Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi

Medine Vesikası

Ali Bulaç

Eğer çoğulculuk, siyasal iktidarın ele geçirilmesi amacıyla birden fazla partinin siyasî yarışa katılması demek ise, bunun yarış sonucunda azınlıkta kalan gruplar bakımından hiçbir hukukî güvenceye ve pratik bir değere sahip olmadığı muhakkaktır.

Modernite ve Devlet

Hıristiyan inancının teolojik varsayımlarına göre düşünen Ortaçağ insanının zihninde, evrendeki kozmolojik düzen ve onun bir izdüşümü olan dini cemaatin sosyal düzeni:

1. Kutsal bir kaynaktan neş'et ediyor ve ilahi bir amaca yöneliyordu

2. Fizik evrendeki varlık mertebeleri gibi sosyal hayatın esasını teşkil eden tabaka ve sınıflar da bu kutsal düzen içinde yerli yerindeydi.

3. Evrenin ve hayatın dinin verili tanımına göre canlı, organik ve bilinçli bir niteliği vardı.

Bütün bunlar Aydınlanma öncesi Hıristiyan dünyanın dominantlarıydı ama, insan, varlık ve siyaset iki hakikat (çifte-gerçeklik)in trajik bir tezahürü olduğundan, bir hıristiyanın dünyasında en kâmil ifadesini İnciller'de bulan *ruh* ve *beden* yanında *Tanrı* ile *Sezar* arasında bir çatışma da sürüyordu. Müslüman dünyadan sağlanan bilgi intikalinden sonra bu çatışma *fizik* ve *metafizik*, *Kilise* ve *devlet*, sonra da *din* ile *bilim* ya da *iman* ve *akıl* arasında çatışma şeklinde bir kere daha alevlendi ve sonunda beden'in bir parçası olan beynin fonksiyonu akıl, fizik dünyanın nicel bilgisi sayesinde metafizik dünyaya ait ruhu besleyen imanı yenilgiye uğrattı. Sezar'ın Tanrı ya da dünyevî iktidarın ruhanî iktidar üzerinde kesin hakimiyet kurması demek olan bu köklü devrimin en gözde sonuçlarından biri devletin Kilise'nin önüne geçmesidir.

Yaklaşık olarak Fransız İhtilali (1789) ile tescil edilen bu çatışmanın dinî olana karşı dünyevî olanın lehine sonuçlanması, modern devletin nitel ve aktüel çerçevesini çizen önemli bir gelişmedir. Ancak Fransız İhtilalinin zafer meyvelerinin tohumu *rönesans*, *reform* ve *Aydınlanma* ile atılmıştır.

Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimiyle beslenen bu sürecin sonucunda kutsal bir kaynaktan neş'et eden ve ilahi bir amaca yönelen varlığın hiyerarşik düzeni yıkıldı; evren organik olmaktan çıkıp mekanik bir kimliğe büründü. Aydınlanmanın filozofları evreni kendi zihinlerinde yıkıp yeniden inşa ederlerken, onların yöntemlerini sosyal bilimlere uygulayan sosyal bilimciler ve diğer filozoflar da, geleneksel toplumun hiyerarşik kutsal düzenini yıkıp teorilerini besleyen kavramsal modellerle yeniden inşa ettiler. Herhalde modern bilimin türedi tarihinde sosyal bilimlerin fizik bilimleri bir adım geriden izlemesinin böyle bir nedeni var. Bu yeni (ve bilimsel) teorilere göre nasıl fizik evrenin ilahî bir amacı ve kutsal bir anlamı yok idiyse, bunun gibi geleneksel sınıf ve tabakaların hiyerarşik düzenine göre kurulmuş "eski" toplumun da ilahi bir amaç ve kutsal bir anlamı yoktu.

Ama fizik evrende olduğu gibi insanların toplumsal hayatlarında da bir *"düzen"* olmalıydı. Fizik evrenin işleyişini mümkün kılan mekanik yasalar —ki bunların keşfi fizik bilimlere aitti— olduğuna göre, toplumsal düzenin

işleyişini de mümkün kılan yasalar vardı; işte bu yasaları bulup ortaya çıkarmak sosyal bilimlere ait olacaktı.

Son olarak sıra fizik evrene ve sosyal hayatın akışına bir *anlam* ve *amaç* tespit etme işine geliyordu. Doğa bilimcileri, koca bir makina şeklinde tanımladıkları evrendeki yasaların kaçınılmaz ve zorunlu olduklarını, dolayısıyla maddi tabiat ve fizik dünyanın determine edilebileceğini, bunun da "tarihin itici gücü ilerleme" amacına işaret ettiğini söylüyorlardı. Aynı kavramsal model, olduğu gibi sosyal bilimciler aracılığıyla toplumsal hayata da uygulandı ve bundan, toplumsal hayatın bir bütün olarak belli bir hedefe doğru kurgulanabileceği sonucu çıkarıldı. Fizik bilimlerdeki *ilerleme*, toplumun da amacı ve hedefiydi.

Ancak milyonlarca insanı koskoca bir makina gibi işletmeye sokmak için büyük, hükmedici ve merkezî bir aygıta ihtiyaç vardı. Bu da bulundu; işte bu bulunan aygıt modern devletin ta kendisidir.[1]

Konumuz olan *modern devlet*in, Avrupa tarihine özgü olmak üzere ortaya çıkışından önce Ortaçağ feodalizmi ve mutlak monarşilere rastlanır. Şu var ki siyasi ve idari kurumlar yönüyle bu geleneksel devlet şekillerinde kralın sorumlulukları iç asayiş, adalet ve dış savunma ile sınırlıydı; modern zamanlara girilmesiyle devlet, müdahale eden, planlayıp yönlendiren ve kaynak işletip aktaran fonksiyonlara sahip oldu.

Modern devletin ortaya çıkışını hazırlayan veya "kaçınılmaz" kılan çok sayıda maddi ve sosyal çevre faktörü sıralanabilir. Sözgelimi sanayii devrimiyle fabrika sisteminin gelişmesi, teknolojik yenilikler, büyük kentlerin ortaya çıkışı ve bunların sonucunda sağlık, eğitim, konut vb. alanlarda baş gösteren sorunların merkezi bir devlete ihtiyaç hissettirdiği düşünülebilir. Ticarî ve sınaî faaliyetlerin topluma yüklediği ek maliyetler, devletin ekonomiyle dev endüstriyel düzeyde ilgilenmesi, serbest (vahşi) piyasa sonucu teşekkül eden büyük iktisadî sorunlar; işsizlik, enflasyon; bazı kesimlerin her türlü güvenceden yoksun kalması; kamu hizmetleri; nüfus artışı sosyal göç vs. sebepler de bu çevre faktörlerine eklenebilecek fenomenlerdir.[2]

Ancak bütün bunlar birer *sebep* olmaktan çok *sonuç*turlar ve modern devlet, temelde kendini, insan tekini zihni ve ruhuyla, toplumu da bütün fonksiyonlarıyla dünyevî (seküler) amaçlara yönelten merkezî bir aygıt gördüğünden modernlikle atbaşı ortaya çıkan sorunlar olarak görülebilirler. Modern devletin tek bir amacı vardır, o da ilerleme inancı temelinde modernite'nin seküler hedefini gerçekleştirmek, kısaca dünyada bir *yeryüzü cenneti*'ni gerçekleştirmektir. Refah ve bolluk, kütlevî üretim, ulaşım ve iletişim alanındaki gelişme, teknolojik yenilenme ve bilimsel araştırmalara ayrılan kaynaklardaki artış, bu, günün birinde ölüme de çare bulunacağı, tabiattaki bütün varlıkların insanın tam ve kesin kontrolü altına gireceği bir yeryüzü cenneti'ne ulaşmayı amaçlar. Tam da Adem'i ve eşini cennetteki yasak meyveden yemeye ikna etmeye uğraşırken Şeytan'ın onlara vaadettiği iki şey: *sınırsız mülk ve ölümsüzlük* (Taha 120).

Peki, bu mümkün mü? Hayır. Niçin mümkün olmadığı ise ayrı bir konu.

Şu var ki, Şeytan'ın yalancı vaadlerini yeryüzünde gerçekleştireceği iddiasında olan modern devlet son zamanlarda derin bir sarsıntı geçirmeğe başladı. Modernitenin kendisinin içine girdiği derin kriz yanında, bir anda dünyanın çeşitli bölgelerinde başgösteren dini ve etnik çatışmalar modern insanın zihnini yeni yeni ve yakın zamanlara kadar alışık olmadığımız sorulara yöneltti. Birçok insan, hiç beklenmedik bir hızla modern devleti inşa eden felsefî temel varsayımları ve bu dev aygıtın ana dayanakları üzerinde düşünmeye başladı.

Biz daha önce de işaret ettiğimiz gibi modern devletin

a- Merkezî,

b- Toprağa bağlı ve

c- Ulus

olmak üzere üç ana özelliğinden söz edebiliriz.

Devletin *merkezî* niteliği onu kaçınılmaz olarak totaliter kılar. Bu salt ve kaba siyasal tutum, fiziki hegemonya anlamında değil —ki bu türden politikalar faşizm ve komünizme özgüdür—, daha rafine, nüfuz edici ve yönlendirici tutumlar anlamında bir totaliterizmdir ki, bunun somut şekli liberal devlette görülmektedir. Sözkonusu totaliterizm toplumun bilinen alanları yanında dehşet verici nitelikte bireyin iç dünyasına kadar uzanabilmektedir.

Toprağa bağlı vasfı, onun ontolojik cevheri yücelten yönüyle ilgilidir. Bu, ister Batı Avrupa devletlerinde görülen kültürel şekliyle ister Doğu Avrupa ülkelerinde görülen etnik şekliyle olsun, bireyi devlete bağlayan "yurttaşlık" bağıyla belirginleşir. Bir kişinin bir devletin üyesi olabilmesi için, o devletin ulusal sınırları içinde kalan topraklarda doğup büyümesi gerekir. Evlilikler veya siyasî, dini ve etnik amaçlı sığınmalar sonucu elde edilen yurttaşlık hakları ise aslî değil, arızîdir. Almanya gibi doğrudan ırk esasına göre kurulmuş devletlerin anayasası, Alman doğan herkesi Alman yurttaşı kabul eder.

Modern devletin *ulus* niteliği ise, herhangi bir etni temelinde merkezi bir kültürün ana ve resmi akıma dönüştürülmesi ve farklı bütün dini, kültürel ve etnik grupların bu resmi-ana akımın içine katılarak toplumsal ho-

mojenleşme ideali doğrultusunda dönüştürülmesidir. Burada merkezî kültür içinde homojenleşmeye uğratılacak farklı dini ve etnik grupların tümü için öngörülen ulus fenomeninin mutlaka bir etnik grubu referans alması gerekmez; ulus, ırk, dil, coğrafya, mitolojik unsur ve hatta din bile olabilir. Şu var ki ulus varetmek üzere seçilmiş unsurlar ne olursa olsun, amaç merkezî kültür içine herkesin katılması ve yaygın bir asimilasyona gidilmesidir. Bu yönüyle devletlerin merkezî kültürü bir eritici kazan görünümündedir.

Konu ile ilgili şu nokta önemlidir:

Dünya üzerinde BM'ye kayıtlı 194 ulus-devlet olsa dahi, bütün bu devletlerin merkezi kültürleri aynı ve tektir. Bu şu demektir: Dünya, üzerinde biri diğerinden tamamen farklı uluslar yoktur; bütün uluslar modern devlet tarafından varedilmişlerdir. Önce devlet kurulmuş, ardından olmayan uluslar türetilmiştir. Uluslara referans teşkil eden unsurlar farklı olsa da, devletlerin amacı merkezi kültürün homojenleştirici hedefini gerçekleştirmek olduğundan, bugün varolan 194 devletin ulusal kültürleri tek bir kültürdür ve bundan sonra hangi ad ve referansla kurulursa kurulsunlar, ulus temelinde bu kervana katılacak bütün devletlerin de merkezî kültürleri bu evrensel homojen devletin kültürü olacaktır.

İçinden geçmekte olduğumuz bu zaman diliminde modernitenin kendisiyle birlikte derin bir iç sarsıntı geçiren ulus-devlet modelinin daha uzun bir süre yaşatılamıyacağı anlaşılıyor. Çünkü yüzlerce ve binlerce din, dil ve etnisite'nin her biri —ki bunların içinde sayıları onbinlerle ifade edilen kabileler de var— birer ulus-devlet olmak istiyor, bu arada diğerleriyle ya bir arada yaşamak istemiyor —ki bunun için etnik arındırmaya başvuruyor, jenositler deniyor— veya kendi kuracağı ulus-devletin hegemonyası altında kendinden olmayanlara *azınlık hakları* tanıyabileceklerini söylüyorlar. Modern çağda iki yüzlüce propagandası yapılan *azınlık hakları*, demokrasilerin yumuşak karnıdır. Deneysel olarak görüyoruz ki, dünyada hiçbir azınlık, çoğunluğun sahip olduğu hak ve imkânlara sahip değildir. Dini, etnik veya kültürel formasyonu ve bu formasyonun belirginleştirdiği farklı kimliğiyle azınlık, tanım gereği içinde yaşamak durumunda olduğu toplumun çoğunluğuna göre bazı mahrumiyetlere katlanmak zorundadır.

Demek oluyor ki bu bağlamda iki soru cevapsızdır:

1. Modern ulus devlet bağlamında süren ve daha da şiddetlenip süreceği anlaşılan dini ve etnik çatışmalara nasıl çözüm bulunabilecek?

2. Sayıca az ve farklı olan insanlar kültür, hukuk ve sosyal alanlarda kendi kimliklerini nasıl yaşayacak, demokrasiler "azınlık" kavramını hangi somut ve pratik mekanizmalarla aşabilecek?

Modern devlete ilişkin bir başka husus şudur: Eğitim, ekonomi ve hukuku kontrol eden devletin bu merkezî karakteri herşeyi totaliter bir temelde tekilleştirmekte ve bu hayatın her alanına, bireyin iç dünyasına kadar uzanabilmektedir. Devletin bu totaliter gücü nasıl aşılacak?

İşte bizi sabiteleri farklı referanslara dayanması gereken çoğulcu bir toplum projesi arayışına yönelten faktörler bu sorular etrafında dönüp dolaşmaktadır.

Çoğulcu Bir Toplumsal Proje Arayışı

Siyasi ve hukukî güvenceleri olan somut bir toplumsal proje arayışında felsefî dayanakları ve örgütlenme modeli bakımından son tahlilde modern devlete gönderme yapan bugünkü yaygın siyasî bakış açılarının söyleyecek çok sözü olacağını varsayamayız. Açıkça gözlendiği gibi, modernitenin kendisi kendini tüketmiş ve onun devasa tezahürü olan bugünkü devlet aygıtı yaşanan sorunların gerçek nedeni olmuştur.

Son zamanlarda Batılı çevrelerde çokça sözü edilmesine rağmen, *çoğulculuk* kavramının kendisi yenidir; bu da sözkonusu arayışın modern devlete ait olmadığını göstermeğe yeter. Bu meyanda asla üzerinde durulmaya değmeyen kavramsallaştırma *"çoğulcu demokrasiler"* deyimidir.

Kendileri bizatihi *"çoğunluk rejimi"* olan temsili demokrasiler doğaları gereği çoğulcu olamazlar. Eğer çoğulculuk, siyasal iktidarın ele geçirilmesi amacıyla birden fazla partinin siyasî yarışa katılması demek ise, bunun yarış sonucunda azınlıkta kalan gruplar bakımından hiçbir hukukî güvenceye ve pratik bir değere sahip olmadığı muhakkaktır. Her durumda hem dini ve etnik azınlık, hem de yarışı kaybedip muhalefette kalan siyasî gruplar, çoğunluğun iradesine göre yaşamak durumundadırlar.[3] Bunun en önemli sebebi, modern devletin genel yasama hakkını çoğunluğu elinde bulunduran meclislere devretmiş olmasıdır. Devletin tekil hukuk anlayışı çoğulcu temelde çok sayıda hukuk topluluklarının ortaya çıkmasına engel teşkil etmektedir.

Medine Vesikası bağlamında yürütme dışındaki yargı ve yasama'nın siyasî birliğe, yani sözleşmeye katılan taraflara bırakılmasını öngören model, bu engelin bertaraf edilmesini amaçlar. Bu konuya ileride tekrar dönme fırsatını bulabileceğiz.

Çoğulculuk kavramının siyasi literatüre yeni girmiş olması, modern siyaset telakkilerinin gerçek çoğulculuğa yabancı olduğunun göstergesidir. Bugün ise çoğulculuk'tan çok daha fazla söz edilmekte, bunun felsefî, sosyolojik, kültürel ve sosyo-politik yönü üzerinde durulmaktadır. Din veya felsefî tercih temelinde hukuk ala-

nında çoğulcu bir projenin tasarlanmış olmasını belki de Medine Vesikası tartışmalarına borçluyuz.

Bizim de burada üzerinde duracağımız husus, hukuk topluluklarının siyasî projesini inşa eden çoğulculuk olacaktır. Ancak kısa da olsa çoğulculuğun diğer versiyonlarına işaret etmekte yarar var.

Felsefî anlamında *çoğulculuk*, varlık dünyasında birliğin ve evrensel genel yasaların araştırılması ve herkese önerilmesi yerine, bireysel varlıkların araştırılması gerektiğini savunan görüşe dayanır. Toplum ve izlediği yasaları tek ilke ile değil de çok sayıda ilkelerden hareketle açıklamaya çalışan görüş de *sosyolojik* çoğulculuğu öngörür. Çoğulculuğu *kültürel* alanda mümkün görenler ise, siyasal yapının genel ve yukarıdan belirlenmiş çerçevesini değiştirmeyi amaçlamadığı sürece farklı kültür, örf-adet ve geleneklerin bir arada ve çeşitliliklerini koruyarak yaşayabileceklerini düşünürler. Son olarak *sosyal* ve *siyasal* çoğulculuk konusunda şu denebilir: Dinî cemaatler, sendikalar, meslek kuruluşları ve etnik azınlıklar gibi topluluklara özerklik tanınmasını gerekli görenler sosyo-politik çoğulculuğu öne çıkarırlar.[4] Bu görüşte olanlar, sözkonusu çoğulculuğu mümkün ve yararlı görmek yanında gerekli bir model olarak da görmektedirler.

Niçin *gerekli* ve *yararlı* olduğu konusu ise gayet açık. Çünkü kurumların özerk ve objektif varlıkları ile hayli karmaşık ekonomik ilişkilerin sürdüğü endüstriyel toplumlarda, giderek ufalan bireyin yabancılaşma tehdidine karşı ortaklık (aidiyet) duygusunu tadması için bir gruba mensubiyetini güvence altına almak lazım. Bu da, modern devletin merkezi ve müdahaleci tutumuna karşı ekonomik ve idari yerinden yönetim (adem-i merkeziyetçilik) biçiminin benimsenmesiyle mümkün olabilir ancak.

Bu yönde alınacak önlemler sayesinde giderek amorflaşan sanayi toplumunun bazı olumsuz taraflarının aşılabileceği, hiç değilse insan tekinin rehabilite edilebileceği düşünülmektedir. Sosyo-politik çoğulculuğu gerekli görenlerin referansları hayli ilginçtir; sözgelimi Ortaçağdaki loncalar, beratlı kent, köy, manastır, üniversite vb.. Oysa bunlar modernizm öncesi döneme aittirler ve zaten modern inşa hareketi bunları tasfiye ederek kurulmuştur.

Yukarıda çoğulculuk kavramının gündemimize yeni girdiğine değinmiştik. Bu konu başta Batılı toplumlar olduğu kadar diğerleri için de hayati bir önem taşımaya başladı. Nitekim çoğulcu görüşlere sahip yazar ve bilim adamları aşağı yukarı çağdaşlarımız sayılır. Bunlardan en eski olanı belki de Otto von Girerke (1841-1921)'dir. Leon Duguit (1859-1928), F.W. Maitland (1850-1906), J. Nuville Figgs (1866-1919), Hugo Krappe (1857-1936) ve S. Paul-Boncour (1873-1972) yılları arasında yaşamışlardır.

Çoğulculuk'la ilgili görüşlerin niçin geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren telaffuz edilmeğe başlandığı konusuna geçmeden, şunu hatırlatmakta yarar var: Modernizm öncesi geleneksel toplumlar iyi kötü, fakat fiilen çoğulcu idi. Çoğulculuk, tasarlanan ve arzu edilen bir şey değil, bir durumdu. Bugün çoğulculuğun ismi var, ama kendisi yok. Çoğulcu görüşleri savunanlar da, Ortaçağın geleneksel kurumlarına bundan dolayı atıf yapmaktadırlar.

Bir yönüyle aynı şeyler *sivil toplum* ve *devlet* ilişkileri için de sözkonusu edilebilir. Kimi Avrupalı düşünürler, modernliğin ilk dönemlerinde sivil toplum ile devletin ayrılması ve birbirlerine olan bağımlılığı konusunda yapılan tartışmalara sırt çeviriyorsa da, devlet-sivil toplum ayrımının 1750'den sonra İngiltere, Fransa ve Alman devletlerindeki kökenleri yine de görmezlikten gelinemez. Geleneksel sivil toplum kavramı 18. yüzyılın ortalarında içten içe çökmeye başladı ve bu tarihe gelinceye kadar sivil toplum, Avrupa siyasal düşüncesinde kilit sözcük olarak varlığını korudu. Bunun nedeni, o güne kadar Avrupa için olsa dahi, "kendi başına eylemde bulunan ve dolayısıyla uyruklarının tam itaatini gerektiren gayri şahsi bir kurum olarak" devletin yepyeni bir tanım ve misyonla ortaya çıkmasıdır.[5]

Modernizm öncesi geleneksel toplumlar iyi kötü, fakat fiilen çoğulcu idi. Çoğulculuk, tasarlanan ve arzu edilen bir şey değil, bir durumdu. Bugün çoğulculuğun ismi var, ama kendisi yok.

Aynı durum İslam toplumlarında, bu arada Osmanlı imparatorluğu için fazlasıyla geçerlidir. Osmanlı modeli *milletler sistemine* dayanan özelliğiyle sivil hayatın tanzimini doğrudan dinî cemaatlerin inisiyatifine bırakmıştı. Müslümanlar, Ortodoks Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler kendi kültür ve iç hukuklarında özerk milletler olarak yaşıyor, devlet onların sosyo-ekonomik, kültür, din, ibadet, eğitim hayatına, geleneklerine müdahale etmiyordu. Şeriat tarafından korunan bu çoğulcu sivil hayata karşılık, siyasî iktidarın idarî ve bürokratik ilişkilerini örfî hukuk düzenliyordu. Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı toplum yapısının çok daha gerçek sivil ve hukukî çoğulculuğa dayandığında kuşku yok.[6] İslam tarihi bağlamında sosyo-kültürel ve hukukî çoğulculuğa Tanzimat'la son verilmeye başlanmış ve sivil toplumun merkezî devletin kesin egemenliği altına alınması teşebbüsü Cumhuriyet'in (1923) kurulmasıyla tamamlanmıştır. Cumhuri-

yet, modernleşme politikalarının öngördüğü merkezî, otoriter ve totaliter yeni bir devlet örgütlenme modelinin tarihimizdeki ilk ve somut örneğidir.[7] İslam dünyasında sonraları ortaya çıkacak olan yeni ulus-devlet şekilleri, bu ilk örneğin çeşitli türevleri durumundadır.

İmparatorlukların dağılması ile ulus devletin ortaya çıkması ve iktidar alanı sınırlı geleneksel devletin yerini müdahaleci merkezî devlete bırakması bugün yaşanmakta olan sorunların nedeni olarak karşımıza çıkıyor. İmparatorluklar döneminde, Avusturya-Macaristan, Rusya ve Osmanlı'da derece farkıyla da olsa, çok dinli, çok etnik gruplu ve çok kültürlü toplum biçimleri vardı. İktidar hanedan için korunması gereken bir haktı. Aile, soy veya kast yönetici sınıf olarak siyaseti elinde tutuyordu, ama yine de toplum çoğulcuydu ve bu bir ölçüde bütün geleneksel toplumların ortak özelliği olarak *sosyo-kültürel* bir çoğulculuk idi.

Modern ulus devlet, merkezileştirdiği kültürün eritici kazanı içinde bütün yerel, yöresel ve dinî zenginliklere son vermek istedi. Bu özünde totaliter eğilim, *sosyo-ekonomik* bir temelden beslenerek, tekil (monist) devlet modelini güçlendirmek üzere devleti hukukun tek ve meşru kaynağı konumuna çıkardı.

Belki de insanoğlunun bilinen tarihinde ilk defa ortaya çıkan bu yeni devlet modeli, siyaset ve yönetimin iç anlamını köklü bir değişime uğratarak genel, nüfuz edici ve derinlemesine bir dayatma felsefesi geliştirdi. Hiç şüphesiz tarih boyunca siyaset, yönetimin birincil aygıtı olan devletle hep içiçe olmuştur; şu var ki modern zamanlarda devlet, toplumsal hayatın tam merkezine oturup yerleşti; her şeyin belirleyici faktörü durumuna geçti.

Modern devletin müdahaleci karakterinin *anayasalar* ve *anayasal kurumlar* aracılığıyla sınırlandırıldığı yolunda yaygın bir görüş var. Anayasaların devletin modern niteliğinin önüne çekilmiş bir set mi olduğu, yoksa bağlayıcı genel hükümlerle daha mı güçlendirdiği konusu tartışma götürür. Bizim kanaatimiz ikinci görüş yönündedir. Çünkü anayasa hareketlerinin ortaya çıkışını hazırlayan sosyal ve politik şartlar ile el'an anayasaların görmekte olduğu belirgin fonksiyon bu görüşü doğrulamaktadır.

Geçen yüzyılda giderek güç kazanan anayasa hareketleri, başlangıçta feodal prenslikler dönemine son veren mutlakiyetçi yönetimlerde somutlaşan monarşilerin yetkilerini sınırlandırmayı amaçlıyordu. Bu özellikleriyle anayasalar ulus devletleri güçlendiren üst hukuk araçları olarak büyük bir iş gördüler. Öyle ki Kıta Avrupası bağlamında yüzlerle ifade edilen özerk yönetimler bu sayede son buldu, sayıları 20'lerin altına düşen ulus devletler içinde yok olup gitti.

Ulus devletlerin hukukî dayanaklarını güvence altına alan anayasalar, önce Kilise ve soyluları etkisizleştirdi, ardından ya Fransa, İtalya ve Almanya'da gözlendiği gibi ortadan kaldırdı ya da İngiltere, Hollanda ve Belçika'da olduğu gibi sembolik bir konumda tutmayı başardı.

Anayasaların gördüğü bir diğer önemli fonksiyon, yeni yükselen sosyal sınıflar arasında bir uzlaşma zemini sağlamaktı. Geçmişin köylü, soylu veya ruhban sınıflarının yerini, siyasal iktidar uğruna birbirleriyle çetin savaşlara girişen burjuvazi, işçi ve köylü sınıfları almıştı. Anayasalar aracılığıyla devlet, bir konsensus noktası varedip bu çatışmaları uygun bir uzlaşmaya dönüştürdü. Osmanlı'da I. Meşrutiyet'ten bu yana anayasaya kurtarıcı bir misyon yükleyenler, hiçbir zaman Batı ile Osmanlı arasındaki belirgin farkın somut göstergesi olan sınıfların varlığını kaale almadılar. Yakın tarihte bu temel gerçeğe sadece Sait Halim Paşa'nın dikkat çektiğini söylemek mümkün ve galiba bu deneyimli Osmanlı Paşası kendi türünün tek örneğidir.[8]

Anayasaların ortaya çıkışına somut şartları hazırlayan sosyal sınıflar, önemlerinden çok şey kaybetmiş olsalar dahi bugün de varlıklarını korumaya devam ediyorlar. Ancak bugün politik toplum karşısında yeni taleplerle ortaya çıkan sosyal aktörler farklıdır ve bunlar da sendikalar, baskı grupları, demokratik örgütler, meslek kuruluşları ve çok sayıda marjinal kesimlerden oluşurlar. Bunlar sistemin özüyle ilgili eleştiriler yöneltmekten çok, sistem içinde birer yelpaze olma, varlıklarını ve çıkarlarını koruma mücadelesi vermektedirler.

Sözkonusu yeni aktörlerin sistemden kopma veya moderniteyi aşma yönünde potansiyel yetenekleri olamaz, çünkü zaten kendileri modern hayatın gayr-ı tabiî serasında yetişmiş turfanda ürünlerdir.

Herşeye rağmen bu grupların dile getirdiği insanî talepler var. Bu taleplerin zaman zaman tek kültürlülükten çok kültürlülüğe doğru nitelikte dile getirilmesi anlamlıdır. Her ne kadar genel geçer siyasî kültürün dominantı durumunda olan demokrasiye kurtarıcı göndermeler yapılarak bu talepler dile getiriliyorsa da, kimsenin sahici ve hakiki bir çoğulculuğun nasıl mümkün olabileceği konusunda ciddi bir fikri yok.

Şu var ki, yukarıda sözünü ettiğimiz evrensel anlamdaki derin kriz yanında, başka yöndeki gelişmeler de ulus-devletin klasik tanımını sarsıntıya uğratmaktadır. Ekonomi, ticaret, mal ve hizmet mübadelesi, bilgi, eğitim, ulaşım, iletişim, müzik, spor vb. alanlarda gözlenmekte olan küresel ölçeklerdeki hızlı etkileşim ile istenildiği zaman belli başlı kriz bölgelerine merkezi kararlar alınarak —sözgelimi BM Güvenlik Konseyi'nin aldığı kararlar— siyasî ve askerî müdahalelerde bulunulu-

yor olması, ulus devletlerin bağımsızlıklarını tehdit etmekte ve buna bağlı uluslararası karşılıklı bağımlılıklar ortaya çıkmaktadır. Finans ve teknoloji transferi olmaksızın ulusal kalkınmaları sağlanamayan devletler, serbest piyasa ve insan hakları alanında büyük güçlerin kendilerine dayattığı talepleri istemeseler de kabullenmek zorundadırlar.

Bu *küreselleşme* yönündeki güçlü eğilimlere, *bölgeselleşme* yönünde gözlenen eğilimleri de eklemek gerekir. AT, BDT, Uzak Doğu ve Amerikan kıtasının kuzey ve güneyinde beliren siyasî ve ekonomik entegrasyonlar ulus devlet kavramının bir iç değişime uğradığı izlenimini vermektedir. Ancak sözkonusu bölgesel entegrasyonların gerçekleşmesi halinde, bunun ulus devleti kökten sarsıntıya uğratıp ömrüne son mu vereceği, yoksa bugün sayıları 200'e çıkan ulus devletleri beş altı ulus devlete mi indireceği tartışmaya değer bir konudur. Ulus devletin ortaya çıkışına tekabül eden zamanlarda yüzlerce yerel prenslik ve krallığın 18 ve 19. yüzyıllarda 20 civarında devlete indiğine daha önce değinmiştik. Bugün de bölgesel entegrasyonların gerçekleşmesi durumunda 200 devlet, beş altı devlete inebilir ve bu ulus devletin çok daha azmanlaşarak sürmesinden başka bir işe de yaramaz. Belki işte tam o zaman Fukuyama'nın uğursuz kehaneti gerçekleşmiş olur, evrensel homojen devlete beş altı adım kalmış olur.

Bölgesel siyasi ve ekonomik entegrasyonlar çerçevesinde devletin çok daha geniş topraklara ve milyonlarca insana hükmeder hale gelişinin çoğulculuk ve siyasetin tanımıyla ilgili ciddi bir anlamı var. Hemen söylemek gerekir ki, bu özünde tasfiyeci ve tehditkâr bir gelişmenin habercisidir. Çünkü gerçekleşme eşiğine gelen Avrupa Topluluğu'nu örnek alırsak; ortak para, ortak savunma ve ortak parlamentoyu öngören bu entegrasyonda, ekonomi yanında hukuk ve siyaset de merkezileşmekte, Topluluğa üye bütün ülkeler için genel geçer kararlar başkent Brüksel'de görev yapan politikacı ve bürokrat elitlerin inisiyatifine bırakılmaktadır. Karar mekanizmaları merkezileştikçe, aşağıdan yukarıya doğru siyaset yapmak güçleşir ve yerel inisiyatifler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

Tam bu noktada geçmişte de Roma veya Osmanlı gibi devasa imparatorlukların bu türden devasa entegrasyonlara benzediği söylenebilir. Bu analojiye konu olan iki örnek arasında önemli bir fark var. Geçmişte imparatorluklarda devlet sınırlı fonksiyonlara sahipti; sözgelimi Osmanlı devletinin kendisine bağlı eyaletlerle ilişkisi, yıllık maktu vergi toplamak ve gerektikçe asker talep etmekle sınırlıydı. Padişah payitahtta hüküm sürüyordu, ama imparatorluğun geniş arazisinde küçüklü büyüklü şehir, kasaba veya köylerde yaşayan insanlar özgürdü. Kimse onlara merkezden din, hukuk, eğitim, bilimsel bilgi, resmi görüş, modern kıyafet, mekan kullanımı, cinsellik, mutfak kültürü vb. şeyler dayatmıyordu. Modern devlet ise bütün bunları kendi merkezi kültürünün gerçekleştirmesi gereken ana hedefleri arasında saymakta ve toplumu koskoca bir makina gibi merkezden yönetmek istemektedir.

Modern ulus devletin bu değişmez niteliğidir ki, onu yaygın, genel ve derinlemesine totaliter kılmaktadır. Bizim aşmak durumunda olduğumuz belli başlı sorunlar da bundan kaynaklanmaktadır.

Daha önce sorduğumuz sorulara ek olarak, şu sorulara da tatminkâr cevapların aranmasını öneriyoruz:

1. Modernite tarafından "birey"e indirgenmiş insan, merkezî iktidar tarafından denetlenen kurumlar karşısında varlığını nasıl koruyacak? Bugünkü devasa devlet bireyi yutan bir aygıt durumundan nasıl çıkarılacak?

2. Aile, akrabalık, cemaat, tarikat vb. koruyucu sosyal organizmaları tanımayan devletin dışında bireyin kendi aidiyetini gerçekleştirebileceği gruplar hangi temelde oluşturulacak? Demokratik örgütler ve kuruluşlar sahici aidiyeti temsil edemediklerine göre, bunların alternatifi nedir?

3. Küresel düzeyde yaşanmakta olan homojenleşmeye, kültürün ölümüne nasıl bir çözüm bulunacak? Dini ve kültürel çeşitlilikler, farklı gelenekler nasıl korunup yaşatılacak?

4. Giderek hızlanan dini ve etnik çatışmaların önüne nasıl geçilecek? Soykırım, tehcir veya arındırmalar nasıl durdurulacak?

Bu sorulara cevaplar ararken birey, sosyal grup, topluluk, devlet, evrensel akıl, bilimsel bilgi, pozitif değerler, modernleşme, demokrasi, kalkınma vb. kavramlar dizisi yeniden ve bir başka referans sisteminden hareket edilerek ele alınmalı, test edilmeli, sorgulanmalıdır.

Biz müslümanlar buraya kadar birçok seküler insan, laik aydın veya modernizm eleştirmeni ya da postmoderniste benzer soruları sorabilir, ortak eleştiri noktaları üzerinde anlaşabiliriz. Nihayetinde belirtileri ortada olan bir hastalıktan sözederken çok sayıda insan aynı şeyleri dile getirebilir. Fakat bir hastalığın teşhis ve tedavisinde görüş ayrılıkları çıkması muhtemeldir.

Habermas gibileri modern krizi kabul eder, fakat çözümü modernite içinde kalarak bulmayı önerirler. Postmodernistler de modernizme büyük eleştiriler yöneltiyorlar; ancak bizlerin eleştirileri, Habermas veya postmodernistlerle yer yer örtüşse dahi, bizler ne modernitenin meşruiyetini tanırız ne de postmodern durumun kurtarıcı olabileceğine inanırız.

Şu halde yapmamız gereken şey, niçin öyle olmadığımızı anlatmak ve türümüz yanında canlı hayatın geleceğini de yakından ilgilendiren sorulara kendi referanslarımızdan hareketle tatminkâr cevaplar aramak olmalıdır. Bu, kuşkusuz modernitenin derin dogmatik uykusuna dalmış *İslam modernistleri*'nin işi değildir; çünkü onlar moderniteyi *"babalarının malıymış gibi"* alıp tüketmekle meşguller. Onlar çoktan modern hayata eklemlendiklerinin farkında bile değiller. İslam modernistlerinin uygunsuz analojiler etkisinde "müşevveş" bir hale düşmüş zihinlerinin öncelikle epistemoloji düzeyinde tashih edilmesi gibi ciddi bir sorunları var.

Modern Ulus Devletin Krizi

Modern hayatın bir parçası durumuna gelmiş insan ile devlet ve farklı kimlikler oranında giderek artmakta olan gerilime son vermek için, teolojiden hukuka, varlıkla ilgili tasarımlardan, insan ve toplumsal hayatın anlamı ve amacından siyasetin meşruiyetine kadar çok sayıda alanda kendi içinde tutarlı bir kavramsal modele ihtiyacımız var. İlahi olana karşı kurulmuş seküler dünyanın elimizdeki araçları, içinde yaşadığımız sorunların sebebi olduğuna göre, bu muhtaç olduğumuz "yeni" kavramsal çerçeveyi seküler olanda değil, ilahi olanda arayacağız demektir. Bize bu imkânı da dinlerden başkası sunamaz.

Müslümanların kabulüne göre dinler içinde İslâmiyet en son ve tamamlanmış dindir (Maide, 3). Bu durumda bir müslümanın her türden sorunun çözümünü kendi dininin sabiteleri ışığında aramaya çalışmasından daha doğal bir şey olamaz.

Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam dinine göre de insan başıboş ve kendi başına bırakılmış değildir. Bir müslüman, daima bunun bilincinde ve Allah'ın kudret eli altında hayatını sürdürmek durumunda olduğunu bilir. Bireysel kısa ömrümüzün ve ümmetin tarih içindeki yürüyüşünün hem kutsal bir amacı hem de meşru bir şekli vardır. İşte bu kutsal amaç, Allah'ın birliğinin teyid edilmesi, doğrulanması ve gerçekleştirilmesi; meşru şekli ilahi hukukun öngördüğü genel düzene, kısaca Şeriat'e göre sürmesidir. Tevhid ve Şeriat birbirlerinden ayrılamazlar, biri diğerinin iç anlamı iken, diğeri öbürünün açığa vurulması, tezahür etmesidir. Dinin özü Tevhid Şeriat'ın bâtını, dinin pratiği Şeriat Tevhid'in zahiridir. Şu halde İslam bakış açısından, şeriatsiz bir din soyut bir metafizik, dinsiz bir şeriat de amorf kurallar yığınıdır.

Genel arayışın, siyaset, yönetim, toplumsal örgütlenme, farklı kimlikler ve bir arada yaşama gibi konularda yeniden tanımlamaların yapıldığı bir dönemde müslümanlar da bu sürece katılmak zorundadırlar. İki sebepten dolayı: Birincisi İslam inançtan hukuka, bireyin iç dünyasından toplumsal davranışlarına kadar her alanda bir öneriler ve öngörüler paketidir; ikincisi müslümanlar da herkes gibi evrensel ölçeklerde derinlemesine yaşanan sorunların içindedirler. Bu bağlamda müslümanların modern hayatın devamını sağlayan modern devletin örgütlenme biçimini niçin eleştirdiklerini, bu gayri şahsileşmiş totaliter zorbalığı hangi temel varsayımlar ya da sabitelerden hareketle ve ne türden tasarımlarla aşabileceklerini açık seçik ortaya koymak durumundadırlar.

Medine Vesikası'nın bu alanda bize hangi araç ve imkânları sunduğu konusuna geçmeden önce, daha başlangıçta iki hususu tartışma dışı bırakmamız gerektiğini düşünüyorum:

1. Pre-modern zamanlara ait ve *tarihsel İslâm* adını verebileceğimiz *Hilafet, Saltanat* ve *İmamet* siyasi modellerinin olduğu gibi bugüne aktarılabileceği konusu. Bu her üç model bizim tarihi tecrübemizin ve siyasi kültürümüzün birer vechesidirler. Şüphesiz tarihi tecrübe anlamında tarihsel İslâm'ı bütünüyle reddetmek doğru olamaz, ama bütünüyle bugüne taşınabileceği de öne sürülemez.

Şu halde *Kur'an* ve *Sünnet*'in kurucu ilkelerine, bu iki kaynakta yer alan hükümlerin maksad ve hikmeti ile içinde yaşadığımız bugünün objeler, fenomenler dünyamızın ana ihtiyaçlarına cevap verdikçe, müslümanların tarihi tecrübesi bizim için vazgeçilemez bir referanstır.

2. Tartışma dışı bırakmamız gereken ikinci husus, modern devletin özünde doğru varsayımlar üzerine kurulduğunu, sorunun müslümanların katılımına kapalı tutulmasından kaynaklandığını ya da İslamcılar'ın bu modern aygıtı ve onun kurumlarını ele geçirmeleri durumunda herşeyin düzeleceğini öne süren ve bu uğurda büyük mücadeleler veren *Politik İslam*'dır. Bu özünde modernist İslamcılığın *ihtilalci, uzlaşmacı, devrimci, demokrat* versiyonları var[9] ve fakat her versiyonuyla diğerleri arasında mahiyet farkı değil, derece farkı ve yöntemle ilgili görüş ayrılıkları var.

Öncelikle üzerinde durmamız gereken, benzerlerine göre formu İslam olan yeni *modern İslami devletler*'in nasıl ortaya çıkacağı ya da İslam'ı bir *medeniyet savaşına* indirgeyenlerin rakip medeniyete karşı nasıl zafer kazanacakları konuları değil, modernitenin bizzat kendisinin nasıl aşılacağı konusudur. Bizim için hayati olan soru budur.

* * *

Medine Vesikası bağlamında bir arada yaşamayı mümkün kılan bir toplumsal projenin dayanağını teşkil eden ilkeler üzerinde başlayan bir tartışmanın *siyaset, devlet, yönetim, iktidar* vb. kavramların modern içeriklerini de içine alacak şekilde genişlemesi bir bakıma doğaldır.

Bugünkü tanımında siyaset, özünde iktidar ilişkisi olan özerk ve objektif bir kavramdır. İktidarın mutlaklaştırılması oranında siyasetin de özerkleşmesi yakın zamanlarda görülen bir fenomendir. Belki de ve sanıldığının aksine yönetenlerin yönetilenlere değil, fakat yönetenler dolayımında devletin *"toplum", "ulus"* veya *"kamu"* adını verdiği geniş yığınlara tanımlanmış ve sınırları belirlenmiş siyasi davranışları öngörmesi ancak bu sayede mümkün olabilmiştir. Bir bakıma Weber, devleti fizik şiddet tekelini elinde bulunduran güç olarak tanımlarken, devlete ilişkin siyasetin kötü, fakat kaçınılmaz olduğu fikrini telkin etmeye çalışıyordu. Burada bir şeye dikkat etmek lazım. Devlet ne mutlak ve gerekli bir kötülüktür, ne de onun meşru şiddet kullanımı ve müdahalelerinin nerede biteceğini bir türlü kestiremeyenlerin "kurtarılmış alan" olarak gördükleri *sivil toplum* mutlak iyiliktir. Günümüzün bireyi ve toplumu bunaltan merkezi iktidar biçimlerinde sivil toplum, devletin gizli ve rafine ceberutluğuna karşı bir tepki, bir özerk ve özgür alan arayışıdır; ancak öyle de olsa, sivil toplum da kendi içinde bir ilişkiler düzenini yani bir yöneten-yönetilen organizasyon biçimini öngörür. Peygamberimiz (s.a.) *"yolculuğa çıkan üç kişi de olsanız birinizi emir (organizatör) seçiniz"* derken tam da bu sivil yönetime işaret etmiştir. Bu tanımda *sivil yönetim*'den resmî düzeyde kurumsallaşmamış yönetimi anlamak gerekir.

Bir peygamberin önderliğinde kurulmayan bütün devletlerin az veya çok kötü, despot ve baskıcı oldukları doğrudur; ne var ki durum böyle de olsa, *siyaset, yönetim* ve hatta *iktidar* özünde kötü olamaz. Ancak şu var ki, siyasetin iyi yönetime hizmet etmediği her durumda, iktidar gizli veya açık (liberal veya faşist), kaba (despot) veya rafine (modern teknikler) yollarla kendini mutlaklaştırır.

Şu halde burada karşımıza çıkan sorunsal bu üç dominant kavramın yeniden tanımıyla ilgili görünmektedir. O zaman şöyle sorabiliriz:

İyi yönetim nedir ve iyi bir yönetimde siyaset ve iktidar arasındaki ilişki nasıl düzenlenmelidir?

Bir toplumun kendi kendini siyasal olarak örgütlemesi ve böylelikle organize olması, iktidarın organize olabilen aktörlerde içselleştirilmesi bakımından önemli bir adımdır. İyi bir yönetim siyasi olarak organize olabilmiş aktörlerin iktidarı kendilerinde içselleştirebilme yeteneğini gösterebildikleri bir yönetimdir. Böyle bir siyasal organizasyonda, toplum ile iktidarı kendi tekeline almış bir aygıt arasında herhangi bir mesafe veya yabancılaşma olmayacağından, siyasi ve idari kararların toplandığı irade toplumun iradesi olarak tecelli edecektir.

Bu argümanın belli bir mesafeden demokrasilerin işaret ettiği hedefi çağrıştırdığı söylenebilir; ancak şiddet kullanımı olmaksızın ve seçimle iktidar değişimini öngören demokratik yönetimler, tekil hukuk esası üzere kurulu olduklarından, isteseler bile yönetime katılanların sahici özgürlüklerini güvence altına alamazlar. Nihayetinde unutmamak lazım ki, iktidarı doğrudan uygulayanlar, dönüşümlü olarak *çoğunluk esasına göre* yasalar yapar ve yönetirler. İktidar ilişkisi bağlamında demokrasileri geleneksel yönetimlerden ayıran şey, devlet aygıtında temerküz eden ve devlette somutlaşan iktidarın çoğunluğa sahip siyasal partiler arasında el değiştirmesi olgusudur. Geleneksel yönetimlerde devlet siyasetin bir aracıdır. İktidar da kral, sultan, hanedan veya bir kastın elinde toplanmıştır; modern zamanlara gelindiğinde ise, siyaset devletin aracı durumuna geçti ve iktidar mutlak olarak devlette toplandı.

Bu, modernitenin iç değişikliğe uğrattığı siyaset ve iktidar ilişkisi içinde zaten bu devasa devlet mekanizmasını ve onun yönlendirdiği sosyal, idari, ekonomik, kültürel vb. kurumları tek başına bir hanedan, bir aile veya bir kast kontrol edemezdi; hatta devletin kendisi bütün sınıfları yutan, aile, hanedan ve kastların üstüne çıkan karmaşık yapısıyla buna izin de veremezdi. Bu, krallıkların ya da yönetici ailelerin bundan sonra olmayacağı anlamına gelmez; nitekim Avrupa'nın gelişmiş demokrasilerinde de krallıklar vardır, ancak geleneksel toplumların birer hatırası durumunda olan bu nominal yönetici aileler birer semboldür ve asıl yöneten devlettir.

Şimdi tekrar devlete ve toplu halde yaşamayla ilgili *yönetim, siyaset* ve *iktidar* konularına dönersek, birbirleriyle yakından bağlantılı olan bu üç anahtar terime iki ayrı tanımın bulunabileceğini düşünebiliriz.

İlk tanıma göre, *eğer yönetimi, toplumun en geniş siyasal organizasyonu* şeklinde tanımlarsak, bu tanımda yönetmeyi/yönetimi mümkün kılan siyasi ve idari kurumların bir üst çatısını oluşturan devlet/aygıt ile yönetilenler arasında belli bir mesafenin varolduğunu kaçınılmaz olarak kabul etmiş oluruz. Bu tanımda iktidar yönetimin mümkün araçlarında, dolayısıyla devlet aygıtında toplanmıştır.

Ancak bir başka tanım da mümkündür. Buna göre, *yönetim, eğer bir arada yaşamak durumunda olan bireylerin ve toplulukların en geniş anlamda siyasi olarak organize olmaları şeklinde tanımlanacak olursa,* bu durumda iktidar yönetilenlerde içselleştirilmiş demektir.

Modern demokrasiler, bu tanımın dışında iktidarı, yönetimi mümkün kılan devlet aygıtına ve onun yönlendirdiği çok sayıda kuruma devretmişlerdir. Devleti ve kurumları sıra ile farklı siyasi toplulukların yönetmesi, gerçekte sahiden yönettikleri anlamına gelmez; çünkü bir

süre, iktidardan ve muhalefetten, aynı zamanda toplumdan bağımsız varolan, gayri şahsi nitelik kazanmış bir aygıtın sıra ile içine girmek, onu yönetmek demek değildir.

Bu anlamıyla devlet zorunlu, kurumları özerk ve objektiftir; dolayısıyla yönetim aygıtının kendisi zorbadır. Bu zorbalığı sıra ile farklı grupların kullanması seçim sisteminin mantığına işaret eder. Çoğunluk esasına göre seçimle işbaşına gelen kim olursa olsun, verili bir aygıtı kullanır ve bu zorbalığı sürdürür.

Böyle bir devlet sisteminin müslümanların eline geçmesi halinde ne değişir, sorusu çok önemlidir. Kararlar, imkânlar ve araçlar verilidir, verili bir devlette herkes kaçınılmazlıkların kendisine dayattığı kararları almak zorundadır. Eğer devlet ulus temelde örgütlenmişse, elbette ulusal bir dış politika izleyecektir. Merkezden alınan kararlar en ücra köşedeki insanı da içine alacak şekilde genişler. Toprağa bağlıysa, siz müslüman olsanız ve hatta Allah'ın Evi'ni ziyaret etmek üzere yola çıksanız dahi, ulus devletler hem çıkışta hem girişte sizden pasaport soracaklardır. Ulus devletler istemese Hacc ibadetinizi yapamazsınız; çünkü devlet her müslümana açık olması gereken Haram Bölge'yi dahi kendi ulusal egemenliğine katmıştır[10].

Modern devletin ulus karakteri bizatihi ayırımcılığın ve istikrarsızlığın nedenidir. İnsanları tarih boyunca bir arada yaşatan en güçlü değerler bile, ulusal temelde örgütlenen devletlerin kendilerine izafe edilen kimlikleri dolayısıyla zorunlu bir rekabete konu olurlar. Bu durum, bir üst ve evrensel kimlik konumunda olan ümmetin ulus devletlere bölünmüş halkları için de geçerlidir. Bugün farklı İslam cumhuriyetlerinin "müslüman yurttaşları" arasındaki ilişki biçimleri bunun canlı tanığıdır. Mesela, ikisi de birer *İslam cumhuriyeti* olan İran ve Pakistan'ın niçin bölgede ve dünyada ortak politikalar izlemediği sorulabilir. Şüphesiz her iki ülkenin dış politika tercihini etkileyen reel faktörlerin oynadığı rol, sözgelimi Pakistan'ın ABD yanında yer alması önemli bir etkendir; ancak bunların ötesinde ulusal politikaların doğasında yatan kaçınılmazlıklar, bu her iki devlet, ulusal vasıflarını korudukları müddetçe çeşitli görüş ayrılıklarına yol açmakta devam edecektir.

Bu meyanda yıllarca Sovyet işgaline karşı savaşan Afganistan'ın işgalcileri topraklarından kovduktan sonra dahi, niçin İran veya Pakistan'la birleşmediği ve hatta Cemaat-i İslam ile Hizb-i İslam arasındaki utanç verici savaşın niçin hâlâ sürdüğü de sorulmağa değer.

Bütün bu fenomenler, ümmet temelinde müslümanların siyasi, askeri, ekonomik birliğini öngören İslamiyet'in bile, ulus devlet modelleri karşısında etkisiz kaldığını, daha yerinde bir ifade ile gerçek misyonunu yerine getiremediğini göstermektedir. Benzer bir durum, aralarında hiçbir ciddi fark olmayan, üstelik aynı ideolojik perspektiften hareketle kurulmuş bulunan Suriye ve Irak için de geçerlidir. 1900'lerin İttihad ve Terakki ideolojisini paylaşamayan bu ülkelerin birinde Talat Paşa (Hafız Esad), diğerinde Enver Paşa (Saddam Hüseyin) iktidarı kontrol etmekte ve fakat daima birbirleriyle çekişmektedirler. Kuzey Afrika'nın müslüman toplumlarını baskı rejimleriyle yöneten Fas, Tunus ve Cezayir ile Arap milliyetçiliği temelinde örgütlenen Mısır ve Libya da bu kategoride yer alırlar.

Ulus devletlerin doğalarından kaynaklanan çatışmanın Hıristiyan dünyada sergilediği tablo bundan farklı değildir. Ulus devlet modelinin ana beşiği durumunda olan Kıta Avrupası'nda yaşanan felaketler, 1. ve 2. Dünya Savaşlarında milyonlarca insanın hayatına malolan çılgınlıklar ile halen dünyanın belli başlı kriz bölgelerinde süren soykırımlar ve etnik arındırmalar hep bu ulus devlet modelinin trajik sonuçlarıdır.

Devleti ve kurumları sıra ile farklı siyasi toplulukların yönetmesi, gerçekte sahiden yönettikleri anlamına gelmez; çünkü bir süre, iktidardan ve muhalefetten, aynı zamanda toplumdan bağımsız varolan, gayri şahsi nitelik kazanmış bir aygıtın sıra ile içine girmek, onu yönetmek demek değildir.

İslam'ın meydan okumak durumunda olduğu modernite bağlamında ulus devlet, krizi bireyin ve toplumun hayatında içselleştirmiş bir sorunsaldır. Açıktır ki, modernleşme ve ulusallaşma biri diğeriyle bağlantılı iki ana kavramdır. Modernleşme politikaları ulus devletin bu amaca dönük örgütlenme biçimi olmaksızın gerçekleşemezler; bunun aksi de doğrudur. Yani bir ulus devlet modeline göre örgütlenmiş bir toplum, kaçınılmaz olarak modernleşme sürecine katılır ve kendine özgü formlar aracılığıyla moderniteyi içselleştirir.[11]

Bu açıdan *ulusallaşma* ile *laiklik* arasında zorunlu bir ilişki olduğunu öne sürenler büsbütün haksız değiller. Modernite'nin sabiteleri arasında yer alan seküler bir hayat, doğal olarak dini bir evrende mümkün olamaz. Bu da, bize İslam modernistlerinin sözkonusu sorunsalı nasıl aşabilecekleri konusunu gündeme getirmektedir. Eldeki araç ilahi ve kutsala karşı hayatın dominant yönelimlerini sekülerleştirmek üzere geliştirilmiş; dine ait olmayan bir aracın ilahi ve kutsal bir amacı nasıl gerçekleştireceği can alıcı bir sorundur ve bu soruna tatminkâr

cevaplar bulunmadıkça, modernizmin diğer dinleri protestanlaştırdığı gibi İslam dinini de *protestan* bir kimliğe bürüyeceği muhakkaktır. Bütün bu anlatılanlar hangi nedenler dolayısıyla içine girdiğimiz krizi modern devlet içinde kalarak veya onu İslamileştirerek aşamayacağımızı bize yeterince göstermiş bulunuyor.

Medine Vesikası ve Çoğulculuk

İnsan toplumlarının niçin bir yönetime muhtaç oldukları sorusunun cevabı, başkalarıyla bir arada yaşamak durumunda olan insanın doğasında yatmaktadır. İnsanın doğasının bu evrensel özelliği tarihin eski çağlarından beri siyaset ve yönetim üzerinde düşünenlerin dikkatinden kaçmış değildir.

Antik Yunan'dan İslam'a kadar çok sayıda gelenek insanı sosyal bir varlık olarak tanımlamıştır. Müslüman bilginlerin genel tanımına göre, insan fıtraten (tab'an) medenidir, bir arada yaşar. İnsan kelimesinin etimolojik anlamlarından biri *ünsiyet*'tir ki, bu insan teki bir varlığın ancak kendisi gibi başka insanlarla bir arada yaşayarak hayatını sürdürebileceği gerçeğine işaret eder. Bir arada yaşamak durumunda olan insanların, bu bir aradalığı mümkün ve sürekli kılacak bir organizasyona ihtiyaç duymaları konusu izahtan varestedir.

Siz müslüman olsanız ve hatta Allah'ın Evi'ni ziyaret etmek üzere yola çıksanız dahi, ulus devletler hem çıkışta hem girişte sizden pasaport soracaklardır. Ulus devletler istemese Hacc ibadetinizi yapamazsınız; çünkü devlet her müslümana açık olması gereken Haram Bölge'yi dahi kendi ulusal egemenliğine katmıştır.

Organizasyonu gerçekleştirenler ile bir şekilde bu organizasyona katılanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen belli başlı kural ve biçimler, yönetim dediğimiz fenomeni insan kadar eski kılar. Bu anlamda ilk yöneten-yönetilen ilişkisinin din temelinde ve Hz. Adem'in Nübüvvet misyonunun önemli boyutunu teşkil ettiği söylenebilir.

Tabiat üzerinde sosyal davranışlarını belli kurallara bağlayarak örgütlenen insanın yönetime atfettiği amaçlar çok farklı olabilir. Kimi topluluklar, başka kabile ve topluluklar üzerinde egemenlik kurmak, kimileri tabiatın zorlu şartlarına karşı mukavemet etmek, kimileriyse başka amaçlar üzerinde anlaşarak örgütlenirler. Bütün örgütlenme biçimlerinde temel sorun siyaset ve iktidar ilişkisinin içeriğiyle ilgilidir.

İşte muhtemelen bu ilişki biçiminin tanımında ortaya çıkan sorunlar, antik zamanlardan beri insanları "en iyi yönetim nedir, hangisidir?" türünden sorulara yöneltmiştir. Eflatun'a göre filozofların yönetimi *Cumhuriyet* en iyi ve ideal yönetimdir. Bu siyaset arayışı geleneğinin bir devamcısı sayılan Farabi içinse en iyi yönetim erdemlerin siyasetin ruhunu ve amacını teşkil ettiği erdemli şehir *(el-Medinetü'l-fazıla)* modelidir.

Bütün bunlar ve benzerleri birer ütopya veya iyi niyetli arayışlar olabilir. Kuşkusuz ütopyalar küçümsenmemeli; çünkü her ütopya özünde varolana karşı bir muhalefettir. Ancak ütopyaların ötesinde insanın doğasını, reel ihtiyaçlarını, yönelimlerini ve tepkilerini hesaba katan yönetimlerden de sözedilebilir.

Biz bu türden örnekleri peygamber modellerinde ve özellikle Son Peygamber'in tarihsel örneğinde tespit edebiliyoruz. Peygamber'in mucizevi işlerinden biri olan *Medine Vesikası* bu Nübuvvet geleneğinin son halkasında tarihsel ve somut bir örnektir. Herşeyden evvel kurucu ilkelerinden hareketle aktüel geniş bir yorumuna giriştiğimiz sözkonusu Vesika, ne tasarlanmış bir ütopya ne de teorik bir siyaset arayışıdır; kademeli bir biçimde 622'den 632'ye kadar ve somut olarak uygulanmış, hukuki bir belge olarak yazılı tarihe geçmiştir.

Bu hukuki belgenin siyasal bir birliğin çatısını kuran ilkeleri ve bu ilkelerin yönetim, siyaset ve iktidar kavramlarına yüklediği anlamlar bugün için de önemini korumaktadır.

En kestirme tanımıyla *Medine Vesikası, bir siyasi birliğin hukuki belgesidir.* Bu belgenin genel çerçevesi toplumsal bir proje olarak tezahür eder.

Öncelikle Vesika, hukuki sözleşmeye katılan tarafları (Müslüman, Yahudi ve Müşrikler) insanlardan ayrı bir *"ümmet"* olarak tanımlar (Md. 2 ve 25). Burada teknik bir terim olarak ümmet, siyasî birliğe karşılıktır. Geleneksel anlamında müslümanların birliği kasdedilseydi, 25. maddede Yahudi ve Müşrikler'in de "müslüman" kabul edilmesi icap ederdi ki, bu düşünülemez. Şu halde hukuki bir sözleşmeyi imzalayan taraflar olarak Müslüman, Yahudi ve Müşrikler'in bir "ümmet" şeklinde tavsif edilmeleri, onların siyasi birliği oluşturan üyelik vasıflarına atıftır.

Ümmet kavramının bu tür kullanımı, Vesika'da iktidar ilişkisinin içeriğini tayin eden merkezi bir faktördür. Bilindiği gibi *"iktidar"* kelimesi, *"kudret ve muktedir olma"* ile yakından ilgilidir; nitekim bu sözcükler aynı kökten türemektedirler. Buna göre biz, iktidar'ı, kişinin veya grubun herhangi bir şey veya bir amaca ulaşması konusunda muktedir olması şeklinde tanımlayabiliriz. Bir şeye güç yetirmek bir iktidarı gerektirir. Güç ve iktidar hep birlikte olagelmiştir.

Burada siyasal organizasyona katılmak durumunda olan müslümanlar açısından —ki onlar da diğerleri gibi fıtraten medenidir, toplu halde yaşamak zorundadırlar— iktidar olayına baktığımızda, müslümanların neye güç yetirmeleri durumunda muktedir sayıldıkları ve iktidar sahibi oldukları sorusu önem kazanır. Bu sorunun cevabı, bir din olarak İslam'ın hayatın kendisine yüklediği anlamın bütününde saklıdır. Ve hiç kuşkusuz herhangi bir müslüman için hayatın anlamı Allah'ın hoşnutluğuna uygun yaşamak, kısaca ona ibadet etmektir. Bir müslüman bakış açısından, bundan daha yüce ve daha meşru bir anlam yoktur. Müslümanlar, Allah'ın hoşnutluğuna göre nasıl yaşayacaklarını Peygamber'in onlara tebliğ edip somut olarak gösterdiği *Münzel Şeriat*'tan öğrenirler. Şeriat, İlahi Hukuk mecmuasıdır, ilahi iradeye uygun yaşama biçiminin kurucu ilke ve yasalarının toplamıdır.

İslam'ın İlahi Hukuk düzenine göre yaşama isteği bir müslümanda eksilmez, aksine mensup olduğu dinin bilgi evrenine girdikçe artarak büyür. Bunun yanında bir müslümanın ikinci büyük görevi, Hakikat'ın kaynağı kabul ettiği dininin gerçeklerini, doğrularını başkalarına da aktarmak, iletmek, kısaca *tebliğ* etmektir. Bir müslüman bu görevden de asla kaçamaz, bu görevi ihmal edemez.

Herhangi bir müslüman için hayatın anlamı Allah'ın hoşnutluğuna uygun yaşamak, kısaca Ona ibadet etmektir. Bir müslüman bakış açısından, bundan daha yüce ve daha meşru bir anlam yoktur.

Demek oluyor ki, dünya hayatında bir müslümanın ikili misyonu vardır; bunlardan biri İlahi Hukuk'a uygun yaşamak, diğeri dinini başkalarına tebliğ etmek. İşte bir müslüman, içinde yer aldığı toplumsal organizasyonda eğer bu ikili misyonunu yerine getirebiliyorsa, o müslüman muktedirdir, yani iktidar sahibidir.

Bütün peygamberler ve son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.)'in hayatını dolduran zorlu mücadelenin yöneldiği nihaî amaç bu misyonun kendini gerçekleştirebileceği özgür bir ortamın, elverişli bir sosyal çevrenin mümkün kılınmasıdır. Müslümanların *özgürlük*ten anladıkları şey de, dinlerini eksiksiz yaşar ve tebliğ ederlerken, önlerindeki farklı mahiyetteki engellerin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. İslam hukukçularının da tanımladığı gibi, eğer bir müslüman dinini serbestçe yaşıyamıyor ve tebliğ edemiyorsa özgür değildir.

Baskı, şiddet ve hoşgörüsüzlüğün ne demek olduğunu herkesten daha iyi bilen Hz. Peygamber'in Mekke'de de, Medine'de de yöneldiği hedefler bu iki talepte somutlaşır. İşte Medine gibi özgür bir ortama hicret eden Peygamber'in bu iki talebi dominant kabul edip diğer dini-etnik gruplarla bir sözleşme imzalama önerisinde bulunması, iktidarın merkezi ideoloji dışında da tasarlanabileceğinin ilk adımıdır. Şu var ki eğer farklı din ve inanışlara mensup topluluklara merkezi bir ideoloji dayatmanın dışında, din ve ideoloji seçme özgürlüğü tanınacak ve seçimlerine uygun hayat biçimlerine müdahale edilmeyecekse, bunun somut güvencesi, tekil hukuktan değil, çoğulcu hukuktan geçer.

İslam bu konuda evrensel bir ilkeyi öne çıkarıp, hukukun dinden ayrılamıyacağı düşüncesine hayatiyet kazandırmak ister. Buna göre, eğer yönetim aygıtının temsil ettiği ve yukarıdan aşağıya dayattığı resmi bir din veya ideoloji yoksa, aynı aygıtın resmi ve tekil bir hukuku yukarıdan aşağıya dayatması çelişkili bir tutum olur. Buna bağlı olarak madem ki din seçiminde zorlama yoktur (Bakara, 256), bu durumda her din, felsefi görüş veya ideolojinin öngördüğü hukuklar üzerinde de baskı ve zorlamanın olmaması gerekir. Çünkü şu veya bu dini seçen kişi, aynı zamanda o dinin bir tezahürü olan bir hukuku da seçmiş demektir. Din seçiminde insanları özgür bırakırken, hukuk seçimlerinde onlara engel çıkarmak —modern devlet böyle yapıyor— dinlerin özüne müdahale anlamına gelir. Dine yapılan her müdahale, o din müntesiplerinin kişiliklerini böler, kültürel yönden şizofrenleşmelerine neden olur. Tıpkı bugün yaygın bir şizofreninin her alanda görülmesi gibi.

Kuşkusuz herkes doğru bir seçimde bulunamaz ve Allah'tan başkasına kulluk yapmak isteyenler çıkacaktır (Zümer, 15); ancak bunların hesabı Allah'a aittir ve Allah onları cehennemde çetin bir azaba uğratacaktır (Zümer, 16). Farklı din ve inanıştan olanlar müslümanlarla savaşa girmedikçe (Mümtahine, 8-9) hayat biçimlerini kendi din ve hukuk sistemlerine göre sürdürürler.[12] Medine'de Peygamber'le sözleşmeye katılan müşrikler gibi, müslüman olmak istemeyenler, —ki bunlar yahudi, hıristiyan, laik, ateist vs. olabilir— kendi din, dünya görüşü, ideoloji veya başka herhangi bir düşünce sistemlerini seçerler ve bu seçtikleri din veya seküler sisteme uygun nasıl bir hukuku öngördüklerini beyan ederler.

Medine Vesikası bağlamında din ve hukuk seçip, seçimlerini deklare edenler birer hukuk topluluğudur ve bu topluluklar siyasal birliğin teşekkülünü tespit etmek üzere taraf kabul edilirler.

Önerdiğimiz bu modelde *iktidar*, din seçimi ve hukuk beyanı bağlamında sözleşmeye katılan tarafların tümünde içselleştirilmiş; *siyaset*, tarafların organizasyonunu mümkün kılan bir yönetim tekniği ya da sanatı konumunda ele alınmıştır. Etimolojik anlamı itibariyle de siyaset *"es-Seyis"*ten gelme bir yönetme tarzıdır ki, bu tarzın bilgi, erdem, ahlâk ve estetik gibi boyutları siyasal organizasyonun üst kimliğini inşa eder. Vesikada bu üst kimliğin ahlâkî boyutu önemle vurgu konusu olmuştur (Md. 20, 42, 47).

Bu modelde yönetimin tekniği olan siyaset, siyasi birliğin hukuk topluluklarına dönük yönüyle dinî, kültürel ve hukukî çoğulculuğu öngörürken, yönetim aygıtı yönüyle ortak ve bölünmez hizmetlerin toplamı yürütmede toplanmıştır. Bu durumda yasama, kültür, eğitim, bilim, ekonomi, sağlık vb. faaliyet alanları hukuk topluluklarına bırakılmış, yönetim aygıtı ise yürütme ile sınırlı tutulmuş olur. Yürütme, maddi, rutin ve teknik düzeyde *ortak ve bölünemez hizmetlerin* görülmesi işini üstlendiğine göre, bu hizmetler için de mali finans kaynakları (vergiler) ve bir tür yasama gerekli olacak. Her bir taraf mali gücü ve nüfus potansiyeli oranında harcamalara katılacak, yürütme alanına giren yasama meclisleri de (semt, köy, kasaba, il, bölge, eyalet, ülke) hukuk topluluklarının seçimle belirlediği üyelerce teşkil edileceklerdir.

Medine'de Peygamber'le sözleşmeye katılan müşrikler gibi, müslüman olmak istemeyenler, —ki bunlar yahudi, hıristiyan, laik, ateist vs. olabilir— kendi din, dünya görüşü, ideoloji veya başka herhangi bir düşünce sistemlerini seçerler ve bu seçtikleri din veya seküler sisteme uygun nasıl bir hukuku öngördüklerini beyan ederler.

Siyasal birliğin modelini inşa eden kurucu ilkeler, birey ve toplulukların özgür din ve hukuk seçimlerine dayandığından, ne gettolara ne de dini ve etnik arındırmalara ihtiyaç vardır. Tarihsel deneylerin bize gösterdiği gibi, zorunlu gettolaşma ve kitlesel arındırmalara yol açan nedenlerin olmadığı her yerde, insanlar bir arada yaşama yönünde büyük bir istek sergilemektedirler.

Medine Vesikası'nın gündeme gelmesi ile başlayan verimli tartışma[13], bugün siyasi telakkilerimizi derinden yönlendiren çok sayıdaki önkabullerin, bazı temel varsayımların, üniversal düzeyde üzerinde konsensusa varılmış intibaını veren bazı kavramların yeniden ve köklü bir biçimde gözden geçirilebileceği fikrini ilham ediyor. Başka şeyler yanında konumuzla ilgili olarak Vesika'nın siyaset, iktidar ve devlet kavramlarına yepyeni boyutlar getirmeğe elverişli potansiyel bir zenginliğe sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca şunu eklemek gerekir ki, Peygamber Efendimiz'in bir tatbikatı olan Vesika, Kur'an'dan bağımsız ve onun dışında bir şey değil, tam aksine *Peygamber Sünneti*'nin bir parçası olarak Kur'an'ın bir tezahürü, hayat verici ve kurtarıcı ilkelerinin pratik bir modelidir.

Aktüel dünyamızın derin sorunları ile 1400 sene önce farklı sosyal bloklar arasında imzalanmış sözkonusu hukuki belgenin kurucu ilkeleri arasında varolan ilişkiler bütünü doğru okunduğunda, bugün dahi devleti hayatın bütününü sıkı sıkıya denetleyen bir aygıt olmanın ötesinde tasarlayabilme imkânlarına sahip olduğumuzu görebiliriz.

Yaygın ve sürekli müzakerelerle olgunlaşmaya ihtiyacı olan bu alternatif toplumsal proje tasarımı, devleti yürütmeye indirgeyen ve yürütmeyi de ortak ve bölünemez hizmetlerle sınırlayan yönüyle sorunun kısmen de olsa çözülmesine katkı sağlamaktadır. Ancak kendi kimliklerini kendileri tanımlayan birey ve grupları din ve hukuk seçme hakkına sahip kılması asıl çoğulculuğa kapıyı aralar. Çünkü deneysel olarak görüyoruz ki, ekonomi, kültür, bilim, eğitim, sanat, sağlık, iletişim vb. alanlar merkezi devletin denetiminden çıkartılıp, dinleri ve kimlikleri farklı topluluklara devredilmedikçe sahici çoğulculuk tasarlanamaz. Böyle devrimci bir tasarının ön şartı hukukun tekil niteliğine son verip, diğerleri yanında bu işi de hukuk topluluklarına bırakmaktır.

Yukarıda işaret ettiğimiz ilkelere dayanması gereken yönetimin maddi şeklinin nasıl olması gerektiği konusu, siyasal birliğin kurucu aktörleri, hukuk toplulukları tarafından belirlenmelidir. Şu var ki bu konuda, siyasal organizasyonun *aşağıdan yukarıya* ve *tekil hakimiyete değil katılıma dayalı olması* belirgin ve diğer yönetim biçimlerinden ayrılan ana özelliği durumundadır.

Son olarak gizli veya açık, kaba veya rafine yöntem ve araçlarla giderek daha çok totaliter bir zorbalığa bürünen modern devlete alternatif olabilecek bir tasarımın referansı olan Medine Vesikası üzerinde bu kadar ısrarlı olmamızın bir diğer nedeni, modernitenin kendisini *aşma* konusunda karşı karşıya geldiğimiz zorunlu durumdur. Zaten "devlet" veya "modernite"den biriyle ilgilenen kimse kısa zamanda her ikisiyle de uğraşmak zorunda olduğunu anlamaktadır.

DİPNOTLAR

1. Modern devletin fizik ve sosyal bilimlerdeki köklü değişimlere paralel ortaya çıkışı için bkz. Ali Bulaç, *Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği*, Bilgi ve Hikmet, Yaz/1993, Sayı: 3, s. 3 vd.
2. Bkz. Bilal Eryılmaz, *Bürokrasi*, (İzmir 1993) s. 15 vd.
3. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi*, (İstanbul 1994) s. 7 vd.
4. H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul, 1969) s. 68; Edward McNall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler*, Çev. Alaaddin Şenel, (Ankara 1984) s. 116 vd.
5. John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet*, Çev. E. Akın, A. Büro, A. Çiğdem, Ç. Köker, M. Küçük, A. Nur, (İstanbul 1993), s. 48-51
6. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm*, (İstanbul 1993) s. 86 vd.
7. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Kemalist projenin modernleşme ve totelitarizmle ilişkisi için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul 1990), s. 65 vd.
8. Sait Halim Paşa, siyasal alanda Batılı kurumların örnek alınmasına karşı çıkarken şu önemli gerekçeleri öne sürüyordu: Batı'da toplumsal örgütlenme ekonomik temelde ve sınıflaşma esasına göre düzenlenmiştir. Osmanlı'da ise sosyal örgütlenme dini-kültürel ve hukuki farklılığı koruma esasına göredir. Bu önemli farklılıktan hareketle, Batılı siyasal ve idari kurumları Osmanlı devletine ve müslüman toplumların bünyesine aktarmak —hatta iktibas— yoluyla uygulamak çözüm değildi; belki de varolan sorunların daha da ağırlaşmasına sebebiyet verebilirdi. Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hzr. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul 1991), s. 18 vd. Herhalde yaşadığımız acılı tarihi tecrübe S. Halim Paşa'yı yeterince doğrulamış bulunuyor ve bugün de Osmanlı Paşası'nın eleştirileri güncelliklerini korumaya devam ediyor.
9. Bkz. Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek* (İstanbul 1992), s. 82 vd.
10. Bu satırların yazarı 1992 yılında Hacc ibadetini eda etmek üzere bütün hazırlıklarını yapmış, uçak biletini almış ve fakat Suudi Arabistan İstanbul Başkonsolosluğu'ndan vize alamadığı için Hacc'a gidememiştir. Ancak kendini Allah indinde hacı saymaktadır, inşaallah öyledir.
11. Bir defasında İran Cumhurbaşkanı Huccetu'l-İslam Rafsancanî, İran'ın Pakistan sınırına yakın ücra bir köyüne gittiklerini ve varolalı beri bu köyün ilk defa bir Cumhurbaşkanı ve bir *arabayı* gördüklerini söylüyor, arkasından *"İslam Cumhuriyet'inin görevlerinden biri bu geri kalmış yerlere modern hizmetler götürmektir"* diye ekliyordu.
12. Bu kavramsal çerçevede İslam'ın öngördüğü *Zımmî hukukunu* ayrı düşünmek gerekir. Çünkü zımmî statüsü, müslümanlarla bir arada yaşamak istemiyen ve onlarla savaşan gayri müslimlerin savaşı kaybetmeleri durumunda onlara uygun görülen hukuki düzenlemeyi ifade eder. Bizim burada sözünü ettiğimiz, Medine'de olduğu gibi müslümanlarla bir arada yaşamak isteyen gayri müslimlerin imzaladıkları hukuki sözleşmenin genel hükümlerine göre özgür insanlar, hukuk toplulukları şeklinde ve tamamen yürütme ile sınırlandırılmış siyasi organizasyona eşit taraflar olarak katılmaları halidir.
13. Medine Vesikası tartışmalarıyla ilgili yayınlar için bkz. Ahmet İnsel, *"Totaliterizm, Medine Vesikası ve Özgürlük"*, (*Birikim*, Mayıs-1992, Sayı: 37) s. 29-32; Ali Bulaç, *"Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler"* (Birikim, Haziran Temmuz-1992, Sayı: 38-39) s. 102-111 ve *"Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje"*, (Birikim, Ağustos-1992, Sayı: 40) s. 53-62; Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar;* I ve II, Birikim Dergisi, Mart- 1993, Sayı: 47, s. 40-46 ve Nisan-1993, Sayı: 48, s. 48-58; Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Bir Konuşma*, İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 11-16; Ali Bulaç, *İslam, Sivil Toplum ve İktidar*, Yeni Zemin, Eylül 1993, Sayı: 9, s. 60-63; Ali Bulaç, *"Medine Vesikası"*, Bülten, Eylül-Ekim, 1992, Yıl: 2, Sayı: 9, s. 16-25; Taner Akçam, *"Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru"*, (Birikim, Ekim-1992, Sayı: 43) s. 22-25; Abdurrahman Dilipak, *"Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler"*, (Birikim, Kasım-1992, Sayı: 43) s. 26-28; Ali Yıldıran, *"Medine Vesikası ve Medine'yi Yeniden Kurmak"*, Yeni Hafta Gazetesi, Sayı: 3, 178, 1992; Aktüel Dergisi; *"İslamcıların Batı Demokrasisine Alternatifi 'Medine Demokrasisi'"*, 27.1.1993, s. 138; Nejat Turhan, *"'Medine Vesikası' Üzerine"*, Yeni Asya, 4.1.1993; Veli Yılmaz, *"İslâmiyet'te Demokrasi ve Medine Sözleşmesi"*, Özgür Gündem, 9.1.1993; Alp Işıklı, *"İkinci Cumhuriyet, Sivil Toplum Tartışmaları ve Müslümanlar"*, Hak Söz, Eylül-1992, Sayı: 18, s. 12-14; A. Burak Bircan, *"Türkiye Vesikası mı?"*, İktibas Dergisi, Ocak-1993, s. 12-14; Kenan Çamurcu, *"İslâm Düşüncesindeki Açılımların Değişen Türkiye İçin Önemi"*, Yeni Zemin, Ocak-1993, Sayı: 1, s. 84 vd.; Hayreddin Karaman, Ali Bulaç, İ. Süreyya Sırma, Şükrü Karatepe, *İslam Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası* (Açık Oturum), Yeni Zemin, Mayıs 1993, Sayı: 5, s. 29-35; Abdurrahman Dilipak, *"Farklılıklar İçinde Bir Arada Yaşama İlkesi ya da Medine Belgesi Üzerine"*, Panel Dergisi, Ağustos-Eylül, 1992, Sayı: 41-42, s. 9-10; Doç. Dr. Ahmet Ağırakça, *"Medine Vesikası'nın Değeri"*, Hak Söz, Şubat, 1993, Sayı: 13, s. 23-25.; Ali Yaşar Sarıbay, *"İslâmî Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı"*, Birikim (Mart, 1993, Sayı: 47), s. 14-19; Ragıp Ege, *"Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?"*, Birikim (Mart, 1993, Sayı: 47), s. 21-39; M. Said Çekmegil, *"Bir İçtimaî Mukavele: Medine Vesikası"*, Panel (15 Mart/15 Nisan-1993, Sayı: 48), s. 50-53; M. Kürşad Atalar, *Çoğulcu Toplum Projesinin Felsefî Temelleri Üzerine Eleştiriler*, İktibas Dergisi, (Ekim, 1993,) Sayı: 178, s. 12-21; Muharrem Toros, *Medine Vesikası: İktidarı Yeni Bir Okuma Biçimi*, Tezkire Dergisi (Güz, 1993,) Sayı: 5, s. 91-97; Necdet Subaşı, *Müzakere ve Tartışma Arasında Medine Sözleşmesi*, Tezkire Dergisi, (Güz, 1993,) Sayı: 5, s. 99-104; İsmail Kılıoğlu, *"Medine Muahedesi Devletler Arası Belge Olarak Ele Alınmalıdır"*, İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 6-10; Ahmet Akgül, *Medine Sözleşmesi*, Yörünge Dergisi, 4 Temmuz 1993, Sayı: 132, s. 33, İktibas. *Demokrasî* (I-II), İktibas, Mart 1993, Sayı: 171, s. 9-13 ve Nisan 1993, Sayı: 172, s.12-17; Ali Kuzudişi, *Medine Vesikası ve İslam Toplumunun Âlameti Farikası*, İmza Dergi, Şubat 1993, Sayı: 48, s. 9-10; Mehmet Nuri Güler, *Medine Vesikası Devlete Götürecek Bir Adım Değildir*, Yeni Zemin, Haziran 1993, Sayı: 6, s. 54-57.