

## Hayrettin Karaman'la "Laik Düzende Dini Yaşamak" yahut Siyaset Fıkhının Sınırları

*Hayal değil de gerçeğin peşinde koşacak sak kardeş olmak için insan olmanın yetmediğini görmemiz gerekir. Bütün insanların tabii haklarını elde etmeleri ve adaletin hakim olduğu bir dünyada yaşamaları, dünya düzenini Müslümanların kontrol etmelerine bağlıdır (Karaman, Laik Düzende Dini Yaşamak, 57).*

Türkiye Müslüman ve İslâmcı düşüncesi açısından Hayrettin Karaman ismi "camiadışı" kesimin havsalasının pek kolay alamayacağı bir mana taşıyor. Türkiye'deki ortalama din algısı itibariyle AKP'nin giriştiği ve son bir yıldır çok daha ortaya dökülmüş tartışmalı kimi icraatların siyasal ve sosyal ahlâkla bağdaştırılması güçleştiği ölçüde Karaman'ın olanca özgüven ve sarahatle tekrar tekrar sunduğu apolojiler dikkat ve tepki çekiyor. Diğer köşeyazarları sert eleştirilerini dillendirdikçe karşılarında profesör ünvanlıların "Hayrettin Karaman sadece Hayrettin Karaman değildir.. bir anlamda sendir ve bendir. Hayreddin Karaman Türkiye'dir"[\[i\]](#) şeklindeki abartılı sahiplenmelerini buluyorlar. Sahiden Karaman'ın yakın tarihimizde tuttuğu yer "parti müftüsü"[\[ii\]](#) karikatürleştirmeleriyle geçiştirilebilecek bir konum olabilir mi? Türkiye'de kimi yönlerden giderek kutuplaşan mufahazakâr ve seküler kesimler arasında bir din bilginine ilişkin bu algı uçurumunu anlamlandırmamızı sağlayacak ipuçları nerede bulunabilir? Elli yıldır dinden hareketle kurduğu ve sıklıkla polemiklere yol açan argümanlarını kamuoyu önünde cesaretle söylemekte olan Karaman'ın hangi özelliklerinde aranmalıdır? Temsil ettiği kesimin muhalefetten iktidara yürüyüş sürecinde İslâmcı entelijansiyadaki birçoğunu için söylendiği gibi Karaman'ın devlet ve iktidara ilişkin siyasal algısında makas değiştirmeler yaşanmış mıdır? Yoksa siyasala ilişkin tasavvurları süreklilik arz eden bir aydınla mı karşı karşıyayız? O hâlde birçok sekülere ve kimi İslâmcılara ürkütücü gelen ve otoriter, çoğunlukçu, hatta gettocu algılanan fikirleri çağdaş İslâm siyasal ufkunun neresindedir? Kendisiyle aynı ontolojik kaynaklardan hareketle geliştirilebilecek alternatif hatta zıt etiko-politik tasavvurlar mümkün müdür? Böylesi bir alternatif bakışla Karaman'daki temel sorun nasıl tanımlanabilir?

Bu değerlendirmede Karaman'ın bir din adamı olarak işgal ettiği entelektüel ve siyasî mevki ile fikirlerinin süreğenliğini tartışarak tespit etmeye ve güncel iktidarla ilişkisini alternatif bir etiko-politik duruş üzerinden sorunsallaştırmaya çabalayacağım. Hayrettin Karaman'ın birçok ilâhiyatçının aksine açıkça sahiplendiği ve kuramlaştırdığı Türkiye İslâmcılığı bu bağlamda onun verdiği karakter itibariyle de değerlendirmeme konu olacaktır. Bu yazının daha merkezî bir gündemi olarak da Karaman'ın aldığı spesifik tavırlardan ziyade onun şahsında temsil bulan fıkıhçı bakışın İslâm'ın ahlâk ve siyasetle ilişkisine çizdiği sınırları alternatif bakışlardan müzakere edeceğim. Yazıda Karaman'ı anlamlandırmak bakımından üstünde sıklıkla duracağım husus, Karaman'ın tolerans, çoğulculuk, demokrasi, insan hakları, İslâm toplumunda İslâm'ı yaşamak istemeyenlerin hakları gibi konulardaki tutumunun iktidar ilişkilerince belirlenen bir tavır olmadığıdır. Bu bağlamda temel sorun olarak Karaman'ın siyasala ve dinin etik ile legal düzlemlerle ilişkilene biçimine dair algısını öne çıkaracağım.

## Tecditçi bir Duayen ve “Sivil İmam” olarak Karaman

Karaman’ın hem İslâmcı hem de muhafazakâr dindar kesim için duayen niteliği yazı hayatıyla ortaya koyduğu kamu entelektüeli misyonunun çok ötesindeki rollerinden kaynaklanmaktadır. Bu vasfını ilk nesil imam-hatipli ve Yüksek İslâm Enstitüsü mezunlarından biri olarak 1960’lardan beri “imam-hatip davası”na ve genel olarak dindar bir entelijansiyanın eğitimine gerek hocalığı, gerekse birebir rehberliğiyle ömrünü vermiş olmasında aramak gerekir. En önemlisi kendisini izafe ettiği reformist bir ihya-tecdit (uyanış ve yenilenme) söylemini 1960-70’lerin koyu muhafazakâr ve gelenekçi ulema kesiminin “mezhepsiz” veya “dinde reformcu” gibi ağır saldırılarına maruz kalmayı göze alarak savunmuş ve bu söylemi büyük ölçüde meşrulaştırmış olmasıdır.<sup>[iii]</sup> Bu bakımdan Yasin Aktay’ın yerinde tanımlamasıyla “‘aydın-ulema’ sentezine yakın kişiliğiyle Karaman, İslâmcı söylemin sözcülüğünü yapabilecek veya hesabını verebilecek en önemli şahsiyetlerden biri”<sup>[iv]</sup> hâline gelmiştir. Bu minvalde en önemli fikri sermayesini ise doktora çalışmasının ürünü *İslâm Hukukunda İctihat* (1970) tezinin yanı sıra Reşid Rıza’nın *Mezahibin Telfiki ve İslâm’ın bir Noktaya Cem’i* başlığını taşıyan ve daha önce Meşrutiyet Dönemi İslâmcısı Ahmet Hamdi Akseki’nin 1914’te tercüme ettiği eseri 1974’te güncelleyerek ve notlandırarak neşretmesi teşkil eder.<sup>[v]</sup> Mezhepçi kesimler için bir hayli kışkırtıcı olan bu çalışmalar beklendiği gibi anti-reformist ve gelenekçi İslâm söyleminin Ahmet Davudoğlu, Hilmi Işık ve Necip Fazıl gibi sıkı savunucuları tarafından Karaman’ın reformist damgası yemesine sebep olacaktır.<sup>[vi]</sup> Yine o dönem Karaman’ın tecdit ekolü hesabına mücadelesini Cemil Meriç’in Cemaleddin Afganî’yi mahkûm ettiği yazısına Selahaddin Kılıçarslan müstearıyla cevap vermesinde buluyoruz.<sup>[vii]</sup>

Fıkıh temelli bir tecditçi İslâmcılığı Türkiye’de böylelikle meşru bir zemine oturtan Karaman, nesiller boyu öğrenci yetiştirme ve güncel sorunlara fikhî çözümler bulma meşgalelerinin yanında 1990’lardan itibaren köşe yazarlığına da başlayarak kamu entelektüelliği sıfatını da üstlenecektir. O dönemlerde sistemin dışarıda bıraktığı yoksul ve taşralı ama dikey hareketliliği yüksek olan dindar, muhafazakâr ve İslâmcı kesimler açısından kritik yıllardır. Alttan alta kıvamlanan bir kitlesel hareketlilik en yetkin fikrî mecralarını *Bilgi ve Hikmet*, *İzlenim* ve *Yeni Şafak* gibi yayınlarda bulacaktır. Bir taraftan da Refah Partisi’nin 1989’da kazanmaya başladığı belediyelerdeki başarısı 1994’te R.T. Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı’na seçilmesiyle birlikte İslâmcılığın yerel düzlemde iktidarla ilk büyük imtihanını vermesi anlamına gelecekti. Bu süreçte Karaman’ın, yeni palazlanan dindar burjuvaya “ticarî, sosyal, siyasî her türlü ilişkilerinin İslâmî-fikhî karşılığını bulma konusunda danışmanlık hizmeti vermesiyle girişimlerine İslâmî bir meşruiyet sağlamış”<sup>[viii]</sup> olması önemli bir olgudur. Benzer biçimde yükselen dindar siyasetçilerin laik sistemde hükûmet etme ameliyesinde fikirlerine danışılan bir din alimi rolü oynadığı da sıkça rivayet edilmektedir. Ama güçlendikçe önü kesilen müstakbel ticari ve siyasi elitler değildir sadece Karaman’ın ilgilendikleri. Karaman 28 Şubat’ın en büyük mağduru olan gençlik kesimi için de müstesna bir yer edinmiştir. 28 Şubat sürecinde birçok dindar-muhafazakâr hatta İslâmcı aydın ve akademisyenin aksine başörtüsü yasaklarına yüksek sesle muhalefet etmiş ve aynı minvalde çalıştığı İlahiyat fakültesine sirayet eden darbe sürecine istifasını vermek suretiyle direnmiştir. Bu da gençlik kitlesine yıllarca özlemle aradıkları, *Gerçek Hayat* dergisinin çok tutan nitelemesiyle “Sivil İmam” payesinin gerçek sahibini bulduklarını düşündürmüştür.

## İktidara Yürümenin Değiştirdikleri ve Değiştirmedikleri

Peki ne olmuştur da ortalama ilâhiyatçı profilinin çok üstünde özgürlükçülüğüyle bilinen bir figür, 28 Şubat döneminde “Yönetenleri iş başına getiren yönetilenlerdir; bunlar halkın seçilmiş veya atanmış memurlarıdır. Memurların asıl amiri, patronu, efendisi halktır...

Kurumlar ve görevliler halkın kendilerine verdiği vazifeyi hakkıyla yerine getirmezlerse halk tarafından eleştirilirler, buna rağmen başarılı olmazlarsa değiştirilirler; devlet görevlisinin eleştirilmesi, gerektiğinde değiştirilmesi asla devletin eleştirilmesi ve yıpratılması olarak değerlendirilemez”[\[ix\]](#) demişken, on beş yıl sonra “bir yanda anarşistler ve teröristler, bir yanda emniyet güçleri çatışıyorlar; bir ülkenin aydınları, siyasetçileri, yazar çizerleri beyinlerini tüketmediyseler, vicdanlarını karartmadıysalar nasıl olur da bu iki tarafa eşit bakar, hatta emniyet güçlerine yan bakar, bunları suçlar, ötekileri savunurlar?!”[\[x\]](#) şeklinde homojenleştirici retorik stratejilerle emniyetçi bir konuma savrulmuştur? Hükümet mensuplarını memur, halkı amir görmek suretiyle yıpratma söylemini makul bir yapı-söküme uğratan bir sivil bakışın “günlerden beri yolsuzluğu bahane ederek başta Sayın Başbakan olmak üzere Ak Parti iktidarını yıpratmaya çalışanların da dertlerinin yolsuzluk olmadığı anlaşılıyor”[\[xi\]](#) demesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu bağlamda mevcut iktidarla kendini “dışarıda Türkiye’yi sevenler ve bu ülkenin iyiliğini isteyenlerin hayran olduğu, içeride .... büyük halk kitlesinin aile ferdi gibi kabullenip gece gündüz dua ettiği Recep Tayyip Erdoğan”[\[xii\]](#) şeklindeki ifadelerle aynileştirmeler sivil imamlıktan feragat şeklinde mi görülmelidir? Karaman’ı 1980’lerden beri saygın bir dinî otorite gören ve yazdıklarına fikrî derinlik atfederek itibar eden her kökenden kesimler aslında adım adım iktidara yürüyen bir güç odağının dinî payandası ve fetva makamı olan şahsa ilişkin bir yanılısma mı yaşamışlardır? Karaman vak’ası bu noktada nasıl anlamlandırılmalıdır?

Karaman eskiden beri polemiklerden kaçmayan ve fikirlerini öfkesiz bir özgüven ve berraklıkla ifade eden tavrıyla dikkat çekmektedir. 17 Aralık sonrası süreçte “Better Call Hayrettin, I can make it Islamic” gibi *memes*’lere konu olmasıyla[\[xiii\]](#) hakkında iktidarın fetva makamcısı gibi bir algı doğan Hayrettin Karaman önceki yıllarda getto tartışmalarıyla da medyada uzun süren tartışmalar başlatmış, hakkındaki eleştirilere yılmak bilmez bir sabırla cevaplar vermiş, argümanlarını tavzih ve tekrar etmişti –ki bu medyatik bir yazar olan Hayrettin Karaman’ın çok belirgin bir tavrı olarak öne çıkmaktadır. Aylar süren o tartışmayı başlatan Karaman’ın “Bir, Müslüman imkanlar ve şartlar elverdiği takdirde İslam ahkâm ahlak ve âdâbının hakim olduğu, kimsenin aleni olarak bunları çiğneyemediği bir toplumda yaşamak ister. Yine imkan bulduğunda, şartlar müsait olduğunda, düzeltelim derken bozma ihtimali bulunmadığında, daha büyük sakınca doğurmadığında her Müslüman, aleni (açıkça, kamuya açık yerde) dine, ahlaka, âdâba aykırı bir davranışa -engellemek veya ıslah etmek maksadıyla- müdahale etmekle yükümlüdür”[\[xiv\]](#) sözleri olmuştur. İlginçtir, bu noktada Karaman’ın 1990’lardaki madun ve muhalefet konumunda söylediklerinden çok da farklı düşünmediğini kaydetmek gereklidir. Karaman başından beri demokrasiyi ele aldığı bir araç olarak zaruret fikhî çerçevesine dahil etmiş, “İçinde bulunduğumuz şartlar, adım adım İslâm’a giderken bir aracın kullanılmasını zaruri kılar, o aracı kullanırız... Eğer o araç, bizi amacımıza doğru götürüyorsa, kapıların arka arkaya açılmasını sağlıyorsa, mecburiyete binaen onu kullanabiliriz. Zaruret o aracı meşru kılar”[\[xv\]](#) tavrıyla demokrasiyi ve siyaseti tepeden bir İslâmlaşma (İslamizasyon) aracı görmüştür. Tekrarla, Karaman’ı anlamlandırmak bakımından tolerans, çoğulculuk, demokrasi, insan hakları, İslâm toplumunda İslâm’ı yaşamak istemeyenlerin hakları gibi konularda savunduğu tutumları iktidar ilişkilerince belirlenen bir tavır görülmemelidir. Gerçekten de Türkiye’de dindar kitlelerin madun ve mağdur konumunda olduğu yıllarda da Karaman yine o özgüveniyle “Bizim inancımıza ve geleneğimize göre bu rezillikler toplumun gözü önünde işlenir veya işlendiği söylenirse bunlara karşı çıkılır, uygun araçlar kullanılarak engellenir ve ıslah edilir”[\[xvi\]](#) demekten geri durmuyordu. Dolayısıyla sivillik, itaatsizlik, siyasî eylemler ve halk-iktidar ilişkisine dair giderek daha çok iktidarcı ve emniyetçi görülebilecek tutumları ile Karaman’ın İslâm’ın siyasî düzeni konusunda ortaya koyduğu modele ilişkin istikrarlı tavrı ayırt edilmelidir. Benim de esas mesele etmek istediğim nokta budur: Karaman’ın madun konumundan rahatsız edici görülmeyen ve fikhin farazî senaryoları kurgulayıp hüküm koyma şeklindeki o çok yaygın

işleyiş mekanizmasının bir parçası görülebilecek hususların iktidar konumundan konuşulduğunda bir gözdağı ve sindirme vasfı taşıdığı bir durum Karaman'ın ve onun temsil ettiği, hatta ete kemiğe bürüdüğü fıkıhçı İslâmcı tasavvurun sınırlarını mı göstermektedir? Bu noktada sorun biraz da legal, etik ve siyasal düzlemlerin birbirleriyle ilişkisinin Karaman'ın zihninde kurulma ve kurgulanma biçiminde midir? Yazının geri kalan kısmında bu son ihtimale kafa yorarak İslâm'ın ve Müslümanların etik ve siyasal düzlemle ilişki kurma tarzlarında Karaman'ın legal ve formalist bakış açısının alternatif bakışlara nazaran işte tam da bugün tartıştığımız güncel siyasî sorunlar noktasında sınırlarına dayandığını göstereceğim. Sonrasında da sözkonusu daralmanın siyasetin fikhin güdümünde olmadığı bir tasavvurla aşılabileceğini savunacağım.

### **Karaman'ın “Siyasal”ı ve Tecditçiliğinin Sınırları**

Öncelikle Karaman'ın “siyasal” algısının dar anlamıyla iktidar ve hükûmet etme ile özdeş olduğunu tespit etmek önemlidir: “siyaset iktidarı talep etmek ve elde edilince de bu güce dayanarak toplumu yönetmekle ilgili bir süreçtir.”<sup>[xvii]</sup> Burada siyasalın Schmittçi tarzda özünde çatışma olan ontolojisini öne çıkaran Reinhold Niebuhr muadili bir “Müslüman Realist” teolog bulmayı ümit edebiliriz ama Karaman çok daha basit bir biçimde siyaseti kanuncu bir şeriatın tatbik aracı şeklinde anlamaktadır. Böylece ona göre kanunlar temel değerleri (şeriatı) korumanın aracı olduğu gibi siyaset de olağan biçimiyle partilerle icra edilen bir araç olarak iktidara sahip olmak veya sistem dışından gelip sistemi değiştirmek için yapılır.<sup>[xviii]</sup> Karaman siyasî meşruiyet için “meşveret” ilkesini vazgeçilmez sayıyor, bundan ayrılmayı da bir “ahlâkî sapma” olarak niteliyor olsa da,<sup>[xix]</sup> gasp yoluyla iktidarı elde etmiş bir sultana “İslâm'a verdiği yer”e bakarak meşruiyet bahşeden fıkıhçılara katılır görünmektedir.<sup>[xx]</sup> Bu durumda meşvereti çiğneyen ama kanunu uygulayan bir gaspçı hükümdarın temsil ettiği şey yine de İslâm olabilmektedir. O halde Karaman'ın İslâm'ı Kur'an'da tesis edilmiş meşveretten ayrı (*extrinsic*) bir şey gördüğü ve konuyu “Anayasa Hukuku”na havale etmesinden de İslâm'ı kanunla aynîleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış Karaman'ın Osmanlıcı eğilimlerine de zemin sağlayarak Osmanlı ve Türk-İslâm tarihiyle barışık bir İslâmcılık projesi yürütmesini mümkün kılmaktadır.

Karaman'ın “siyasal” algısının bir diğer merkezî unsuru siyasetin sıfır toplamlı bir oyun olarak zihninde yer bulmasıdır. Bu unsura İslâm ve Müslümanlar'ın hâkim olmadığı bir hâkimiyet biçiminde insan hak ve hürriyetlerini korumanın gerçekleşmeyeceği “inancı ve vakıası”<sup>[xxi]</sup> kaynaklık etmiştir denebilir. Lâkin iddiasını doğrulamada ne denli zorlanacağı gerçeği bir yana burada Karaman'ın siyasî gruplar arasında uzlaşmayı imkânsızlaştıran bir zıtlık görmesi vurgulanmadır: “uzlaşma ihtilaf noktalarını kaldırmakla gerçekleşir, [o da] ancak karşı tarafın İslâm'a uyması, İslâmî sistemi benimsemesiyle gerçekleşir”<sup>[xxii]</sup>. Uzlaşma yerine “anlaşma”yı kullanan yazara göre nihaî hedefin modelin İslâmîleşmesini sağlamak olduğu bir birlikte yaşama durumunda yine de belli bir uzlaşma modeli “geçiş dönemi” için mümkün görülmektedir.<sup>[xxiii]</sup> Her hâlükârda Karaman'ın olumladığı insan hakları ve sosyal adalet ideallerinin yegâne sağlayıcısı olarak İslâm<sup>[xxiv]</sup>, son tahlilde “dünyanın efendileri arasına girmek” şeklinde ifade ettiği güç hedefine<sup>[xxv]</sup> ulaşılmasının bir yolu olur.

Böyle bir düzende elbette Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar yahut Müslümanlığı yaşamak istemeyenler arasında siyasî ve hukukî bir eşitlik beklemek zordur. Karaman bu noktada inanmayanların liyakat ve ehliyete dayalı insan haklarından mahrum edilerek manevî manada imana zorlanacaklarını, İslâm'a inananların da tesettür, içki, evlilikdışı birlikte yaşama gibi konularda dinî emir ve yasaklara uymama haklarının olmayacağını hatta bu konuda devletin zor kullanacağını beyan hususunda oldukça rahattır.<sup>[xxvi]</sup> Ancak bu

kısıtların nasıl bir temel insan hakları ve özgürlükleri modeli çizdiği konusunu kuramlaştırma konusunda pek mesafe alamaz çünkü kurallar bütünü gördüğü şeriat diğerlerinin ancak “tabî, fitrî” hak ve hürriyetlerden yararlanarak yaşamalarını mümkün kılmaktadır. O hâlde içki kullanma, evlilik kurumunu tanımaksızın birlikte yaşama ve bedenini ne kadarını örteceğini devletin belirlediği tesettür kurallarına bakmaksızın kadının kendisinin tercih etmesi gibi özgürlüklerin Karaman açısından “fitrî ve tabii” haklardan sayılmadığı açıktır. Tatbiki noktasında İslâm devletine bütün yetkiyi veren bu denli geniş kısıtların nasıl bir hak ve özgürlük kuramıyla temellendirilebileceği muamma görülebilir. Yalnız Karaman’ın “rezillik, edepsizlik, günahkârlık, değerlere baş kaldırma” adı altında “zina, açık-saçıklık, rüşvet, pislik, gözaçıklık yaparak başkalarının hakkını çiğneme, alkollü içki ve uyuşturucu alma, gasp, uçkâğıtçılık, yalan, iftira”[\[xxvii\]](#) şeklinde sıraladığı “ahlâksızlıklar” kapsamında kişinin kendi etik sistemini belirleyip yaşayabileceği özel bir ahlâk alanı ile kamuyu ilgilendiren rüşvet, yalan, hak çiğneme gibi kamusal veya siyasal ahlâk alanı arasında herhangi bir ayırım gözetmediği açıktır. O hâlde bu “rezillikleri” işleyenlerin haklarından mahrum bırakılacakları da ihtar edildiğine göre en iyi şeriat altında yaşanacağı söylenen insan hakları ve sosyal adalet paketinin özel alana çok yer bırakmayan bir devlet modeli öngördüğü iddia edilebilir. Bu kısıtlar zaman zaman öyle bir noktaya gelmektedir ki sözgelimi namaz ve orucun alenen terk edilmesi kamu düzenini bozan ve genel ahlâkı olumsuz etkileyen davranış olarak görülmektedir.[\[xxviii\]](#)

Hayreddin Karaman bu görüşleriyle tecditçi İslâmcılığını da İslam dünyasında çağdaşı olan sözgelimi Rashid al-Ghannushi, Tariq Ramadan, Khaled Abou El-Fadl gibi birçok düşünürden ve fıkıhçıdan daha muhafazakâr bir noktada frenlediğini göstermektedir. Kendisini zaten bu noktada “muhafazakâr” tecditçi olarak tanımlayarak “modernist” dediği düşünürlerden ayırmaktadır.[\[xxix\]](#)

Bütün bunlar gösteriyor ki Karaman şu sıralar “Liberal demokraside ısrar edilecekse (çare): hükümetlerin, bu rejime ters düşen devlet davranışlarına teşebbüs etmemesi, ama bireylerin de, muhtaç oldukları çoğunluğun hatırı için bazı özgürlüklerini 'gönüllü olarak' kullanmamalarıdır. İnadına kullanırlarsa en azından mahalle baskısı, değerleri çiğnenen çoğunluğun hakkı olur”[\[xxx\]](#) derken muhalefetten iktidara geçmiş bir grubun güçlendikçe gücünün kanununu vaz’eden fetvacısı değildir. Tutarlı bir biçimde geçmişten bugüne Müslümanlar’ın birinci sınıf olacağı, İslâm’a inanmayanların ve onun fıkıh yorumuna göre yaşamak istemeyenlerin eşit vatandaş olamayacağı, eşit haklardan yararlanamayacağı, liyakatlerine rağmen belli kamu görevlerine gelemeyecekleri, bazı temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılacakları ve hatta kendilerini muhalefet partisi olarak bile örgütleyemeyecekleri bir İslâm devleti modeli önermektedir.[\[xxxi\]](#) Buna yönelik eleştiriler geldiğinde ise tekrar tekrar bunun yalnızca İslâm’ın tam yaşandığı bir rejimde gerçekleşeceğini söyleyerek yıllardır formüleştirdiği “laik devlet fikhî” çerçevesinde öteki kesimlere yönelik yalnızca ihtar veya gözdağı sayılabilecek yollar aradığını ihsas etmektedir. İşin garibi Karaman’ın İslâm devletine gidiş sürecinde bu geçici laik devlet safhası sayesinde az çok haklarını yaşamalarına tahammül edilenler bununla birlikte İslâm’ın Müslüman kamuya ve iktidara yüklediği ahlâkî ödevlerin kendilerine getirdiği mahremiyet hakkı gibi kimi haklardan mahrum bırakılmaktadır: “İslam’ı siyasi ve sosyal hayatın dışına itmeyi amaç ve ilke edinmiş bir siyasi rejimde (laik demokratik cumhuriyette) doğru ve yanlış, meşru ve gayr-i meşrû, ahlaka uygun olanı ve olmayanı belirlerken İslâmî referansları kullanmak kafa karıştırıcı ve saptırıcı bir çelişkidir.”[\[xxxii\]](#) Bu durumda Halife Ömer’in halkından evinde içki içen birine bu durumu özel alanını ihlâl ederek tespit ettiği için yaptırım uygulayamaması örneği, bir İslâm devleti olmadığı için Türkiye’de devletin karma öğrenci gruplarına mahrem alanlarına kadar müdahalesine karşı bir hak alanı açmak için kullanılamaz olmaktadır.

Toparlayacak olarak Karaman'ın İslâm projesi bu durumda çok yönlü tahlile muhtaç bir hâl almaktadır ki temel unsurları özetle şunlardır:

i. İslâm ve şariat özünde (ahlâk ve siyasetin aksine) hukuk ve kanunlarla tanımlanan sistemlerdir.

ii. Sıfır toplamlı bir oyun olan siyaset Müslümanlar için bir birlikte yaşama ve ortak kurallarla iyi hayatı müzakere etme değil iktidara geliş ve iktidarı kullanış, yani hükümet etme aracıdır. Bu anlamda ya Müslümanlar ya da ötekiler hâkim olacaktır. O hâlde siyaset sözcüğü mutlak bir “Müslümanlar'ın iktidarı” gibi bir hedef güdülmeksizin dünyada hayır ve adalet lehine değişim yaratmak üzere girişilen eylemleri dışlamaktadır.

iii. Bu durumda gerçek insan hakları ve sosyal adalet ancak İslâm'ın hâkimiyetiyle ve Müslümanların dünyanın efendileri olmalarıyla gerçekleşir. Bu siyaset tasavvuru Müslümanların “ne efendi ne köle” olduğu düzen arayışlarını ve siyasallık biçimlerini de dışta bırakır.

iv. Demokrasi, çoğulculuk, partiler ve benzeri kavram ve kurumlar ancak Müslüman iktidarıyla sağlanacak “İslamlaşma” (İslamizasyon) için araç oldukları ölçüde kullanılabilir. Bu anlayış da sözü edilen kurum ve kavramları içkin ahlâkî değerlerinden boşandırarak Müslümanlar açısından zımnî bir sekülerizm yaratmaktadır.

v. İslamlaşma ânına kadar yürürlükteki düzen laik düzendir. İslamlaşmanın tamamlanmasına kadar Müslümanlar yine de “genel ahlâk” denilen kurallar ve kısıtlar bütününe uymaları konusunda ötekileri “mahalle baskısı” ile zorlayabilirler. Ama en iyisi o zamana kadar ötekilerin gönüllü olarak haklarından vazgeçmeleridir.

vi. Yine İslamlaşma ânına kadar Müslümanların yönetimde olduğu laik sistemli iktidarlar İslâmî ahlâkî ilkelerden seküler kesimlere karşı tam anlamıyla sorumlu tutulamaz. Dolayısıyla bu ahlâkî ilkelerin ancak İslâmî sistemlerde yürürlüğe girdiği ve öncesinde Müslüman politikacılar veya politik kurumlar için mutlak bağlayıcılığı olmadığı söylenebilir.

O halde Karaman adım adım İslamlaşma sürecinde çoğulculuk ve demokrasiyi benimsemediği hâlde “eğer o araç, bizi amacımıza doğru götürüyorsa, kapıların arka arkaya açılmasını sağlıyorsa, mecburiyete binaen onu kullanabiliriz.”[\[xxxiii\]](#) diyerek Müslümanlar'ın demokratik rejimlerdeki eylemlerini ve politikalarını içkin bir ahlâktan tanım gereği mahrum bırakan bir zaruret fikhına veya kabaca ve metaforik anlamıyla Dar'ul Harb fikhına tâbî kılmış olmaktadır.

Bu tutumun siyasî karşılığı pragmatik bir realistlik ve muhafazakârlık olmaktadır; çünkü, her ne kadar Karaman içinden geldiği fıkıh geleneği açısından reformist bir İslâmcılığıyla ve yenilikçi fikhî anlayışlarıyla öne çıkmış olsa da, kendi İslâmî moralite görüşünü mutlaklaştırarak farklı özel ahlâk anlayışlarına alan bırakmayan bir genel ahlâk farz etmiş, organik ve hiyerarşik bir toplumu idealize etmiş ve hükümet etmeyle özdeşleştirilmiş ve sivil itaatsizliği anarşizmle eşitlemiş bir siyaset algısı taşıdığını izhar etmiştir.

### **Karaman'ın Güncel Siyaseti: Siyaset Fıkımın Ahlâkî ve Siyasî Sınırları**

Burada ele alınması gereken bir diğer soru şudur: Her ne kadar süreğenlik vurgusu yapmış olsak da Karaman'ın geçmiş dönemlerde iktidar karşısında çok daha sivil duran görüşlerinden bir savrulma veya süregiden kimi haksızlıklara sessiz destek durumu söz konusu mudur? Meselâ demokratik teori çoğunluğu hakikat üreten bir kaynak görmediği hâlde Karaman demokrasilerin çoğunluk iradesinin hak, iyi ve doğruyu verdiğini kabul ettiği sanısındadır ve buna itiraz etmektedir.[\[xxxiv\]](#) O hâlde güncel durumda hiç olmadığı kadar

millî iradenin bu denli fetişleştirildiği bir vasatta o çok doğru “her zaman halkın sesi hakkın sesi değildir”<sup>[xxxv]</sup> beyanını hiç olmazsa birkaç kez duymalı değil miydik? Yine “İslâm ahlâkından nasiplenmiş kimseler, çevrelerinde aç ve açık, ihtiyaç sahibi kimseler bulunduğu müddetçe refah içinde yaşamaktan –hiç olmazsa- rahatsız olmalıdırlar. Bilimde, ekonomide, askerlikte, hasılı bir toplumu güçlü ve hâkim kılan unsurlarda ileride ve üstün olmak İslâm’ın amacı değildir”<sup>[xxxvi]</sup> ihtarını her zamandan çok bugünlerde dinî bir otoriteden duymaya muhtaç değil miyiz? 1990’ların siyaseti için pek haklı biçimde sorduğu “İşkence var mı yok mu? Bazı bakanlıklara görevli alınırken siyasî ayırma ve kayırma yapılıyor mu yapılmıyor mu? Pek azı müstesna siyasîler halkın gözüne girip oy alabilmek için dinî ve mukaddesatı istismar ediyorlar mı etmiyorlar mı? Devlet dairelerinde rüşvet alınıyor mu alınmıyor mu?”<sup>[xxxvii]</sup> sorularını bugünkü hükümet de hiç olmazsa ara sıra duymalı değil midir? “Yalancılar da ülkeyi yönetenler veya yönetmeye talip olanlar ise karşımızdaki dağ gibi bir ahlâk krizidir... İslâm’da böyle bir yalanı söyleyen kimse şahid, hâkim, yönetici ... olamaz”<sup>[xxxviii]</sup> ikazlarından mevcut iktidarın nasibini alacağı hiçbir durum yok mudur? “Halka ve ülkeye zarar veren, yakan, yıkan, vuran ve kıran anarşistleri ve teröristleri nasıl masum gösteriyor, niçin onları anmak için yıldönümü toplantıları yapıyorlar!?” derken devletin vatandaşlarını yaşama hakkı başta olmak üzere en temel haklarından mahrum ettiği durumlara ilişkin, sahiden “masum canlar” adına iktidara söyleyeceği hiç mi sözü yoktur?

Yine Karaman İslâmlaşmanın tamamlanmadığı durumda iktidarın halka karşı İslâmî yükümlülükler taşımadığı kanaatindedir de neden “geleneğinde muhalif ve sivil bir duruş barındıran İslâmcılık” ifadesine karşı kendi tasavvuruna göre ancak şeriat toplumunda olabilecek ve alternatif siyaset fıkıhlarında yine de tartışılabilir “ictimai hayatta ise herkes ülü'l-emrin çıkardığı kanunlara (tercihe, mezhebe, emre) uymak durumundadır. Herhangi bir kanun veya kararı tenkit etme ve farklı bir teklifte bulunma hakkı vardır, ama itaat etmeme hakkı yoktur”<sup>[xxxix]</sup> gibi beyanlarda bulunmaktadır?

Karaman’a bugünlerde pek çok köşe yazarı ve entelektüelin farklı mahfillerde yönelttiği sorular daha çok tespit ettiklerini düşündükleri çelişiklere dayanmaktadır. Ancak ben değerlendirmemin merkezine İslâm’ın siyaset ahlâk ve hukuk düzlemleriyle olan ilişkisini koyduğum için onun tasavvurlarını bu noktada ele almanın daha gerekli olduğunu düşünüyorum. Karaman’ın İslâm ve İslâmcılık tasavvuru İslâm ve şeriatı fıkha irca ettiği ölçüde “laik düzendeki Müslümanların iktidarı” ortamında etik ve siyasal ufkunun sınırlarına dayanmıştır. Muhtedar Khan’ın “fakihlerin tiranlığı”<sup>[xl]</sup> kavramıyla ifade ettiği sorun Karaman örneğinde fikhin ahlâk ve siyaset felsefesi üzerinde icra ettiği vesayet ile bütün yönleriyle tebarüz etmiştir. Sahiden de Karaman’ın İslâm ve şeriatı fıkıhla özdeşleştirilmesi nispetinde siyaset de toplumun kanun ve fıkıh düzleminde İslâmizasyonu şeklindeki “ulvî” amacın aracı haline gelmiştir. Benzer bir biçimde etik düzlem kendi bağımsız alanına taşınmaksızın ve bağımsız dinamikleriyle ele alınmadan fikhin belirlenimine terk edilmiştir ve fikhî ahlâkla yoğurma vazifesini yerine getirme gücü bırakılmamıştır. Böylece Karaman’ın fikhî görüşlerinin ahlâkî yargılaması kendi bağlamında yapılamadığı gibi onun kurgusu içerisinde siyaset felsefesi de siyaset fikhine ve İslam Anayasa Hukuku’na asalak kılınmaktadır. Bu durumda erdemli bir insan olmanın ötesinde bir arada yaşamının ahlâkî kurallarına kafa yoran etik düşünme biçimi ile farklı olanların bir arada yaşama şartlarını müzakere etme anlamındaki siyaset yok sayılmaktadır. Dolayısıyla siyaset halka uygulanacak verili bir legal formül anlamında ve son kertede tepeden olmak zorunda kalacak bir İslamizasyon aracı olmaktadır. Böyle bir projenin İslâm dünyasında hem geleneksel düzende hem de çağdaş örneklerinde çok trajik biçimlerde tecrübe edilen İslâm hukuku uygulamalarından çok da farklı bir şey getirmeyeceği açıktır. Dahası, ülkede ve dünyada mevcut ekonomik ve siyasi sömürüye dayanan ilişki biçimlerine karşı siyaseti “ya biz ya onlar” şeklinde bir tahakküm etme ve iktidara gelme biçiminde kurgulamaksızın iyi ve adil

olan lehinde değişiklik yaratmak şeklinde anlayan etiko-politik eylemlilikleri yok saymaktadır.

Müslümanların ve İslâmcılık mirasını sahiplenmek isteyenlerin siyaset felsefesi, siyaset ahlâkı ve etik konularındaki güncel tartışmalarda Karaman'ın çizdiği çerçevenin sorun çözücülükten çok kendi sınırlarına çoktan dayanmış ve aşılması gereken bir ufka işaret ettiğini görmeleri zaruridir. Bu durum rehberlik ettiği grubun muhalefetten iktidara geçiş sürecinde Karaman'ın kendi koyduğu kimi kuralları çiğnediği tartışmasından çok daha büyük soruna işaret etmektedir. Sahiden de Hristiyan ve Yahudi siyasal teolojilerinin bilhassa özgürlükçü teoloji örneklerinde tartıştığı birçok konuya mukabil İslâmî siyaset teorisi ve teolojisinin siyaset fihhının formalist sınırlarına hapsolünmesi hayıflanılacak bir durumdur. Sonuçta hem Müslümanların siyasallık biçimlerinin teorik bakımdan daraltılmasının hem de kamu alanını paylaşma durumunda olan kesimlerin etiko-politik ilişki biçimlerine ket vurulmasının herhangi bir kesimi daha adil ve barışçı bir ülkeye ve dünyaya yakınlaştıracakını öne sürmek bir hayli güçtür. Karaman'ın fikrî katkılarını ve maliyetlerini bu çerçevede değerlendirmek de bundan dolayı son derecede hayatidir.

(Künye: Yenigün, Halil İbrahim. "Hayrettin Karaman'la 'Laik Düzendeki Dini Yaşamak' yahut Siyaset Fihhının Sınırları" *Birikim Dergisi* 303-304 (Temmuz-Ağustos 2014):203-210.)

---

[i] Ahmet Yaman, "Hayreddin Karaman sadece Hayreddin Karaman değildir!" *Star*, 14 Haziran 2014, <http://haber.stargazete.com/acikgorus/hayreddin-karaman-sadece-hayreddin-karaman-degildir/haber-896113>.

[ii] Mümtaz'er Türköne, "Parti müftüsü," *Zaman*, 8 Haziran 2014, [http://www.zaman.com.tr/mumtazer-turkone/parti-muftusu\\_2222950.html](http://www.zaman.com.tr/mumtazer-turkone/parti-muftusu_2222950.html).

[iii] Yasin Aktay, "Hayreddin Karaman" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık* içinde, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim, 2004: 349.

[iv] A.g.e, 350.

[v] A.g.e., 361, 369.

[vi] A.g.e., 365

[vii] Selahattin Kılıçarslan, "'Cemaleddin Efganî Dosyası' Üzerine," *Hareket*

*Dergisi* 108 (1974): 19-26'dan aktaran, Düccane Cündiođlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan: İlmi Araştırmalar* 2 (1996): 35.

[viii] Aktay, "Hayreddin Karaman", 372.

[ix] Hayrettin Karaman, "Devleti Yıpratmak," *Yeni Şafak*, 3 Ekim 1999, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/1999/ekim/03/yazarlar/hkaraman>.

[x] Hayrettin Karaman, "Terör, Anarşi ve Demokrasi," *Yeni Şafak*, 1 Haziran 2014, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/teror-anarsi-ve-demokrasi/54123>.



[xi] Hayrettin Karaman, “Yolsuzluk Üzerine,” *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2014  
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/yolsuzluk-uzerine/50215>.

[xii] Hayrettin Karaman, “Tahammülsüzler ve Çıkarcılar Koalisyonu,” *Yeni Şafak*, 20 Ekim 2013  
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/tahammulsuzler-ve-cikarcilar-koalisyonu/40140>.

[xiii]  
[http://humanrightspracticeinturkey.files.wordpress.com/2014/01/bjnagnmcaajcr0\\_fotor.jpg](http://humanrightspracticeinturkey.files.wordpress.com/2014/01/bjnagnmcaajcr0_fotor.jpg)

[xiv] Hayrettin Karaman “Tahammül mü hoş görmek mi?” *Yeni Şafak*, 7 Ağustos 2011.  
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?i=28484&y=HayrettinKaraman>.

[xv] Hayrettin Karaman, “Demokrasi, Çoğulculuk, Laiklik ve İslam” *Yeni Şafak*, 25 Mayıs 2014, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/demokrasi-cogulculuk-laiklik-ve-islam/53629>

[xvi] Hayreddin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak* (İstanbul: İz, 1997), 118

[xvii] A.g.e., 218.

[xviii] A.g.e., 218-219, 283.

[xix] A.g.e., 130

[xx] A.g.e., 37.

[xxi] A.g.e., 130.

[xxii] A.g.e., 61.

[xxiii] A.g.e., 254.

[xxiv] A.g.e., 136

[xxv] A.g.e., 52.

[xxvi] A.g.e., 224.

[xxvii] A.g.e., 117-18.

[xxviii] A.g.e., 176.

[xxix] A.g.e., 107.

[xxx] Hayrettin Karaman, “Mahalle Baskısının Hak Olması,” *Yeni Şafak*, 17 Kasım 2013,  
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/mahalle-baskisinin-hak-olmasi/41330>

[xxxi] Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, 267.

[xxxii] Hayrettin Karaman, "Hangi Eve Girilemez," *Yeni Şafak*, 10 Kasım 2013, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/hangi-eve-girilemez/40727>.

[xxxiii] Hayrettin Karaman, "Demokrasi, Çoğulculuk, Laiklik ve İslam" *Yeni Şafak*, 25 Mayıs 2014, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/demokrasi-cogulculuk-laiklik-ve-islam/53629>.

[xxxiv] Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, 279.

[xxxv] A.g.e., 212.

[xxxvi] A.g.e., 214.

[xxxvii] A.g.e., 291.

[xxxviii] A.g.e., 291.

[xxxix] Hayrettin Karaman, "İslamcı 'Muhafiz Entelektüel' midir?" *Yeni Şafak*, 16 Mayıs 2013, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/islamci-muhafiz-entelektuel-midir/37710>.

[xl] M. A. Muqtedar Khan, "The Primacy of Political Philosophy," *Islam and the Challenge of Democracy* içinde, ed. Joshua Cohen ve Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), 63.