini önlemek için, ki vahşetin çok büyük olduğu ortaya çıkacaktır, kalanı bölüşme ve Müslüman topluluğu ikiye

⁴⁸ Bu görüşlerin bir özeti için, bkz. Şâdiq Nu‘mân, *al-Khilāfa al-Islāmiyya* (Cairo: Dār al-Salām, 2004), 26–27; ‘Abdallāh al-Dumayjī, *al-Imāma al-‘uzmā’ında ahl al-sunnah wa-l-jamā’a* (Riyadh: Dār Tayba, 1987), 45ff.

⁴⁹ ‘Alā’ al-Dīn al-Ḥaşkafī (ö. 1088/1677), *al-Durr al-Mukhtār*, 75.

⁵⁰ Yararlı “sorunalanı” kavramı, antropolog David Scott tarafından önerilmiştir, *Conscripts of Modernity* (Duke University Press, 2004).

⁵¹ Bkz. aşağıdaki “Peygamber bir Devlet Kurdu mu?” bölümü.

bölme fikrine hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. Aynı şekilde Mekke'deki Abdullah b. Zübeyr Suriye'de Emevilerle karşı karşıya geldiğinde, barış uğruna topluluğu bölmek benzer şekilde bir seçenek olarak düşünülmemiştir. İbn Ömer ve diğer önde gelen otoriteler Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeyi reddettiklerinde bunu tam olarak şu temelde yapmışlardır: cemaat henüz onun altında birleşmemiştir.⁵²

Klasik Sünni *ulemanın* halifenin görevlerine dair görüşü en iyi şekilde İmam Ali'ye atfedilen bir beyanda yansıtılmaktadır. Ordusundaki radikaller, lider olarak Suriyeli isyancılara karşı savaşta hakemliği kabul etme hakkına itiraz ettiğinde, Ali, *ümme*tin işlerini yönetecek bir insan liderin gerekliliğini vurgulayarak cevap vermiştir:

“Ali şöyle buyurdu, “İster takvalı ister takvasız, insanların bir lideri (imāra) olması gerekir.” “Ey Müminlerin Emiri, biz takvalıları anlarız, peki takvasızsa neden?” diye sordular. Ali, “onunla (yasal) hudûd tesis edilir, sokaklar muhafaza edilir, düşmana karşı cihat edilir, ve ganimetler paylaşılır” dedi.”⁵³

Eğer yönetim genel olarak rasyonel bir gereklilikse, halifelik de tam anlamıyla İslami yönetim biçimi olarak görülmüştür. Bunu anlamak için faydalı bir benzetme evlilik; yani erkek ve dişilerin eşlik ve üreme için eşleştirilmesi: Tüm insan kültürleri bu müessesenin bir biçimine dayanır ve buna kısıtlamalar, törenler, ritüeller ve hayır duaları da eklenir. İslami bir evlilik, ana işlevi açısından temelde farklı değildir, ancak diğer geleneklerde yaygın olan birçok birlikte yaşama biçimi yasaklanmıştır ve buna eklenen bazı kısıtlamalar, ritüeller ve yasal normlar, onu belirgin bir şekilde İslami bir evlilik biçimi haline getirmektedir. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-şer' iyye* 'de şöyle izah etmektedir:

“Bilinmelidir ki, insanların işlerinin idaresini üstlenen (bir) devlet otoritesi (wilaya)en büyük dini yükümlülüklerden biridir ve aslında bu olmadan din tesis edilemez, zira, Ademoğullarının refahı, birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmeleri haricinde güvence altına alınamaz. . . Bu nedenle cihat, adalet, haccın ikamesi, Cuma namazları, Bayram namazları, mazlumlara yardım edilmesi, Allah'ın hudûdunun tatbik edilmesi gibi [Allah'ın] yükümlülük kıldığı her şey ancak güç ve otoriteyle tesis edilebilir.”⁵⁴

Hilafeti diğer yönetimlerden ayıran şey, her şeyden önce, usulen ifade edersek, hilafetin kurucu prensibidir (kaynağı, sınırları, amaçları ve işlevleri).

Hilafetle ilgili belirleyici klasik eser, Bağdat'ın baş kadısı ve zamanının önde gelen Şafiisi Maverdî tarafından yazılmıştır. Eser, halifenin standart tanımını vermektedir; yani halife,

⁵² Al-Dhahabî, *Siyar*, 3:372.

⁵³ Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-İmān*, 5:75114 cilt, ed. Mukhtār al-Nadwî (Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2003), 10:15; Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna*, 1:146.

⁵⁴ Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-shar' iyya*, 161–62.

“Dini muhafaza eden ve topluluğun dünyevi işlerini onun aracılığıyla idare edip ve yöneten Peygamber’in halefidir.”⁵⁵

Neredeyse tüm tanımlar bu unsurlardan bahseder, yani bir halife,

1. Peygamber’in yerinde durmaktadır, ancak ne bir peygamber ne de masumdur ve tüm Müslüman toplumunun biatını emretmektedir ve
2. Peygamber’in topluluğunun dini ve dünyevi işlerini yönetir, bu da etkili bir şekilde dini muhafaza ettiği, sınırları koruduğu, kanun ve düzeni sağladığı ve kaynakları (yeniden)dağıttığı anlamına gelir.

Başka bir deyişle halife, her ne kadar kaçınılmaz olarak Müslümanların topraklarına hükmetse ve onları korusa da, öncelikle bir bölgenin, bir ülkenin, bir mezhebin veya seçilmiş bir Müslüman grubunun yöneticisi olarak değil, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’in (sav) tüm takipçilerinin lideri olarak tanımlanır.⁵⁶

Hilafet krallık değildir

En eski zamanlardan beri Müslümanlar, *hilafet* dedikleri tam anlamıyla İslami bir yönetim ile *mülk* dedikleri genel olarak siyasi otorite arasında bir ayrım yapmışlardır. *Mülk* kelimesinin Arapçada ikili çağrışımlara sahip olduğuna dikkat edilmelidir: Basitçe herhangi bir türdeki siyasi otoriteye atıfta bulunabilir, ki bunun belirli bir türü İslam halifeliği olabilir. Aynı zamanda, aşağılayıcı bir şekilde, hükümdarın tebaasına ve zenginliğine kişisel mülkiyeti gibi davrandığı keyfi güçle tanımlanmış basmakalıp krallığı da ifade edebilir. Daha önce belirtildiği üzere, ilk Müslümanlar yöneticileri için *melik* (kral) terimini kullanmaktan kaçınmışlardır, zira bu terimle ima edilen eşitsizlikçiliği küçümsemişlerdir.⁵⁷ Buhari’den açıklayıcı bir hadis nakledilmektedir; Sahabe Cerir b. Abdullah, Yemenli bir bilgenin kendisine şöyle dediğini belirtir:

“Sizler ey Araplar bir emiriniz vefat etti mi hemen onun arkasından bir başkası seçtiğiniz sürece hayır içinde kalmaya devam edersiniz. Fakat bu iş kılıçla ele geçirilen bir şey olursa onlar kral (mulūk) olurlar, kralların öfkelenmesi gibi öfkelenir, kralların hoşnut olmaları gibi hoşnut olurlar”⁵⁸

Bu ayrım orta çağ dönemi boyunca geçerliliğini korumuştur. Maliki alimlerden el-Makarrî el-Tilimsânî, bazı Sufi dilenciler (*fukara*) kendisine çoğu zaman adalet ve dindarlık olmadan hareket eden krallara (*mülûk*) karşı Müslümanların talihsizliğini sorduğunda açıklayıcı bir şekilde yanıtlamıştır. Cevaben:

⁵⁵ Al-Māwardī, *Aḥkām*, 27.

⁵⁶ Hilafetin klasik modelleri ve siyasi teorisinin detayları için, eserime bkz. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012).

⁵⁷ Erken dönem İslam toplumunun “çarpıcı derecede eşitlikçi” doğası ve “Arap kabileciliğiyle... birlikliğiyle... daha da güçlenen” Kur’an’dan aldıkları ilham üzerin, bkz. L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge University Press, 2002), 1-6; özellikle 4.

⁵⁸ Bukhari #4359.

“Böyledir çünkü krallık (mülk) bizim Kanunumuzda (şeriat) yoktur; daha ziyade, Allah’ın İsrailoğullarına olan nimetlerinden bahsetmesi gibi, bizden öncekilerin kanununda da vardır. . . . O [Allah] bize hilafetten başkasını meşru kılmamıştır.”⁵⁹

Makarrî daha sonra ikisi arasındaki farkın öncelikle kişinin otoriteyi kişisel olarak ele alıp almadığı ve onu hanedan olarak oğullarına aktarıp aktarmadığı ile ilgili olduğunu tespit etmiştir. O halde hilafeti krallıktan farklı kılan şey, hilafette ümmetin çıkarlarının öncelikli ve merkezde olması ve otoritenin bir emanet gibi kullanılmasıdır.

İbn Teymiyye daha da nettir. Bütün Müslümanların üzerinde adil bir kral bulunsa bile, krallıkla bu yükümlülük yerine getirilmez, ancak yükümlülük, keyfi olarak değil, Hz. Peygamber’in (sav) ve ilk halifelerin izinde, iktidarı emaneten kullanacak hesap verebilir bir yönetici olan bir halifeyi tayin etmektir.

“Krallığın (mülk) meşru olduğu ve Nebevi hilafetin basitçe tercih mi edildiği yoksa gayrimeşru olduğu ve yalnızca hilafeti tesis etme bilgisinin [yani hilafetin zorunlu olduğu] ve gücünün yokluğunda mı meşrulaştırılabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bize göre krallık esasen gayrimeşrudur ve yükümlülük, nebevi bir halifelik kurmaktır. Çünkü Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Benim ve benden sonraki Raşid Halifelerin uygulamasına uyun; ona yapışın ve ona sıkı sıkıya sarılın. Gayrimeşru bidatlardan kaçının ve her (böyle) bidatın bir hata olduğunu unutmayın”... Öyleyse, bu hadis bir emirdir; (Peygamber’in) Hilafet uygulamasını zorunlu olarak takip etmemizi tavsiye eder, ona uymayı emreder ve ondan sapmaya karşı bizi uyarır. . . . Bu, onun bir emridir ve hilafetin kurulmasını kesinlikle bir görev haline getirir... Yine Hz. Peygamber’in (sav), nebevi halifelikten sonra gelecek olan krallıktan hoşlanmadığını ifade etmesi, krallığın dinde zorunlu olan bir şeyden yoksun olduğunu ispat etmektedir... Monarşiyi meşrulaştıranlar, Peygamber’in Muaviye’ye söylediği şu sözlerle dayanarak iddiada bulunmaktadır: “Eğer krallığı ele geçirirsen, iyi ve nazik ol.”⁶⁰ Fakat bunda (ikna edici) bir delil yoktur... Hilafetin kurulması zaruri bir görevdir ve bundan muafiyete ancak zaruret halinde müsaade edilebilir.”⁶¹

Kayıp

Osmanlı Hilafetinin kaldırılması yönündeki argümanların Türk milliyetçileri tarafından açıkça ifade edildiği ve bir yüzyıllık sekülerleşme ve Avrupalılaşıma sayesinde en azından elit kesim için kabul edilebilir hale getirildiği yirminci yüzyıla kadar Hilafetin dinen gerekliliği sorgulanmamıştır. Bu geçişteki önemli bir moment, modernist Osmanlı alimi Seyyid Bey’in 1924’te Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde (TBMM) yaptığı ve trajik bir şekilde İslami gerekçelerle bir Türkiye Cumhuriyeti’nin savunuculuğunu yaptığı yedi saatlik uzun

⁵⁹ Al-Kattānī, 99. Aynı görüş, İbn Teymiyye tarafından da benimsenmiştir, Majmū‘ Fatāwā, 35:33.

⁶⁰ Alimler, al-Dhahabī, al-Bayhaqī, ve Ibn Kathīr de dahil, bu hadisin zayıflığı konusunda hemfikirdir. Bkz., ö.r., al-Dhahabī, Siyar 3:131.

⁶¹ Ibn Taymiyya, Majmū‘ Fatāwā, 35:22.

konusmasıydı.⁶² Kemalilerin sonraki on yıllardaki agresif sekülerleşme kampanyası ve toplumsal yaşamın şiddet yoluyla İslam'dan arındırılması Seyyid Bey'in planının bir parçası değildi muhakkak, ancak o, entelektüel bir paralı asker olarak kullanılan ve sonra bir diktatör tarafından bir kenara atılan ne ilk ne de son alimdi. Atatürk'ün bundan sonra yaptıklarının Hitler ve Mussolini'ye ilham verdiğini söylemek yeterli olacaktır.⁶³

Hilafetin kaldırılmasına yönelik en etkili teorik savunma ve *siyasi sekülerlik* denilebilecek şeyin savunulması, hilafetin dağılmasının ardından, Ezherli, Mısırlı alim Ali Abdurrazık (1888–1966), *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hüküm (İslam ve İktidarın Temelleri, 1925)* adlı eserini yazdığına gelmiştir. İslam'ın özel alana ait bir din olduğunu ve Peygamber'in (sav) ve onun haleflerinin (yani halifelerin) tüm siyasi eylemlerinin, bir din olarak İslam'dan tesadüfi ve kavramsal açıdan ayrı olduğunu savunmuştur. Abdurrazık, Birinci Dünya Savaşı nedeniyle eğitimi yarım kaldığında Oxford'da iki yıl geçirmişti ve ailesi, Liberal Anayasacı Parti'de kurucu bir rol oynamıştı (*Hizbü'l-Ahrâr ed-Düstûriyyîn*, seküler, milliyetçi, sömürgecilik karşıtı bir parti olan Wafd'dan ayrılmıştır; *Hizbü'l-Ahrâr*, Batı ülkelerine öykünmeyi savunduğu için daha seküler bir ajandaya sahipti). Ali Abdurrazık'ın kendisi de bir siyasetçiydi ve 1923-24 Parlamento seçimlerine partinin adaylığıyla katılmış ancak başarısız olmuştu.⁶⁴ Kısacası, her ne kadar gelecek nesiller onun eserini mistik derinliğe sahip kahramanca bir sapkınlık olarak yanlış yorumlasa da, o sadece bir alim olarak değil, bariz bir ajandası olan bir siyasetçi olarak da yazmıştır. Kitabı hem Peygamber'in misyonunun hem de sonraki halifelerin zoraki, tarih dışı bir okuması ve aynı derecede sığ bir modernlik anlayışı sergilemektedir. Ezher kurumu kitabı kınamış ve yazarını resmi olarak meslekten menetmiştir; ve İslam dünyasının önde gelen alimleri çok sayıda ayrıntılı reddiye yazmıştır.⁶⁵ Aslına bakılırsa Ali Abdurrazık'ın tartışmalı kitabı, yirminci yüzyılın önde gelen alimlerinin dikkatini bu soruna odaklamış ve halifelüğün savunulması konusunda, dünya çapındaki önde gelen İslami otoriteler arasında yenilenmiş fikir birliğinin modern dönemdeki en yakın örneğini sağlamıştır. Ancak bir argümanın gücü çoğu zaman teorik inandırıcılığında değil, güncelliğinde yatmaktadır. Arap milliyetçileri ve sekülerler gündemlerini harekete geçirmek için daha iyi bir yol bulamazlardı.

Hiz. Peygamber (sav) bir devlet kurdu mu?

⁶² Michaelangelo Guida, "Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate," *Middle Eastern Studies* 44.2 (2008), 275–89.

⁶³ Atatürk'ün din alimlerini ne kadar çabuk öldürdüğünden ve bütün bir kültürü dönüştürdüğünden bahseden Hitler, 1938'de hayranlıkla şöyle yazmıştı: "Bir ülkenin kaybettiği kaynakları seferber edip yeniden canlandırmanın mümkün olduğunu gösteren ilk kişi" Türk despotudur. Hitler "Atatürk bir öğretmendi", "Mussolini onun ilk öğrencisiydi, ben de onun ikinci öğrencisiydim." demiştir. Halil Karaveli, "Hitler's Infatuation with Atatürk Revisited," <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/367-hitler%E2%80%99s-infatuation-with-atat%C3%BCrk-revisited.html> (Erişim 7/4/19). Ayrıca, bkz., Pankaj Mishra, *Age of Anger: A History of the Present* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2017), 131.

⁶⁴ James Broucek, "The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd Al-Raziq," Doktora tezi, (University of Florida, 2012), 128

⁶⁵ Reddiye yazarlar yirminci yüzyılın önde gelen alimleriydi: Aḥmad Shākir, Muḥammad Bakhīt al-Muḥīṭ, Muḥammad Khidr Ḥusayn, Rashīd Riḍā, Ṭāhir ibn 'Āshūr. Arapçadaki ihtilafın bir analizi ve orijinal argümanların ve onların çürütmelerinin ayrıntılı bir sunumu için bkz. Muḥammad 'Imāra's Ma'rikat al-İslām wa-uşūl al-ḥukm (Cairo: Dār al-Shurūq, 1989).

Ali Abdurrazık'ın iddiası, Hz. Peygamber'in (sav) mesajının siyasi değil, dini ve manevi olduğu argümanına dayanıyordu. Abdurrazık, Kur'an'ın ve Sünnetin hiçbir zaman hilafeti emretmediği iddiasını delil olarak sunmuştu.⁶⁶ Kur'an'ın bir şeyden bahsetmemesinin veya isim vermemesinin onun zorunlu olmadığına veya geçersizliğine delil teşkil etmediğini biliyor olmalıydı. Sonuçta Kur'an, günlük namazların sayısını vermez, İslam Peygamber'inin (sav) doğduğu, defnedildiği şehrin coğrafi koordinatlarını belirtmez, vs.; bunlar ancak Sahabeler ve sonraki nesiller aracılığıyla bu tür bilgilerin aktarılmasıyla bilinir. Alimlerin genel olarak iddia ettiği üzere Kur'an, mümin topluluğun (Kuran'da *müminler* veya *ümme* olarak anılan) kendi aralarından bir yönetici altında birleşmelerinin doğrudan ve dolaylı yükümlülüğünden söz etmekte ve ancak bağımsız bir İslami siyasi yapıda uygulanabilecek çok sayıda *anayasal, siyasi ve hukuki* emir ve kurallar içermektedir, ki bunlar ancak bağımsız bir İslami siyasi yapıda uygulanabilir. 4:59 ("itaat edin...sizden olan idarecilere")⁶⁷ gibi doğrudan emirlerin anlamı, sayısız dolaylı emir ve referansla pekiştirilmiştir. Mesela,

1. Üyelerinin ötekilerle tavizler verici ittifaklar yapmasının yasaklandığı ayrı bir topluluk olma zorunluluğu;
2. Egemen bir topluluk olarak savaş, barış ve siyasi anlaşmalar yapma emri;
3. Allah'ınkinden başka hiçbir yasaya itaat etmemek, dolayısıyla topluluğun yasal olarak egemen olmasını şart koşturmak;
4. Ceza kanunu, evlilik ve sosyal yaşam, ticari ve mali düzenlemeler vb. dahil olmak üzere kolektif yaşamın her alanında Şeriatın uygulanması; ve son olarak,
5. Hz. Peygamber'in (sav), Talha, Müseylime gibi peygamberlik iddiasında bulunanlara ve İslam'a girdikten sonra hainlik ve isyankarlık yapan diğer kabilelere karşı yürüttüğü cezalandırma kampanyalarına,⁶⁸ ve Rabbine dönmeden hemen önce Roma sınırında bir cezalandırma harekâtı hazırlama emrine ek olarak, komşu hükümdarlara ve imparatorlara mektuplar göndermiş olması (bu, haleflerinin onları takip etme yükümlülüğünü ima ediyordu) gibi nedenlerle ayrı bir "dış politika" belirleme.

Bütün bu faktörler, şüphesiz, Hz. Peygamber'in (sav) takipçilerinin egemen bir siyasi topluluk oluşturmalarını ve şiddet araçlarını tekellerine almasalar bile kontrol etmelerini gerektiriyordu. Yukarıda sayılanlar, haleflerinin sadece onun emirlerine uyup politikalarını sürdürdüklerini gösteren tarihi olarak tartışmasız hakikatlerdir. Tarihsel bir açıdan bakıldığında, eğer Sahabeler ve ardından Emeviler Peygamber'in siyasi ve askeri aktivizmini sürdürmemiş olsalardı, İslam ancak tarihte unutulmuş kabile öğretisinden biraz daha fazlası olurdu.

Sünnet, haleflik meselesinde çok daha net olmuştur. İbn Teymiyye'nin yukarıdaki alıntısında da belirtildiği gibi pek çok hadis, Hz. Peygamber'den (sav) sonra gelenlere itaati emretmektedir. Aslına bakılırsa, Ali Abdurrazık, önde gelen *ulemanın* onun endişelerini uzun uzadıya ele aldığından habersiz görünmektedir. *Ahad* hadisleri kesinlik zemini olarak kabul etmeyen, kesin bilgiyi yalnızca birden fazla eşzamanlı (*mütevâtir*) rivayetle sınırlayan bir

⁶⁶ Alıntılanmıştır Souad T. Ali, *A Religion Not a State* (The University of Utah Press, 2009), 73. Ayrıca bkz., James Broucek, "The Controversy," 183; ve Muhammed 'Imāra, *Ma'rikat al-Islām*.

⁶⁷ Bu ayet hakkındaki *tefsir* görüşlerinin tarihsel gelişimi için bkz. kitabım *Politics, Law*, 52n59.

⁶⁸ Tabarī, *Tārīkh* (Dār al-Turāth), 3:186-7.

Eş'arı olan el-Cüveynî, mezkur eserini açık bir şekilde halifeliğin zaruriyetine inkar edilemez bir delil sağlamak için yazmıştır. Buna karşılık, eş zamanlı olmayan rivayetlere dayanan kesinliğin imkânını ve dini yükümlülükleri tesis etmede aklın etkili olduğunu ısrarla savunan İbn Teymiyye, aynı görüşü ortaya koyarken çok sayıda sahih hadis kullanmaktan çekinmemiş, aynı zamanda icmaya ve rasyonel argümanlara da başvurmuştur.⁶⁹

Öte yandan Abdurrazık'ın en kritik hatası kavramsal olmuştur: Avrupa'daki ikameti sırasında modern din-siyaset ayrımını benimsemiş görünmektedir. Ayrıca, Abdurrazık, bunların son zamanlarda İslam'a yabancı olarak oluşturulmuş kategoriler olduğunun ve kendi çöküşlerini engellemek için dini istismar eden otokratik eğilimli yöneticilerin zihni karışmış bir şekilde bunları İslam teolojisine ve tarihine uygulamış olduğunun farkında değildir. Batı laikliği konusunda eğitim almamış herhangi birine, Kur'an'ın ve Sünnetin bazı emirlerini 'dini' ve diğerlerini 'laik' ilan etmek keyfi ve haksız görünecektir.

Abdurrazık'ın saldırısını güçlü kılan şey riskleri iyi bilmesiydi: Yalnızca yukarıda bahsedilen dini metinlerdeki delilleri ve konuyla ilgili geleneksel söylemi görmezden gelmekle kalmamış, fakat aynı zamanda Arabistan'da Medine siyasi otoritesini sağlamlaştırmanın ilk adımı olan *ridde* savaşları için Ebu Bekir ve diğer Sahabelere saldırarak hassas bir noktadan vurmuştur. Abdurrazık'a göre aslında, yalnızca Medine otoritesine direnen mükemmel Müslüman kabilelere karşı din adına dünyevi bir savaşa girme konusunda, isteyerek ya da istemeyerek, Ebu Bekir ile anlaşmışlardı.⁷⁰ Bilerek ya da bilmeyerek, Abdurrazık sadece icmayı değil, aynı zamanda Allah'ın Son Elçisi etrafındaki en yakın Sahabelerin güvenilirliğini de bir kenara atmaya istekliydi, ki aynı insanların güvenilirliği Kur'an'da güvence altına alınmıştı ve icmalarının güvenilirliği Kur'an'ın muhafazasının tek garantisiydi. Bu beraberlik, hep birlikte İslam'ın temelini oluşturmaktadır.

Hilafet Özlemi

Müslümanların hilafette vücut bulan devamlılık ve birlik idealini ne kadar derinden hissettiklerini takdir etmek için, hilafetin kaybının ve kesintiye uğramasının tarihsel olarak sadece siyasi değil, aynı zamanda duygusal ve kültürel düzeyde de nasıl tecrübe edildiğine bir göz atmak faydalı olacaktır. İslam araştırmaları uzmanı Mona Hassan, 656/1258'de Moğolların Bağdat'ı yağmalamasının ardından ve yedi yüzyıl sonra 1924'te yeniden yaşanan bu tecrübenin ayrıntılı bir tarihini yazmıştır.⁷¹

Çok sayıda İslam alimi, aktivist ve ulus aşırı hareket, geçtiğimiz yüzyıl boyunca Müslümanların birliği fikrini canlı tutmuştur. Bu minvaldeki grupların çoğu, yeniden tesis edilen bir halifeliği ihyacı ve reformist faaliyetlerinin bir yan ürünü olarak görse de,

⁶⁹ Büyük ihtimalle, Abd al-Rāziq Juwaynî'nin Ghiyāth al-umam'ını (ki yayımlanmış haliyle mevcut değildi), İbn Teymiyye'nin Minhāj'ını, ve alıntı yaptığı el-Mâverdî ve İbn Haldun hariç, konuyla ilgili elimizde mevcut olan diğer klasik eserlerin çoğunu okumamıştı. Chicago Üniversitesi'nden Prof. Ahmed El Shamsy, kişisel görüşmemizde, İbn Teymiyye'nin Minhāj'ının 1903-5'te Būlāq yayımları tarafından basılmış olmasına rağmen, Juwaynî'nin Ghiyāth'ın o dönemde yayımlanmış haliyle mevcut olmadığını bildirdi.

⁷⁰ 'Abd al-Rāziq, *al-Islām wa-Uşūl al-Hukm*, Broucek, "The Controversy," 183'de alıntılanmıştır; ayrıca 'Imāra, *Ma'raikat al-Islām*, 395ff.

⁷¹ Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton University Press, 2017).

içlerinden bazı hareketler bunu birincil hedefleri haline getirmiştir. Filistin-Ürdün'deki Hizbüt-tahrîr (Kurtuluş Partisi) ve Güney Asya menşeli Tanzim-e-İslami (İslami Örgüt) gibi artık her ikisi de uluslararası olan ve kendilerini doğrudan hilafetin ihyasına adanmış gruplar için, hilafet, yalnızca ıslah edilmiş Müslüman toplumlar ve devletler arasındaki işbirliğinin bir meyvesi değil, aynı zamanda mücadelenin siyasi amacı ve arzu edilen bir duruma ulaşmanın ve Müslümanlara yönelik iç ve dış tehditleri savuşturmanın bir aracıdır.⁷² Yirminci yüzyıl boyunca Müslüman devletlerin tutkulu siyasi liderleri, daha büyük pan-İslamcı işbirliğine doğru adım adım ilerlemek için uluslararası düzeyde bağlantılar ve kurumlar oluşturmaya çalışmışlardır. İkinci Dünya Savaşı sonrası kalkınmacı politikalar döneminde, ulus-devlet siyaseti her türlü ciddi girişimi büyük oranda gölgede bırakmıştır.⁷³ Bugün bu tür arzular bir kez daha su yüzüne çıkmıştır.⁷⁴ Daha önce zikredilenler gibi, devlet-dışı aktörler bu fikri canlı tutma konusunda daha başarılı olmuşlardır. Bunlardan en önemlileri, halifeliği yalnızca uzak bir hedef olarak yeniden kurmayı amaçlayan ve hiçbir zaman öncelikleri haline getirmeyen Müslüman Kardeşler (Arapça konuşulan ülkelerde) ve Cemaat-i İslami (Güney Asya'da) gibi sosyo-dini reformist örgütlerdir. Pan-İslamcı hassasiyet ancak İsrail'in Filistin'i işgali gibi kriz zamanlarında bir çıkış yolu bulabilirdi. Devletçilik çağında (1940'lar-80'ler), İslami hareketler, kitleleri çeşitli devletlerin başına geçmeleri için seferber etmiştir. Çoğunlukla başarısız olmuş ve İran ve Sudan gibi başarılı oldukları yerlerde de ulus-devlet modelinin içsel, sekülerleştirici mantığının kendi ideolojik arzularından çok daha güçlü olduğunu sıklıkla keşfetmişler ve baskıya, yolsuzluğa ve kendi çıkarlarına hizmet eden bölgesel ve jeopolitik kaygılara genellikle yenik düşmüşlerdir. Devlet olma durumu İslam dünyasında hiçbir zaman ciddi bir şekilde kök salmamış ve İslamcılık toplumsal açıdan giderek daha popüler hale gelse de vaadini hiçbir zaman yerine getirmemiştir. Hilafet fikri, demokrasi ve ilerlemenin sağlanmasından sonraki son adım olarak gerçekleştirilmesi gereken nihai hedef olarak ikinci planda kalmıştır.⁷⁵

Güncel Durum: Başarısız Devletler

Arap İsyanı (1916-1918), Arap Orta Doğu'sunda bir yüzyıl ve Allah-bilir-ne-kadar-daha-uzun bir siyasi meşruiyet problemi ve istikrarsızlık dönemi başlattı. Bugün bölge giderek daha çalkantılı bir hal almaktadır. Çağdaş bir tarihçi, Osmanlı Hilafetinin düşüşünü çağdaş Orta Doğu'daki sorunlarla ilişkilendirerek şunu belirtmektedir:

***“Bölgenin gidişatı hakkında herkesin kötümser olmasını rasyonel buluyorum. Bu sorunların hiçbirinin kısa vadeli bir çözümü mevcut değil.”*⁷⁶**

⁷² Reza Pankhurst'un *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present* (London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2013).

⁷³ Jacob Landau, *Pan-Islamism: Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

⁷⁴ Bkz., ör., Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 189.

⁷⁵Bkz., özellikle Sayyid, *Recalling the Caliphate*, bölüm 5.

⁷⁶ Justine Marrozi, “Forget Lawrence of Arabia, here's the real history of the Middle East and World War I,” *The National*, 26 Şubat 2015, <https://www.thenational.ae/arts-culture/the-long-read-forget-lawrence-of-arabia-here-s-the-real-history-of-the-middle-east-and-world-war-1-1.640119> (Erişim 18 Aralık 2018).

Benzer şekilde, tarihçi David Fromkin, yerinde bir başlığı olan *Bütün Barışa Son Veren Barış* (1989) adlı eserinde, Avrupa'nın bölgeyi bölmesinin süregelen mirasını değerlendirerek şöyle yazmıştır:

“1922 anlaşmasına ya da bu anlaşmanın dayandığı temel varsayımlara karşı, dini ya da başka gerekçelerle yerel muhalefetin devam etmesi, bölge siyasetinin karakteristik özelliğini açıklamaktadır: Orta Doğu’da hiçbir meşruiyet duygusu mevcut değil - oyunun kuralları konusunda bir anlaşma yok - ve hangi sınırlar içinde olursa olsun, kendilerine ülke diyen oluşumların veya yönetici olduklarını iddia eden adamların bu şekilde tanınma hakkına sahip olduklarına dair bölgede evrensel olarak paylaşılan bir inanç) mevcut değil. Bu anlamda, Osmanlı sultanlarının halefleri henüz kalıcı olarak tayin edilmemişlerdir”⁷⁷

Bugün Müslüman ulus-devletlerin geleceği, geçtiğimiz yüzyılda olduğundan daha belirsizdir. Ulus-devletin olası olmayışının - ve bir akademisyenin ifadesiyle *imkansızlığının* - en azından bir nedeni ideolojiktir: İslam.⁷⁸ Yani, İslam'ın bu toplumlardaki derin kökleri göz önüne alındığında, seküler (milliyetçi, bölgeci, solcu-enternasyonalist veya diğer) anlatılar aracılığıyla meşruiyet inşa etmeye yönelik alternatif girişimler başarısız olmuştur. Arap akademisyen Nazih Ayubi'nin, *Arap Devletini Mübalağa Etmek* (1996) adlı etkili çalışmasında tasvir ettiği gibi, yirminci yüzyılın sömürgecilik sonrası Arap devletleri güçlü değil, kızgındır; yani zayıf, gayrimeşru ve dolayısıyla da gaddardırlar.⁷⁹ İnsanların (devlete geniş ölçekli bağlılığını) sağlamadıkları için (onlardan faydalanan elit kesiminki hariç), kontrolü yalnızca kaba kuvvet yoluyla sağlayabilirler. Bu da genellikle bölgesel tehditler ve düşmanlıklar (örneğin İsrail, Siyonistler, Haçlılar, Şiiiler, Sünniler vb.) ile dini ve etnik ayrılıkların sömürülmesi gibi dış faktörler ile birleştirilir ve meşrulaştırılır. Elitler, özellikle Nasır liderliğindeki Arap milliyetçiliğinin başarısızlığı ve Arap ordularının 1967’de İsrail tarafından destansı bir şekilde aşağılanması ile birlikte seküler programlarının başarısızlığını fark ettikçe, İslam’ı daha etkin bir biçimde istismar etmeyi ümit etmişlerdir. Sonuçlar bir dizi nedenden dolayı etkileyici olmamıştır.

Birincisi, her ne kadar yöneticiler bazı *ulema* ve dini kurumları kontrol edebilse de, Sünni İslam hiçbir zaman ruhban sınıfı hiyerarşisine boyun eğmemiştir ve bu tür girişimler her zaman alternatif, rakip dini otorite iddialarını doğurmakta veya güçlendirmektedir. Bunun bir örneği Mısır devletinin kadim El Ezher Üniversitesini kontrol etme girişimidir. İslam, kutsal metinlere güçlü bir şekilde dayalı bir din olduğu için, okuryazarlığın yaygınlaşması, İslam'ın ruhban sınıfı karşıtı olmasa bile, otorite karşıtı mesajının tüm inananlara ulaşmasını kolaylaştırır. Emevilerin (isyanlar biçiminde) ve ardından Abbasi halifelerinin (İmam Ahmed b. Hanbel'in kahramanca direnişi biçiminde) mutlakiyetçi emellerini engelleyen aynı İslam ruhu, günümüzün askeri otokratları ve monarşileri tarafından manipüle edilmeyi reddetmektedir. İslam'ın ulus-inşası projesine dahil edilmesini engelleyen bir diğer ve belki de en önemli ideolojik faktör, İslam toplumunun küresel doğası ve modern devletin esasen teritoryal mahiyetidir.

⁷⁷ Fromkin, *A Peace to End All Peace*, 564.

⁷⁸ Wael Hallaq, *The Impossible State*.

⁷⁹ Ayubi, *Overstating the Arab State* (1996); ayrıca bkz. çağdaş Arap hükümetlerini “Muhaberat devleti” olarak isimlendiren Sayyid, *Recalling*, 146.

Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde devletin bu gayrimeşruluğunun yıkıcı sonuçları olmuştur. Terörizm doğrudan ve kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Bu güvensiz, zayıf ve vahşi devletler kaçınılmaz olarak baskı yoluyla yönetmekte, dini ve kültürel otoriteleri kendi toplumlarına karşı paralı askerlere dönüştürmektedir. Kendi davaları için globalizmi silaha dönüştüren otokratlar küresel paralı askerler olan “ulemayı” sosyal yatırım yapan bilim insanlarına karşı kiralamaktadır. Mazlumların bakışları kaçınılmaz olarak, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmedikçe nadiren yardımcı olan uluslararası topluluğa dönmektedir. Bu, bir yandan devletin gayrimeşruluğunu, diğer yandan da (artık otokratlar tarafından yabancı ajan olarak etiketlenebilecek olan) reformculara duyulan güvensizliği daha da derinleştirmektedir.

Modern devletin seküler teolojisi

Bu sorunlar tesadüfi değil, kendi amaçları doğrultusunda yeniden yaratamayacağı popüler bir din ile mücadele etmek zorunda olan her devlet için zaruridir. Buna ek olarak İslam, aidiyet, dayanışma, hukukun üstünlüğü ve çoğulculuğa hoşgörü gibi kendi kuvvetli nosyonlarıyla modernliğe sadece teolojik olarak değil aynı zamanda siyasi olarak da meydan okuma kabiliyeti açısından kavramsal olarak benzersizdir. Bu İslami istisnacılığın yönleri, hem geleneği çalışan araştırmacılar hem de yaşanmış tecrübeyi inceleyenler tarafından kabul edilmiştir.⁸⁰

Hiçbir ulus-devlet, devlete neredeyse tam bağlılık ve harici çıkarların ve etkilerin dışlanmasını talep etmeden yapamaz. Yasalar yapar ve uygular, ölüm kalım kararları verir, vatandaşları kendi çıkarları uğruna öldürmek ve ölmeleri için askere alır. Yargının tarafsız olduğu liberal bir demokraside bu talep muhtemelen keyfi değildir ve devletin yetkileri kontrol edilmektedir, ancak gerçekte durum nadiren böyledir. Liberal demokrasiler, yağmacı kapitalizm karşısında çaresiz kaldıklarını, dinsel bağlılıkla, toplumsal ahlakla ve şimdi de ekolojik sürdürülebilirlikle bağdaşmadıklarını göstermişlerdir. Herhangi bir kolektif ve aşkın ahlaki idealden yoksun olan modern devletteki vatandaşlar, ya büyük, çok uluslu şirketler, ya etno-milliyetçi demagoglar ya da her ikisi tarafından manipüle edilmektedir. Liberal demokratik olsun veya olmasın, modern devlet fiilen hukukun, ahlakın ve vatandaşlarının yaşamlarının mutlak hakemi olarak işlev görür.

Modern ulus-devlet, tam anlamıyla tanımlandığında, tanımlanabilir tüm biçimleriyle İslam’a yabancı bir kurumdur. İslam geleneği ve tarihi üzerine çalışan araştırmacılar için sıradan bir bilgi olan bu uyumsuzluk, yakın zamanda Wael Hallaq’ın önemli kitabı *İmkansız Devlet*’te kuvvetli bir şekilde ortaya konmuştur. Hallaq, modern ulus-devletin ahlaksız olmasa da ahlak-dışı (amoral) bir kurum olduğunu ve İslam için uygun olmayan bir siyasal form olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Hallaq’ın iddiası belirli bir ‘devlet’ kavramına dayanmaktadır ve bu, uzman olmayanlar arasında çok fazla kafa karışıklığına neden olmuştur. Bu nedenle, bu iddiayı açıklığa kavuşturmak için bir ara-açıklama yapılması yerinde olacaktır.

⁸⁰ Örneğin, bkz. Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective* (Princeton University Press, 2014); Shadi Hamid, *Islamic Exceptionalism: How the Struggle Over Islam Is Reshaping the World* (St. Martin’s Press, 2016).

‘Devlet’ terimini erken dönem İslami yönetim biçimlerini tanımlamak için kullanıp kullanamayacağımız ve ne zaman kullanacağımız, devletin tanımına ilişkin çetrefilli soruyu nasıl çözeceğimize bağlıdır. Modern devlet, çağdaş dünyayı ve hayal gücünü o kadar yaygın bir şekilde fethetmiştir ki, tüm tarihsel anlayışı ve bununla birlikte tarihsel olarak genişletilmiş ve özgün alternatifleri tehdit etmektedir. Avrupa düşüncesi tarihçileri genel olarak devlet kavramının Avrupa’da 1300-1600 yılları arasında bir takım spesifik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir.⁸¹ Onu daha önceki herhangi bir yönetim biçiminden ayıran şey, devleti “her şeye gücü yeten ama gayrişahsi bir güç” olarak inşa eden bir dizi anlayışın bir araya gelmesidir: a) monarktan veya görevde bulunan yetkililerden soyutlanmış ve ayrılmış olarak yönetilen, ayrı bir yasal ve anayasal düzen olarak devlet, b) kendi topraklarında Tanrı, Kilise veya Kutsal Roma İmparatorluğu dışında hukukun tek kaynağı olarak devlet ve c) vatandaşlarının bağlılığının tek uygun nesnesi olarak devlet.⁸² Dolayısıyla sekülerlik, teritoryalite, soyutlama (yani gayrişahsilik) ve egemenlik, modern devletin gerekli bileşenleri olarak kabul edilir. Tarihçilerin kullandığı bu *maksimalist* devlet tanımı, daha yaygın olarak kullanılan *minimalist* tanımlarla karşılaştırılmalıdır; mesela devletleri, “hane halkı ve akraba gruplarından farklı olan ve bazı açılardan önemli topraklardaki diğer tüm örgütlere göre açık bir önceliğe sahip olan, baskı uygulayan örgütler” olarak gören Charles Tilly’nin önerdiği gibi.⁸³ Hz. Peygamber (sav) vefat ettiğinde Medine düzeni kesinlikle böyle bir ‘devlet’i temsil etmekteydi ve bu, Hz. Ebu Bekir devrinin sonuna kadar daha da pekişmişti . Ancak terimin bu ikinci kullanımını anlamlı olamayacak kadar belirsizdir ve Hallaq’ı takip ederek, modern öncesi İslami siyasi otorite biçimlerinin özünü yakalamak için ‘devlet’ yerine ‘yönetim’ veya daha iyisi ‘yönetişim’ terimini kullanmamız daha doğru olacaktır.

Aslına bakılırsa, modern devlet, egemenliği elinde bulunduran belirli bireylerden veya hanedanlardan ayrı, soyut, gayrişahsi bir müessesedir. On yedinci yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan bir gelişme olarak, İslam teolojisine veya hukukuna yabancı yeni bir güç türüdür. Siyaset felsefecileri ve tarihçiler uzun zamandır, devletin, bir kurum olarak geleneksel Hıristiyanlıkta Tanrı’ya ait olan yetkileri üstlendiğini ileri sürmektedirler. Carl Schmitt’in “Siyasi İlahiyat” makalesinden, modern siyaset teorisinde belki de en çok alıntı yapılan sözcükleri, aktaracak olursak:

“Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayıyla değil, -çünkü bu kavramlar [Hıristiyan] ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her

⁸¹ Bu bağlamda ulus-devlet modelinin nihai zaferinin nasıl kaçınılmaz olmadığını gösteren iyi bir referans: Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors (Egemen Devlet ve Rakipleri)* (Princeton University Press, 2006). Bu referans için Mohammed El-Sayed Bushra’ya teşekkürler.

⁸² Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, cilt 1 (Cambridge University Press, 1978), ix-x.

⁸³ Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990* (Basil Blackwell, 1990), 1-2.

şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir.”⁸⁴

Bu gözlemlerde dikkat edilmesi gereken bariz nokta, modern devleti siyasal kavramların iddialarının ve teolojik kökenlerinin tanımladığıdır: Egemenlik (yasaları yapma ve bunların istisnalarına karar verme konusunda tanrısal, tartışılmaz bir otorite), teritori (devletin egemenliğinin üstün olduğu sınırlı bir alan), ulusal cemaat (ulusun büyüklüğüne ve mitolojik geçmişine inananlar), ve vatandaşlık (devletle ilişkileri temelinde bireylere verilen, vatandaş olmayanlara verilmeyen haklar)⁸⁵ ve benzeri kavramlar. Ancak bence daha öncelikli anlamı, devletin ideolojik olarak seküler yapısına işaret etmesidir. Devlet herhangi bir ideolojinin dolduracağı boş bir alan değildir, kendine ait bir ideolojiye sahiptir. Wael Hallaq'ın aşağıdaki pasajda kastettiği şey budur:

“Modern İslamcı söylemler, modern devletin, liderlerinin tercihlerine ve emirlerine göre belirli işlevleri yerine getirmek için kullanılabilecek tarafsız bir yönetim aracı olduğunu varsaymaktadır. [Modern devlet] Kur'an'da yüceltilen ve Peygamber'in bir zamanlar kendi Medine "mini-devletinde" hayata geçirdiği değerleri ve idealleri uygulayan bir İslam devletine [dönüştürülebilir]. ... [Bu öyle değildir.] (Devlet) doğası gereği [vurgu orijinal metinde] siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel, epistemik ve bir o kadar da psikolojik belirli ayırt edici etkiler üretir; bu da demektir ki devlet, bireysel ve kolektif öznellik alanını ve dolayısıyla tebaasının yaşamının büyük bir kısmını belirleyen ve şekillendiren belirli bilgi sistemlerini tasarlar.”⁸⁶

Devletin bu ideolojik gücünün sebeplerinden biri de devletin kendi kendisinin kanun koyucusu, yargıci ve celladı olmasıdır. Bu müthiş ve mutlak güç, görünüşte maddi olmayan, soyut bir varlığa devredilir, ancak gerçekte her zaman bir grup insan tarafından kullanılır. Üstelik modern devletin bu yetkileri, küresel güçler tarafından, yani ulus-devlet sistemi olan uluslararası anlaşma adına (elbette her zaman seçici olarak) dayatılmaktadır. Bu leviathanın yetkileri fazla mutlak bulununca, kurumsal kontrol ve dengeler ile anayasa ve demokratik süreçlerde yer alan kuvvetler ayrılığı fikirleri doğmuştur. Ancak bütün bu kontrol ve dengeler devletin bünyesinde. Kusurlu demokrasilerde (hiç mükemmel demokrasi var mıdır?), bu gücün bütünlüğü daha açık hale gelir ve kuvvetler ayrılığı çoğu zaman çok da etkili olmaz. Ancak çok sayıda hukuk tarihçisinin de iddia ettiği üzere, kuvvetler ayrılığı hipotezi, Amerika Birleşik Devletleri gibi kurumsal açıdan en gelişmiş ulus-devletlerde bile gerçekte geçerli değildir.⁸⁷ Devlet, potansiyel olarak devam eden ve hatta daimi olan gerçek veya uydurma krizler, savaşlar ve zaferler sırasında olduğu gibi birleşik bir aktör olarak hareket

⁸⁴ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab (MIT Press, 1985), 36.

⁸⁵ Dahası, modern devlet ulusal bir devlettir ve muhtemelen sadakatini - “ıkrarını ve inkarını” - ulusal sınırlarla sınırlandıran bir devlettir.

⁸⁶ Hallaq, *The Impossible State*, 155-6.

⁸⁷ A.g.e. Bu çalışmalara atıfta bulunarak ve bunlardan yola çıkarak Hallaq, kuvvetler ayrılığı doktrininin genel olarak modern devlette etkisiz olduğunu ve bu etkisizliğin kurumsal olarak en gelişmiş demokrasi olan Amerika Birleşik Devletleri'nde ayrıntılı olarak belgelendiğini ileri sürmüştür (bkz. Bölüm 3)

ettiğinde, İngiliz filozof Thomas Hobbes'un tasavvur ettiği üzere sınırsız güce sahip efsanevi bir yaratık olan Leviathan gibi mutlak bir güç, bir "ölümlü tanrı" gibi hareket eder.

İslam teolojisinin aşılması sorunu, yöneticilerin bireysel olarak hileye başvurması veya savaşa girmesi, ayrımcı politikalar uygulaması ve keyfi infazlar yapması değildir, bunların hepsi anlaşılır kötülükler ve siyasi hayatın kaçınılmaz gerçekleridir. Dini otoriteler, yöneticileri eleştirmek ve uyarmak için her zaman rahatça İslami normlara başvurmuşlar, hatta bazen silahlı isyanı bile haklı görmüşlerdir. Aksine, Hallaq ve diğerlerinin iddia ettiği gibi İslami bir çerçevede modern devletin "imkansızlığı", devletin hem tanım gereği hem de yapısal olarak üstün olmasıdır. Dini görüşler ve kurumlar devlet tarafından yetkilendirilir, tersi değil. Bu araştırmacılara göre, devlet seçkinleri yapısal olarak "Müslüman" veya "İslami" olsa bile modern devlet İslami olamaz; o, *seküler ve sekülerleştiricidir*. Ancak yine de seküler olmak, Avrupa ve Amerika da dahil olmak üzere hiçbir yerde devlet seçkinlerinin kendi amaçlarına ulaşmak için dini istismar etmesini hiçbir zaman engellememiştir. Dolayısıyla İslami bir devlet fikri bir oksimorondur ve son birkaç on yıldır İslami olduğunu iddia eden gerçek devletlerin tecrübeleri bunu doğrulamaktadır.

Modern devletin teritoryal egemenliğinin talepleriyle ölçülemezliğinin bir diğer ve hatta daha somut nokta ise İslam'ın, Müslümanların hak ve görevlerinde bölgesel veya teritoryal bağlılığa dayalı hiçbir farklılığa tahammül etmemesidir. Kutsal metinlerdeki dayanışma ve karşılıklı destekle ilgili çok sayıda emir, geçici ve pragmatik gerekçeler dışında, bir bölgedeki Müslümanları diğer Müslümanların ihtiyaçlarından, haklarından, refahlarından ve acılarından ayrı tutmayı imkansız hale getirmektedir. Rohingya'ların, Uygurların, Filistinlilerin ve Keşmirlilerin gördüğü zulme müdahale etmek bu nedenle bütün Müslümanlara yönelik doğrudan bir Kur'an emridir ve bu emrin hayata geçirilmesi yalnızca mesafe ve uygulanabilirlik hususlarına bağlıdır. Bireylerin bağlılıklarını devletin teritoryal sınırlarıyla kısıtlayan bir siyasi yapılanma, İslam'la esastan çelişmektedir. Teritoryal bir devletin talepleri açısından daha da sorunlu olan, vatandaşlarının kendi sınırları dışından gelen dini bir otoriteye olan bağlılığıdır. Geçmişte İslam topraklarını tanımlayan ilmi, entelektüel ve Sufi yaygın ağlar, ulus-devletin taleplerine meydan okumaya devam etmektedir. Elbette, teritoryal veya bölgesel yönetimlerin sınırlı belediyeciliği veya idari bağımsızlığı gerçekten mümkündür (ve istenebilir), ancak ulus-devletin talep ettiği egemenlik bunun çok ötesine geçmektedir. Bu nedenle, soyut ve egemen bir varlık olan devleti, bir bölgedeki idari ve hukuki aygıtın adı olan *yönetimden* ayırmak hayattır. Dolayısıyla gelecekteki bir hilafet tasavvuru, bölgesel bir süper devlet tesis etmek için yerel yönetimlerin, kurumların, toplulukların ve tarihlerin yok edilmesi gerektiği şeklinde bir yanılgıya düşmemelidir.

Ulus-devlete yönelik daha pek çok eleştiri yapılabilir ve yapılmıştır da, ama bizim amacımız kapsamlı bir eleştiri sunmak değil, ancak ulus-devletin İslam coğrafyasında neden bu kadar sorunlu bir kariyere sahip olduğuna ve ulus-devletin sonunun Müslümanlar için daha İslami ve insani bir siyasi varoluş biçiminin yeniden inşası için neden tarihi bir fırsat sunabileceğine dair bazı nedenleri ortaya koymaktır.

İleriye bakmak

“İktisatçıların ve siyaset felsefecilerinin fikirleri, ister doğru ister yanlış olsun, genel olarak anlaşıldığından daha güçlüdür: Aslında, dünya başka pek az şey tarafından yönetilmektedir.”⁸⁸

Yukarıda öne sürdüğüm modern devlet eleştirileri, gelecekteki halifeliğin bir süper-ulus-devlet veya yalnızca mevcut devletlerin birleşmesi olarak değil, meşruiyetini Vestfalya, milliyetçilik ve sekülerlik temelli olandan başka bir siyaset felsefesinden alan farklı bir yönetim biçimi olarak tasavvur edilmesini gerektirmektedir. Bu, modern deneyimden prefabrik bir modern öncesi modele dönmeyi gerektirmez, ancak daha ziyade geleceğe bakarken geçmişin bilgeliğine ve rehberliğe talip olmayı, düşüncenin kapsamını genişletmeyi ve çağdaş tecrübeyle işgalin hegemonik kategorilerin ötesine geçmesini gerektirir. Ulus-devletin verili olduğu fikrinden kendimizi kurtardığımızda (yabancı efendiler ve ders kitapları aksini düşünmemize izin verene kadar), geçmişten ve günümüzden pek çok ilham sadır olur.

Hilafetin yaratıcı bir şekilde ihyası fikri olanaksız değildir, birçok bağımsız Müslüman düşünürün gelecek hayali bu olmuştur. Aynı zamanda Mısır, Irak ve diğer Arap medeni kanunlarının en önemli yazarı olan nüfuzlu Mısırlı hukukçu Abdürrezzak Senhûrî (1895-1971), hilafetin sistematik ve ilerici bir şekilde ihyasına yönelik net bir adanmışlığı paylaşmıştır:

“Mevcut koşullar altında doğru veya tam bir hilafet kurmanın imkansız olduğu göz önüne alındığında, mevcut koşulların bugün İslam dünyasına dayattığı zorunluluklar temelinde eksik veya kusurlu bir İslami yönetim (hükûma) kurmanın alternatifi yoktur. Ancak böyle bir sistem (niẓām) kusurlu ve geçici telakki edilmelidir... Geleceğin hilafet sistemi esnek olmalıdır, zira gördüğümüz üzere şeriat yönetim için hiçbir şekilde belirli bir [idari] form dayatmamaktadır.”⁸⁹

Uygulanabilir ve etkili bir hilafet için şu genel şartları sunarak devam eder:

1. İslam dünyasının birleşmesi;
2. İslam hukukunun uygulanması, ve
3. Belli dini ve siyasi özellikler.

Bunları ayrıca şu şekilde detaylandırır:

1. Kuvvetler ayrılığı: Tarihin ve tecrübenin gösterdiği üzere, gücün tek bir kişi veya kurum elinde yoğunlaşması, siyasal olanın dini ve ahlaki olan üzerinde hakimiyetine yol açar.

⁸⁸ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (Harvest/Harcourt Inc., 1964; orig. 1935), bölüm 24, 383.

⁸⁹ ‘Abd al-Razzāq al-Sanhūrī, alıntılanmıştır: Muḥammad ‘Imāra (ed.), *Islāmīyāt al-Sanhūrī Bāshā*, cilt 1, 335–37.

2. Hukuk reformu: Geleneksel İslami hukuk sistemi (ritüel ve dini yönlerin dışında) durgunluğa yol açmıştır, bu da uygulamaya geçmeden önce ciddi araştırmalar yapmayı ve bir nevi entelektüel rönesans gerçekleştirmeyi zorunlu kılmaktadır.
3. Ademi merkezîyetçilik ve yerellik: tarih ve tecrübe, İslam dünyasının birliğinin yüksek derecede merkezileşmiş bir devlette istikrarlı bir şekilde sürdürülemeyeceğini ve bunun İslam hukuku açısından arzu edilen bir şey olmadığını göstermektedir; bu türden herhangi bir girişimin, her bölgeye kendi kendini yönetmesi için geniş ölçüde özgürlük tanınmasıyla birlikte ademi merkezîyetçi bir yapıya kavuşturulması gerekecektir.⁹⁰

Senhûrî basit bir hayalperest değildi; sonraki çalışmaları böylesine çok katmanlı bir yönetimde karşılaşılabilecek sorunları, çeşitli dini ve diğer işlerle ilgili komite türlerinden, gayrimüslimlerin ve komşu gayrimüslim devletlerin - yani “doğu milletlerinin” - haklarına gösterilmesi gereken hassasiyete kadar uzun uzadıya detaylandırmıştı.

Bu bağlamda, Amerika Birleşik Devletleri'nin anayasal mimarisi, modern dünyanın gördüğü en iyi siyasal tasavvur örneklerinden birini temsil etmektedir ve hiçbir çağdaş siyaset düşüncesi çabası, bunu görmezden gelmeyi göze alamaz. Sağcı kanaat önderi George Will geçtiğimiz günlerde *The Conservative Sensibility (Muhafazakar Hassasiyet)* adlı kitabı için verdiği bir röportajda, Bush yönetiminin Irak'a demokrasi getirme girişiminin başarısız olduğunu, çünkü Irak'ın filozof John Locke, devlet adamı George Washington, vizyoner ekonomist Alexander Hamilton gibi adamlara ve on sekizinci yüzyıl Amerika toplumuna sahip olmadığını belirtmiştir. Will'in daha büyük argümanı, bazı siyasi dehaların Amerikan siyasi sistemini yarattığı, bunun da başarılı bir demokrasi için gerekli olan kültürü ve özneliği yarattığıdır. Başka bir ifadeyle, başarılı bir siyasi vizyon için bu üç unsurun her birine ihtiyaç vardır: bir dizi ortak ideal, istisnai ve cesur bir dizi vizyoner düşünür ve onların vizyonlarına karşılık vermeye hazır bir toplum. George Will, Irak konusunda uzman sayılmaz ve onun Amerika hakkındaki görüşü, Amerika tarihindeki bütün kanı ve olumsuzlukları miyop bir şekilde filtrelemektedir, ancak bazı öngörülleri doğrudur: Vizyonerlere ve toplumdaki destek almaya duyulan ihtiyaç ve özellikle de ithal çözümlerin başarısızlığı. Will'in Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi hakkındaki gözlemi ise daha da dikkat çekicidir: Bildirge, amacını yukarıdan aşağıya empoze edilecek hakları icat etmek değil, Tanrı tarafından verildiğine yaygın olarak inanılan önceden var olan hakları güvence altına almak olarak görmektedir.⁹¹

Hilafeti, demokratik olarak ya da çeşitli geleneksel veya henüz keşfedilmemiş *şura* kurumsallaşmasıyla (bununla temsil, istişare ve hesap verebilirliği kastediyorum) yönetilebilecek bir yerel yönetimler federasyonu olarak hayal ediyoruz. İslam Hukuku tabiat gereği hukuki olarak çoğulcudur ve kendi toplumsal normlarını gayrimüslimlere empoze etmeye çalışmaz. Bunun nedeni, İslami toplumsal yaşam ve yönetim anlayışının temelde aşağıdan yukarıya olmasıdır: İnsanlar yalnızca inandıkları kanunlarla yönetilebilirler. İslami yönetimin bir diğer ilgili taahhüdü aile ve toplumun bütünlüğüdür. Tarihsel olarak gelişen İslami geleneğin üçüncü bir ilgili taahhüdü de yerel geleneklere saygı ve sınırlı yönetim

⁹⁰ A.g.e.

⁹¹ George Will, *The Conservative Sensibility* (2019), 157.

olmuştur. Modernleşen ulus-devletler bu standartları terk edip İslam hukukunu bir devlet hukuku haline getirmeye çalıştığında, feci suiistimler ortaya çıkmıştır.⁹²

Tüm bu taahhütler, yönetimin yetkileri üzerindeki kontrolü dengelemesi gereken anayasal bir dizaynın yapı taşlarını sağlamaktadır. Kısaca, gelecekteki herhangi bir Müslüman yönetimler konfederasyonunun kurumsal dizaynı, İslami geleneğin kadim kaynaklarını kullanmak zorunda kalacak, ancak uyumlu çağdaş kurumların benimsenmesi de aynı derecede önemli olacaktır.

Bu, şiddet içeren bir devrim çağrısı değildir, zira böyle bir devrim kaçınılmaz olarak ardından bir terör devrini getirir. Bu, daha ziyade, küresel Müslüman *ümme*tin kolektif geleceğini ciddiye alan, hilafetin geniş ve ortak çatısı çerçevesinde yeni söylem ve uygulamalara yönelik bir çağrıdır.

Bu, Müslümanlara, kendimize, küçük, acil yükümlülükleri ve görevleri ihmal etmeden büyük hayaller kurma, yerel hareket etmek zorunda olsak bile küresel düşünme imkanı verme çağrısıdır. Bu, sohbete, bağlantı kurmaya, yeniden düşünmeye ve Müslümanlar olarak siyasi yaşama olanaklarını yeniden hayal etmeye yönelik bir çağrıdır. Bu, dünyanın her yerindeki genç Müslümanlara yapay sınırları aşarak birbirleriyle bağlantı kurmaları ve kendilerine pratik, ahlaki sorular sormaları yönünde bir çağrıdır: *Allah'a olan inancın ve adanmışlığın kaybına, elitlerin ilgisizliğine ve yolsuzluğuna nasıl daha iyi karşılık verebiliriz, yerinden edilmiş mültecileri nasıl ayağa kaldıracakları, zulüm gören din kardeşlerimize nasıl yardımcı olabiliriz, ekonomik işbirliğini nasıl kolaylaştırabiliriz, siyasi kurumları nasıl değiştirebiliriz, dini söylemi nasıl geliştirebiliriz, mezhepsel ve ulusal sınırların içinde ve ötesinde Müslümanlarla diyalogu ve söylemi nasıl zenginleştirebiliriz ve mesafe, dil ve önyargı gibi birçok engeli aşarak eğitimi ve iletişimi nasıl geliştirebiliriz?*

Bütün bu soruların, hem otokratları hem de teröristleri, sadece kendi ideolojileri açısından değil, aynı zamanda taktikleri ve dünya görüşleri açısından da aynı anda yenilgiye uğratabilecek şekilde cevaplanması gerekmektedir.

IŞİD'in faaliyetlerinin zirveye ulaştığı ve Batı medyasının kesilen kafalar ve ölüm saçan intiharlarla ilgili en sansasyonel hikayeleri yayınlamak için yarıştığı bir zamanda, o dönemde bu konu üzerinde çalışan bir araştırmacı olarak manşetlerin ötesine geçip IŞİD'in gerçekte neyle ilgili olduğuna dair kişisel bir fikir edinmek istedim. Grubun özellikle Batı medyası için ürettiği şiddet pornografisine şüpheyle yaklaştığım için, inançsızlık yargılarının ve yaygın şiddetin ötesindeki kültüre dair ipuçları bulmak adına yayınlarına (kuşe kağıtlı dergi, Dabiq gibi) baktım. Hiçbir şey bunu, üyelerinin ve destekçilerinin birbirlerine nasıl muamele ettiklerine ilişkin davranışları hakkındaki belirsiz ve büyük ölçüde göz ardı edilen raporlardan anlamama daha iyi yardımcı olmadı. Ortaya bir tablo çıkaran çok sayıda ipucu mevcuttu: Batılı, Avrupalı, beyaz askerlere üstün muamelesi yapılmış, iletişimi ve hatta yönetimi kontrol edebilecekleri lider pozisyonları verilmişti, ve daha fakir, daha siyahi ülkelerden gelenler rutin olarak aşağılanmış ve marjinalize edilmişlerdi. Çocuklara bilgi, muhakeme ve şefkat yerine, en başından itibaren şiddet ve nefret öğretilmişti. Klasik kılavuzlardaki yasal

⁹² Siyaset teorisinde bu düşüncelerin gerektirdiği konuşma türleri için bkz. Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford University Press, 2003).

normlara cimbızlayarak başvurulmuş, ancak tarihe, bağlama ve çeşitliliğe hiç dikkat edilmemişti. IŞİD'in kıyamet mesajı, İslam geleneği için hayati önem taşıyan bu faziletlerin antiteziydi. Bu özelliklerin CIA propagandacıları tarafından uydurulamayacağını biliyordum ve işin özünü açığa çıkardılar. Muazzam propaganda ve komplo teorileriyle dolu bir alanda, bunun gibi gerçekçi veriler, Sevgili Peygamberimizin (sav) "Kur'a'nı okuyan ama boğazlarından geçmeyen genç aptallar" olarak haber verip kınadığı bu bir grup öfkeli haydut ve psikopatı, *Marika ve Haricileri* anlamama yardımcı oldu.⁹³

Adil bir siyasi düzen arayışı, alçakgönüllü dua arayışının, ebeveynlere hürmetin, daha iyi evliliklerin, daha derin dostlukların, güçlü yerel toplulukların ve hepsinden önemlisi, yoksullar ve zayıflar için adalet kaygısının yerini alamaz.

İslam dünyasındaki statükoyu sürdürmek boş bir hayal ama; onu değiştirme hayali boş bir hayal değil. Mevcut düzen İslam dışı, gayriahlaki ve Müslümanlar ve genel olarak kardeşimiz insanlar için iyi bir geleceğe düşmandır. Bunu sürdürmek arzusundakiler küçük ve giderek azalan bir elit kesimdir. Bu despotik devletleri sürdürmek için, bu elitler yalnızca kendi çoğunluklarını bastırmak ve bağımsız, ahlaki düşüncenin her son ihtimalini ortadan kaldırmak ya da susturmak zorunda değiller, aynı zamanda İslam'ı bozup çarpıtmak ve Müslüman toplumların beyinlerini kitlesel olarak yıkamak zorundalar. Bu tuhaf derecede baskıcı ve neredeyse-başarısız devletler, IŞİD'den sadece yüzeysel açıdan farklılar. Müslümanların dayanışma duygusunu ortadan kaldırmak ve yerinden etmek ayrıca teolojik, hukuki ve etik söylemi yalnızca kendilerinin çıkarlarına hizmet edecek şekilde daraltmak için aktif olarak çalışmaktadırlar.

Biz Müslümanlar, hilafeti İslam'ın merkezi bölgelerindeki yönetimlerin, çeşitli insan haklarını herkes için koruyan, bu bölgelere siyasi ve ekonomik istikrar sağlayan ve Müslümanların bu bölgelerin daha geniş dini ve kültürel birliğini kucaklarken muhtelif yerel siyasi düzenlemeler geliştirmelerine müsaade eden bir konfederasyonu olarak yeniden tasavvur etmeliyiz. Böyle bir düzen sadece ilahi emirlere uygun olmakla kalmayacak, aynı zamanda despotların ve teröristlerin birbirini güçlendiren zümresine karşı uzun vadeli tek alternatif olacaktır.

⁹³ Bu hadis, 'Alī b. Abī Tālib dahil birçok sahabe tarafında çok defa rivayet edilmiştir (mütevâtir), ör. al-Buhari, *Şahîh*, Buhari 6930 and Muslim, *Şahîh*, 1066.