



İSLAM SOSYOLOJİSİ YAZILARI

Doç. Dr. Murat KOBYA



İSLAM SOSYOLOJİSİ YAZILARI

Doç. Dr. Murat KOBYA



İslam Sosyolojisi Yazıları

Doç. Dr. Murat KOBYA

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Duvar Design

Yayın Tarihi: Ağustos 2024

Yayıncı Sertifika No: 49837

ISBN: 978-625-6069-57-2

© Duvar Yayınları

853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir

Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com

duvarkitabevi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM I.....	5
Giriş	6
1. Sosyolojide Determinizm-İradecilik Dikotomisi.....	8
1.1. Pozitivist/Natüralist Sosyoloji Ekolü ve Determinizm.....	9
1.2. Yorumlayıcı/Hümanist Sosyoloji Ekolü ve İradecilik.....	11
1.3. Sosyolojide Sentezci ve Uzlaştırmacı Eğilimler	24
2. İbn Haldun'un (1332-1406) Toplum ve Toplumsal Davranış Tasavvuru....	34
3. Eylem-Yapı Düalizmi ve Dini Davranış	42
3.1. Yapısal Dini Davranış Teorisi	42
3.2. Yorumlayıcı Dini Davranış Teorisi	44
4. Dini Davranış Teorileri	46
4.1. Yoksunluk Kuramı	46
4.2. Sosyalleşme Kuramı	48
4.3. Rasyonel Seçim Kuramı	49
4.4. Anlam Arayışı Kuramı.....	51
5. Temel İslam Bilimlerinde Davranış Tasavvuru	52
5.1. Kelam İlminde Determinizm-İradecilik Dikotomisi	53
Sonuç	59
Kaynakça	64
 BÖLÜM II	 69
1. İBN HALDUN.....	70
1.1. İbn Haldun'a Göre Umran Biliminin Mahiyeti, Konusu ve Temel Problemleri	72
1.2. Umran İlmi ve Çağdaş Sosyal Teoriler.....	76
1.3. İbn Haldun'a Göre Din ve Siyaset.....	84
Kaynakça	109
2. ZİYA GÖKALP'İN ÇAĞDAŞLIK VE LAİKLİĞİ TEMELLENDİRME ÇABASI, İSLAMLAŞMA TASAVVURU VE ONA GÖRE İBADETLERİN TOPLUMSAL İŞLEVLERİ	114
Giriş	114
2.1. İslami Referanslara Dayanarak Batılılaşma ve Laikliği Temellendirme Çabası.....	118
2.2. Durkheim Sosyolojisi Çerçevesinde, Pozitivist-Aydınlanmacı-Evrimci Referanslarla Batılılaşma ve Laikliği Temellendirme Çabası.....	133
2.3. Gökalp'e Göre İslamlaşma ve Din-Medeniyet İlişkisi.....	136
2.4. Ziya Gökalp'e Göre İbadetlerin Toplumsal İşlevleri.....	144
Sonuç	149
Kaynakça	153
3. NİYAZİ BERKES.....	156

Giriş	156
3.1. Laiklik, Sekülerleşme ve Çağdaşlaşma Kavramları	159
3.2. İslam ve Teokrazi	162
3.3. Kur'an'da Hukuk, Siyaset ve Devlet Tasavvuru	163
3.4. İslam Hukuku, Devlet ve Toplum	166
3.5. İslamcılık İdeolojisi ve Laiklik	169
Sonuç	172
Kaynakça	176
4. CEMİL MERİÇ'E GÖRE KARL MARX VE DİN	178
Giriş	178
4.1. Karl Marx ve Sosyalizm	179
4.2. Diyalektik ve Tarihi Maddecilik	180
4.3. Din Afyon mudur?	183
4.4. İslam, Batı ve Sosyalizm	189
Sonuç	191
Kaynakça	195
5. ALİ ŞERİATİ'YE GÖRE HİCRET VE MEDENİYET	196
Giriş	196
5.1. Ali Şeriatî'ye Göre Göç ve Medeniyet İlişkisi	196
5.2. Ali Şeriatî'ye Göre Kur'an'da Hicret	200
Sonuç	201
Kaynakça	203

BÖLÜM III.....204

1. İSLAM HUKUKU'NDA NASS-TOPLUMSAL GERÇEKLİK UYUMU AÇISINDAN İSTİHSAN METODU	205
Giriş	205
1.1. İstihsan Nedir?	207
1.2. İstihsan Türleri	210
Sonuç	213
Kaynakça	215
2. Faizsiz Bankacılık Sistemi ve Türk Toplumunu	217
Giriş	217
2.1. Din-Ekonomi İlişkisi	219
2.2. Katılım Bankalarının Çalışma Prensipleri ve Geleneksel Bankalardan Farkları	221
2.3. Faizsiz Bankacılık Sistemi ile İlgili Tartışmalar	223
2.4. Katılım Bankalarının Türk Toplumunda Yeterince Rağbet Görmemesinin Nedenleri	230
Sonuç	231
Kaynakça	234

BÖLÜM 1

DETERİNİZM-İRİDECİLİK DİKOTOMİSİ BAĞLAMINDA, SOSYOLOJİDE/DİN SOSYOLOJİSİNDE VE TEMEL İSLAM BİLİMLERİNDE DAVRANIŞ/DİNİ DAVRANIŞ TASAVVURU¹

¹ Bu bölüm yazarın, “*Sosyal Bilimlerin Davranış Kuramları ile Dini İlimlerin Amel Nazariyelerinin Karşılaştırılması*” (İstanbul: 2012) adlı doktora tezinden üretilmiş üç adet makaleden ve yine yazarın “*İbn Haldun’un Toplum ve Toplumsal Davranış Tasavvuru*” (İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırma ve Derlemeler Mart 2023 içinde [s. 141-154] Ankara: Serüven Yayınevi, 2023) adlı makalesinden derlenmiştir. Yazarın doktora tezinden üretilmiş söz konusu makaleler:

- a) “*Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Tasavvuru*” (Toplum Bilimleri Dergisi, Temmuz-Aralık 2012, 6 (12), s. 179-196).
- b) “*Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları*” (derglabant [AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi], Bahar 2015, 3(5), s. 50-63).
- c) “*Sosyolojide ve Kelam İlminde Determinizm-İradecilik Dikotomisi*” (derglabant [AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi], Bahar 2016, 4(7), s. 1-22).

Giriş

Din, bireysel ve sosyal açıdan birçok işleve sahip çok yönlü bir olgudur. Dini davranış kavramı ise, böylesi bir olgunun bireysel ve sosyal tezahürlerini ifade etmektedir. Dini davranış kavramının sosyal bilimlerin dinle ilgili etütlerinde hayati bir öneme sahip olduğunu ve sosyal bilimlerdeki dini davranışla ilgili teorilerin, dinin objektif boyutunun ötesine geçip, dinin sübjektif yönüyle de ilgili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim sosyal bilimlerdeki dini davranış teorileriyle ilgili literatüre baktığımızda, bazı örneklerde, “dini davranış” kavramının; din olgusunun kaynağını, fonksiyonunu, birey ve toplum üzerindeki etkilerini ve dini duygu, düşünce ve inançları da içine alan bir derinlik ve genişlik içinde mütalaa edildiğini görmekteyiz (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 248–249). Bu durum dini davranışın, her zaman dini inançla iç içe olduğuna işaret ettiği gibi; aynı zamanda din olgusunun, dini davranış kavramından bağımsız ele alınamayacağını da açıkça göstermektedir.

Dini bir motivasyonla icra edilen iradeli hareket (Johnson, 1985: 25-29) şeklinde tanımlanması mümkün olan dini davranış kavramı, din sosyolojisi bakımından sosyal davranışın özel bir türünü ifade etmektedir. Bu sosyal davranış ya doğrudan dini bir davranıştır (dini ayinler vb.), ya da dini form ve muhtevalarla şekillenmiştir (Kehrer, 2007: 26). Sosyolojinin inceleme konusu olan sosyal davranış, pozitivist sosyoloji geleneğiyle uyumlu olan bir tanıma göre; birbirinden haberdar olan ve birlikte mensubiyet duygusuna sahip en az iki insanın davranışdır. Bu tanıma göre sosyal davranış, bir sosyal gurup içindeki davranıştır. Burada çeşitli sosyal statü ve rollere sahip sosyal kişiler söz konusudur. Sosyal davranış; tiplaşmış, standartlaşmış, yapılaşmış ve kalıplaşmış bir davranıştır. Buna göre dini davranış da, bir dini grup içindeki davranış olmaktadır. Bu durumda dinin, bir grup insanın ilişkilerinin temeli olması gerektiği anlaşılmaktadır (Arslantürk ve Amman, 2001: 18; Arslantürk, 2012: 16-17; Kehrer, 2007: 21).

Yorumlayıcı sosyoloji ekolünün önde gelen ismi Max Weber’e (1864-1920) göre ise, sosyolojinin temel inceleme konusu olan sosyal davranış; anlamlı olarak diğerlerinin geçmiş, mevcut ve gelecekte olması beklenen davranışlarına yönelik her tür insan davranışını içerir (Giddens, 2009:

244). Kısacası sosyal davranış, öznel anlamın bir başka birey veya grupta ilişkili olduğu bir eylemdir (Giddens, 2009: 237).

Evrende bulunan her şeyin sebep-sonuç zincirine bağlı olarak meydana geldiğini, dolayısıyla fiziki ruhi ve ahlaki bütün olayların birtakım zorunlu sebepler tarafından belirlendiğini savunan determinizm teorisi (Kirman, 2004: 59; Bolay, 1996: 36), felsefede olduğu gibi sosyal bilimler ve dini ilimlerde de tartışma konusu olmuştur.

Determinizm-iradecilik dikotomisini insan davranışları bağlamında ele aldığımızda şu soruyla karşılaşırız: İnsan, fiillerini kendi hür iradesiyle mi gerçekleştirmektedir? Yoksa bizim davranışlarımız birtakım dış güçler tarafından zorunlu olarak belirlenmekte midir? Sosyolojide bu tartışma eylem-yapı çelişkisi olarak ifade edilmektedir. Sosyal davranışlarımız, sosyal yapı ya da sistem olarak isimlendirilen verili, dışsal ve zorlayıcı bir güç tarafından tayin mi edilmektedir? Yoksa biz, kendi irademizle sosyal etkileşim sürecinde ortaya çıkan anlama göre davranışlarımızı şekillendiriyor, sosyal dünyamızı inşa ediyor, algı ve yorumlama süreci içinde her an değiştirip dönüştürüyor muyuz? Bu tür sorulara cevap veren teoriler çalışmamızın ilgi alanına girmektedir.

Dini ilimlerde ise meselenin kader inancı çerçevesinde, sonsuz ve sınırsız bir ilahi irade karşısında insan iradesinin ne anlam ifade ettiği noktasında tartışıldığını görüyoruz. Tartışmalar, İslam inanç esaslarını akli delillerle ispatlama ve savunma görevini üstlenmiş olan kelim ilmi çevresinde yoğunlaşmaktadır.

Sosyal davranışın özel bir türü olan “dini davranış”, Weber’in davranış tipolojisinde “değer yönelimli rasyonel davranış” kategorisine dâhildir. Buna göre; dini davranış, dini bir değer elde edilmesine yönelik rasyonel bir eylemdir. Dini davranışın rasyonalitesi bireyin etkinliğini yönlendiren tutarlı hedeflere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁷

Yukarıda geçen iki farklı sosyal davranış tanımı, sosyolojideki iki farklı perspektife işaret etmektedir. Biz bu çalışmamızda, bu iki farklı sosyolojik perspektif hakkında kısaca bilgi verecek, determinizm-iradecilik dikotomisi çerçevesinde söz konusu perspektiflerin insan davranışına bakış açıları üzerinde duracağız. Bu bağlamda klasik Batılı sosyologlardan Max Weber ve İslam dünyasında sosyolojinin kurucu babası olarak kabul

ettiğimiz İbn Haldun'un konu ile ilgili görüşlerinden de bahsedeceğiz. Daha sonra, "dini davranış teorileri" başlığı altında; insanların niçin dindar olduklarını, belirli dini davranışları neden sergileme eğilimi gösterdiklerini ve niçin belli bir dine bağlanma ihtiyacı duyduklarını açıklamaya çalışan sosyolojik temelli teorileri inceleyeceğiz.

Günümüz insanı, her ne kadar modern bilimle iç içe bir hayat sürse de dini inanç ve uygulamalardan da vazgeçememekte, din ve bilimin birini diğerine tercih etmemektedir. Bu sebeple dini bilgi ile bilimsel bilginin uzlaştırılması; günümüzde, kişilik bütünlüğü ve sosyal bütünleşme açısından önem arz etmektedir.

Sosyal bilimler ile dini ilimlerin birbirine rakip hatta düşman olarak algılanması ve sosyal bilimlerin batı merkezli perspektifleri, Müslüman toplumlarda sosyal bilimlerin gelişmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Ülkemizde, müfredatında din sosyolojisi ve din psikolojisi öğretimine yer verilen İlahiyat Fakültelerinde de aynı algı ve batı merkezli bakış açısı, söz konusu bilim dallarının gelişmesini olumsuz etkilemektedir. Bu sebeple, mezkûr algıya neden olan faktörlerin ortadan kaldırılması ve sosyal bilimlerin, İslam kültür ve medeniyeti göz önünde bulundurularak yeniden yapılandırılması hayati öneme sahip gibi gözükmektedir. Bunu gerçekleştirmenin ilk adımı ise, iki bilgi kümesinin de doğru bir şekilde anlaşılması, aralarındaki ittifak ve ihtilaf noktalarının belirlenmesidir.

1. Sosyolojide Determinizm-İradecilik Dikotomisi

Sosyolojide, pozitivist sosyoloji tasavvuruyla yorumlayıcı sosyoloji tasavvuru arasında derin farklılıklar vardır. Birincisi, bireyin eylemini belirleyen yapı ve sistemleri vurgulayan makro teoriler üretirken; ikincisi, yapı ve sistemleri inşa eden insan faili vurgulayan teorilere vücut vermektedir. Bu nedenle biz, sosyolojide determinizm- iradecilik dikotomisini bu iki ekol bağlamında ele alacağız. Pozitivist-natüralist sosyoloji ekolünün Fransız sosyologlar Auguste Comte (1798-1857) ve Emile Durkheim (1858-1917); yorumlayıcı-hümanist sosyolojinin ise, Alman sosyologlar Max Weber (1864-1920) ve Georg Simmel (1858-1918) çizgisine dayandığını da ifade etmeden geçmeyelim.

1.1. Pozitivist/Natüralist Sosyoloji Ekolü ve Determinizm

Pozitivist/natüralist sosyolojide, sosyolojinin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşü kabul edilir. Natüralist sosyologlar, fizik ve biyolojiyi model alarak doğa ve toplum bilimlerinin birliğini kabul etmektedirler.

Toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini öne süren natüralist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın eylemlerinin de öyle ya da böyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Zira toplumsal olgular da doğal fenomenler gibi düzenlilik ve nedensellik yasalarına tâbidirler. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahip olmakla birlikte bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir. Esasen insan; bencil, kavgacı fakat güvenlik ihtiyacı duyan bir varlık olup; onun arzularını sınırlayacak ve sosyalleşerek uyum içinde yaşamasını sağlayacak bir toplumsal yapıya ihtiyaç vardır (Poloma, 2011: 33,37 ve 205).

1.1.1. İşlevselcilik

Tipik bir natüralist kuram olan işlevselcilik; insanı, sosyal sistemin kontrolündeki, yalnızca bir statü işgal eden, bağımsız iradede yoksun bir unsur şeklinde tasavvur etmektedir. İşlevselcilik, “toplumsal ve kültürel olguların, sosyo-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesi” (Wallace ve Wolf, 2004: 22) şeklinde tanımlanabilir. Bu teorik perspektife göre toplum, birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünleşmesi ve uyulanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşan bir bütündür. Toplumsal sistemi meydana getiren tüm öğeler, sistemin ihtiyaçlarıyla ilişkili özel işlevleri yerine getirmeleri ölçüsünde vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Sosyolojik bir kavram olarak İtalyan sosyolog Wilfredo Pareto (1848-1923)’dan alınmış olan sistem nosyonu, sosyolojik işlevselciliğin bütün türlerinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim işlevselciliği diğer bütüncül yaklaşımlardan ayıran özellik, parçaların bütünle ve birbirleriyle işlevsel ilişkisidir. Her toplum görece sürekliliği olan öğelerin dengeli bir yapısı, çeşitli alt sistemlerden oluşmuş bir sistemdir. Sistem, kendisini oluşturan unsurları ve bu unsurların

arasındaki dinamik ilişkileri içine alan bir bütündür. Bir sistem olarak toplumun özü, topluluk olarak örgütlenmiş bir nüfusun yaşantısı tarafından kalıplaştırılmış bir düzendir. Bir düzen olarak toplum; değerler, normlar ve kuralları içerir. Sosyal sistemin en önemli işlevi ise bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi gerçekleştiren en önemli ve temel güç ise ortak değerler sisteminin varlığıdır. İşlevselcilik, biyolojik organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilmiş, organizmacı ve evrimci bir toplum tasavvuruna sahiptir. Bu perspektifte sosyal davranış, sistemin ihtiyaçları tarafından belirlenmiş bir rol davranışdır (Kızılçelik, 1994: 22; Swingewood, 1998: 272-273).

1.1.2. Sosyal Alışveriş Kuramları

Sosyal alışveriş kuramcıları, tüm sosyal etkileşimi; beslenme, gıda ve barınmadan, toplumsal kabul görme ya da sempatiye kadar uzanan maddi ve manevi mal ve hizmetlerin alışverişi olarak kavramlaştırırlar. İnsanlar, davranış seçeneklerinin maliyet ve ödülleri inceledikten sonra, en çekicisini tercih etmek suretiyle alışveriş sürecine katılırlar (Wallace ve Wolf, 2004: 346).

Toplumsal alışveriş kuramında karşılıklılık kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavram ilk olarak antropologlar tarafından kullanılmış olmakla birlikte, alışveriş kuramında sosyal etkileşimin tabiatını teşhis etmektedir. Sosyal etkileşim, karşılıklı beklentiler temelinde gerçekleşmekte olan bir alışveriş süreci olarak kavranılmaktadır (Poloma, 2011: 71-72).

Toplumsal alışveriş kuramları, ekonomik alışverişteki bir ilkeye dayanır: İnsanlar, mal ve hizmetler sağlarlar ve bunların karşılığı olarak da istedikleri malları ve hizmetleri elde etmek isterler. Alışveriş kuramcıları toplumsal etkileşimin ekonomik alışverişe benzediği varsayımını kabul etmekte ancak toplumsal alışverişin ekonomik alışverişten farklı olarak maddi mal ve hizmetlerin yanı sıra maddi olmayan değerlerin değişimini de içerdiğini vurgulamaktadırlar (Poloma, 2011: 72).

Alışveriş kuramcılarının insan doğası hakkındaki varsayımları, birçok yönden işlevselcilerle paraleldir. Mesela Amerikalı alışveriş kuramcısı George Caspar Homans (1910-1989) da onlar gibi hem rasyonel (yani amaç yönelimli) hem de dış güçlerin etkisiyle belirlenmiş bir insan imajı

sunar. Ona göre insan davranışı, rasyonel ve mutlak bir biçimde determinist bir karaktere sahiptir; ama insanoğlu, kendisine koşullarını değiştirebileceği inancı verdiği için, her zaman bir özgür irade yanılsamasına sahip olmuştur. Ancak, aslında erkekler ve kadınlar da doğa bilimleri dünyasını yöneten aynı belirlenmiş katı yasalara tâbidirler (Poloma, 2011: 86).

1.2. Yorumlayıcı/Hümanist Sosyoloji Ekolü ve İradecilik

Yorumlayıcı-hümanist perspektif, pozitivist sosyoloji anlayışıyla keskin bir karşıtlık halinde olup; söz konusu sosyolojinin, toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ileri süren analizini şiddetle reddeder. Yorumlayıcı sosyal teoriye göre sosyal bilimlerin araştırma konusu olan insan; kendi sosyal dünyasını inşa edebilecek ve kontrolü altına alabilecek güçte, bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren, bağımsız ve rasyonel bir varlıktır (Poloma, 2011: 243-244; Slattery, 2008: 236-237). Toplumsal dünya da insan davranışlarını belirleyen, sabit, verili, harici bir yapı değil; insanlar arası etkileşim içerisinde var edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen insani bir inşadır. Dolayısıyla sosyal gerçeklik olup bitmiş bir ürün değil, süregelen bir oluşum sürecidir (Poloma, 2011: 232-233). Yorumcu sosyoloji, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, birlikte eylemde bulunan insanlardan ve onların niyet, amaç, değer ve sembolik evrenlerinden bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamış; toplumsal gelişme yasaları gibi genelleyici ve evrimci nosyonları reddederek hümanist bir sosyal bilim tasavvuru ortaya koymuştur.

1.2.1. Max Weber ve Sosyal Davranış Bilimi Olarak Sosyoloji

Sosyolojinin kurucu babalarından birisi olarak kabul edilen Alman sosyolog Max Weber (1864-1920)'in sosyolojisi, nedensel analize yapılan pozitivist vurguyla, yorumlamacı anlama kavramının sentezini yapıyordu (Swingewood, 1998: 172). Onun sosyoloji tanımında bu düalist tavır açık bir şekilde müşahade edilmektedir: Weber'e göre sosyoloji; sosyal

davranışı yorumlayarak anlamak ve bu yolla davranışı, kendi akışı ve doğurduğu etkilerle nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir (Weber, 2007: 11; Giddens, 2009: 237).

Weber, doğalcı-pozitivist sosyal bilim anlayışına karşı çıkan Wilhelm Dilthey (1833-1911) gibi Alman tarih okuluna mensup filozoflardan ve bilhassa Yeni Kantçı Heinrich Rickert (1863-1936)'den önemli ölçüde etkilenmiştir (Swingewood, 1998: 159). Almanya'da, söz konusu gelenek içinde, toplumu ve kültürü doğanın bir uzantısı olarak kabul eden pozitivist anlayışa karşı, tarihselci ve maneviyatçı bir anlayış egemen olmuş; kültür bilimlerinin (sosyal bilimlerin), yasalılıklar ve nedensellikler peşindeki tabiat bilimleri gibi açıklamacı bilimler değil, konularını özgül ve bir defalık haller olarak ele alan anlamacı bilimler oldukları ifade edilmiştir. Böylece, kültür bilimleri ile doğa bilimleri, konu ve yöntem bakımından birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış oluyordu. Buna göre; doğa bilimleri, konusu olan doğayı tekrar ve süreklilik gösteren olgular alanı olarak görür. Olgulardaki bu tekrar ve süreklilik, tabiat bilimciye genel geçer tabiat kanunlarını ortaya koyma imkânı verir ve dolayısıyla tabiatı bu kanunlara göre belirlenen bir alan olarak araştırması gerektiğini emreder. Onun genel tabiat kanunlarına dayanarak tekil olguları açıklayabilmesi de buna bağlıdır. Kısacası, doğa bilimleri açıklayıcı ve deneysel bilimlerdir ve doğa bilimsel nedensellik, sebep-sonuç bağıntısını yasa-olgu bağıntısı olarak kuran bir nedenselliktir. Oysa kültür bilimlerinin konusu olan kültür gerçekliğinde doğa bilimsel anlamda yasalar olamaz. Çünkü kültür biliminde, insanın kendi iradesiyle belli değer, ilke, norm ve kurallara bağlı olarak gerçekleştirdiği eylemleri bilme söz konusudur. Tüm bu değer, ilke ve normlar ise doğal belirleyiciler değil, yine insan yapısı şeyler, yani sembol ve anlamlardır. Kültürel sahada insan eylemlerini yönlendiren bu anlamlar, tabiat kanunlarının tekrar ve devamlılıktan çıkarılan genel geçerliliğine asla sahip değildir. Kültür alanında sebep-sonuç bağlantısı, bir yasa-olgu bağıntısı olarak değil; ancak bir anlam-eylem ve sembol-eylem bağıntısı olarak ortaya konulabilir. Bu anlam ve semboller, tabiat kanunları gibi bir sürekliliğe sahip olmadığından, kültür gerçekliği için tümel belirleyicilerden söz etmek imkânsızdır. Kültür gerçekliği, her zaman diliminde farklı bir görünüm kazanır yani bu gerçeklik özü gereği tarihseldir. Bu anlamda tarihsellik, zaman içindeki tekillik ve biriciklik

demektir. Dolayısıyla genel geçer bir kültür kavramı konumlanamaz. Kültür, her toplumun, her halkın, her milletin kendine has sembol dünyası ve bireyselliği olarak vardır. Burada anlama yönteminin iki yönlü işlevi ortaya çıkmaktadır: İlk olarak, kültür gerçekliğinde sebep-sonuç bağıntısı anlam-eylem bağıntısı olarak kurulduğu için, eyleme sevk eden anlamı kavramak gerekir. Eylemi motive eden bu anlam; bir değer, bir norm, bir kural olabilir. Tüm bunlar, doğal değil insani sebeplerdir. İşte kültür bilimlerinin yöntemi olan anlama; insan eylemlerini ve dolayısıyla kültürü, yine insandan yola çıkarak kavrama yöntemidir. Ayrıca, kültür gerçekliği özü gereği tarihsel olduğundan, anlama yöntemi tüm zamanlar için geçerli nedensellikler tayin etmede kullanılamaz (Özlem, 2001: 304-308).

Yeni Kantçı Rickert buradan hareketle kültür bilimlerini bireyselleştirici, doğa bilimlerini ise genelleştirici bilimler olarak birbirinden ayırmaktadır. Rickert'e göre, duyuşal yoldan tanınan evren, sınırsız çokluktan ibarettir. Doğa bilimleri bu sınırsız çokluğu aşmak için, bu çokluktaki tekrar ve süreklilik gösteren olguları mantıksal genellik içine taşıırken; kültür bilimleri, kültürel olaylar çokluğu arasından bizi ilgilendireni seçip ayıklar ve bu seçilmiş olayları hangi değerlerin yönlendirdiğini anlamaya çalışırlar. Böylece, yasalar arayan ve genellemeler peşinde koşan (nomotetik) doğa bilimleri ile konusunu süreklilik göstermeyen bir defalık haller olarak ele alan (idiografik) kültür bilimleri arasında bilgisel hedef bakımından bir karşıtlık oluşur. Doğa bilimlerinin genelleştirici bilgi hedefi karşısında kültür bilimlerinin bireyselleştirici bir bilgi hedefi vardır. Aynı zıtlık, doğa bilimlerinin açıklamacı yöntemiyle, kültür bilimlerinin anlamacı yöntemleri arasında da açıkça görülmektedir (Özlem, 2001: 308).

Weber; Dilthey ve Rickert'in doğa ve kültür bilimleri arasında yaptıkları ayrımı, kültür bilimlerinin insandan yola çıkan, dolayısıyla bireyselleştirici ve anlamacı bilimler olduğu gibi temel argümanlarını kabul etmekle birlikte; aynı zamanda, bir bilgi etkinliğinin bilim statüsü kazanabilmesi için genelleştirici ve açıklayıcı olmaya mecbur kalacağına da inanmaktadır (Özlem, 2001: 309). Bundan dolayı Weber; sosyolojiyi, genelleştirici bir kültür bilimi olarak geliştirme çabası içine girecek ve yorumlayıcı anlama ile nedensel açıklamayı birleştiren bir yöntem ile bu amacını gerçekleştirmeye çalışacaktır.

Weber'e göre, sosyolojinin somut gözlem konusu insan eylemleridir, hatta daha doğrusu tekil insan eylemleridir. Ancak kültür alanında gözlemsel düzlemde tespit edilen şey, nedenler değil, sonuçlardır. Sonuç durumundaki insan eylemlerinin nedenleri ise yine insan ürünü olan değerler, normlar, ekonomik örgütlenme biçimleri, hukuki, siyasi ve ideolojik düzenler türünden şeyler yani olgusal değil sembolik nedenlerdir. Öyle ki, insan toplumu doğal etkenlerden çok sembolik etkenlerden hareketle ele alınabilir. Sosyolojide anlama yöntemini kaçınılmaz kılan nokta da budur. Çünkü Weber'e göre, toplum gerçekliği söz konusu olduğunda bilinmek istenen şey, son tahlilde anlam-eylem, değer-eylem, sembol-eylem bağıntısından başka bir şey değildir. Ama değerlerin ve sembollerin, doğal etken ve sebepler gibi tekrar ve sürekliliği yoktur. Her çağın, her dönemin, her toplumun kendine has bir değer ve sembol düzeni ve bu anlamda bir kültürü vardır. Bu değerler ve kültürler çokluğu ise, ancak belli değer ve sembollere bağlı bir seçicilikle ele alınabilir. Esasen, kültür gerçekliğine nüfuz etmenin seçicilikten başka bir yolu da yoktur. Bu seçimde, kültür bilimcinin kendi öznel ilgilerinin yönlendirici olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, kültür bilimlerinin hareket noktası kaçınılmaz olarak öznel'dir (Özlem, 2001: 312-313). Ancak kültür bilimcinin anlama yöntemini sağlıklı bir biçimde kullanabilmesi için, bu yöntemle anlam-eylem, değer-eylem, motif-eylem bağıntısını kavramasını sağlayacak nedenselci bir bakış açısını katması gerekir. Ayrıca bu da yetmez, bunun yanı sıra kültür bilimcinin, bu nedenselci anlama yöntemiyle elde ettiği sonuçları, kendi araştırma konusu hakkında farklı görüş açılarından hareketle elde edilmiş başka sonuçlarla da karşılaştırması gereklidir. Sonuç olarak anlama yöntemi kültür bilimlerinde, nedenselci/karşılaştırmacı bir yorumlama yöntemidir (Özlem, 2001: 270). Burada şöyle bir soru akla gelecektir: Kültürel olgular; bir kerelik, tekrar etmeyen, belli bir zaman ve topluma özgü gerçeklikler ise; bu gerçeklikleri, nedenselci bir bakış açısıyla nasıl karşılaştırabilir, genelleyebilir ve kavramsallaştırabiliriz? Bu sorunun cevabı, Weber'in ideal tipler teorisinde verilidir: Ona göre, kültür bilimleri de konularına, -tıpkı doğa bilimleri gibi- kavramlar aracılığıyla yani rasyonel yönden yönelirler. Ancak kültür bilimlerinin kullanacağı kavramlar, doğa bilimlerinin kullandıkları cins kavramları olamaz. Kültür bilimleri ancak, onun "ideal tip" adını verdiği tip kavramları ile çalışabilir. İdeal tipler, nesnel gerçekliği olmayan insani soyutlamalar ve

adlandırmalardan ibarettir (Özlem, 2001: 315). Sosyoloji, tekil tarihi olgu, olay ve süreçlerde yaklaşık ve benzer biçimde tekrar eden, Weber'in sık sık kullandığı deyimle, "nispeten statik kalan" ve bu anlamda süreklilik gösteren davranış türlerini, insani ilişki kalıplarını ve bunlara bağlı olarak meydana gelen toplumsal oluşumları belirli tip kavramları altında toplama ve bu kavramlara dayalı hipotetik ve şematik bir açıklama yapma etkinliği olacaktır (Özlem, 2001: 332). Weber'e göre sosyoloji, daha önce de vurgulandığı gibi, tipik toplumsal eylemlere ilişkin hem karmaşık anlam yapılarını kapsayan yorumcu anlama, hem de bir olayı başka bir olayın izleme ihtimaline dayalı olan nedensel açıklamadır (Swingewood, 1998: 180-181). Buradaki "ihtimal" kelimesine dikkat edilmelidir. Weber'in toplum teorisinde toptancı açıklamalara yer yoktur. Tarihte ve toplumda, hiçbir bütün ya da öz yoktur; sadece, anlam katan toplumsal eylemlerin sürekli dalgalanan bir kültürü vardır. Toplumsal ilişkiler, özneler arası bir çerçevede, amaçlı etkinliklerin somutlaşması olarak kavranmaktadır. Dolayısıyla, sosyal eylemden bağımsız bir toplumsal yapı; evrim yasaları tarafından belirlenmiş dışsal, nesnel bir sosyal dünya mevcut olmadığı için, sosyolojik kavramlar ile nesnel açıdan gerçek bir veri arasında herhangi bir mütekabiliyet yoktur. Bu nedenle sosyolojik tip kavramları, yalnızca araştırmacının bilimsel bilgi kaygısına hitap eden analitik kurgulardır. Toplumu yönlendiren nesnel yasalar olmadığı için, eylem de zorunluluktan ziyade olabilirlik çerçevesinde tanımlanmalıdır. İhtimal, özgül bağlamlarda insan öznelerin davranışlarını belli normlara göre yönlendirmesi, böylece verili gözlemlenebilir bir olayın ardından başka bir olayın gelmesi ya da ona eşlik etmesi olasılığını gösterir. Toplumsal eylem, her zaman için, kesin olmaktan ziyade muhtemeldir. Çünkü toplumsal ilişkilerin özgül tabiatı, beklenen eylem yönünden sapma ihtimalini de içinde barındırır. İdeal tipler, toplumsal yaşamdaki öznel öğelerle; kültürün, pozitivist toplum teorisinin dikkate almadığı bir defalık ve tekrarlanamaz öğeleriyle ilgilidir. İdeal tipler, seçmeyi, bir ya da daha fazla bakış açısına tek yanlı olarak ağırlık vermeyi ve bu tek yanlı olarak vurgulanmış bakış açılarına göre birleştirilmiş bir analitik yapı halinde düzenlenmiş olan çok sayıdaki yaygın, az ya da çok mevcut ve zaman zaman namevcut olan somut tekil olguların sentezini gerektirir (Swingewood, 1998: 177-179).

Sosyolojik ideal tipler, adları üstünde, genel kavramlar değil tip kavramlardır. Bu demektir ki, onlar, yukarıda temas ettiğimiz gibi, olaylar içinden belli bir seçime göre, belli özelliklerin başat kılınmasıyla oluşturulurlar. Mesela, “aile” ve “devlet”, hemen her tarihi devirde rastlanabilen, tabii olgular gibi tam bir tekrar ve süreklilik göstermeseler de yaklaşık ve benzer olarak hemen her toplumda gözlenebilen olgulardır. Ama tüm tarih ve tüm toplumlar için geçerli tek bir aile ya da tek bir devlet olgusu söz konusu değildir. Dolayısıyla sosyoloji, aile ve devlet kavramlarını birer ideal tip olarak kullanırken, bu kavramların hiçbir biçimde doğa bilimsel anlamda genelliğinden söz edemez (Özlem, 2001: 318). Kısacası, ideal tip, gerçekliğin bir tasviri değil, tekil bir fenomenin -ortalama değil- özsel özelliklerini birleştiren zihni bir inşâ; ahlaki bir bakış açısı içermeyen, sosyal fenomenlerin anlaşılması ve açıklanmasını kolaylaştıran metodolojik bir kavramdır (Swingewood, 1998: 178–179).

Weber’e göre, sosyolojinin nesnesi yani ampirik gözlem birimi, bireysel davranıştır (Özlem, 2001: 120–121). Weber, metodolojik bireycidir. Sosyolojisini kurarken en küçük birimden yola çıkar ve adım adım ilerleyerek en karmaşık toplumsal oluşumlara ulaşır. Onun sosyolojisinin en küçük birimi yani atomu, fert ve eylemidir (Weber, 2007: 26).

Weber’e göre davranış, (ister dışa vurulmuş ister içsel bir fiil ya da suskun kalma veya göz yumma olsun), anlaşılır bir nitelik taşıyan yani davranışta bulunan kişi ya da kişilerin sübjektif bir mana vererek nesnelere yönelttikleri özel bir tavidir. Sosyal davranış ise, davranışta bulunan kişilerce gözetilen sübjektif anlam çerçevesinde, başkalarının tavırlarına izafe edilen ve kendi akışı içinde bu tavırlara yönelmiş olan bir davranış tarzıdır. Anlamlı davranışlar ile sadece tepkisel bir karakter arz eden, öznel bir anlam ihtiva etmeyen tavırlar arasındaki sınır hayli belirsizdir. Sosyolojik bakımdan önemli davranışların büyük bir kısmı, özellikle geleneksel saiklerle yapılan davranışlar bu ikisi arasında yer almaktadır (Weber, 2007: 10-11).

Weber’de, “anlam” ve “anlama” kavramlarının içeriği belirsiz kalmıştır. O, bu kavramları tanımlamak yerine karakterize etmeye çalışmıştır. Davranışı anlama, anında anlama ve açıklayıcı anlama olarak

ikiye ayrılır. Açıklayıcı anlama, davranışı yönlendiren güdülerini akılla bilerek anlamak ya da bir başka ifadeyle, davranışın bize uygun görünen bir anlam bütünlüğü içerisine yerleştirilmesidir. Mesela, tüfek doğrultmak gibi bir davranışta ne yapıldığını dolaysız olarak anladığımız gibi, bu davranış, dayandığı saikler bakımından da anlarız. Tüfeği doğrultan kişi, bir idamı infaz veya düşmanı imha etmek için (akılcı) veya intikam gayesiyle (duygusal yani akıl dışı) ateş ediyor olabilir. Şayet kişinin kıskançlık, gurur ya da şeref gibi sebeplerle hiddetlendiğini bilirsek, öfkeyi de motifleriyle birlikte anlamış oluruz. Bütün bu saikler, davranıştaki anlaşılır nitelikteki mana bütünlükleridir. Bu mana bütünlüğünü anlamak, davranışın gerçek akış tarzını açıklamak demektir. Davranışın anlamını araştıran bir bilime göre açıklama, hemen-anında anlaşılabilen bir davranışın, gözetilen öznel anlama göre yer aldığı anlam bütünlüğünü kavramak demektir. Bütün bu durumlarda anlamak, münferit bir hadisede davranışta kastedilen reel manayı, kitlesel davranışlarda kastedilen ortalama ve yaklaşık manayı ya da sıkça tezahür eden bir olayın ideal tipini kurgulayabilmek için ona bilimsel olarak atfedilen manayı veya mana bütünlüğünü yorumlama yoluyla kavramak anlamına gelmektedir (Weber, 2007: 18-20).

Somut bir davranışın nedensel bakımdan doğru olarak yorumlanması, davranışın izlediği seyir ile saik (güdü/motif) arasında doğru bir ilişki kurulması ve bir bütünlük içinde anlaşılır biçimde kavranması demektir (Weber, 2007: 25). Bir genelleme, kesin olarak doğrulanmış olsa bile, anlamsal uygunluktan yoksunsa, yorumlayıcı sosyolojinin alanı dışında istatistik bir korelasyondan ibaret olarak kalacaktır (Giddens, 2009: 241).

Weber'e göre, sosyolojinin temel inceleme konusu olan sosyal davranış; anlamlı olarak "diğerlerinin geçmiş, mevcut ve gelecekte olması beklenen davranışlarına yönelik" her tür insan davranışını içerir (Giddens, 2009: 244). Tanımdan da anlaşılacağı üzere, her davranış toplumsal davranış değildir. Sadece nesnelere yönelmiş olan zahiri davranışlar da toplumsal davranış değildir. İçsel tutumlar ise ancak başkalarının davranışlarına yönelmiş olmaları halinde toplumsal davranış olurlar. Vecd ve tek başına yapılan dua gibi dini davranışlar da toplumsal davranış değildir. Bir bireyin ekonomik faaliyeti ancak ve sadece başkalarının davranışlarını dikkate alması ve hesaba katması, mesela, başkalarının arzu

ve isteklerini dikkate alarak üretim ya da tüketim faaliyetine girişmesi şartıyla toplumsal bir davranış olabilir. Her beşerî temas, toplumsal bir karakter taşımaz. Yalnızca başkalarının tutum ve davranışlarına yönelen anlamlı tutum ve davranışlar toplumsal bir niteliğe sahiptir. Mesela, bisikletli iki kişinin birbiriyle çarpışması bir tabiat hadisesi gibi olup toplumsal bir davranış değildir. Ancak çarpmamak için diğerine yol verme teşebbüsü, çarpışmayı müteakiben karşılıklı bağırıp çağrışmalar, kavgaya veya dostça uzlaşma gibi eylemler birer toplumsal davranıştır. Çok sayıda insan tarafından birlikte sergilenen kitlesel davranışlar ya da başkalarının davranışının etkisi altında sergilenen davranışlar da sosyal davranış değildir. Mesela yağmurun yağmasıyla birlikte sokaktaki insanların bir kısmının aynı anda şemsiyelerini açması, ıslanmaktan korunma amacına yöneliktir ve bu eylemde, bir başkasının tutum ve davranışlarına yönelme söz konusu değildir. Sadece kitle olgusunun tesiriyle ve tepkisel sebeplerle sergilenen ve kitle ile arasında anlam bağı taşımayan bir eylem, toplumsal davranış cümlesinden değildir. Bir insanın başkasında görüp beğendiği bir davranışı aynen sergilemesi yani taklit etmesi de toplumsal davranış değildir. Çünkü bu davranış başkasının davranışına karşı ya da ona yönelik olarak yapılmamıştır. Başkasının davranışı, bu davranışın sebebi olmuş ancak arada bir anlam bağı oluşmamıştır. Buna mukabil, bir kişi bir başkasının davranışını moda olduğu, geleneklere uygun, örnek bir davranış olduğu için veya benzer sebeplerden dolayı taklit ediyorsa, o takdirde arada anlam bağı bulunuyor demektir ve dolayısıyla söz konusu davranış, toplumsal bir davranıştır (Weber, 2007: 40-42). Kısacası, sosyal davranış, öznel anlamın bir başka birey veya grupta ilişkili olduğu bir eylemdir.

Toplumsal eylemin analiz edilebilecek iki anlamı vardır: Analiz, eylemin belirli bir birey için sahip olduğu anlama atıfta bulunmalı veya varsayımsal bir aktörün öznel anlamıyla ilgili bir ideal tiple ilişkisi içinde yapılmalıdır (Giddens, 2009: 237).

Weber dört tip toplumsal davranış yönelimi ayırt eder. Bunlar: Amaçlı rasyonel davranış, değer yönelimli rasyonel davranış, duygusal davranış ve geleneksel davranıştır.

Amaçlı rasyonel davranış; bireyin, belli bir fiilin muhtemel sonuçlarını bir amaca uygun araçları hesaba katarak rasyonel bir biçimde değerlendirdiği davranış tipidir. Bu tip davranışta birey, amacına ulaşmasını sağlayacak araç alternatifleri arasından, görece etkililiklerine ve muhtemel sonuçlarına bakarak bir tercihte bulunur (Giddens, 2009: 245).

Değer yönelimli rasyonel davranış; ahlaki, estetik, dini ya da buna benzer bir içerikte olabilecek bir mutlak değer elde edilmesine yönelik rasyonel eylemdir, yalnızca belli bir ideale yöneliktir ve başka hiçbir şey önemli görülmez. Sadece görev, onur ve kendini bir inanca adanmış gibi ideallere yönelik eylemler bu tipe uygun düşer. Bu yine de rasyonel eylemdir zira bireyin etkinliğini yönlendiren tutarlı hedefleri gerektirir (Swingewood, 1998: 179; Giddens, 2009: 245).

Duygusal eylem; heyecan vb. duygusal haller içerisinde gerçekleştirilen eylemdir ve anlamlı olarak bilinçli bir eylemde bulunma olarak sınırlanır. Duygusal bir eylem, alışılmış gündelik ilgilerin dışındaki bir uyarı ile meydana gelebilir. Duygusal temelli bir eylem, duygusallığın bilinçli bir boşalım olarak ortaya çıkması hâlinde bir yüceltme eylemidir. Bu tür eylem, genellikle (ama her zaman değil), bir değer rasyonelleştirmesi yoluyla yapılan bir eylemde veya amaçsal-akılcı bir eylemde, hatta her ikisinde birden ortaya çıkabilir (Özlem, 2001: 337).

Geleneksel eylem, âdet ve alışkanlığın etkisi altında gerçekleştirilir. Bu eylem tipi, insanların alışkanlık üzere yaptıkları bütün gündelik eylemlerinin büyük bir kısmına uygun düşer. Geleneksel eylem, anlamlı olarak yönlendirilmiş eylemlerin çoğunlukla yanında ama tam sınırdan bulunur. Çünkü geleneksel eylem, yaşanmışlıktan elde edilen bir tutum doğrultusunda, alışılmış uyarılar karşısında sürüp giden gevşek bir tepkidir. Bu tipte eylemin anlamının kaynağında; değer rasyonelitesi içinde sürdürülen eylemlerdeki tutarlı, tanımlanmış bir biçimden yoksun idealler veya semboller yatar. Geleneksel değerler rasyonelleştikçe, geleneksel eylem değer yönelimli rasyonel eyleme yaklaşır (Giddens, 2009: 246; Özlem, 2001: 336).

Eylemin duygusal ve değer yönelimli tarzları, birbirinden, kendisine yönelinen hedefin bilinçli olarak düzenlenmiş olması ve bu hedefe kesin ve planlı bir yönelim doğrultusunda ulaşmak açısından ayrılırlar. Bu

bakımdan, eylemini bir değere bağlı olarak yönlendiren kişi için, bu değer bir kesinlik taşır. Ödev, gurur, güzellik, dini emir, ya da buna benzer bir şeyin önemi, kendisine şu veya bu tarzda kesin görünen ve kendi inancı doğrultusunda ve inanca hizmet içinde hiçbir eleştiri kabul etmeksizin eyleyen kimse, salt değersel-akılcı bir eylemde bulunmuş demektir.

Tam değer yönelimli akılcı (rasyonel) bir eylem, bir emre göre veya yapılması istenene uygun olarak, davranış sahibinin kendi içinde tam olarak onaylayarak yaptığı bir eylemdir. İnsan eylemi ancak bu türden taleplere göre yönlendirildiği sürece bir değer bilinçli akılcılıktan söz edilebilir (Özlem, 2001: 337-338).

Eylemini bir amaca ve bu amaca varmak için araç ve yan yollara yöneltene ve bu nedenle, amaca varmak için araca olduğu kadar, çeşitli öbür yollara da başvurarak ve giderek çeşitli ve birbirine karşıt konumdaki mümkün amaçların da farkında olarak yönlendirmiş olan kişi, amaç yönelimli rasyonel bir eylemde bulunmuş olur. Yani bu eylem, artık hiçbir biçimde ne duygusal ne de geleneksel bir eylemdir. Burada ancak şu olabilir: Rakip ya da yan yana duran amaç ve doğrultular arasında bir ayırım ve seçim yapılmak istendiğinde, bu ayırım ve seçime değersel akılcı bir yön karışabilir. Bu durumda eylem, yalnızca araçlar bakımından akılcıdır (Özlem, 2001: 338).

Weber'e göre eylemin, özellikle toplumsal eylemin bu dört tipten yalnızca biri içerisinde gerçekleşmiş olması çok ender rastlanan bir durumdur. Bu nedenle, böyle bir davranış tipolojisi, hiçbir zaman eylem tarzlarının eksiksiz bir sınıflandırmasını temin edemez. Aksine, burada tespit edilen eylem biçimleri, sosyolojik amaçlar bakımından oluşturulmuş kavramsal tiplerdir. Bunlar, reel eyleme az veya çok yakın olabilirler ve reel eylemde birbirlerine karışmış bir hâlde ortaya çıkarlar. Sosyolojik açıdan amaca uygun olsun diye geliştirilmiş olan bu tipler, bizim için yalnızca verimli olmaları bakımından önem taşırlar (Özlem, 2001: 339).

Weber'in eylem tiplerini örnekler vererek daha açık hale getirebiliriz: Amaç yönelimli rasyonel eylem, bir tüccarın sırf para kazanmaya yönelik bir amaçla, akılcı bir tutumla eylemde bulunması örneğinde kendisini ifade eder. Bunun gibi, bürokratik hiyerarşi içindeki âmir ve memurların eylemleri, belirli bir hizmet amacına yönelik olduğu sürece, akılcı bir

özellik gösterir. Değer yönelimli rasyonel davranışa örnek olarak ise, bir askerî birlik komutanının, saldırı sırasında birliğinin önünde savaşmasını gösterebiliriz. Burada komutan, belki de öleceğini bilerek, birliğinin ardında kalmayı onursuzluk saydığı için, değere bağlı akılcı bir eylemde bulunmaktadır. Geleneksel eylem, gündelik alışkanlıkların yol açtığı bir eylem olarak, selamlaşma sırasında, yemek yerken vb. ortaya çıkabilir. Ayrıca bir davranışta, birden çok eylem tipinin etkisi de bulunabilir. Mesela, duygusal eylem; kıskançlık, öfke, korku, sevgi vb. duygulara bağlı olarak yalnızca heyecan kökenli olabileceği gibi; tanrıya yakarış veya mistik bir kendinden geçiş sırasında olduğu gibi, bir değersel akılcı eylemle birlikte de olabilir. Hatta aynı duygusal eylem, borsada para kaybeden tüccarın o andaki öfkeli hareketinde olduğu gibi, amaçsal akılcı bir eylemle de birlikte ortaya çıkabilir (Özlem, 2001: 339-340).

Weber, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, eylemde bulunan insanlardan bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamış; toplumsal gelişme yasaları gibi genelleyici ve evrimci nosyonları reddetmiş ve tüm bu özellikleriyle, çağdaş sosyolojide insan özneyi sosyal teorinin merkezine yerleştiren tüm iradeci-inşacı teorisyenlere ilham kaynağı olmuştur.

1.2.2. Fenomenolojik Sosyoloji

Yunanca “görünüm/tezahür” anlamına gelen fenomen kelimesi, duyu organlarımızla algıladığımız olay ve olgulara atıfta bulunmaktadır. Fenomenoloji, birey ve onun bilinçli tecrübeleri ile başlayan, daha önceden var olan kabuller ve ön yargıları parantez içine alarak; sosyal olguları, toplumsal aktör tarafından algılandığı şekliyle inceleyen sosyolojik bir perspektiftir (Wallace ve Wolf, 2004: 297). Bir başka ifadeyle fenomenoloji, insan bilincinin ve insanların içinde bulundukları dünyayı yorumlama biçimlerinin araştırılmasıdır (Slattery, 2008: 232). Fenomenolojinin gayesi, sosyal olayların dışı yansıyan görünümlerinden (tezahür/fenomen) hareketle, anlam dolu özlerine nüfuz etmektir. Fenomenolojik sosyoloji, doğalcı ve pozitivist sosyoloji anlayışlarına karşı olup, bireysel anlam ve algıdan bağımsız bir sosyal dünyanın var olduğu fikrini reddeder (Berger, 2005: 13). Mesela, aslında suç diye bir şey yoktur;

o, tamamen belirli bir durumdaki herhangi bir eylemin insanlar tarafından yorumlanışına bağlıdır. Sözgelimi, birini öldürmek cinayet olabildiği gibi; kendini savunma, kaza ya da savaş vb. durumlarda kahramanlık olabilir. Dolayısıyla bütün insan bilgileri izafidir. Aynı şekilde, pozitivist analizde tasvir edilenin aksine; toplum, kendine ait bir varoluşa sahip orada bir şey değil; gündelik yaşantılarımız sırasında rutinlerimiz, etkileşimlerimiz ve diğerleriyle paylaştığımız ortak kabullerimiz aracılığıyla ürettiğimiz ve yeniden ürettiğimiz bir şeydir (Slattery, 2008: 232).

Sosyal dünyanın bireylere nasıl görüldüğünün araştırılmasının gerektiği vurgusu, fenomenolojide bireyin toplumdan soyut ve bir ölçüde bağımsız olarak ele alındığı anlamına gelmemektedir. Bu perspektifi sosyoloji alanına taşıyan Avusturya asıllı Amerikalı sosyolog Alfred Schutz'un (1899-1959) fenomenolojik bakış açısına göre, sosyal dünya özneler arası bir karaktere sahiptir (Layder, 2006: 105). Kişi, etkileşim durumuna verdiği anlamı etkileşimde bulunduğu ötekiyle paylaşabilmektedir. Buna "bakış açılarının karşılıklılığı" adı verilir. Paylaşılan anlamlar, etkileşim durumu içerisinde hem var kabul edilir hem de tecrübe edilir (Wallace ve Wolf, 2004: 302). Schutz'a göre, kendi toplumumuzun genel kabullerini (sağduyu bilgisi/ortak bilgi stokları) ve tipleştirmeleri (nesne ve deneyimleri kolektif sınıflandırma biçimleri) sosyalleşme aracılığıyla öğrenir, onlara uyum sağlar ve gerektiğinde onlara ilişkin algılarımızı değiştiririz. Sosyal düzen, genel kabuller ve yorumlara dayalı, müzakere edilmiş bir gerçekliktir (Slattery, 2008: 233). Dolayısıyla, sosyal dünya nesnel bir sistem ya da yapı değildir; sosyal dünyanın kaynağı, farklı toplumsal gruplar ve topluluklar hakkındaki ortak varsayımlar ile hep birlikte paylaşılan bilgi birikimidir (Swingewood, 1998: 319).

1.2.3. Sembolik Etkileşimcilik

Deyimin mucidi Herbert Blumer'e (1900-1987) göre sembolik etkileşimcilik, insan eyleminde anlamın önemini vurgulayan üç temel önermeye dayanmaktadır:

a) İnsanlar, eşyaya, eşyanın onlar için ifade ettiği anlamlara göre davranırlar.

b) Eşya ve olayların anlamları, insanın diğer insanlarla toplumsal etkileşimi sonucu ortaya çıkar.

c) Eşya ve olayların anlamları, bunlarla karşılaşan kişi tarafından yapılan yorum sürecinden geçmekte ve değiştirilmektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 245-248).

Buna göre insan davranışı, sosyal etkileşim sürecinde oluşan anlama göre şekillenmektedir. Bir nesnenin kendinde, kişiye anlam ifade eden bir özellik yoktur. Anlam, diğerleriyle, özellikle de önemsenen diğerleriyle etkileşimden elde edilmiştir. Yani kişi, ait olduğu sosyal grubun yerleşik anlamlarını içselleştirmekte ve bu anlamlara uygun olarak nesnel uyarıcılara tepki vermektedir. Ancak, kişinin her zaman, yerleşik anlamları otomatik olarak içselleştirdiği de doğru değildir. Üçüncü önermede de işaret edildiği gibi birey, içinde bulunduğu durumun ve eylemin ışığında, belli bir yorum süreci dâhilinde anlamları seçer, kontrol eder, askıya alır ya da yeniden gruplayıp dönüştürür ve söz konusu yorum sürecinde şekillenen yeni anlama göre davranır (Poloma, 2011: 235).

Dolayısıyla, anlam; sabit, değişmez bir gerçeklik değil; etkileşim süreci içinde yaratılan ve yeniden yaratılan, duruma ve bağlama göre yorumlanarak değiştirilebilen bir şeydir (Layder, 2006: 84).

Blumer’e göre, insanın eylemi yorum ve anlamla sarılıp sarmalanmıştır. İnsanoğlu, onun “kendini gösterme” diye adlandırdığı süreç aracılığıyla, dikkat ettiği nesneleri bir araya getiren, bilinçli ve refleksif bir aktördür. Davranışları dış güçler tarafından belirlenmiş bir birey imajı, sosyal gerçeklikle uyumlu değildir. Doğrusu, bireyin süre giden etkinlikleri temelinde nesneleri inşa ettiğiidir. Birlikte eyleme katılan insanlar, toplumsal yapıyı oluştururlar. Kilise, aile vb. kurumlar, sadece birlikte eylemde bulunan insanlardan ibarettir ve değişmez, sabit bir gerçeklikleri yoktur. Onlar, toplumsal etkileşim süreci içinde sürekli yeniden yaratılırlar. Müşterek eylemde bulunan insanlardan bağımsız, şeyleşmiş bir yapı ya da kurum tasavvuru; sosyal hayatta karşılığı olmayan bir kurgudan ibarettir (Poloma, 2011: 236-237).

Rol ve statü de aşırı derecede etkili bir yapı tarafından belirlenmez, insani etkileşim süreci içinde oluşturulur ve dönüştürülür (Poloma, 2011: 244).

Blumer'e göre; sembollerin kullanılması, yorumlanması ve başkalarının eylemlerine anlam verme arayışı insanların etkileşimine aracılık etmektedir. Yorumlama tepkiyi sağlar, fakat bu tepki semboller temelinde eylemde bulunma şeklinde bir tepkidir. Toplum, etkileşim halindeki bireylerden oluşur. Bu etkileşimler, müşterek eylem aracılığıyla, karmaşık yollardan bir araya gelir ve toplumsal yapı olarak bilinen şeyi biçimlendirir. Sembolik etkileşim, basit uyarıcı-tepki ilişkisinin arasına yorum sürecini yerleştirmeyi gerektirir, yani sembolik etkileşim eylemin yorumlanmasını içerir. Mesela, bir toplantıda dinleyicilerden biri, konuşmacının kendisine ters gelen her sözüne öksürerek tepki gösteriyorsa; öksürmek, itiraz anlamını taşıyan bir sembol olmaktadır. Semboller, anlamların taşıyıcılarıdır. Kuşkusuz dil, en yaygın ve en önemli semboldür. Eşya, özünde bir anlam taşımaz, burada anlam sembolik etkileşimin bir ürünüdür. Nesneler dünyası, karşılıklı etkileşim yoluyla yaratılmış, onaylanmış ve dönüştürülmüştür. İnsan eylemi, kadın ve erkekler tarafından inşa edilmiş yorumsal bir eylemdir. Bir insan olarak eylemde bulunmak, ilgisini çeken şeyleri dikkate almayı ve bunlara getirdiği yorumlara dayanarak davranış çizgisini belirlemeyi içerir (Poloma, 2011: 238-240).

1.3. Sosyolojide Sentezci ve Uzlaştırmacı Eğilimler

1.3.1. Anthony Giddens ve Yapılaşma Teorisi

İngiliz sosyolog Anthony Giddens (1938-) tarafından geliştirilmiş olan yapılaşma teorisi, geleneksel sosyolojideki -başta eylem-yapı ilişkisi olmak üzere- tüm düalizmleri aşma girişimi olarak dikkat çekmektedir.

Yapılaşma teorisi, eylem-yapı düalizmi yerine yapının ikiliği düşüncesini geçirmemiz gerektiğini öne sürer. Buna göre yapı, eylemin hem aracı (ortamı) hem de sonucudur. Yani toplumsal yapılar, bir yandan insan eylemi tarafından yaratılırken, öte yandan insan davranışını ve toplumsal hayatı tanımlar ve inşa ederler. Yapı ve eylem doğaları gereği karşılıklı ilişki içindedir; onlar aynı paranın iki yüzü gibidir. Ayrıca Giddens'a göre, yapı ve eylem arasındaki bağlantıyı; sosyal analizin asıl merkezi kavramı olduğunu düşündüğü toplumsal pratikler yani insanların düzenli olarak yaptıkları ve yaşantılarının toplumsal dokusunu oluşturan şeyler sağlar. Pratikler, eylem ve yapıyı gerektirmeleri nedeniyle, yapının

ikiliğinin bir parçasıdır. Bu yolla yapı, eyleme dışsal bir şey olmaktan çıkar; bir anlamda, söz konusu pratikleri meydana getiren eylem akışının ayrılmaz bir parçası haline gelir (Layder, 2006: 189; Slattey, 2008: 486-487). Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, aynı zamanda ona imkân tanıyan bir faktör olarak kavramsallaştırılmalıdır (Giddens, 2003: 212).

Toplum, önceden verili bir nesneler evreni değil, aktif ve bilinçli faillerin eylemleriyle üretilen ve yeniden üretilen insani bir inşadır. Toplumsal dünya, doğa dünyasından farklı olarak bir dizi mekanik süreç olarak değil, aktif insan öznelerin ustalıklı bir icrası olarak kavranmalıdır. Ancak, insanın iradesi sınırsız değildir. İnsanlar toplumu üretirler; ancak bu üretimi, kendi seçmedikleri ve çoğunlukla farkında olmadıkları koşullar altında gerçekleştirirler. Sosyal hayatın inşası, yapılaşma süreçleri içinde incelenmelidir. Yapılaşma süreçleri; anlamlar, normlar ve gücün karşılıklı etkileşimini içerir (Giddens, 2003: 211-212).

Giddens'in analizinin, natüralist yaklaşımlardan ziyade, hümanist ve yorumcu yaklaşımlarla birçok ortak yöne sahip olduğu görülmektedir. Ancak o, yorumcu sosyoloji anlayışlarını; sosyal değişimle ilgili sorunları, güç olgusunu, toplumdaki çıkar çatışmalarını, toplumsal eşitsizlikleri ve büyük ölçekli organizasyon problemlerini ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir (Giddens, 2005: 18; 2003: 7 ve 205-206).

Yapısalcı ve işlevselci sosyoloji okullarına da eleştiri oklarını yönelten Giddens, öncelikle, söz konusu perspektiflerin, sosyolojinin doğa bilimlerini model alması gerektiği fikrine şiddetle itiraz etmekte; toplumsal hayatın evrensel yasaları olamayacağını ve insan davranışlarının, faillerin anlam dünyasından bağımsız olarak anlaşılamayacağını belirterek her türlü natüralist düşünceyi reddetmektedir. O, yapısal güçlerin davranışı dışarıdan belirlediği düşüncesine de karşı çıkarak, her çeşit nesnelci yaklaşımı reddetmektedir. Son olarak Giddens; sosyal sistemin, aktörlerin istekleri ve gerekçelerinden bağımsız bir biçimde analiz edilebilecek özel ihtiyaçlara sahip olduğu şeklindeki yapısal işlevselci argümanı da kabul etmemektedir (Layder, 2006: 185-186).

Giddens, yorumcu sosyolojilerin tamamen toplumsal üretime odaklanarak; özgür irade sahibi, anlam üreten bir insan faili vurguladıklarını ve böylece, kurumların ve daha kalıcı kalıplaşmaların toplumsal hayattaki etkilerini göz ardı ettiklerini belirtir. Buna mukabil, yapısalcı teoriler de neredeyse tamamen toplumsal yeniden üretim problemlerine yönelmişler ve toplumsal yapı tarafından belirlenmiş bir insan imajı geliştirmişlerdir (Layder, 2006: 190). Giddens, kendi teorisinin, her iki yaklaşımın sınırlılık ve mahzurlarını ve eylem-yapı düalizmini aştığını iddia etmektedir. Ancak, dikkatli bir inceleme, Giddens'in teorisinin yorumcu sosyoloji anlayışlarıyla ortak paydasının -yapısal işlevselci teoriye nazaran- çok daha fazla olduğunu ortaya koyacaktır. Bunun sebebi, onun her türlü nesnelci ve natüralist yaklaşımı reddetmesi olsa gerektir. Onun, insan failinin anlam ve yorumlarıyla inşa edilmiş sosyal dünya tasavvuru; yorumcu-inşacı sosyal teorilerle oldukça uyumludur.

Ona göre; toplumsal yapı, sistem ve kurumlar, insani etkinlikten bağımsız bir var oluşa sahip değildirler. Ancak bu kurumlar bir kez üretildikten sonra insan davranışı üzerinde bir derece belirleyici hale gelirler. İnsanlar; aktif, yaratıcı ve bilgili varlıklar olsalar da seçme şansına sahip olmadıkları durumlar mevcuttur ancak bu hiçbir zaman, bazı yapısalcı teorilerin öngördükleri gibi, insanların bir robot ya da kukla haline dönüşmesi anlamına gelmemektedir. Gündelik toplumsal hayat; bir düzen ve öngörülebilirlik duygusu kazandıran, söze dökülmeyen, gerçekliği sorgulanmayan kurallar ve rutinler, kabuller ve beklentilere dayansa da; insanlar, refleksif düşünce ve kolektif eylemle kontrollü değişimler sağlayabilen yaratıcı ve bilinçli varlıklardır. İnsan ne tamamen özgür ne de tamamen kısıtlanmıştır (Slattery, 2008: 488-489).

İnsanlar, her zaman seçimler yapar, asla tamamen toplumsal koşullar tarafından sürüklenmezler. Onların her zaman toplumsal baskılara karşı koyabilecek bazı araçları vardır (Layder, 2006: 198).

Yapılaşma teorisi, eylem ve yapının karşılıklı olarak birbirini inşa ettiği argümanı ile, sosyolojideki temel düalizmleri aşmış olduğu iddiasındadır. Bu perspektif; sosyal yapının insan eylemleri ile inşa edildiğini, insani etkinlikten bağımsız bir var oluşa sahip olmadığını ve nihayet sosyal dünyanın önceden verili bir nesneler evreni değil, insan failinin anlam

çerçevelerinden hareketle inşa ettikleri, anlamlandırılmış ve yorumlanmış bir yapılaşma süreci olduğunu (Giddens, 2003: 209-212) vurgulayarak; determinist davranış teorileriyle arasına, aşılması çok zor mesafeler koymuştur.

1.3.2. Jürgen Habermas ve İletişimsel Eylem Teorisi

Alman toplumbilimci Jürgen Habermas (1929-), sistemler teorisi ile toplumsal etkileşimde dil ve anlamın önemini vurgulayan etkileşimci yaklaşımlar arasında denge kurmaya çalışan bir teorik perspektife sahiptir (Layder, 2006: 252). Ona göre, sosyolojik teori hem eylemi hem sistemi, hem özneyi, hem de yapıyı birlikte vurgulamalıdır. Özne ve nesne karşılıklı bir biçimde inşa edilmiştir ve özne kendini yalnızca nesnel bir dünyanın kurulması bağlamında ve ona bağlı olarak kavrayabilir (Swingewood, 1998: 340). Eylem perspektifini yapısal analizle birleştirme çabası içinde olan Habermas; toplumsal gerçekliği, “yaşantı dünyası” ve “sistem” olarak adlandırdığı iki farklı düzlemde ele almaktadır.

Habermas; sosyal davranışı, stratejik eylem ve iletişimsel eylem şeklinde ikiye ayırmaktadır. O, kişinin bir başkasını; yaptırımlar, hazlar, güç ya da parayla ikna etmeye çalıştığı, pratik ilgi ve çıkarların motive ettiği davranış türünü stratejik eylem olarak adlandırır. İletişimsel eylem ise; iki veya daha fazla insanın etkinliklerinin, her birinin diğerini veya diğerlerini aklın rehberliğinde bir eylemle sonuçlanacak biçimde ikna etmeye çalıştığı ortak bir anlayış temelinde koordinasyonunu anlatmaktadır (Layder, 2006: 254). Yaşantı dünyası iletişimsel eylem aracılığıyla işlerken, sosyal ve ekonomik sistemler belirli hedefler veya sonuçlara ulaşmada kullanılan amaçlı, araçsal ve stratejik eylemler aracılığıyla işlerler (Slattery, 2008: 435).

Uygun bir toplum teorisi; eylemin aynı zamanda, ortak bir anlayışa ulaşma amacına bağlı olduğunu kavramalıdır. İnsanlar bir araya geldiklerinde, daha fazla etkileşim kurmayı sağlayacak bazı müşterek anlayışlar geliştirme ihtiyacı duyarlar. Dil, bu süreçte hayati bir rol oynamaktadır. İnsanlar; dili, tüm katılımcıların kendi görüşlerini ifade etmekte özgür ve eşit fırsatlara sahip oldukları bir durumda aktif konsensüs sağlayacak bir iletişim aracı olarak kullanırlar (Layder, 2006: 253-254).

İletişimsel eylem içindeki insanlar; birbirlerini, eleştiri ve tartışmaya açık iddialar geliştirerek etkilemeye çalışırlar. Eylemlerin uyuşması, önceden sağlanmış bir konsensüsten ziyade, karşılıklı alışverişlere ve iddialar geliştiren ilgili bireylerin ulaşılacak ortak anlayışı etkileme biçimlerine bağlıdır. İnsanlar; bunu, “geçerlilik iddiaları” geliştirerek başarırlar. Habermas’a göre, üç ayrı dünyaya karşılık gelen üç tür geçerlilik iddiası vardır. İlk olarak; nesnel, dışsal ve olgusal bir dünyaya sahibizdir ve bu nesnel dünyaya, arzuladığımız ilişkiler durumuna ulaşmamızı sağlayacak en iyi yol ile ilgili geçerlilik iddiaları karşılık gelir. İkinci olarak; toplumsal normlar tarafından düzenlenen, sosyal bir kişiler arası ilişkiler dünyası vardır ve öne sürülen şeylerin normatif haklılığı konusundaki geçerlilik iddiaları da bu dünyaya karşılık gelmektedir. Son olarak da geçerlilik iddialarının kişinin samimiyetine ve inandırıcılığına bağlı olduğu bir öznel deneyimler dünyası mevcuttur. Ancak bu farklı dünyalar, gündelik hayatın pratik koşullarında birbirinden bağımsız olarak var olmaz; aksine, karışık toplumsal davranış bağlamlarında, çoğu kez aralarında kesin sınırlar çizilemeyecek biçimde bir arada bulunurlar (Layder, 2006: 254-255).

Habermas’a göre toplum, iletişimsel eylem yoluyla işler ve gelişir. Bu süreç, aktörlerin yaşantı dünyaları tarafından çevrelenmiş ve yapılandırılmıştır (Wallace ve Wolf, 2004: 206). Bu görüşte, yaşantı dünyası sorunsuz bir iletişimsel eylem ağı olarak görülür (Layder, 2006: 258).

Habermas, yaşantı dünyasını; bireylerin geliştirdiği geçerlilik iddialarının da içinde yer aldığı genel kabuller zemini, önerilen eylemlerin uygunluğu ve içtenliğine odaklı bir geçerlilik iddiaları alışverişi olarak tasavvur etmektedir. Ortak anlayışa ulaşma yönündeki bu çabalar, paylaşılan kültürel kaynaklar (dil ve kültür içinde inşa edilen temel kabuller) çerçevesinde gerçekleşmektedir (Layder, 2006: 273).

Habermas’ın teorisinde, yaşantı dünyası ile toplumsal etkinlik aynı anlama geliyor gibi görünmektedir. Sistem ise, etkinlikten tamamen bağımsız olan para ve güç gibi şeylerle ilişkili olarak kavramlaştırılmaktadır (Layder, 2006: 271). Ancak, ona göre, yaşantı dünyası ile sistem arasında sürekli bir gerilim vardır. Sistem, yaşantı

dünyası üzerinde güç sağlamaya ve onu kolonileştirmeye çalışırken; yaşantı dünyası içindeki bireyler, hükümetler ve büyük şirketler karşısında bireysel özgürlük mücadelesi vermektedirler (Slattery, 2008: 435).

İletişimsel eylem düşüncesi, büyük ölçüde, konsensüs ve ortak bir anlayışa ulaşma sorununa yöneliktir ve bu yüzden toplumsal etkileşimin diğer, çok daha uyumsuz yanlarını ihmal etmekle itham edilmektedir (Layder, 2006: 275).

Habermas'ın teorisinin özünde; iradeci bir eylem teorisiyle, determinist eğilimli bir sistemler teorisi arasındaki çelişki yatmaktadır (Swingewood, 1998: 344). O, iradecilik ve determinizmi; insanların belirli koşullarda özgürce davranabilecekleri kadar, kontrol de edilebilecekleri varsayımı altında birleştirir (Slattery, 2008: 437). Bununla birlikte, iletişimsel eylem tasavvurunun, iradeci-inşacı sosyal teorilerle oldukça uyumlu olduğunu vurgulamak gerekir. Yaşantı dünyası, her ne kadar kendi içinden çıkmış ve ayrı bir gerçeklik haline gelmiş determinist karakterli sistem unsurları tarafından kolonileştirilme tehdidi altında olsa bile; Habermas'a göre, buna karşı koyacak eylem alternatifleri her zaman mevcuttur. İletişimsel eylem teorisi, sosyal davranışı anlama ve açıklama çabası güden, dikkate değer, alternatif bir perspektif olarak değerlendirilebilir.

1.3.3. Pierre Bourdieu ve Habitus

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (1930-2002), nesnelci yapısal yaklaşımları “habitus” kavramı aracılığıyla, etkileşimci ve fenomenolojik yaklaşımlarla birleştirmeye çalışmaktadır (Layder, 2006: 247).

Bourdieu'a göre habitus; toplumsal aktörler olarak belirli kültür veya alt kültürlerde yaşamamız sonucunda sahip olduğumuz devamlı bir algılama, düşünce ve eylem şemaları sistemi; toplumsal tecrübelerimiz sonucunda sahip olduğumuz zihinlerimizdeki temel bilgi stokları ya da kişiler arası ilişkilerimizdeki etkileşim ve beklentilerimizi belirleyen içsel eğilimler toplamı olarak tanımlanabilir (Wallace ve Wolf, 2004: 133; Layder, 2006: 227).

Bourdieu'a göre; habitus sayesinde, nesnel bağlamın karşılıklı ilişkileri ve dolaysız etkileşim durumları etkileşime girer ve oluşturulurlar (Layder, 2006: 227). Habitus, yeniden üretimin anahtarıdır; çünkü o, toplumsal

hayatı meydana getiren düzenli ve tekrarlanan uygulamaları tayin eder (Wallace ve Wolf, 2004: 133-134).

Bourdieu, insan davranışının, alışılmışlıklar dolayısıyla ortaya çıkan tutumlar ile bireylerin içinde hareket ettikleri alanda karşılaştıkları nesnel şartlar arasındaki diyalektik süreç olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 135).

Yani insan, davranışlarında sınırsız ve sorumsuzca özgür olmadığı gibi, kader mahkûmu da değildir. Sosyal davranış gerçeği, iradecilik-determinizm dikotomisine indirgenemeyecek kadar kompleks ve derinliktir. Ancak, Bourdieu'un teorisi dikkatli bir gözle incelendiğinde, -o, her ne kadar aksini iddia etse de- nesnel toplumsal ilişkilerin etkisinin, bireysel yaratıcılık aleyhine, daha fazla vurgulanmış olduğu görülmektedir (Layder, 2006: 247). Bourdieu, Habitus'u bir taraftan sosyal davranış motive eden, şartlandıran, insani yaratıcılığı ve dolayısıyla sosyal değişmeyi mümkün kılan bir olgu olarak tasvir ederken; diğer taraftan, sosyokültürel yapı ve sosyal sınıf bilinci tarafından tayin edilmiş olduğunu da vurgulamaktadır.

Sonuç olarak; Bourdieu'un teorisinin, iradeci bir sosyal davranış tasavvurundan ziyade; kültürel ve sınıfsal yapı tarafından belirlenmiş, determinist bir sosyal davranış imajı ortaya koymakta olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.4. Berger ile Luckmann ve Gerçekliğin Sosyal İnşası

Amerikalı sosyolog Peter Ludwig Berger (1929-2017) ile Alman sosyolog Thomas Luckmann'ın (1927-2016) aynı adı taşıyan eserlerinde ortaya koymuş oldukları gerçekliğin sosyal inşası tezi, sosyal gerçekliğin özne ve nesne yönleri arasında bir köprü kurma ya da bir başka deyişle, etkileşimci ve yapısalcı perspektifler arasında bir sentez oluşturma girişimi olarak dikkat çekmektedir (Layder 2006: 118; Poloma, 2011: 267).

Bu teorinin temel sorunu, gündelik gerçekliğin toplumsal olarak nasıl kurulduğudur. Berger ve Luckmann, “özne anlamlar, nasıl olup da nesne gerçeklikler haline dönüşmektedir” sorusunu sorar (Berger ve Luckmann, 2008: 32) ve cevap olarak; sosyal gerçekliğin, üç safhadan oluşan bir diyalektik süreç içinde inşa edildiğini söylerler. Bu safhalar;

dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme (Wallace ve Wolf, 2004: 325). Buna göre, bireyler, kendi eylem ve etkinlikleriyle sosyal dünyalarını yaratırlar. Böylece insanlar arkadaşlık, evlilik vb. yeni toplumsal gerçeklikler üretirler. Bireyin toplumu yaratmasına, “dışsallaştırma” adı verilmektedir. Sosyal düzen, insan etkileşiminin bir ürünüdür ve ancak insan etkinliği onu üretmeye devam ettiği müddetçe vardır; ancak, bununla birlikte, sosyal düzenin bireye dışsal bir gerçekliği de mevcuttur (Wallace ve Wolf, 2004: 325-327). Dışsallaşan sosyal dünya, birey tarafından, düzenli ve kendisinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak algılanmaya başlar. Bu süreç, “nesnelleştirme” adı verilmektedir. Nesnelleştirme süreci, insanların; bağımsız, nesnel biçimlerde düşüncelerini mümkün kılan dilin ve diğer sembolik formların etkileriyle desteklenmektedir. Bu süreçte, bir insan üretimi olan toplum, kendi üreticisi üzerinde etkileri olan bir nesnel gerçekliğe dönüşmektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 327-328; Layder, 2006: 120). Diyalektik sürecin üçüncüsü safhası, kurumsal düzenin meşrulaştırıldığı, nesnel toplumsal gerçekliğin birey tarafından benimsenerek içselleştirildiği bir süreç işaret eder. Bu süreç, kurumsal düzenin birey tarafından özümsemişi bir toplumsallaştırmaya tekabül eden “içselleştirme” sürecidir. Böylece, toplumsal kurum ve semboller, onlarla bir arada yer alan düşünce ve bilgiler, birey için öznel bir gerçekliğe dönüşmektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 328; Layder, 2006: 120).

Berger ve Luckmann, nesnel ve öznel gerçekliklerin birbirlerine karşılık geldiklerini, fakat her zaman için, tek bir birey tarafından içselleştirilebilir olandan daha fazla nesnel gerçekliğin olduğunu söylemektedirler. Bundan dolayı, toplumsallaşma hiçbir zaman tamamlanmış bir süreç değildir ve hiçbir birey nesnel gerçekliği tam olarak yansıtamaz. Her insan kendisi tarafından nesnel gerçekliğin yansıması olarak kabul edilen bir gerçeklik görünümüne sahip olup, genel geçer tek bir gerçeklik mevcut değildir. Gerçeklik, çoğul bir karaktere sahiptir. Bu durum, her ferdin kendine has bir biyografiye ve gerçeklik algısına sahip oluşunun tabii bir neticesidir (Poloma, 2011: 272-273).

Gerçeklik, toplumsal olarak sürekli inşa edilen bir süreçtir. Dışsallaştırma; eksik olarak sosyalleştirilmiş insanların, hep birlikte yeni bir gerçekliği yapım sürecidir. Bu, sürekli olmakla beraber yavaş bir

değişme sürecidir. Daha sonra, dışsallaşan bu gerçeklik, kendi üreticileri üzerinde etki eden nesnel bir gerçekliğe dönüşecek, sonra da bireyler tarafından kendi anlam dünyalarında yorumlanarak yeniden üretilen öznel bir gerçeklik haline gelecektir. Bu üç süreç, diyalektik bir yolla birbirleri üzerinde çalışarak, birlikte, sürekli var olurlar (Poloma, 2011: 271-273).

Gerçekliğin sosyal inşası teorisi, her biri mezkûr üç kavrama işaret eden şu üç cümleyle özetlenebilir: “Toplum bir insan üretimidir (dışsallaştırma); toplum nesnel bir gerçekliktir (nesnelleştirme) ve insan toplumsal bir üründür (içselleştirme)” (Wallace ve Wolf, 2004: 329).

Berger ve Luckmann’ın, fenomenolojik sosyoloji tasavvurundan ciddi bir biçimde etkilenmiş olan teorisi, özünde; inşacı, etkileşimci ve sosyal eylem yönelimli olmakla birlikte; etkileşimci ve yapısalci teorileri birleştirmeye çalışan bir perspektife de sahiptir. Orada, bireyi şekillendiren bir nesnel dünya vardır, yani kadın ve erkekler toplumlarının ürünüdürler. Şu halde, Berger ve Luckmann’ın tasavvurunda, sosyal davranışı belirleyen bir yapı kavrayışının kısmen mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onların nesnel gerçeklik tasavvuru, yapısal işlevselcilerin statik ve bireylerin etkileşiminden bağımsız, şeyleşmiş bir sosyal yapı nosyonundan oldukça farklıdır. Berger ve Luckmann’a göre sosyal yapı, sosyal etkileşim halindeki bireylerin dışında olmakla birlikte, asla onlardan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bilakis, sürekli sosyal eylem tarafından üretilen ve yeniden üretilen, sabit olmayan bir gerçekliktir.

Berger; toplumu, “insan yaşamı üzerine düzen baskısı” olarak tanımlamaktadır. Bu düzen, erkek ve kadınların potansiyel özgürlükleri üzerinde engelleyici bir güç olduğu gibi, paradoksal olarak, aynı zamanda özgürleştiricidir de. Berger’in tasavvurunda insan, algılamakta olduğu nesnel toplumsal gerçeklik tarafından yapısal olarak sınırlanmış olmakla birlikte, bir özgürlük potansiyeline de sahiptir (Poloma, 2011: 280) çünkü toplumsallaşma süreci hiçbir zaman tamamlanmaz. Sosyal dünyada, insanlar için, dışsallaştırmak ya da toplumsal dünyalarını birlikte inşa etmek için boş bir alan her zaman mevcuttur (Poloma, 2011: 282-283).

Berger ve Luckmann’ın teorisi, öznel ve nesnel unsurlar arasındaki gerilimle karakterize edilebilir. Bu karakterini, determinizm ve iradecilik arasındaki geliş gidişlerinde de teşhis edebiliriz. Ancak, gerçekliğin sosyal

inşası tezinin, -fenomenolojik tabiatı gereği- iradeci eğiliminin ağır bastığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.3.5. Erving Goffman ve İzlenim İdaresi

Amerikalı sosyolog Erving Goffman (1922-1982); toplumsal yapı yerine, daha çok bireyler arasındaki yüz yüze etkileşim ile ilgilenmektedir. O, sosyal davranışı tahlil ederken, drama ve tiyatro benzetmesini kullanır. Goffman'ın Dramaturji adıyla kavramlaştırdığı bu analogi; insanların, sosyal yaşam sahnesinde üzerlerine düşen rolleri oynayan aktörler olduğu düşüncesini ifade eder (Poloma, 2011: 212-213 ve 222).

Ancak o, tamamen toplumsal yapı tarafından belirlenmiş bir rol teorisi sunmaz. Goffman'a göre; sosyal hayatta performans sergileyen aktörlerin amacı, muhataplarının kendileriyle ilgili izlenimlerini yönetmek ve kontrol etmektir. Ona göre, hepimiz sosyal hayatta etkileşime girdiğimiz insanlarda iyi bir intiba bırakma gayretiyle rol yapmakta ve duruma uygun maskeler takmaktayız. O, bütün bu izlenim idaresi sürecini, “benliğin sunuluşu” olarak kavramlaştırır.

Goffman'ın sosyal davranış tasavvuru, determinizm ile iradecilik arasındaki diyalektik bir ilişkiyi ima eder. Ona göre, etkinliklerimizi yönlendiren kurallar ve normlar vardır ve benlik, sosyalleşme sürecinde belirli bir durum için uygun çerçeveyi uygulamayı öğrenir (Poloma, 2011: 223). Aktörün eylemi, içinde bulunduğu özel yapı ya da durum tarafından fazlaca belirlenmiştir (Poloma, 2011: 286). Ancak, Goffman'ın teorisinde, bu determinist unsurların yanı sıra, insani yaratıcılığı vurgulayan pek çok unsur da göze çarpmaktadır. Goffman'ın aktörleri her ne kadar, iyi bir izlenim bırakmak kaygısıyla rollerini iyi oynasalar da belli oranda özgürlüğe de sahiptirler. Onlar rolleriyle aralarına mesafe koyabilir, rollerini farklı durumlarda farklı biçimlerde benimseyebilir ve izlenim idaresi yaparken yaratıcı güçlerini ortaya koyabilirler. Onun, akıl hastanesinde yatan hastalarla ilgili gözlemleri; bir kurum içinde yaşayanların, kurumun dikte ettiği rolü kabul etme yerine, kendi benliklerini korumaya yönelik nasıl dâhiyane stratejiler geliştirdiklerine dair çarpıcı örnekler sunmaktadır (Wallace ve Wolf, 2004: 267).

Goffman'ın hareket noktası, bireysel benlik ve onun toplumsal olarak kendini ifade biçimidir. Bununla birlikte o, bireye dışsal bir toplumsal yapı

fikrini reddetmez ama buna ilave olarak, “etkileşim düzeni” adını verdiği, sosyal etkileşimi yöneten; “sosyal benliğin korunması ve sürdürülmesi etrafında organize olmuş, farklı imkânlar ve güdüler kadar etkileşim üzerinde kısıtlamalar da yaratan temel kurallar ve ahlaki yükümlülükler seti” (Layder, 2006: 282) olarak tanımladığı bağımsız bir sosyal alanın varlığından bahsetmektedir. Etkileşim düzeni, bir yönüyle sosyal davranışı belirlerken, diğer taraftan insani inşa sürecine de imkân tanımaktadır.

2. İbn Haldun’un (1332-1406) Toplum ve Toplumsal Davranış Tasavvuru

İbn Haldun (1332-1406) toplumsal yaşam anlamında “umrân” kelimesini kullanmaktadır.

Umrân, lugatte; uzun ömürlü olmak, yıkılan bir nesneyi tamir etmek, imar etmek, inşa etmek, ziyaret etmek, malı-mülkü çok olmak, bir kimseye bir malı yaşadığı müddetle kayıtlı olarak temlik etmek, insanların bir yerde toplanıp orada yaşamaları, bir yerin insanların çokluğu, çiftçilik, ticaret, zanaat vb. yollarla âbâd olması, ilerlemesi, halinin iyileşmesi, bayındırlık gibi anlamlara gelen Arapça “a-m-r” kökünden türemiş bir isimdir. Aynı kökten türeyen imar, mamur, tamir, imaret, umre gibi kelimeler, Türkçede de kullanılmaktadır (Koby, 2021a: 76).

İbn Haldun umrânı, “insanların, bir şehirde ya da insanların yaşamasına uygun başka bir yerde, aşiretiyle birlikte yaşaması, geçimini sağlamak için yardımlaşmak gibi fitri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelip, toplumsal bir yaşam sürmeleridir”, şeklinde tanımlamaktadır (İbn Haldun, 1858: 48; 2001: 1/53; 2005: 1/62; 2020: 208-209). Bu tanımdan da açıkça anlaşıldığı üzere umrân, toplumsal yaşam demektir. Nitekim İbn Haldun, çeşitli vesilelerle umrânın toplumsal yaşam anlamına geldiğini defalarca vurgulamaktadır.

İbn Haldun’un tasvir ettiği şekliyle; sosyolojinin (umrân ilmi) konuları, problemleri, toplumsal olay ve olgular gibi çeşitli şekillerde ifade edilmesi mümkün olan hususlar (umranın arazları/umrana ârız olan haller) ise; umranın tabiatı/mahiyeti, kırsal toplumsal yaşam (bedevilik/bedevi umran), kentsel toplumsal yaşam (hadarilik/hadari umran), egemenlik/saltanat/devlet (mülk), insanların yekdiğerleri üzerinde tahakküm ve hâkimiyet kurmaları (tagallüp), kazanç (kesp), geçim yolları

(meaş), sanatlar/zanaatler, ilimler vb. olgular ve bunların ortaya çıkış sebepleridir (illetleri/kanunları) (İbn Haldun, 1858: 5, 6, 38, 47; 2001: 1/9, 52; 2005: 10, 11, 49-52, 62; 2020: 161, 162, 199, 207-208; Koby, 2021a: 77-78).

İbn Haldun’a göre insanı, diğer canlılardan ayıran hususiyet, düşünce (fikir) gücüdür. Algı (idrak) hayvana mahsus bir güçtür. Hayvanlar, Allah’ın bahşettiği beş duyu gücü vasıtasıyla kendi dışındaki varlıkların bilincine varır. İnsan ise diğer hayvanlardan farklı olarak, duyu gücüne ilaveten düşünce gücü ile de eşyayı algılar. İnsan düşünce gücü sayesinde zihninde, duyu gücü ile elde edilen varlıkların imgelerini (suret/resim) elde eder, bu imgeleri zihninde dolaştırır ve onlardan da başka birtakım imgeler çıkarır. Buna göre düşünce, zihnin söz konusu imgeler üzerinde, analiz ve sentez işlemleri yoluyla tasarrufta bulunmasıdır (İbn Haldun, 2020: 765-766).

İnsan davranışları ile tahakkuk eden olay ve olgular, ona göre tabii varlıklar âleminde farklı ikinci bir varlık kategorisi teşkil etmektedir. İnsan davranışları ile inşa edilen olaylar âlemi, insanı diğer canlılardan ayıran düşünce gücü sayesinde hiyerarşik ve düzenli olarak sıralanmış bir surette tahakkuk eder ve böylelikle varlığı tamamlanır. Demek ki insan davranışları, olaylar âleminin var olması için tek başına yeterli değildir ve insanın karakteristik özelliklerinden biri olan toplumsal yaşam da düşünce gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Fikir, olgular/olaylar arasındaki tabii ya da sun’i olarak var olan sıra düzenini yani değişmeyen sebep-sonuç ilişkisini kavrar ve bu sayede insan, eylemlerini söz konusu sebeplilik ve düzeni dikkate alarak, belirli bir strateji dahilinde, düzenli ve sıralı olarak gerçekleştirir. Düşünce gücü sayesinde insanların davranışlarında gerçekleşen düzen ve hiyerarşi, aynı zamanda onun tüm varlıklar üzerinde egemenlik kurması ve dolayısıyla onları emri altına alması sonucunu doğurmuştur.

İnsanın zararlardan korunup faydalı olanı elde etmesine, temel varoluşsal ihtiyaçlarını gidermesine yönelik eylemlere temel teşkil eden düşünce türüne “akl-ı temyîzî” adı verilir. Toplumsal hayat ile ilgili değer, norm ve kurallara uygun toplumsal eylemlere temel teşkil eden düşünce türüne de “akl-ı tecrübi” adı verilir. İnsanlar arasındaki çatışma-uyuşma,

sevgi-nefret, savaş-barış gibi toplumsal süreçler de gelişigüzel değil, belirli değer ve normlara uygun olarak cereyan eder (İbn Haldun, 1860: 9-10; 2005: 2/339-340; 2020: 766-770).

İbn Haldun'a göre toplumsal hayat insan için zaruridir. Çünkü insan başta gıda temini olmak üzere hayatını idame ettirecek zorunlu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz, yırtıcı hayvan vb. saldırılardan kendini koruyamaz, bu hususta hemcinsi ile yardımlaşmaya muhtaçtır. Toplumsal iş bölümü ve dayanışma sayesinde insanoğlunun gıda, barınma ve savunma gibi temel ihtiyaçları giderilmiş, bekası teminat altına alınmış olur. Toplumsal hayatın inşasıyla birlikte, insanların hayvani tabiatında var olan saldırı ve zulüm sebebiyle toplumsal düzenin bozulmasını engellemek ve adaleti temin etmek için güç sahibi, hâkim ve yasakçı bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Devlet ve hükümdarlık kurumunun manası da budur. Ancak mesele burada da bitmez. Bizzat devlet organı ya da hükümdarın gücünü kötüye kullanıp halka zulmetmesinin de engellenmesi gerekir. Bunun için de siyaset ve hukuk kurumları devreye girmeli, devlet gücünün haksız kullanımı engellenmelidir (İbn Haldun, 2020: 213-215, 420; Sancak, 2015: 102; Sancak, 2020: 1-50).

İbn Haldun, coğrafi koşulların ve iklimin insan davranışları üzerindeki etkisine dikkat çeker. Buna göre, yeryüzünde ılıman iklimin hâkim olduğu bölgelerde yaşayan insanların bedenleri, renkleri, ahlakları ve dinleri en uygun niteliktedir. Hatta peygamberler de çoğunlukla bu bölgede neşet etmiştir. İlimler, sanat ve teknoloji, mimari, gıda malzemeleri vb. her şey söz konusu bölgelerde mutedildir, aşırılıktan uzaktır. Bu durum insanların psikolojik hallerine ve karakterlerine bile yansımaktadır. Nitekim aşırı sıcak iklimin yaşandığı yerlerde ve kısmen deniz kenarındaki bölgelerde yaşayan insanlar hafifmeşrep, yeğni, eğlenceye düşkün ve neşeli olurken, soğuk ve yüksek kesimlerde yaşayan insanlar tersine hüznü, düşünceli, aşırı kaygılı ve ihtiyatlı olmaktadır (İbn Haldun, 2004: 116-122; 2020: 259-267). Yine bolluk ve refah içinde ya da kıtlık içinde yaşam sürmenin doğal sonucu olarak gelişen iki farklı beslenme ve gıda rejimi de insanların bedensel, zihinsel ve ruhsal güçleri üzerinde etkili olmaktadır. Bolluk içinde yaşayıp, çok fazla ve karışık gıda alan insanların bedenleri orantısız gelişmekte, akli ve zihni melekeleri körelmekte, dini ve ahlaki duyarlılıkları gerilemektedir (İbn Haldun, 2004: 123-126; 2020: 269-274).

İbn Haldun'a göre toplumların yaşam tarzlarının farklılığının temel sebebi geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolun farklılığıdır yani üretim biçimleri, toplumsal yaşam tarzındaki farklılıkların temel belirleyicisidir. Buna göre iki temel toplumsal yaşam formu mevcuttur: Kırsal (bedevi) yaşam ve kentsel (hadari) yaşam. İkinci derecedeki ve lüks (hâcî ve kemâlî) ihtiyaçlarını karşılama imkanına sahip olmayan, yalnızca hayati ve temel (zaruri) ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapabilen toplumlar, kırsal yaşam tarzına sahiptirler. Onlar genellikle tarım ve hayvancılık ile geçimlerini sağlarlar. Kronolojik olarak kırsal yaşam, kentsel yaşamdan önce gelir. Kırsal yaşam süren toplumlar eğer zaruri ihtiyaçlarının ötesinde bir refah ve bolluğa erişirlerse, bu durum onları yerleşmeye, şehirler kurmaya, geniş evlerde oturmaya yöneltir. Gıdalarını terbiye etmeye, pahalı kumaşlardan yapılmış elbiseler giymeye vb. alışırlar. Böylece kentsel yaşam tarzına geçiş yaparlar. Kentsel yaşamda bilim, sanat, teknoloji ve ticaret gelişmiştir. Ancak kentsel yaşamdaki refah, gelişmişlik ve teknolojik ilerlemelere rağmen, kırsal yaşam süren bedeviler hadarilere göre hayır ve iyiliğe daha yatkındırlar, daha ahlaklı, dindar, cesur ve metanetlidirler. Toplumsal dayanışma (asabiyet) da bedevilerde daha güçlüdür. Çünkü hadariler refah ve zenginlik sebebiyle zevk, eğlence ve diğer nefsanî arzularla meşgul olmaya alıştıkları için nefisleri kirlenmiş ve iyilikten uzaklaşmışlardır. Bedeviler ise, refahtan uzak oldukları için fitratları daha az bozulmuştur. Yine hadariler, bolluk ve refah içinde yaşayıp, kendilerini düşmandan koruyan surlara ve hükümdarın askerlerine güvenip rahat içinde lüks döşeklerinde uyurlar. Bedeviler ise şehirden uzakta her türlü tehlikeye açık kırsal alanda (bâdiye) yaşadıkları için, sürekli tetikte ve uyanık olurlar. Böylece cesaret onların tabiatı haline gelmiştir. Yine kırsal alanda hayatta kalmak için hemcinsleriyle dayanışmaya muhtaçtırlar. Bu durum da bedevilerde asabiyyetin güçlü olmasına sebep olur. Buna mukabil yöneticilerin baskı ve zorbalıkları, diğer etkenlerle birlikte hadarilerin cesaret, kuvvet ve izzeti nefsinin bozmaktadır (İbn Haldun, 2004: 157-170; 2020: 323-334).

Asabiyyeti güçlü, cesur, fitratı bozulmamış bedeviler, savaştıklarında hadarilere galip geleceklerdir. Zaten asabiyyetin nihai gayesi de devlet kurmaktır (İbn Haldun, 2004: 187-190; 2020: 348-351). Ancak devletlerin de tıpkı canlı bir organizma gibi tabii bir ömrü vardır. Her devlet zorunlu

olarak belirlenmiş aşamalardan geçerek, tıpkı bir canlının ölümü gibi tarih sahnesinden çekilir. Gücün tek elde toplanması, refah, dinginlik ve rahatlık hükümdarlığın temel özelliklerindendir. Ancak bunlar aynı zamanda devletin ihtiyarladığının da göstergeleridir. Bu durumu barış ve israf dönemleri zorunlu olarak takip eder ve devlet kaçınılmaz olarak yıkılır (İbn Haldun, 2004: 234-243, 249-250; 2020: 388-394, 399-401) Çöküş geçmiş bir devleti tekrar canlandırmak ve mukadder sonunu engellemek mümkün değildir. Bu husustaki gayretler akim kalmaya mahkumdur (İbn Haldun, 2004: 389-390; 2020: 557-558).

Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumsal davranışı belirleyen maddi etkenlere dikkat çekmektedir. Acaba toplumsal yaşam ona göre yalnızca maddi faktörler tarafından mı belirlenmektedir? Manevi değişkenlerin toplumsal davranış ve olgular üzerinde belirleyiciliği söz konusu değil midir? Dini temel bir toplumsal olgu olarak görmemekte midir? Her şeyden önce açık yüreklilikle ifade etmemiz gerekir ki, İbn Haldun maddi etkenleri ve bhusus söz konusu maddi etkenler içinde ekonomik değişkenleri toplumsal davranışın temel belirleyicisi olarak kabul etmektedir. Nitekim yukarıda belirttiklerimiz de bu hususu vurgulamaktadır. Ona göre toplumsal yaşamın temel motivasyonu insan hayatının devamı için zorunlu olan maddi ihtiyaçlardır. Zaruri maddi ihtiyaçlar giderildikten sonradır ki bilimsel, sanatsal, siyasi, dinî vb. manevi ihtiyaçlar gündeme gelmekte ve esasen tüm bu manevi ihtiyaçlar ve bu manevi ihtiyaçların kurumsal tatmin yolları da ikincil (hâcî ve kemâlî) maddi ihtiyaçların karşılanmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak bu durum din ve diğer manevi/sembolik kurumların önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Haldun din kurumunun toplumsal hayattaki önemine dikkat çekmiş; peygamberlik, vahiy gibi dini olgulardan ve devlet yönetimi ile ilgili olan hilafet ve imamet meselesinden uzun uzadıya bahsetmiştir. Devleti kuran ve devam ettiren güç asabiyet olmakla birlikte, asabiyet sahipleri arasındaki rekabeti önleyen ve onların kalplerini ortak bir idealde birleştiren din; hakimiyeti büyük, toprakları geniş devletler için vazgeçilmez bir birlik ve güç kaynağıdır. Dini inanç ile güçlendirilmiş asabiyet, devletin gücüne güç katar. Bununla birlikte asabiye dayanmayan bir dini davetin de başarı şansı yoktur (İbn Haldun, 2020: 378-382).

İbn Haldun'un toplumun canlılık kaynağı, birliğin, dayanışmanın ve siyasal hakimiyetin esası olarak gördüğü “asabiyet;” aynı soydan gelen topluluğu birleştiren fitri bir duygu olarak tarif edilmekle beraber, aslında kan bağına değil; müşterek geçmiş, kader birliği etmiş olmak, tasada kıvançta beraberlik gibi müşterek tecrübelerle dayanır (İbn Haldun, 2020: 413). İbn Haldun açıkça ifade etmese de bu müşterek tecrübeler, ortak inanç ve değerlerin varlığı ile mümkündür. Büyük devletler, dini inanç ve değerlere dayanırlar. Din, toplumu ortak inanç ve idealler etrafında birleştirerek, dayanışma kurmakta, rekabet ve ihtilafı azaltmaktadır (İbn Haldun, 2020: 378). Güzel hasletlere ve ahlaki erdemlere sahip olmak mülk sahibi olmanın göstergesi iken, söz konusu faziletlerden uzaklaşmak ise mülkün elden çıkacağına işaret etmektedir (İbn Haldun, 2020: 355).

Asabiyet, devlet kurmanın olmazsa olmaz şartı olmakla birlikte, devletin kuruluşu için tek başına yeterli değildir. İbn Haldun toplumun birçok asabiyetten meydana geldiğini, bunlardan bir tanesinin güç elde ederek diğerlerini egemenliği altına almasıyla devletin kuruluşunun mümkün hale geldiğini belirtir. Bu bağlamda Araplar, çöllerde tek başına yaşamaya alışkın, sert, kaba, asabiyeti güçlü ve dik başlı bir topluluk oldukları için ancak kalpleri birleştiren, kin, kıskançlık, büyülenme ve rekabeti ortadan kaldıran din sayesinde birleşebilmiş ve devlet sahibi olmuşlardır. Sağlam bir iman ile desteklenmiş güçlü bir asabiyetin önünde hiçbir kuvvet duramaz. İslam'ın ilk dönemlerindeki fetihler bunun en çarpıcı örneğidir (İbn Haldun, 2020: 338, 366, 378-379; Koby, 2021a: 82).

İbn Haldun'a göre toplumda adaletin sağlanması ve devlet yönetiminde keyfiliğin önlenmesi için, siyaset kurumuna işlerlik kazandırılması zaruridir. O, devlet yönetiminde dini ve akli siyaset olarak adlandırdığı iki farklı siyaset tarzının mevcut olduğunu ifade eder. Devlet yönetiminde akli siyasetin mevcudiyeti bir gerçeklik olmakla birlikte; insanları hem dünya hem de ahirette saadete ulaştırabilecek olan dini siyasete uymak en doğru tercih olacaktır. Akli siyaset, toplumun dünyevi yararlarını gözetmek hususunda faydalı olmakla birlikte Allah'ın nurundan yoksun olduğu ve yalnızca dünyevi yararları gözettiği için nâkıstır ve dolayısıyla Müslüman toplumların tercihi olamaz. Hem dünyevi hem de uhrevi yararı gözetken dini siyaset, akli siyaseti de içerdği için Müslüman toplumlarda dünyevi

siyasete gerek yoktur. Esasen Allah'ın insanı yeryüzünde kendi halifesi yapma hususundaki iradesinin tahakkukuna uygun tek siyaset tarzı dini siyasettir. Ayrıca dini siyaset, mülk rejiminde bireyin yabancılaşmasına engel olan olumlu bir işleve de sahiptir. Dini inanç fert tarafından içselleştirilip, vicdana mâl edildiği için, dini siyaset ya da hilafet rejiminde, şer'i kanunlar da devlet otoritesi tarafından ferde dışarıdan dayatılmakla birlikte, diğer kanunlardan farklı olarak, dindar bireylerin vicdanlarında da kökleştiği için, aynı zamanda dahili bir yaptırıma da dayanmakta, bu durum şer'i kanunların toplumdaki güç ve etkisini arttırdığı gibi aynı zamanda bireyin yabancılaşmasına da engel olmaktadır. Çünkü şer'i kanunlar yalnızca dışsal bir yaptırım değil, aynı zamanda müminlerin gönülden bağlandıkları, uğruna canlarını feda etmekten bile geri durmadıkları bir değerler dizgesinin parçasıdır. Bu yönüyle dini siyaset, bir ferdî özgürleşme potansiyelini de bünyesinde taşımaktadır. Ancak bu belirtilenler bir idealin ifadesi olarak kabul edilmelidir, zira İbn Haldun'un katı determinist sosyal değişme kuramı çerçevesinde bu potansiyelin ne ölçüde harekete geçirilebileceği sorusu ortada durmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun'a göre en azından, dini siyasetin akli siyasete göre daha insani bir devlet ve toplum kurma potansiyeline sahip olduğu açıktır (İbn Haldun, 2020: 332-333, 420-421, 571; Kobya, 2021a: 83-84; 2021b: 360-361).

Görüldüğü üzere İbn Haldun sosyal olgular arasında doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte asabiyet-mülk ilişkileri bağlamında dine önem atfetmiştir, denilebilir. O, dini toplumu birleştiren, dayanışmayı takviye eden bir üst değer olarak görmektedir. Din, toplumu birleştirir, asabiyeti kuvvetlendirir, devlet yönetiminde keyfiliği önler, hukuk devleti ülküsünü gerçekleştirme potansiyelini bünyesinde taşır (Kobya, 2021a: 84).

Sonuç olarak İbn Haldun'un toplum tasavvurunun pozitivist/natüralist, organizmacı, işlevselci, determinist ve hatta toplumsal davranışın temel belirleyicisinin maddi/ekonomik faktörler olması çerçevesiyle sınırlı olmak üzere materyalist bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Burada onun tasavvurunun pozitivist karakterinin toplumu doğal bir gerçeklik olarak kabul etmekle sınırlı olduğunu önemle belirtmeliyiz. Yine onun materyalizmi de yukarıda da yanlış anlaşılmayı önlemek adına belirttiğimiz gibi toplumsal davranışı maddi değişkenlerin belirlemesi ile

sınırlıdır. Yoksa felsefi materyalizmin varlığı ve bilgiyi maddi olana indirgeyen, dini ve manevi değerleri yok sayan öğretisiyle İbn Haldun'un uzaktan yakından ilgisi yoktur. Yine onun teorisinin, insanlığın zorunlu evriminin dini dünya görüşünü geride bıraktığını savunan evrimcilerlelemeci-aydınlanmacı-pozitivist felsefeyle de hiçbir ortak yönü yoktur. Bu bağlamda laiklik/sekülerizm gibi kavramları İbn Haldun sosyolojisiyle bağdaştırmak da mümkün gözükmemektedir. Esasen on dördüncü yüzyılın sonlarında yaşamış bir Müslüman düşünürde bu kavram ve ideolojilerin izini sürmek de abesle iştigal olsa gerektir. Bunlar Batı toplumunun kendi spesifik tarihi-kültürel gelişim sürecinde yaşadığı toplumsal ve entelektüel sorunları çözmek için ürettiği çağdaş kavramlar olup, bırakın on dördüncü yüzyıl İslam dünyasında bir karşılığının olmasını, çağdaş Müslüman toplumlarda bir karşılığının olduğu hususu bile tartışmalıdır.

İbn Haldun'a göre toplumsal olguların temel belirleyicisi -Karl Marx'ın tabirini kullanırsak, toplumun altyapısı- maddi/ekonomik değişkenlerdir. Bununla birlikte, daha önce belirttiğimiz üzere, siyaset, hukuk, din vb. manevi/sembolik kurumların da toplumsal yapıda önemli işlevleri mevcuttur. Hatta söz konusu manevi kurumlar maddi değişkenlerin etkisini artırıp azaltabilmektedir. Ancak son kertede maddi/ekonomik etkenler toplumsal hayatın gidişatını tayin etmektedir.

Onun toplum tasavvuru, katı determinist yapısı gereği daha çok yapısalcılık ve işlevselcilikle ilişkilendirilse de teorisinde yer yer eylemci, inşacı ve hatta çatışmacı motiflerin de yer aldığı söylenebilir. Mesela kırsal/bedevi-kentsel/hadari/medeni toplumlar arasındaki ilişki, Marx'ın doğa-kültür diyalektiğini hatırlatmaktadır. Bedevilik daha doğal bir yaşam biçimini temsil ederken, hadarilik insanın doğaya meydan okuması, adeta sun'i, ikinci bir doğa kurması edimi olarak dikkat çekiyor. Ayrıca sosyal varlık alanını temsil eden olaylar âleminin, insan davranışları ve düşünceleriyle kurulduğu vurgusu, ilk bakışta eylemci-inşacı-hümanist toplum tasavvuru ile uyumlu gözükmeyle birlikte, burada insan düşüncesinin rolünün İbn Haldun tarafından, hadiseler arasındaki katı sebep-sonuç ilişkisini keşfetmekle sınırlandırılmış olduğu da dikkat çekmektedir.

İbn Haldun, insanın “fikir” ve “el” ile dünyayı dönüştürüp değiştirdiğini vurguluyor. Ancak bu değiştirip dönüştürme ameliyesi sınırsız olmayıp, maddi/ekonomik şartlar tarafından kısıtlanmıştır. İnsan iradesinin bu şekilde sınırlandırılması Marx’ın şu meşhur sözünün İbn Haldun için de geçerli olduğunu düşündürmektedir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar: Ama kendi seçmedikleri, doğrudan karşılaşılan, geçmişten tevarüs edilen koşullarda!”

3. Eylem-Yapı Düalizmi ve Dini Davranış

Yukarıda gördük ki, pozitivist sosyoloji ekolü insan davranışlarını belirleyen bir sosyal yapıya işaret etmektedir. Yorumlayıcı sosyoloji ise, eylemleriyle sosyal dünyayı/yapıyı inşa eden insan faili vurgulamaktadır. Bu durum dikkatimizi, eylem(faillik)-yapı düalizmine yöneltmektedir. Şimdi, söz konusu düalizmin dini davranış teorileri açısından önemli sonuçları olduğunu göstermeye çalışacağız.

3.1. Yapısal Dini Davranış Teorisi

Yapısal kuramlar; dini, büyük ölçekli toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler ve dinin toplumun ihtiyaçları konusunda sahip olduğu önemi vurgulamaktadırlar. Mesela Emile Durkheim (1858-1917), dinin toplumsal dayanışma ve istikrar oluşturma işlevi olduğunu savunmaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 96). O, tüm dini olguları, inançlar ve ayinler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dini inançlar, birtakım sembolik düşünce ifadelerinden; dini ayinler ise belirli eylemlerden oluşur. Dini inanç her şeyi kutsal ve profan (kutsal olmayan) şeklinde ikiye ayırır ve din kutsalı ifade eder. Durkheim, Avustralya yerlilerinin dini yaşantıları hakkındaki, diğer bazı bilim adamlarının araştırmalarından yararlanarak ortaya koyduğu “Dini hayatın İlk Biçimleri” adlı eserinde, elindeki verileri yorumlayarak ve genelleyerek şu sonuca ulaşır: Toplum üyeleri bir dini ayine katıldıklarında, aslında topluma tapmaktadırlar. Çünkü insanlar, her ne kadar dini ayin vasıtasıyla kutsal bir güce ya da varlığa taptıklarını zannetseler de aslında o kutsal güç, ahlaki bir gerçekliğin yani toplumun sembolik ifadesinden başka bir şey değildir. Toplum, din vasıtasıyla üyelerini kontrol etmekte ve onların ahlaki otoriteye saygı göstermelerini sağlamaktadır. Ancak geleneksel din; uzmanlaşmış modern toplumda, geleneksel toplumdaki bu işlevini yerine getiremeyeceği için; modern

toplumda, onun işlevsel bir alternatifi ortaya çıkacaktır. Çünkü din, evrensel ve toplumsal uyum açısından vazgeçilmez bir kurumdur (Cipriani, 2011: 105-109; Furseth ve Repstad, 2011: 72-73).

Amerikalı yapısal-işlevselci sosyolog Talcott Parsons (1902-1979) da Durkheim'e paralel olarak, güdüleme ve istikrar sağlama özelliğiyle dinin hem birey hem de toplumsal sistem için bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Yapısal işlevselci perspektifte din, dış koşulların bir sonucu olarak var olan ve belirli bir sosyal işlevi yerine getirdiği için varlığını devam ettiren bir olgudur. Yapısal kuram, bireylerin dini ritüellere ya da gruplara katılım gerekçelerini büyük ölçüde göz ardı etmeye meyillidir. Bu kurama bireylerin gerekçeleri dâhil edildiğinde ise; çoğunlukla bu gerekçeler, engellenme ve yoksunluk olmaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 96).

Yapısalcı bir sosyal dünya tasavvuruna sahip olan Karl Marx (1818-1883)'a göre, din insanı değil insan dini inşa etmektedir. Toplumun temel yapısını üretici güçler ve üretim ilişkileri meydana getirmektedir. Siyasi yapılar, ahlak ve din bu ana temel üzerine inşa edilmiştir. Din, üretim biçimindeki değişimlere genellikle uyum sağlayan bu üst yapının sadece bir görünümüdür. Bilinç, başlangıçtan beri toplumun bir ürünüdür. İnsanların düşüncelerinin ve ruhsal münasebetlerinin üretimi, onların doğrudan maddi varoluş koşullarının ve toplumsal ilişkilerinin bir sonucu ve dışı yansımasıdır. Din, insan gelişiminin erken dönemlerinde, insanoğlunun doğanın güçleri karşısındaki çaresizliğinin bir ifadesiydi. Mal üretimine dayanan burjuvazi toplumunda ise, Protestan Hristiyanlığı ve onun bireyciliği dinin en uygun biçimidir. Sonuç olarak, dini dünya gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir (Marx ve Engels, 2007: 121-126; Furseth ve Repstad, 2011: 67-68).

Marx, dini bir ideoloji formu olarak da tasvir etmektedir. Ona göre, din de dâhil olmak üzere herhangi bir zamandaki yaygın fikirler, egemen sınıfın çıkarlarının meşrulaştırılmasını sağlamaktadırlar. Kapitalist toplumda din, kişinin burjuva karşıtı bir perspektife göre hareket etmesini engelleyen bir illüzyon olarak tezahür etmektedir (Cipriani, 2011: 46; Furseth ve Repstad, 2011: 68).

3.2. Yorumlayıcı Dini Davranış Teorisi

İnsani failliği vurgulayan kuramlarda amaç, aktörün eylemini yorumlayarak anlamaktır. Mesela Weber’e göre din, toplumun sürekli olma ihtiyacı ile değil, bireyin anlam arayışı ihtiyacı ile ilgilidir. Bu kuramlarda din; çizgisel bir tarihi gelişmenin, toplumsal bir bilincin veya sistemin dengeye yönelik eğiliminin değil; belli bir tarihi bağlamda yaşamış muayyen bireylerin ürünüdür. Bu teoriler, bireylerin dini eyleme ilişkin gerekçelerini vurgulamaya da önem vermektedirler. Buna göre sosyoloji, bireylerin anlamlı hedefler seçme kabiliyetinde olduğunu kabul etmelidir. Bireyler, çevreden aldıkları uyarıcılara otomatik bir şekilde değil, bilinçli şekillerde tepki verirler. İnsan eylemini anlamak için sosyal bilimci, failin motivasyon, hedef ve niyetlerini kavramalıdır (Furseth ve Repstad, 2011: 96-97 ve 218).

Max Weber, dini davranışın dışsal tezahürlerinin çeşitlilik gösterdiğini, dolayısıyla söz konusu davranışın ancak anlamı yönünden yani öznel deneyimler, fikirler ve ilgili bireylerin amaçları göz önünde bulundurularak kavranılabileceğini belirtmektedir (Max Weber, 2012: 85).

Weber’in davranış tipolojisinde dini davranış, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, “değer yönelimli rasyonel davranış” kategorisine dâhildir. Buna göre; dini davranış, dini bir değerinde elde edilmesine yönelik rasyonel bir eylemdir. Weber, dini davranışın aktör için ne anlama geldiğinden hareketle, din ile sosyo-ekonomik süreçler arasındaki ilişkileri incelemiş ve indirgemeci yorumlardan uzak durmuştur (Furseth ve Repstad, 2011: 75; Cipriani, 2011: 132).

O, “Din Sosyolojisi” adlı eserinde, dinin evrimini tasvir eder. Din, bireylerin doğaüstü varlıkları kontrol etmeye yönelik büyü niteliğindeki çabalarıyla başlamıştır ve tanrıların doğa ile ilişkilerini anlamaya yönelik giderek rasyonelleşen çabalarla devam etmiştir. Weber’e göre ilkel dünya, her şeyin büyüden ibaret olduğu bir birlik dünyasıdır. Tarihin bir noktasında bu büyü bozulmuş ve bir tarafta rasyonel bilgi, diğer tarafta ise mistik tecrübe olacak şekilde parçalara ayrılmıştır (Furseth ve Repstad, 2011: 76).

Weber, ilkel dinleri açıklamak için “karizma” kavramını kullanmaktadır. Karizma; Weber’in deyişiyle, mutlak olanın dışında olan ve

insanlar, hayvanlar, bitkiler ya da eşyalar ile ilişkili hale gelen şeyin niteliğidir. Karizma bir obje ya da insanın tamamen doğal olarak özünde barındırdığı tanrı vergisi bir yetenek olabilir. İlkel insanın dünyası; ona göre, olağan ile olağanüstü arasındaki bir ayrımı ihtiva eder. İnsanlığın dini tarihinin başlangıç noktası kutsal ile dolu bir dünya ise de zamanımızda ulaştığı nokta, Weber'in ilan ettiği şeydir: “Dünyanın büyüden arındırılması”. Kutsal yani insanlığın serüveninin başlangıcında bizi çevreleyen varlıklara atfedilen olağanüstü nitelik, artık dünyamızdan kovulmuş durumdadır. Modern dünya; kullanılmak, dönüştürülmek ve tüketilmek üzere kendilerini bize sunan, fakat artık karizmanın büyüsunu taşımayan güçler ya da varlıklardan oluşmaktadır (Aron, 2006: 499; Cipriani, 2011: 133-134; Weber, 2012: 86).

Weber'e göre, dini olaylarla ekonomik olaylar karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler. Dini, ekonominin ya da ekonomiyi dinin basit bir fonksiyonu olarak görmek isabetli değildir. Ona göre her din, bir inanç ve ibadetler bütünü olmasının yanı sıra, bir dünya görüşü ve hayat anlayışını da inananlarına vermektedir. Böyle olunca da belli bir dinin mensuplarının, diğer dünyevi faaliyetlere olduğu gibi ekonomik faaliyetlere karşı da kaynağını dinden alan bir tavrı mevcuttur. Nitekim Weber'in, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı ünlü çalışmasında ele aldığı temel konu; belli bir dini düşüncenin, bir ekonomik sistemin dünya görüşü üzerindeki etkisidir. Bu çalışmada Weber, Protestanlığın kapitalist gelişme için ideolojik bir temel sağladığını iddia etmektedir. Modern kapitalizmin en önemli vasıflarından biri olan iş hayatının rasyonelleşmesi Protestanlıktan gelmektedir. Çünkü Protestanlık, işi ve çalışmayı kutsallaştırmış, dünya hayatından kaçan insan ideali yerine kurtuluşu dünyada, bir mesleğe bağlanıp sıkı ve disiplinli çalışmakta arayan bir insan idealini mensuplarına telkin etmiştir. Protestan Ahlakı tezinde Weber'in amacı, sosyal hayatın ekonomik ilişkilere indirgenemeyeceğini, inanç ve düşüncelerin de ekonomik gelişme üzerinde etkili olabileceğini ispatlayarak Marx'ın tarihsel materyalizm tezini çürütmek idi. Bununla birlikte o, kapitalizmin gelişmesinin yalnızca Protestan ahlakına bağlı olduğunu anlatmak istemiyordu. Onun asıl anlatmak istediği, toplumsal gerçekliğin çok sebepli ve çok boyutlu bir tabiata sahip olduğu ve

dolayısıyla tek bir nedene indirgenmesinin mümkün olmadığıdır (Günay, 1998: 150,151; Cipriani, 2011: 118).

Weber'in fikirlerinin merkezinde, birtakım dini inançlar ile bir toplumda bunların taşıyıcısı olan belirli sosyal tabakalar arasındaki karmaşık ilişkilerin yer aldığı söylenebilir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2008: 95). Ona göre din, dış etmenlerin basit bir ürününe indirgenemez; o, belirli amaçları olan, amaçlı bir şekilde güdülenmiş bireyler ve bu bireylerin içinde yaşamakta oldukları maddi ve manevi şartlarla ilgilidir. Bu nedenle, dinin muhtevası ve inananların kendi inanç ve uygulamaları hakkındaki algılamaları önemlidir (Furseth ve Repstad, 2011: 78).

4. Dini Davranış Teorileri

İnsanlar niçin dindar olmakta, belirli dini davranışları sergileme eğilimi göstermektedirler ve neden belli bir dine bağlanma ihtiyacı hissetmektedirler? Bu soruya cevap vermeye çalışan dört farklı kuramdan bahsedebiliriz. Bunlar; yoksunluk kuramı, sosyalleşme kuramı, rasyonel seçim kuramı ve anlam arayışı kuramıdır. (Furseth ve Repstad, 2011: 203).

4.1. Yoksunluk Kuramı

Yoksunluk kuramı; dini davranışın, bireylerin hayatta engellerle karşılaştıkları durumlarda, telafi mekanizmasının bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, yaşamlarında engellerle karşılaşan ve tatminsizlik içinde bulunan insanlar, alternatif hedefler araştırırlar. Kendi kötü durumlarını tazmin etmek istediklerinde, dini telafi mekanizması karşılına çıkmaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 204-206).

İnsanın bu dünyadaki hayal kırıklığı ne kadar büyükse, ölümden sonraki hayata olan inancı da o kadar büyük olur. Böylece, bu dünyanın ötesinde bir dünyanın varlığı, sosyal değerlere ve beklentilere ulaşmadaki çabalarda kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilen engellenmeleri telafi etme hizmeti görmektedir. Dini cemaatler de çeşitli mahrumiyetlerden kurtulmak için sarf edilen çabalardır. Dini aktiviteler, engellenme nedenlerini ortadan kaldırmaktan ziyade engellenme duygusunun telafi edilmesi işlevi görmektedirler.²⁸ (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 259-260).

Dinle ilgili analizlerde yoksunluk kavramının kullanılması Karl Marx’a kadar uzanmaktadır. Marx; dinin, toplumun ezilen kesimlerine bir tür telafi ve teselli sağlama işlevi gördüğünü, adaletsizliklere ve acılara karşı bir çeşit protesto ve tepki olduğunu (Furseth ve Repstad, 2011: 204) şu sözlerle ifade etmektedir: “Dini ızdırıp, aynı zamanda gerçek ızdırabın bir ifadesi ve gerçek ızdıraba karşı bir protestodur. Din, bastırılmış varlığın müşahedesi, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ezilenlerin iç çekişidir. O, insanların afyonudur.” (Marx ve Engels, 2007: 122; Cipriani, 2011: 45). Ona göre; “dinin eleştirisi; kişinin tıpkı düşünmek, eylemde bulunmak ve kendi gerçeğini şekillendirmek konusunda akli başına gelmiş bir insanda olduğu gibi gözünü açar; böylece kişi kendi etrafında, dolayısıyla kendi güneşinin etrafında dönmeye başlayacaktır. Din ancak, insan kendi etrafında dönmediği sürece onun etrafında dönen aldatıcı bir güneştir” (Marx ve Engels, 2007: 122).

Amerikalı din sosyoloğu Charles Young Glock (1919-2018), beş farklı yoksunluk çeşidinden bahsetmektedir: Ekonomik, sosyal, organizmal, ahlaki ve psikolojik yoksunluk. Ekonomik yoksunluk, fakirlik ve maddi yönden kötü durumda olmayı ifade ederken sosyal yoksunluk; kişinin, toplumda herkes tarafından arzu edilen statü, kariyer vb. özelliklerden mahrum oluşunu ima etmektedir. Organizmal yoksunluk, hastalık ya da diğer fiziki ya da zihni engeller dolayısıyla toplumda dezavantajlı durumda olanların durumunu tasvir eder. Ahlaki yoksunluk ise; bireyin, kendi değer sistemiyle toplumda cari olan değer sistemi arasında çatışma yaşaması ve kendi değerlerinin toplumda kabul görmemesi sonucunda ortaya çıkan yoksunluk çeşididir. Son olarak, psikolojik yoksunluk da kişinin, kendisini dünyayla bütünleştirecek ve uyumlu bir biçimde hayatını devam ettirmesini sağlayacak uygun bir yorumlama ve değerlendirme sistemine sahip olmaması anlamına gelmektedir. Bütün bu yoksunluklara karşılık gelen bir dini telafi mekanizması vardır. Böylece; mahrum, fakir ve ümitsiz insanlar, bu dünyadan sonraki bir hayatta mahrumiyetlerinin giderileceği, bu dünyada çektikleri sıkıntılara sabretmelerinin mükâfatını alacakları ümidiyle mutlu olabilir ya da dini bir grup içinde, acı ve kayıplarının paylaşıldığı ve kendilerine destek verildiği hissiyle tatmin olabilirler (Furseth ve Repstad, 2011: 204-206).

Yoksunluk kuramını destekleyen çalışmalarda, sosyal yoksunluğun bireysel dindarlık üzerindeki etkileri vurgulanmaktadır. Buna göre, zayıf aile bağlarının olduğu ortamlardaki kişiler dine daha çok eğilim göstermektedirler. Dul kadınlar, bekârlar, çocuksuz evli kadınlar kilise konusunda diğerlerinden daha aktiftirler. Ayrıca, bir gruba bağlanma davranışları konusunda yapılan araştırmalar da yoksunluk kuramını desteklemektedir. Bu bulgular göstermektedir ki; stres, kaygı azaltma işlevi gören, bir gruba bağlanma davranışına yol açmaktadır. Zaten dini aktivitelerin çoğu, grup aktiviteleridir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 262).

Yoksunluk kuramının teorik eleştirisi, niçin bazı yoksun insanlar dine yönelirken diğerleri yönelmemektedir, sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca yoksun olmayan insanlar da kendilerine yol olarak dindarlığı seçebilmektedirler. Gerek Amerika’da gerekse İngiltere’de, yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip olanlar arasında kilise üyeliği ve kiliseye devamın yüksek olduğunu gösteren deneysel çalışmalar mevcuttur. Diğer bir tenkit ise; kuramın, dini grupların yeni dindarları çekmek için yaptıkları etkinlikleri hesaba katmaksızın yalnızca talep faktörüne odaklandığını ifade etmektedir (Furseth ve Repstad, 2011: 207; Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 61).

4.2. Sosyalleşme Kuramı

Dini davranışı açıklamaya çalışan bir diğer teori olan sosyalleşme kuramı, doğumdan itibaren yetiştirildiğimiz şekilde düşünüp davranışta bulunduğumuzu ifade etmektedir. Bu teoriye göre dini davranış, inanç ve tecrübeler kültürün bir parçasıdır ve kültürün diğer unsurları gibi kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Dünyanın değişik bölgelerinde yetişen çocuklar, içinde yetiştikleri bölgesel dini inanışları benimsemeye eğilimli olmaktadır. Farklı ülkelerin farklı dinleri hakkında konuştuğumuzda bir dereceye kadar bunların değişmediğini, zaman içinde kalıcı olduğunu varsayıyoruz. Bu; açık bir şekilde, diğer inanç ve tutumlar gibi dinin de sosyalleşme süreçleri vasıtasıyla öğrenildiğini varsayan bir açıklamadır (Furseth ve Repstad, 2011: 208; Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 257-258).

Anne-baba, öğretmen ve diğer yetişkinler, çocukların hayatında önemli rol modelleridir. Sosyalleşme genelde süreç olarak tanımlanır. Bireyler,

peyderpey sosyal rollerine uyum sağlarlar ve bu roller tarafından ortaya konan beklentilere cevap vermeyi öğrenirler. Bu roller, az ya da çok davranışı tayin edebilir. Sosyolojik rol kuramı; bireylerin, büyük oranda diğerlerinin beklentileri tarafından kontrol edilen ve en nihayetinde içselleştirerek kendilerinin bir parçası yaptıkları kalıplar içinde düşündüklerini ve eylemde bulunduklarını öngörmektedir. Başarılı sosyalleşme sonunda, sorumluluk bilinci yaratan bir sosyal kimlik inşası gerçekleşir (Furseth ve Repstad, 2011: 208).

Sosyoloji tarihinde, sosyalleşme ve rol kuramları daha çok işlevselcilikle ilişkilendirilir. İşlevselci kuram, toplumsal düzenin sürdürülmesi için yeni üyelerin belirli roller içinde sosyalleşmeleri gerektiğini öngörmektedir. Sosyalleşme teorisini eleştirenler; kuramın, normların içselleştirilmesi konusunda çok fazla iyimser olduğunu, bireyin diğerleri tarafından sosyal onaylanma arayacağı düşüncesini abarttığını ve bireyin davranışlarını, diğer insanların beklentilerinin bir sonucu olarak tasvir ederek son derece determinist bir davranış tasavvuru ortaya koyduğunu ifade etmektedirler (Furseth ve Repstad, 2011: 210-211).

Sosyalleşme teorisini destekleyen bazı deliller olmakla birlikte, birtakım sınırlılıklara sahip olduğu da açıktır. Her şeyden önce bu teori, kültür içi bireysel dini davranış farklılıklarını; yaşa, kişiliğe ya da belirli bir sosyal sınıfa mensup olmaya bağlı olarak ortaya çıkan farklı dindarlık eğilimlerini dikkate almamaktadır. Ayrıca, dini hareketlerin zaman içinde değişime uğrayabileceğini hesaba katmamakta, eskilerin yıkılıp yeni dini hareketlerin yükselişini görememektedir ((Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 258). Dini farklılaşma ve çoğullaşmanın yaşandığı, kurumsal dindarlığın gerileyip bireysel dini tercihlerin ön plana çıktığı günümüzün modern toplumlarında, bireyin dini sosyalleşme sonucunda hiç sorgulamaksızın, belirli dini örüntüleri yerine getirdiğini savunmak kolay olmasa gerektir (Furseth ve Repstad, 2011: 212-213).

4.3. Rasyonel Seçim Kuramı

Bireylerin piyasada nasıl davrandıkları konusuna eğilen ekonomi kuramlarından ilham alan rasyonel seçim kuramı, piyasa merkezli kuramları arkadaşlık, aşk ve dine kadar hayatın bütün alanlarına genişletmektedir. Bu kurama göre, sosyal aktörler hedeflerine daima asgari

risk ve maliyetle ulaşmaya çalışmaktadırlar. Onlar, içinde bulundukları durumları rasyonel bir biçimde değerlendirerek mümkün en iyi alternatifi tercih ederler ve ödülleri maksimize ederken kayıplarını en aza indirmeye çalışırlar (Furseth ve Repstad, 2011: 213).

Rasyonel seçim kuramı, din sosyolojisinde yeni bir paradigma olmakla birlikte giderek büyüyen bir desteğe mazhar olmaktadır. Bu kuram; dinin, bireylere bir çeşit fayda ve ödül temin ettiği için, onların dindar olduklarını iddia etmektedir. Buna göre insanlar, kendilerine en fazla ödül veren dini gruplara gireceklerdir. Daha büyük oranda ödül sunan ve daha kesin bir profile sahip dini hareketler, daha az ödül sunan diğerlerinden daha fazla destek görecektir (Furseth ve Repstad, 2011: 213).

Günümüz din sosyolojisinde ismi sık sık rasyonel seçim kuramıyla birlikte anılan Amerikalı sosyolog Rodney Stark (1934-2022) ve destekçileri, bütün insanlığın ezeli ve ebedi bir hayat talebi olduğunu, ebedi hayatı en ikna edici şekilde sunan dini hareketlerin daha fazla talep göreceğini iddia etmektedirler (Furseth ve Repstad, 2011: 214). Stark, aynı zamanda “dini ekonomi” kavramını da geliştirmiştir. Dini ekonomi ile Stark, düzenli ve potansiyel müşterileri olan bir dini pazarın ve bu pazarda satılacak ürünleri tedarik etmek için çalışan, bir satıcı gibi hareket eden, talep yaratan dini organizasyonların varlığını ifade etmeye çalışmaktadır (Cipriani, 2011: 296).

Thomas Luckmann (1927-2016) da “Görünmeyen Din” adlı eserinde, modern dünyada hususileşen dinin yani “modern kutsal kozmoz” un, potansiyel tüketici tarafından doğrudan ulaşılabilir hale geldiğini; nihai anlam modellerinin açık pazarda satışa sunulduğunu ve söz konusu modellerin üretimi, paketlenmesi ve satışının tüketicilerin ihtiyaç ve tercihleriyle belirlendiğini anlatmaktadır (Luckmann, 2003: 97-98).

Kuramın eleştirmenleri; sosyal aktörlerin, kuramın iddia ettiği gibi daima çıkarları doğrultusunda ve rasyonel hareket edeceği fikrini sorgulamakta; aktörleri sosyal ve kültürel bağlamın dışında gördüğü için, kuramın çok fazla bireyselci olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre; insanlar, dini tercihlerinde, araba seçerken kullandıklarından daha farklı bir rasyonalite tipi kullanmaktadırlar. İnsanlar, bir araba markası seçtikleri gibi kolay ve doğrudan din değiştiremezler. Esasen, din tercihi bir yana;

insanlar, en basit seçimlerinde bile, çoğunlukla sosyal ve kültürel bağlamlar içinde üretilen normlara riayet etmektedirler (Furseth ve Repstad, 2011: 215-216).

Rasyonel seçim kuramının, bütün eleştirilere rağmen, dini alanda kurumsal dindarlığın gerileyip bireysel tercihlerin ön plana çıktığı modern toplumlardaki dini hareketliliğin analizinde, sınırlı da olsa bir açıklama potansiyeline sahip olduğunu söyleyebiliriz.

4.4. Anlam Arayışı Kuramı

Anlam arayışı kuramı; dinin, toplumsal olarak paylaşılan bir anlamlar seti sunduğuna vurgu yapmaktadır. Bu kuram, daha çok fenomenolojik, yorumlayıcı ve inşacı sosyolojik perspektiflerle ilişkilidir.

Dinle ilgili sosyolojik teorilerin birçoğu dinin; hayatın anlamı, başlangıcı, sonu, ölüm, kötülük gibi temel varoluşsal ve entelektüel sorunları çözmede toplumsal olarak paylaşılan bir anlamlar seti sunduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Weber, dinin; hayatın, bilim tarafından çözümlenemeyen şeytan, kötülük problemi ve ölüm gibi irrasyonel yönlerini anlamlandırma ile ilgilendiğini öne sürmüştür (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 250).

Durkheim ise, toplumu sembolize eden dini sembollerin egosantrik dürtüleri kontrol etme ve yaşamda bir disiplin temin etme işlevi gördüğüne vurgu yapmaktadır. Ona göre din ve toplum iç içe geçmiş gerçekliklerdir. Birbirinden ayrılması mümkün değildir. İnsanın dünyayı ve kendisini vasıtasıyla anlamlandığı ilk açıklama sistemleri dini kökenlidir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 250; Cipriani, 2011: 105).

Luckmann; Durkheim'den ilham alarak, dinin bireysel kimliğin inşasında önemli bir rol icra ettiğini, hatta toplum içinde bireysel varoluş probleminin dini bir problem olduğunu vurgularken (Luckmann, 2003: 12 ve 36-44), Amerikalı sosyolog Robert Neelly Bellah (1927-2013) da yine Durkheim'den ilham alarak, dinin bireye ve gruba bir kimlik duygusu, bir benlik ve çevre tanımlaması verdiğini söylemektedir. O; seküler Amerikan dinini, ortak anlamlara vurgu yaparak toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir sivil din olarak tanımlamaktadır. Bu sivil dini toplumun çoğunluğunun desteklediğine dair deliller bulunmaktadır. Bu dine destek vermemek,

Amerika'nın diğer merkezi değerlerinin reddi anlamına gelmektedir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2004: 250 ve 270).

Peter Ludwig Berger (1929-2017) de “Kutsal şemsiye” adlı eserinde, sosyal gerçekliğin kurulması ve devam ettirilmesinde dinin oynadığı hayati rolü tasvir etmektedir. Ona göre din, tarih boyunca önemli bir anlam kaynağı olmuş ve dünyanın yorumlanmasında bir düzen unsuru teşkil etmiştir. O, sosyal gerçekliğe nihai bir anlam kaynağı sunarak ve onu aşkınlaştıran, anomi kâbusuna karşı nihai bir kalkan oluşturmuş ve statükoyu meşrulaştırmanın tarihteki en yaygın ve en etkin aracı olagelmıştır (Berger, 2005: 66 ve 75; Furseth ve Repstad, 2011: 219).

5. Temel İslam Bilimlerinde Davranış Tasavvuru

Dini ilimlerde de determinizm-iradecilik dikotomisinin izini sürmek mümkündür. Ancak burada, meselenin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Dini ilimlerde; sosyal bilimlerdeki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, uyarıcı, içgüdüler, bilinçaltı, zihnin evrensel işleyiş yasaları, toplumsal evrim yasaları vb. yerini; kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu (çünkü özgürlük olmadan sorumluluk olamaz) telif etme sorunudur. Bu meyanda, iradeci, determinist ve uzlaştırmacı kelam ekollerinin sahneye çıktığını görüyoruz.

Dini ilimlerde, tıpkı sosyal bilimlerde (özellikle çağdaş psikoloji ve sosyal psikolojide) olduğu gibi; insan davranışının, sadece organizmanın dış uyarıcılara verdiği zahiri tepkileri değil; başkaları tarafından doğrudan doğruya gözlemlenemeyen düşünme, inanma, sevmeye, kuşkulama gibi iç yaşantıları da kapsayan bir genişlik ve derinlikte kavramlaştırıldığını görüyoruz. Dini literatürdeki zâhiri ve bâtını amel ayırımı ve imanın “kalbin ameli” olarak nitelendirilmesi, dini ilimlerin amel tasavvurunun ne kadar geniş kapsamlı olduğunu gözler önüne sermektedir (Uludağ, 1991: 14-15).

Dini ilimlerde, iman-amel birlikteliğine önem verilmekte, genellikle iman ve amelin birbirinden ayrı pek fazla anlam ifade etmediği

vurgulanmaktadır (Erten, 2007: 137-158; Uludağ, 1991: 14). Bu vurgu; sosyal bilimcilerin, mit-ritüel ilişkileriyle ilgili teorileriyle uyumluluk arz etmektedir. Bununla birlikte, dini ilimlerin amel tasavvuru genellikle normatif iken, sosyal bilimlerin amel tasavvuru ağırlıklı olarak deskriptiftir. Ancak Kur'an'da, insan karakterini tasvir eden, inanç ve inançsızlığın psikolojik ve sosyal motivasyonlarını tahlil eden ayetler de mevcuttur.

Dini ilimler, kalbin ameli olan imanın, zahiri ameller ile teyit edilmesi gerektiğini ifade ederler. Dinin; imanın gereği olarak yerine getirilmesini istediği ameller, Kur'an'da ve dini literatürde "sâlih ameller" olarak adlandırılmakta; dünya ve ahiret saadetine, ancak iman edip sâlih ameller işlemekle gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır. Dini ilimler, amellerin sonucunun kişinin niyetine bağlı olduğunu, Allah'ın insanların amellerini onların niyetlerine bakarak değerlendireceğini ifade etmektedirler (Uludağ, 1991: 14-15; Dönmez, 1991: 16-19). Kur'an'da ve Sünnet'te güzel ahlak ilkelerine uygun davranışlar övülmekte; kişinin güzel ahlak sahibi olmasının, imanının kemaline delalet ettiği vurgulanmaktadır.

İslam hukukunda, insanın yükümlülüklerini gerçekleştirebilecek irade ve kudrete sahip olduğu ön kabulünden hareket edilmekte; insan fiilleri, teklife ve hükme konu olması bakımından ele alınmakta; amellerin dünyevi ve uhrevi sonuçları ve hükümleri üzerinde durulmaktadır (Şa'bân, 1990: 205-206, 235-236; Atar, 1996: 159-166; Zeydan, 1993: 79). Tasavvuf ise, zahiri amellerin yanı sıra bâtını amellere dikkat çekmekte, zahidane bir tutum takınarak dünyaya önem vermemekte ve ilahi iradeye teslimiyeti salık vermektedir (Öngören, 2011: 120; Çağrı, 1989: 7).

5.1. Kelam İlminde Determinizm-İradecilik Dikotomisi

Kelam ilminde determinizm- iradecilik dikotomisinin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Ancak kelamda; sosyolojideki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, toplumsal evrim yasaları vb. yerini; kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu (çünkü özgürlük olmadan sorumluluk olamaz) telif etme

sorunudur. Bu meyanda, iradeci, determinist ve uzlaştırmacı kelimelerin sahneye çıktığını görüyoruz.

Dini kadercilik ile determinizm arasında sıkı bağlar bulunmakla birlikte birbirinden farklı olduğu noktaların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Determinist teoride olaylar zincirleme olarak birbirini belirlerler. Kadercilikte ise “önceden takdir” anlayışı vardır, birbirini belirleyen sebep-sonuç zinciri görülmeyebilir (Yeprem, 1997: 133). Kelam’da determinist amel nazariyesi derken, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlenmiş olduğu kanaatini kastediyoruz. Yoksa doğa bilimsel anlamda, ilahi iradede bağımsız bir sebep-sonuç zincirinden bahsetmiyoruz.

5.1.1. Cebriyye Kelam Okulu ve Determinist Eğilimli Amel Nazariyesi

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan (Abdülhamid, 1993: 206) ve böylece insan iradesini reddeden cebriyyeye göre, her şey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsan hiçbir şeye kâdir değildir. O, güçle (istitâa) tavsif edilemez; çünkü o, birtakım eylemleri gerçekleştirmeye Allah’ın mutlak iradesi tarafından mecbur bırakılmıştır ne kudreti ne iradesi ne de ihtiyârı vardır. İnsanlara birtakım fiillerin nispet edilmesi -cansız varlıklarda olduğu gibi- mecazidir. Tıpkı ağaç büyüdü ya da güneş battı denildiği gibi. Hakikatte Allah’tan başka fail yoktur (Turhan, 2003: 46-47; Yeprem, 1997: 197-199). Cebriyye’ye göre; Kur’an’da, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu belirtildiğine göre, kullara ait fiillerin de onun tarafından yaratılmış olması icap eder. İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmek, bir anlamda yaratıcılıkta ona ortak tanımak demektir. Kul vasıtasıyla meydana gelen kötü fiilleri yaratmak, Allah’a nispetle güzel, kula nispetle çirkindir. Kulların iman-inkâr, hidâyet-dalâlet, itaat-isyan cinsinden yaptığı bütün fiilleri dileyen Allah’tır. İnsanları her taraftan kuşatan kader çizgisinin dışına çıkmak mümkün olmadığından onların bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup Allah’ın ilim ve irade sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde onun her şeyi bilmediğini ve mülkünde irade etmediği birtakım fiillerin meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu ulûhiyet makamı için düşünülemeyecek bir eksiklik ve acizliktir. Şu halde âlemde vuku bulan iyi ve kötü bütün fiillerin, olayların Allah’ın

dilemesiyle gerçekleştiğine inanmak gerekir. Dolayısıyla, Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesi de mümkündür. Nitekim o, iman etme imkânı bulunmayan kâfirleri sorumlu tutmuştur (Abdülhamid, 1993: 207).

5.1.2. Mutezile Kelam Okulu ve İradeci Amel Nazariyesi

Mutezileye göre, insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması caiz değildir. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması onun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz (Çelebi, 2006: 396). İnsan, fiillerinden dolayı övgüye veya yergiye müstehak olur; kötü fiilinden ötürü ahirette ceza görür. İnsanın kendisine ait olmayan, kendi irade ve kudretiyle yapmadığı fiillerden sorumlu tutulması ve ceza görmesi çirkin bir şeydir. Adil olan Allah, çirkin bir şey yapmayacağına göre bu fiillerin failinin insan olması gerekir (Turhan, 2003: 64). Kullar işledikleri fiiller sonucunda, ahirette, mükâfat ya da cezaya maruz kalmaktadırlar. Eğer bu fiillerin Allah'a ait olduğunu söylersek, onun kendi kendini mükâfatlandırıldığını ya da cezalandırıldığını söylemek zorunda kalırız ki bu anlamsız bir durumdur (Yeprem, 1997: 188). Ayrıca insanların fiillerinde kötülük ve zulüm de vardır. Allah onların yaratıcısı olsaydı, o takdirde kötü ve zalim olmuş olurdu ki, o bundan münezzehtir. Allah adil ve hakîmdir, çirkin ve kötü bir şeyi irade etmez ve yapmaz. Onun bütün fiilleri iyi ve güzeldir (Turhan, 2003: 62-63).

5.1.3. Ehli Sünnet Kelam Okulu ve Kesb Nazariyesi

İnsanın eylemlerinin, tamamen iradesi dışında Allah tarafından yaratıldığını ve kişinin bu eylemleri yapmaya icbar edildiğini ama bununla birlikte kendisinden sâdır olan fiillerden sorumlu olduğunu iddia eden cebrî görüş ile insanın eylemlerinde tamamen özgür olduğunu, Allah tarafından kendisine önceden verilmiş olan irade ve kudretle kendi eylemini istediği gibi belirlediğini, ilahi ilim ve kudretin bu alana müdahale etmediğini savunan kaderî-mutezilî görüş İslam toplumunun çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Mezkûr çoğunluğa göre; birinci görüş Allah'ın kudret, ilim, irade ve tekvin sıfatlarının mutlaklık ve kemalini vurgulama gayretiyle insan irade ve ihtiyarını reddettiği için,

insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu temellendirememiş ve ilahi adalet anlayışına gölge düşürmüştür. İkinci görüş ise, Allah'ın adalet, iyilik ve ihsanının sınırsızlığını vurgulama gayretiyle, ihtiyari eylemlerinde insanın iradesini mutlaklaştırdığı için; ilahi ilim, irade, kudret ve yaratmayı sınırlandırmakta ve söz konusu sıfatların yetkinliğini gölgelemektedir. Bu durumda; bir yandan, insan fiilleri de dâhil âlemdeki her şeyi Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında bırakmayacak; öte yandan, ahlaki sorumluluğun temellendirilmesi için bir şekilde insanın da bu sürece katılmasını sağlayacak bir formül gerekiyordu. İşte kesb nazariyesi, bu iki aşırı görüşü uzlaştırmak ve orta yolu bulmak adına ehli sünnet kelim anlayışının bulunduğu formülün adıdır (Turhan, 2003: 85).

Lugatte; servet veya mal toplamak, kazanmak ve kazanç elde etmek anlamına gelen bir mastar olan kesb, Kur'anî bir kavram olup altmış yedi ayette kullanılmıştır (Turhan, 2003: 86). Cürcânî ise, "bir yararı celbeden veya bir zararı defeden fiil" olarak tanımladığı kesbin Allah'ın fiilleri için kullanılamayacağını, çünkü onun menfaat temini ya da zararı önlemek gibi şeylerden münezzeh olduğunu ifade etmektedir (Yeprem, 1997: 215).

Kesb kavramını kelami anlamda ilk kullanan kişinin, genellikle Ebû Hanife (699-767) olduğu kabul edilmektedir. Daha sonraları başkaları tarafından da kullanılmış olmakla birlikte; kesb kavramı, son tahlilde ehli sünnet kelamıyla ve bilhassa Eş'arî ekolüyle birlikte anılır hale gelmiştir (Yavuz, 2002: 304). Biz; burada, ehli sünnet kelamının kurucuları olarak kabul edilen iki önemli isim olan Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (ölümü: 935) ile Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ölümü: 944)'nin konu ile alakalı görüşleriyle iktifa edeceğiz.

5.1.3.1. Eş'arî ve Kesb Nazariyesi

Eş'arî'ye göre kesb, kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis (yaratılmış) kudretin tesir etmesinden ibarettir. Ona göre, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm (ezeli) kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkindir. Fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fail adını alamaz, çünkü fail demek hâlik (yaratıcı) demektir (Yavuz, 2002: 304-305). Kullar ise, Allah tarafından fiil ile birlikte yaratılmış, fiil işlendikten sonra yok olan bir güce sahiptirler

ki buna hâdis ya da muhdes kudret adı verilir. İşte bu yaratılmış kudretle meydana gelen fiile de “kesb” denir (Gölcük, 1997: 129). Allah’tan başka yaratıcı bulunmadığına ve fail de yaratıcı anlamına geldiğine göre, kullar için sadece mecâzi anlamda fail, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi, onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir. Kesbin mevcudiyetini ve fiiller üzerindeki etkisini, zorunlu fiillerle ihtiyarî fiilleri dikkate almak suretiyle kanıtlamak mümkündür. Nitekim felçli bir insanın el hareketleriyle, sağlıklı insanın hareketlerinin birbirinden farklı olduğu duyularla idrak edilmektedir (Yavuz, 2002: 305).

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Eş’arî’nin kesb teorisi, ilahi irade ve kudret ile yaratılmış bir kudret arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Ancak bu ilişkide yaratılmış kudretin rolünün ne olduğu belirsiz gibi gözükmektedir. Eş’arî, kendisine göre bir “şey” olan insanın fiili ya da kesbi de dâhil âlemdeki her şeyi Allah’ın ezeli bilgisine, iradesine ve mutlak kudretine bağlayarak; insanın, fiillerinin hâliki olduğu düşüncesini reddetmiş; insana fail denilmesinin de ancak mecazen mümkün olduğunu ve Allah’ın, kullarını güçlerinin yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmasının (teklîfi mâ lâ yutâk) caiz olduğunu söyleyerek determinist-cebirci nazariyeye yaklaşmıştır. Eş’ari, bu cebirci anlayıştan uzaklaşmak ve insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu temellendirmek için kesb nazariyesini kullanmıştır. Ancak bu nazariyede de yaratılmış bir kesb ile fiil için ve onunla eşzamanlı olarak yaratılmış bir kudretten başka insana ait bir şey bulunmamaktadır. Muarızları tarafından anlaşılmaz, akıl dışı ve anlamsız olarak nitelendirilen Eş’arî’nin kesb teorisi; iradeci bir davranış tasavvurundan ziyade, determinist bir davranış nazariyesine meyilli gibi gözükmektedir (Turhan, 2003: 112-113-115-116).

5.1.3.2. Mâtürîdî ve Kesb Nazariyesi

Mâtürîdî’ye göre kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde, kullarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller, Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Allah’ın fiilleri yaratması da kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah’ın fiili

yaratma, kulun fiili kesb adını alır. Allah kula ait fiilleri yaratması yönünden faildir, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin failidir. Dolayısıyla insanın ihtiyari fiilleri; yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünden insana aittir. Fiil gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her kulun fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi onun fiilinin faili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil, yokluk halinden varlık alanına çıktığından, tek başına kula nispet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır. Esasen, fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmek insan için mümkün değildir. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir. Öyle anlaşıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fiziki, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu; failinin bunların sadece bir kısmından haberdar olabildiğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Sonuç olarak; insanların fiillerinde irade ve kudretlerini kullanmak suretiyle icra ettikleri fonksiyon, kesbi veya iktisabı oluşturur. Fiili kesbetmek ile yaratmak arasındaki fark, kesbin aletle vuku bulması, yaratmanın ise aracısız gerçekleşmesinden ibarettir. Fiiller, Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte bunların meydana gelişine tesir eden kesb Allah tarafından yaratılmış değildir. Kesb sadece insanların doğrudan doğruya gerçekleştirdikleri fiillerde etkilidir, dolaylı fiillerinde ise etkisi bulunmayıp bunlar yalnız Allah'ın kudretiyle gerçekleşir (Yavuz, 2002: 305; Gölcük, 1997: 190-191; Topaloğlu, 2003: 154).

Mâtürîdî'ye göre, insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunmasıdır ki bu tür kudret fiilden önce mevcuttur. İkincisi ise, iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir ki, bu kudret fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi, aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır (Topaloğlu, 2003: 155; Yeprem, 1997: 301).

Hâdis kudret ve onun nesnesinin Allah tarafından yaratıldığı hususunda Eş'arî ile hemfikir olan Mâtürîdî'nin kesb anlayışında fiili insana ait kılan şey, insanın o fiile olan kasıt, ihtiyar ve meylidir. Ona göre insanın ihtiyârî fiilleri; sebep, vesile gibi imkân ve şartların tam olarak gerçekleşmesinden sonra, ortaya çıkan alternatiflerden birini seçerek kesbetmeye azmetmesi halinde bu kasıt ve ihtiyara bağlı olarak Allah'ın onda ikinci çeşit kudreti yaratmasıyla gerçekleşir (Turhan, 2003: 131; Yeprem, 1997: 306).

Mâtürîdî, insan eylemleri ve hayır-şer dâhil her şeyi yaratanın Allah olduğunu vurgulamakla birlikte; ihtiyari fiillerde, ilahi kudret ve irade ile birlikte insanın irade ve ihtiyarının da etkisini kabul etmiştir. O, Allah'ın fiillerinin bir sebep ve hikmete bağlı olduğu, onun güç yetiremeyecekleri bir şeyi kullara teklif etmesinin abes olduğu gibi görüşleriyle Eş'arî'den ayrılmakta (Yeprem, 1997: 269) ve mutezile ekolüne yaklaşmaktadır. Onun davranış tasavvuru, Eş'arî'ye nispetle, iradeci bir davranış teorisine daha fazla meyillidir.

Sonuç

İnsan davranışları ile ilgili determinizm-iradecilik dikotomisi gerek sosyolojide gerekse kelam ilminde teorik kamplaşmalara sebep olmuştur. Sosyolojide, pozitivist-natüralist sosyal bilim anlayışının determinist kampta; söz konusu anlayışa tepki olarak doğan yorumlayıcı-hümanist perspektifin ise iradeci kampta yer aldığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Sosyolojinin temel inceleme konusunu teşkil eden sosyal davranış, pozitivist ve yorumlayıcı sosyoloji ekollerince farklı şekillerde tasavvur edilmektedir. Sosyal bilimleri doğa bilimlerinin bir uzantısı olarak görüp, doğa bilimsel yöntemi sosyolojiye uygulayan pozitivist sosyoloji ekolü, doğal olgular gibi düzenlilik ve nedensellik yasalarına tâbi sosyal olgular tasavvur etmekte ve böylece toplumsal yasalara ulaşır, toplumsal değişme ve gelişmeleri kontrol etme amacı gütmektedir. Doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini öne süren pozitivist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın eylemlerinin de öyle ya da böyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahip olmakla birlikte bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir.

Pozitivist sosyoloji ekolüyle keskin bir karşıtlık halinde olan yorumlayıcı sosyoloji ekolü ise doğal dünya ile sosyal dünyanın farklılığını vurgulamakta, sosyal dünyanın bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren insan faillerin müşterek eylemleriyle inşa edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen bir oluşum süreci olduğunu savunmaktadır. Yorumcu sosyoloji, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, birlikte eylemde bulunan insanlardan ve onların niyet, amaç, değer ve sembolik evrenlerinden bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamıştır.

Yapısal kuramlar dini davranışı, büyük ölçekli toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler ve dinin toplumun ihtiyaçları konusunda sahip olduğu önemi vurgulamaktadırlar. Bu kuramlarda din; çizgisel bir tarihi gelişmenin, toplumsal bir bilincin veya sistemin dengeye yönelik eğiliminin bir ürünü olarak tasavvur edilmekte, dini davranış ekonomik, sosyolojik ya da psikolojik birtakım olgu ya da süreçlere irca edilmektedir.

Yorumcu kuramlara göre ise din, toplumun sürekli olma ihtiyacı ile değil, bireyin anlam arayışı ihtiyacı ile ilgili olup; belli bir tarihi bağlamda yaşamış muayyen bireylerin ürünüdür. Bu teoriler, bireylerin dini eyleme ilişkin gerekçelerini vurgulamaya da önem vermektedirler. Yorumlayıcı sosyolojiye göre din, dış etmenlerin basit bir ürününe indirgenemez; o, belirli hedefleri olan, amaçlı bir şekilde güdülenmiş bireyler ve bu bireylerin içinde yaşamakta oldukları maddi ve manevi şartlarla ilgilidir. Bu nedenle, dinin muhtevası ve inananların kendi inanç ve uygulamaları hakkındaki algılamaları önemlidir.

İnsanların niçin dindar olduklarını, belirli dini davranışları neden sergilediklerini ve dine niçin ihtiyaç duyduklarını inceleyen kuramları dört başlıkta incelemek mümkündür. Bunlar: Yoksunluk, sosyalleşme, rasyonel seçim ve anlam arayışı kuramlarıdır.

Başta Kelam olmak üzere İslami ilimlerde de determinizm-iradecilik dikotomisinin izini sürmek mümkündür. Ancak burada, meselenin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Kelamda;

sosyolojideki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, toplumsal evrim yasaları vb. yerini; kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu telif etme sorunudur.

Dini ilimlerin amel tasavvurunun, sosyal bilimlerinkinden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal bilimler, davranışı yalnızca dünyevi ve fiziki sebep ve sonuçlarıyla değerlendirirken; dini ilimler, insan davranışını dünyevi ve uhrevi sebep ve sonuçlarıyla birlikte değerlendirmektedir.

Dini ilimlerin sosyal gerçekliği tamamen yok saydığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkıh usulünde, örfün ve maslahatın şer'i delillerden kabul edilmesi, İslam dininin sosyal gerçekliği reddetmediğini göstermektedir. Fıkıh âlimleri, dinin ruhuna ve açık naslara aykırı olmayan örf ve adetleri muteber kabul etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam fıkının külli kaidelerinden biri olarak tespit etmişlerdir. Yine fıkıh bilginleri, özellikle muamelatla ilgili hükümlerde, kamu yararı ve sosyal faydayı (Maslahatı Âmme) gözetmişler, hakkında naslarda kesin bir hüküm bulunmayan konularda, dinin temel maksatlarını gözetmek kaydıyla, sosyal gerçekliği de göz önünde bulunduran içtihatlarda bulunmuşlardır (Şa'bân, 1990: 176-177, 157). Esasen kitap ve sünnet genel bir çerçeve çizmiş, zamana ve zemine göre dinin temel maksatlarını gözeterek hüküm vermek (icthâ) için geniş bir alan bırakmıştır. Dinin temel maksatları (Makâsıdü's-ş-şerîa) olarak kabul edilen; can, mal, akıl, nesil ve dinin korunması ilkeleri, toplumun varlığı ve bütünlüğü için vazgeçilmez değerleri ifade etmektedir (Şa'bân, 1990: 350-351). İslam hukukunda, toplumun menfaatini gerçekleştirmeyi ve kamu düzenini korumayı hedefleyen hükümlerin "Allah hakkı" tabiri ile ifade edilmiş olması da (Şa'bân, 1990: 241) İslam dininin toplumsal bütünlüğe verdiği önemi ifade etmektedir.

Dini ilimlerdeki davranış nazariyelerindeki çeşitliliğin sebebi; sanıldığı gibi, yalnızca dini nasların farklı yorumlanması vb. dini saiklerle ilgili değildir. Sosyoekonomik değişkenler de dini nazariyelerin ortaya çıkışı ve

gelişmesinde etkili olmuştur. Mesela, kader inancıyla ilgili tartışmaları sadece farklı şekillerde anlaşılmaya müsait ya da zahiren birbiriyle çelişkili görünen ayet ve hadislerle açıklamak mümkün değildir. Yaptığı zulüm ve haksızlıkları dini açıdan meşrulaştırmaya çalışan Emevi hanedanını görmezden gelerek yapılan Mutezile kelam okulu analizi eksik olacaktır. Emeviler, kendi yaptıkları zulümlerin Allah'ın takdiri olduğunu söyleyerek sorumluluktan kurtulmaya çalışıyor ve kendilerine uygun gördükleri cebri görüşü yaygınlaştırmaya çalışıyorlardı. Bundan dolayı; Mutezile ekolü, “Kul fiilinin hâlikıdır” derken, yalnızca Allah'ın adaletini gözetmiş olmuyor; aynı zamanda, Emevilerin yaptıkları zulümlerden sorumlu olduklarını ve dolayısıyla Allah'ın değil onların zalim olduğunu da ilan etmiş oluyordu.

Modern din bilimleri ve onların bağlı bulundukları sosyal bilimlerle dini ilimlerin dini davranış tasavvuru arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Dini ilimler apriorik ve tümdengelimci bir yaklaşım sergilerken, sosyal bilimler aposteriorik ve tümevarımcı bir metodolojiye sahiptir. Ayrıca dini ilimler, tanrının dünyaya, vahiy ve ilahi takdir yoluyla müdahale ettiğini ve her şeyin onun yaratmasıyla meydana geldiğini vurgularken; sosyal bilimler, genellikle, dini ve tüm sosyal hadiseleri, beşerî ya da tabii bir fenomen olarak açıklamaktadırlar. Buna göre bir sosyolog, belli bir dini öğretinin mensubu; bir Hristiyan, bir Müslüman ya da dinsiz olabilir. Ancak sosyolojik yorum, analizlerini dini hakikatler üzerine kuramaz. Sosyolog, insani ve sosyal gerçekliğin arkasında, ötesinde, yanında ya da içinde bir yerlerde gizlenmiş ilahi bir hakikat olup olmadığı konusunda suskundur. Böyle yaparak sosyal bilimlerin hakikati sorgulamayı tırnak içine almaktadırlar. Bu tavra “metodolojik ateizm” ya da “metodolojik agnostisizm” adı verilmektedir. Metodolojik agnostisizm terimi, sosyal bilimlerin içkin yani bu dünyaya ait açıklamalar içerdiğini ve dini açıklamayı kapsamadığını ifade eder (Furseth ve Repstad, 2011: 341-342). Ancak natüralist teorinin, metodolojik ateizmin de ötesine geçerek, dine karşı olumsuz, aşağılayıcı ve indirgemeci bir tavır takındığı da bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte çağdaş sosyal teori, çeşitli düzeylerde dindar insanların dikkatini çekecek şekilde çoklu bir yaklaşım sergilemektedir. Yorumcu ekol, dünya ile ilgili kişiye özel yorumlamalarda bulunma imkânı sunduğu için, sosyal bağlam ile dini içerik arasında katı

bir sebep-sonuç ilişkisi kuran natüralist teoriye oranla, dini inançla daha kolay uyum sağlamaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 349).

Modern din bilimlerinde, son zamanlarda, dini ilimlerin apriorik ve tündengelimci yaklaşımıyla, sosyal bilimlerin aposteriorik ve tümevarımcı metodolojisini birleştirme eğilimi göze çarpmaktadır. Özellikle; dinin kökeni hakkındaki pozitivist, indirgemeci, evrimci ve spekülatif kabullere ve gerçekliğin doğasına dair yansıtmacı teorilere prim vermeyen; dini tecrübeyi içeriden yani dindarın bakış açısından anlamayı ve açıklamayı esas alan din fenomenolojisi; dini davranışı analiz etmek için daha verimli bir metodoloji ortaya koymaktadır. Esasen, tarih boyunca her toplumda var olan nevi şahsına münhasır bir fenomen, bir semboller sistemi ve kutsal anlamlarla dolu bir evren olan dini; pozitivist, evrimci, rasyonalist, materyalist, aydınlanmacı vb. batı merkezli önyargılı yaklaşımlarla; ekonomik, sosyolojik ya da psikolojik birtakım olgu ya da süreçlere irca etmek, dini fenomenleri çarpıtmaktan başka bir anlam ifade etmeyecektir. Elbette ki sosyal bilimler; dini fenomenleri, dini ilimler gibi tanrı merkezli değil, insan merkezli bir yaklaşımla ele alacaktır. Ancak, inananların kutsal ya da tanrı merkezli din tasavvurlarını ve dini tecrübelerini yok sayıp; dini, bir gölge fenomen; sosyal, ekonomik ya da psikolojik olgu veya süreçlerin bir yansıması şeklinde açıklamak, natüralist din teorisinin yaptığı fahiş bir hatadır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (1993). “Cebriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 205-208.
- Akyüz, Niyazi ve İ. Çapcıoğlu (2008). “Sistematik Din Sosyolojisi”: Max Weber”. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.). ss. 93-99. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Argyle, M. ve B. B. Hallahmi (2004). “Dini Davranış Teorileri”. Ali Kuşat, Mehmet Korkmaz ve İsmail Güllü (çev.). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı.16, 2004/1, ss.247-280.
- Aron, R. (2006). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Korkmaz Alemdar (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Arslantürk, Z. ve M. T. Amman (2001). *Sosyoloji*. 4. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arslantürk, Z. (2012). “Din Sosyolojisinin Konusu”. *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.). ss.11-35. 1. Basım. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Atar, F. (1996). *Fıkıh Usûlü*. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Berger, P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye*. Ali Coşkun (çev.). 3. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. ve T. Luckmann (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası* Vefa Saygın Öğütle (çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (1996). *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cipriani, R. (2011). *Din sosyolojisi Tarih ve Teoriler*. Ali Coşkun (hızl.). 1. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2007). *İnsan ve Davranışı*. 16. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çağrı, M. (1989). “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 1-9.

- Çelebi, İ. (2006). “Mutezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 391-401.
- Dönmez, İ. K. (1991). “Amel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 16-20.
- Erten, M. (2007). “Kur’an’da Bilgi-Amel (Eylem) İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergi*. Cilt.43, Sayı.2, Nisan- Mayıs- Haziran 2007, ss.137-158.
- Furseth, I. ve Pal R. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp (çev.). 1. Basım. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. Ümit Tatlıcan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1997). *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Haldun. (1858). *Mukaddime-i İbn Haldun*. Pirizade Mehmet Sahip Efendi (çev.). Bulak Matbaa-i Âmire.
- İbn Haldun. (1860). *Mukaddime-i İbn Haldun*. Ahmet Cevdet Paşa (çev.). Takvimhane i Âmire.
- İbn Haldun. (2001). *Tarihu İbn Haldun*. 7 Cilt. H. Şühade (Haz.). Darü'l-Fikr.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime*. 2 Cilt. H. Kendir (çev.). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- İbn Haldun. (2005). *Mukaddime*. 5 Cilt. A. eş-Şeddadi (Haz.). Darü'l-Beyza.
- İbn Haldun. (2020). *Mukaddime*. Ciltli 2. Baskı. S. Uludağ (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Johnson, Paul E. (1985). “Dini Davranış”. Habil Şentürk (çev.). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25-29.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (2008). *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. 11. Basım. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Karagöz, E. (2003). *Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Kehrer, Günter. (2007). “Din Sosyolojisi”. M. Emin Köktaş (çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.). ss.21-118. 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kızıılçelik, S. (1994). *Sosyoloji Teorileri II*. 2. Basım. Konya: Yunus Emre Limited Şirketi, 1994.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kobyay, M. (2012a). *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kobyay, M. (2012b) “Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Tasavvuru”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, 41-56.
- Kobyay, M. (2015). “Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları”, *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 3(6), 50-63.
- Kobyay, M. (2016). Sosyolojide ve kelam ilminde determinizm-iradecilik dikotomisi. *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 4(7), 1-22.
- Kobyay, M. (2021a). “İbn Haldun’un Umran Biliminin Mahiyeti, Konusu ve Temel Problemleri.” *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler Eylül-2021* içinde ss.73-87. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kobyay, M. (2021b). “İbn Haldun’a Göre Din ve Siyaset: İki Farklı Okuma.” *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 16(3), 355-373.
- Layder, D. (2006) *Sosyal Teoriye Giriş*. Ümit Tatlıcan (çev.). 1. Basım. İstanbul: Küre Yayınları.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din*. Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Marx, K. ve F. Engels. (2007). “Din ve Sosyolojisi”. Mevlüde Ayyıldız (çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.). ss.11-35. 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları.
- Öngören, R. (2011). “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 119-126.
- Özbudun, S., B. Şafak ve N. Serpil Altuntek (2006). *Antropoloji, Kuramlar/ Kuramcılar*. 2. Basım. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*. 3. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Peker, H. (2008). *Din Psikolojisi*. 3. Basım. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Poloma, M. M. (2011). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Hayriye Erbaş (çev.). 4. Basım. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Sancak, S. (2020). *Süreç Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur’an da Firavun Tipolojisi*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Sancak, S. (2015). “Dini Tebliğ ve Öncelikler Bağlamında Kur’an-ı Kerim’de Mümin Kişinin Kavmine Yönelik Din Eğitimi Faaliyeti”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 93-120.
- Slattery, M. (2008). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (hızl.). Sentez Yayıncılık.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Osman Akınhay (çev.). 1. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şa’ban, Z. (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. İbrahim Kâfi Dönmez (çev.). 1. Basım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şavran, T. G. (2018). “Bölüm 1: Toplum, Bilim ve Yöntem.” N. Suğur (Ed.). *Sosyolojiye Giriş* içinde. ss. 2-39. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Topaloğlu, B. (2003). “Mâtürîdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 151-157.
- Turhan, K. (2003). *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Uludağ, S. (1991). “Amel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 13-16.
- Wallace, R. A. ve A. Wolf (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas (çev.). 1. Basım. İzmir: Punto Yayıncılık.
- Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. A.M. Henderson ve Talcott Parsons (çev.). New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society* (2 Cilt). E. Fischhoff vd. (çev.). University of California Press.
- Weber, M. (2007). *Sosyolojinin Temel Kavramları*. Medeni Beyaztaş (çev.). 6. Basım. İstanbul: Bakış Yayınları.
- Weber, Max. (2012). *Din Sosyolojisi*. Latif Boyacı (çev.). 1. Basım. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Weber, M. (2020). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Ö. Ozankaya (çev.). 4. Basım. İzmir: Cem Yayınevi.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). “Kesb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 304-306.
- Yeprem, M. S. (1997). *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zeydan, A. (1993). *Fıkıh Usûlü*. Ruhi Özcan (çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

BÖLÜM 2

**TOPLUMSAL HAYAT, DİN, İSLAM, SİYASET
VE ÇAĞDAŞLAŞMA EKSENİNDE İBN
HALDUN, ALİ ŞERİATİ VE TÜRK
SOSYOLOGLARI**

1. İBN HALDUN²

Büyük Müslüman düşünür İbn Haldun ve onun ölümsüz eseri Mukaddime üzerine son dönemde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ona ve eserine yönelik her kesimden ve farklı disiplinlerden giderek ivme kazanan bir alaka müşahade ediliyor. Bu durum, İslam düşünce ve medeniyetine yönelik artan bir ilgiyi temsil etmesi bakımından önemli ve değerlidir. Ancak dünya fikir ve medeniyet tarihinin merkezine Batı'yı yerleştiren, diğer tüm medeniyetleri yalnızca büyük Batı medeniyetinin gelişimine katkıları bakımından inceleme konusu yapan Batı merkezci bilim ve fikir paradigması, her zaman ustalıkla yaptığı gibi, bu ilgiyi de kendi hanesine bir kazanım olarak eklemeye çalışmaktadır. Buna göre İbn Haldun orta çağda yaşamış önemli bir mütefekkir, daha sonra Batılı büyük mütefekkirler tarafından geliştirilecek teorilerin öncüsü olmuştur. O, günümüzde aşılmış olmakla birlikte, insanlık tarihinin tâbi olduğu tek çizgili, zorunlu, ilerlemeci, evrim sürecinin kaçınılmaz sonucu olan çağdaş Batı medeniyetinin gelişimine sağladığı katkılardan dolayı değerlidir. Bizde de söz konusu aydınlanmacı/pozitivist/ilerlemeci/evrimci temellere dayanan paradigmayı kabul eden araştırmacılar, İbn Haldun'u aydınlanmacı-pozitivist şemaya uygun olarak konumlandırmakta, onu materyalizm, pozitivism vb. Batılı ideolojilerle özdeşleştirmekte, onun kurucusu olduğu umran ilmini, Batılı toplumbilim ya da kültür biliminin öncü ya da henüz tam gelişmemiş bir formu olarak tasvir etmektedirler.

Bizim tezimiz ise, İbn Haldun'un İslam bilim ve medeniyet havzasının, orijinal, sistem kurucu bir mütefekkir olduğudur. Bize göre, belli bir düşünce geleneği ve medeniyetten bağımsız bir bilimsel düşünce mümkün değildir. Genellikle Comte'un kurucusu olarak kabul edildiği sosyoloji bilimini, ait olduğu düşünce geleneği ve medeniyetin tarihi-kültürel tecrübesinden tecrit ederek anlamlandırmak mümkün değildir. Aynı şey İbn Haldun için de geçerlidir. Dolayısıyla onun kurduğu umran ilmi, konusu ve kısmen metodolojisi itibarıyla benzerlik gösterse de Batılı sosyoloji biliminin tıpatıp aynısı olamaz. Bununla birlikte, düşünsel gelenek ve medeniyetlerin birbirinden tamamen kopuk olduğunu iddia etmiyoruz. Elbette aralarında

² Bu kısım; yazarın, “İbn Haldun’un Umran Biliminin Mahiyeti, Konusu ve Temel Problemleri” (İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler Eylül/2021 içinde. Gece Kitaplığı, ss. 73-87) ve “İbn Haldun’a Göre Din ve Siyaset: İki Farklı Okuma” (Turkish Studies- Religion, 16(3), 355-373) adlı çalışmalarından yararlanılarak hazırlanmıştır.

belirli şekillerde iletişim ve etkileşim söz konusu olmuştur. İnsan tabiatının değişmez özellikleri de elbette medeniyetlerin ortak paydasını meydana getirmektedir. Batılı olsun doğulu olsun her birey, hayvani tabiatı gereği, nefsanî arzularının peşinde koşacaktır. Elbette tüm toplumlarda, öncelikli amaç, bireylerin maddi ihtiyaçlarının tatmini olacaktır. Çünkü maddi ihtiyaçlar tatmin edilmeden, manevi ihtiyaçların tatmini mümkün olamaz. İnsanoğlu temel maddi ihtiyaçlarını karşılamadan manevi ihtiyaçlarının peşinde koşmaz. “Aç ayı oynamaz” sözü, bu hakikatın âmiyane ifadesi olsa gerektir. Ancak ihtiyaçlar hiyerarşisinde maddi olanların önceliği, manevi olguların maddi olguların basit bir yansıması olduğu, onlar tarafından tayin edildiği ya da nispeten önemsiz oldukları anlamına gelmez. Esasen manevi/sembolik olgular da toplumlar için en az maddi olgular kadar vazgeçilmezdir. İnsanın yetkinliği hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarının tatminine bağlıdır. Biri eksik olursa insani var oluş da nakıs kalacak demektir. Tüm toplumlarda adaletin sağlanması ve zulmün önlenmesi için siyaset ve hukuk kurumları vazgeçilmez olacaktır. Yine elbette her toplum insanın varoluşsal sorularını cevaplandırarak hayatını anlamlandırma, kutsal ile iletişim kurma, ona ibadet etme gibi ihtiyaçlarını karşılamak için din kurumuna ihtiyaç duyacaktır. Velhasıl tüm insan toplumlarında müşterek olan ihtiyaçların gereği olarak, söz konusu ihtiyaçların toplum tarafından onaylanmış, meşru tatmin edilme yollarını gösteren siyaset, ekonomi, din, eğitim vb. kurumlar mevcut olacaktır. Buraya kadar toplumlar arasında farklılıktan söz edilemez. Ancak kurucu değer, norm, dünya görüşü ve inançlarının farklılığından dolayı, farklı toplumların bu ortak ihtiyaçların meşru tatminine yönelik verdiği tepkiler birbirinden farklı olacaktır. Dolayısıyla toplumsal formlar olarak temel toplumsal kurumlar tüm toplumlarda müşterektir. Ancak bu kurumların muhtevası, yani ihtiyaçların meşru tatmin yolları birbirinden farklılaşır.

Bu bağlamda İbn Haldun ile ilgili çalışmalarda birbirine zıt, iki farklı İbn Haldun okumasının varlığı dikkat çekmektedir. İbn Haldun’un din-devlet ilişkileri ile ilgili görüşleri özelinde de bahsedilen iki farklı okumanın izini sürmek mümkündür. İbn Haldun’un asabiyet-devlet-din ilişkileri ile ilgili fikirlerini ele alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Konu ile ilgili araştırma yapan bazı yazarlar, onun kendisinden önce oluşmuş dini gelenekten koparak, din ile bilimi, devleti ve siyaseti birbirinden ayırt etmek suretiyle laik devlet

fikrinin İslam düşüncesindeki öncüsü haline geldiğini iddia etmektedirler. Öte yandan diğer bir grup araştırmacı, onun İslam düşünce geleneğini devam ettirdiğini, söz konusu geleneğe uygun olarak din-devlet birlikteliğini savunduğunu söylemektedirler. İki tarafın da aynı kaynağa yani müellifin meşhur eseri olan Mukaddime'ye dayanmakla birlikte birbirine taban tabana zıt iki farklı sonuca ulaşmaları, farklı bilim ve fikir paradigmalarından beslendikleri gerçeğiyle açıklanabilir.

Biz bu çalışmamızda öncelikle İbn Haldun'un umran ilminin mahiyetini, konusunu, çağdaş sosyal bilimsel düşünce ve teorilerle benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışacak; daha sonra zikredilen iki farklı İbn Haldun tasavvuru ya da okumasının ortaya çıkış sebeplerini ve hangi paradigmalardan beslendiklerini, daha çok İbn Haldun'un din-devlet ilişkileri özelinde gösterecek, hangi görüşün daha isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızda okuyucuyu doğrudan İbn Haldun'un görüşleriyle baş başa bırakma gayreti içinde olduk. Ancak literatürdeki iki farklı İbn Haldun okuma biçimini de örneklerle açıklamaya ve nihayet konu ile ilgili kendi görüşlerimizi ifade etmeye çalıştık. Çalışmamız, İbn Haldun'un doğru anlaşılmasına mütevacı bir katkı sağlarsa kendimizi bahtiyar sayarız.

1.1. İbn Haldun'a Göre Umran Biliminin Mahiyeti, Konusu ve Temel Problemleri

Umran, lugatte; ömrü uzun olmak, ziyaret etmek, yıkılan bir nesneyi tamir etmek, imar etmek, inşa etmek, bol mal-mülk sahibi olmak, bir malı bir kimseye yaşadığı müddetçe geçici olarak temlik etmek, insanların bir yerde toplanıp orada meskûn olmaları, bir yerin insanların çokluğu, çiftçilik, ticaret, zanaat vb. yollarla abad olması, ilerlemesi, halinin iyileşmesi, bayındırlık gibi anlamlara gelen “a-m-r” kökünden türemiş bir isimdir. (Vankulu, 2014: 1/855-857; Mütercim Asım, 2013: 3/2200-2207; Mucemul Vasit, 1992: 626-627) Aynı kökten türeyen imar, mamur, tamir, umre, imaret gibi kelimeler, Türkçede de kullanılmaktadır. Bununla birlikte “umran” kelimesinin Cevheri'nin es-Sıhah ve Firuzabadi'nin el-Kamusu'l-Muhit adlı meşhur

lugatlerinde yer almaması,³ bu kelimenin kullanımının İbn Haldun'dan önce yaygın olmadığını düşündürmektedir.

İbn Haldun, ölümsüz eseri Mukaddime'de tarihi rivayetlerin sıhhatini ortaya koyma ihtiyacı bağlamında umran ilmini ortaya koymuştur. Ona göre, tarih, âlemin umranı demek olan toplumsal yaşamdan ve onunla ilişkili olgulardan haber veren bir bilimdir. Tarih kitaplarının aslı astarı olmayan rivayetlerle doldurulduğundan yakınan İbn Haldun, rivayetlerin sahih olanları ile olmayanlarını ayırt etmenin hayati bir mesele olduğunu belirtmektedir (İbn Haldun, 1858: 39-40; 2005: 1/55, 2020: 202). Ona göre, rivayetlerin sıhhatini tespit etmenin en sağlıklı yolu, umranın tabiatını bilmektir. Bu, rivayetlerin sıhhatini belirleme hususunda, daha sağlıklı ve güvenilir bir yöntem olduğu için râvilerin cerh ve tadilinden önce gelir. Umranın tabiatına aykırı olan rivayetler reddedilmelidir. Toplumsal hayatın doğasının zorunlu sonucu olan olgularla, toplumsal hayatta ortaya çıkması mümkün olayları ve toplumsal hayatın doğasına aykırı olduğu için gerçekleşmesi mümkün olmayan spekülasyonları birbirinden ayırt etmek gerekir (İbn Haldun, 1858: 43; 2001: 1/49; 2005: 1/56; 2020: 204).

İbn Haldun umranı, “insanların, bir şehirde ya da insanların yaşamasına uygun başka bir yerde, aşiretiyle birlikte yaşaması, geçimini sağlamak için yardımlaşmak gibi fitri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelip, toplumsal bir yaşam sürmeleridir”, şeklinde tanımlamaktadır (İbn Haldun, 1858: 48; 2001: 1/53; 2005: 1/62; 2020: 208-209). Bu tanımdan da açıkça anlaşılmaktadır ki umran, toplumsal yaşam demektir. Esasen umranın toplumsal yaşam anlamına geldiğini İbn Haldun çeşitli vesilelerle tekrar tekrar vurgulamaktadır.

İbn Haldun tarafından tasvir edildiği şekliyle; umran ilminin konuları, problemleri, toplumsal olay ve olgular gibi çeşitli şekillerde ifade edebileceğimiz hususlar⁴ ise; umranın tabiatı/mahiyeti, kırsal toplumsal

³ Biz es-Sıhah ve el-Kamusu'l Muhit'in orijinal metinlerini tetkik etmedik. Diğer klasik lugatleri de incelemiş değiliz. Ancak Sıhah'ın Türkçe tercümesi olarak bilinen Vankulu Lugatı ve Mütercim Asım Efendi'nin Kamusu'l Muhit tercümelerine dayanarak, bu iki eserde “Umran” kelimesinin yer almadığını ifade ediyoruz.

⁴ İbn Haldun bu hususlardan “umranın arazları”, “umrana arız olan haller” vb. ifadelerle bahsetmektedir. “Sözlükte, sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket gibi anlamlara gelen” “araz” kelimesi terim olarak genellikle, “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamındaki “cevher” teriminin zıddı olarak, “cevher ya da cismin gelip geçici niteliği” anlamında kullanılmaktadır (Yavuz, 1991: 337; Kutluer, 1993, 450). Bu hususta İbn Haldun'un filozof, mantıkçı ve kelimacıların kullandıkları, zikredilen cevher-araz ayırımına dayandığı anlaşılmaktadır. Buna göre umran cevher ya da zat; mülk, kesp, hadarilik, ilimler vb. umranda ortaya çıkan haller birer araz olmaktadır. Biz

yaşam (bedevilik/bedevi umran), kentsel toplumsal yaşam (hadarilik/hadari umran), insanların birbirleri üzerinde tahakküm ve hâkimiyet kurmaları (tagallüp), egemenlik-saltanat/devlet (mülk), kazanç (kesp), geçim yolları (meaş), sanatlar/zanaatler, ilimler vb. olgular ve bunların ortaya çıkış sebepleridir (illetleri/kanunları) (İbn Haldun, 1858: 5, 6, 38, 47; 2001: 1/9, 52; 2005: 10, 11, 49-52, 62; 2020: 161, 162, 199, 207-208).

İbn Haldun’a göre insanı diğer canlılardan ayırt eden temel özelliklerden biri olan umran yani toplumsal yaşam beşer için bir zorunluluktur çünkü insan tek başına, başta gıda olmak üzere temel ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu hususta hemcinsleriyle yardımlaşmaya muhtaçtır. Yardımlaşma sonucunda, iştirak edenlerin ihtiyacını kat kat fazlasıyla karşılayacak mal ve hizmet üretilmiş olur. Aynı şekilde insanın kendisini, yırtıcı hayvan vb. tehlikelerden koruması için de hemcinsleriyle dayanışma halinde olması zorunludur.

İnsan el ve düşünce gücü sayesinde, diğer tüm canlılardan üstün hale gelir. El, düşünce gücünün hizmetinde sanatları vücuda getirir. Sanatlar sayesinde insanlar, kendilerini düşmandan koruyacak silah vb. aletler geliştirir. Bütün bunlar insanların bir araya gelip, dayanışma halinde bir toplum teşkil etmeleriyle mümkün olur. Böylece insan türünün bekası sağlanmış ve Allah’ın insanları kendisine halife yapma ve onlar vasıtasıyla dünyayı mamur etme hususundaki iradesi tahakkuk etmiş olur. Umranın manası da budur (İbn Haldun, 2001: 53-55; 2005: 1/62; 2020: 208, 213-214).

Toplumsal yaşam yani “insan eliyle âlemin umranı” tamamlandıktan sonra insanların birbirine zulmetmesini engelleyip toplumsal düzenin devamlılığını sağlayacak bir otoritenin tesisi zaruret haline gelir. Bu otorite sahibi varlık, en üstün canlı olması hasebiyle yine bir insan olmalıdır. Dolayısıyla toplumda adaletin sağlanması ve düzenin korunması için, insanların içlerinden birini hükümdar seçerek kayıtsız şartsız ona itaat etmeleri zorunludur. Hükümdar, tebaası üzerinde mutlak güç ve otorite sahibi olmak zorundadır. Ancak hükümdarın, elindeki gücü kötüye kullanarak halka zulmetmesi de ihtimal dâhilindedir. Bunu engellemek için de siyaset ve hukuk kurumları devreye girmekte, iktidar gücünün gayri meşru kullanımı engellenmeye

“umranın arazları” şeklinde ifade edilen kavramlaştırmanın, bugünkü bilimsel terminolojideki karşılığının “toplumsal olgular” terimi olduğu kanaatindeyiz. Toplumsal olgular nihayetinde, toplumsal hayatın; gözlemlenebilir, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanabilir, nispeten süreklilik gösteren somut tezahürleri olduğuna göre, İbn Haldun’un hadarilik, bedevilik, mülk, kesp gibi kavramlarını birer toplumsal olgu olarak tasavvur etmek mümkündür.

çalışılmaktadır (İbn Haldun, 2005: 1/326; 2001: 1/55-56, 237-238; 2020: 215, 420).

İbn Haldun umran ilmini tarihi rivayetlerin tashihi gibi pratik bir amaç için öne sürmüş olmakla birlikte yeni bir bilimin temellerini attığının hatta kurucusu olduğunun farkındadır. Umran ilmi, “kurucusu olma şerefi bana ait, müstakil, orijinal bir ilimdir”, der. Çünkü, diğer akli ya da nakli ilimler gibi kendine mahsus bir konusu vardır ki, bu konu insani toplumsallık yani beşerî umrandır. Umranın zatına ârız olan haller de söz konusudur. O, umran ilminin konusunu belirledikten sonra, şeklen benzer gibi görünen diğer ilimlerden ayırt etme ameliyesine yönelir. Ona göre bu ilim, bazı konuları benzer olsa da insanları belli bir fikre yöneltmek ya da ondan uzaklaştırmak için söylenen faydalı, ikna edici sözlerden ibaret olan hitabet ilmi ile doğrudan bağlantılı olmadığı gibi ahlak ve hikmetin gereğine göre insan türünün bekasını koruma amacına matuf olan medeni siyaset bilimi de değildir. Her tabii gerçekliği konu alan bir ilmin olması gerektiği halde, toplum biliminin neden daha önce tesis edilmediği hususunda fikir yürüten İbn Haldun, evvela, yalnızca Yunanlılara ait ilimlerin İslam dünyasına intikal ettiği ve diğer kadim milletlerin ilimlerinden haberdar olmadığımızdan hareketle, “muhtemelen bu ilimle ilgili eserler yazılmıştır ama bize intikal etmedi,” der. Sonra, ulemanın ilimleri faydalarına bakarak tesis ettiği, umran ilminin konuları her ne kadar değerli olsa da rivayetleri tashihten başka semeresi olmadığından ulema nezdinde itibara mazhar olamadığı çıkarımında bulunur. Bununla birlikte, bu ilmin konularına, ilim adamlarının iddialarını ispat için geliştirdikleri burhanlar ve deliller arasında dolaylı olarak rastlanmaktadır. Mesela, kelimelerin bilgileri ve Müslüman filozoflar nübüvveti ispat meyanında, insanlar varlıklarını devam ettirmek için yardımlaşmaya, bir yasakçıya, otoriteye muhtaçtır, derler. Fıkıh usulü bilgileri dillerin ortaya çıkışını izah ederken insanların, toplumsal hayatın ve yardımlaşmanın gereği olarak maksatlarını sözle ifade etmeye mecbur olduklarını ifade ederler. Yine fakihler şer’i hükümlerin maksatlarını beyan sadedinde; zina, nesepleri karıştırır, insan neslini bozar, adam öldürmek insanlığın yok olmasına sebep olur, zulüm, umranın harabını ilan eder vs. sözler söylerler. Filozof ve bilge kişilerin bazı sözlerinde de parça parça da olsa aynı durum söz konusudur. Fars bilge Mûbezan’ın ve Sasani hükümdarı Enuşirvan’ın bazı hikmetli sözleri ve Aristo’ya nispet edilen siyasetle ilgili kitaptaki bazı ifadeler buna örnek

verilebilir. Aynı şekilde İbn Mukaffa'nın sözleri ve Kadı Ebu Bekir et-Turtuşı'nın Siracü'l Müluk adlı kitabının bölümleri ve içerdği konular umran ilmine paraleldir. Ancak tüm bu örneklerde meseleler delillerle ele alınmamış ve umranla ilgili olmayan başka hususlarla karışık olarak işlenmiştir. (İbn Haldun, 1858: 43-47; 2001: 1/49-52; 2005: 1/56-62; 2020: 204-207)

1.2. Umran İlmi ve Çağdaş Sosyal Teoriler

Yukarıda belirttiğimiz gibi umran biliminin toplum bilimi olduğunu İbn Haldun mükerreren açık ve net bir biçimde dile getirmiştir. Ancak buna rağmen, birçok araştırmacı tarafından bu kelime medeniyet (civilization) ya da kültür (culture) kelimesi ile karışlanmaktadır. Bu durum nasıl izah edilebilir? Her şeyden önce, kültür ve medeniyet kavramlarının toplum ile ilişkisi açıktır. Bunlar birer toplumsal olgudur. Toplumsal yaşamın olmadığı yerde kültür ve medeniyetten bahsedilemez. Nitekim kültür bilimi genel kabule göre sosyal bilimler ailesine mensuptur. Ancak sosyoloji ile sosyal/kültürel antropoloji birbiri ile ilişkili disiplinler olmakla birlikte topluma ya da kültüre odaklanmaları itibariyle birbirinden ayrılırlar. Sosyoloji (toplumbilim), insan toplumlarının, toplumsal etkileşimin, grupların, kurumların yapısının ve birbirleriyle ilişkilerinin bilimsel olarak incelenmesi şeklinde tanımlanabilir. Sosyoloji makro düzeyde toplumsal yapı ve kurumları, mikro düzeyde ise toplumsal gruplar, gruplar arası etkileşim ve toplumsal rolleri incelemektedir (şavran, 2018: 7). Antropoloji (insanbilim/kültürbilim), insanı kültürel, toplumsal ve biyolojik çeşitliliği içinde inceleyen, insanların farklı koşullara nasıl uyum sağladığı, gelişip değiştiğini anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilim dalıdır. Antropolojinin bir alt dalı olan sosyal-kültürel antropoloji ise, insanın yarattığı toplumsal-kültürel alanı bütün farklılıkları ve benzerlikleriyle anlamaya çalışan bir disiplindir. Toplumsallaşma, kişiliğin oluşumunda rol oynayan kültürel süreçler, türün devamının sağlanması ve geçim ile ilgili etkinliklere zemin sağlayan aile ve akrabalık sistemleri, toplumsal düzeni sağlayan hukuki ve siyasi mekanizmalar, gelenekler, inanç sistemleri, beslenme ve sağlık etkinlikleri, çevreye uyarlama vb. toplumsal-kültürel olgular bu disiplinin konusunu oluşturmaktadır (Aydın, 2013: 3, 6). Sosyoloji ile sosyal-kültürel antropolojinin konularının benzerliği dikkat çekmektedir. Toplum, son kertede insani ve kültürel bir inşa olduğu gibi, kültür ve insan da toplumsal bir zeminde vücut bulan varlıklardır. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere,

sosyolojinin odak noktası toplum, antropolojinin ise insan ve kùltùrdùr. Sosyoloji toplumsal yaşam ve onun neticesi olan yapı, kurum, grup, rol, etkileşim süreçleri vb. olguları toplum adı verilen gerçekliği anlama ve açıklama bağlamında incelerken; sosyal-kùltürel antropoloji, konuları ortak olsa da meseleyi insani-kùltürel var oluş ve çevreye uyum koşulları bağlamına yerleştirir.

Acaba, İbn Haldun'un umran biliminin odak noktası insan ve kùltür mü, yoksa toplum mudur? Her şeyden önce o, odak noktasının toplumsal hayatın mahiyeti, şartları ve olguları olduğunu açıkça beyan etmiştir. Eserini incelediğimizde de bu beyanına sadık kaldığını anlıyoruz. Dolayısıyla umran ilmini yalnızca konularının benzerliğini dikkate alarak, bir tür antropoloji ya da medeniyet bilimi olarak tanımlamak doğru olmaz.

Umran bilimini bir tür toplum bilimi olarak tescil ettikten sonra, sormamız gereken bir soru daha vardır. Acaba, İbn Haldun'un kurduğu sosyoloji bilimi, modern sosyoloji bilimi ile ne kadar örtüşür? Konu ve metod bakımından onunla ne kadar uyumludur? Her şeyden önce, ağırlıklı olarak on dördüncü yüzyılda yaşamış bir Müslüman orta çağ düşünürü olan İbn Haldun'un sosyoloji tasavvurunun günümüz sosyoloji tasavvuru ile birebir aynı olması beklenemez. O, sosyal ve doğal bilimlerin henüz felsefeden ayrılmadığı bir dönemde yaşamış olduğu için, bu günkü anlamda pozitif bir bilim tasavvuruna sahip olamaz. O, Fransız devrimi sonrası toplumsal anarşiyi iliklerine kadar hissedenden Auguste Comte gibi, sosyolojiyi bilimlerin kraliçesi, toplum mühendisliğinin ya da entelektüel anarşiyi ortadan kaldırmanın bir aracı olarak görmez. Bununla birlikte o da toplum bilimine, Comte'a göre daha mütevazı da olsa, bir misyon yükler. Onun sosyolojisi toplumsal düzeni sağlamayacaktır ama tarihi rivayetlerin gerçeğini yalanından ayırt edecektir.

Onda, Comte'da olduğu anlamda bir metafizik karşıtlığı yoktur. Metafiziği eleştirir ama onun eleştirisi metafizik bilginin imkânına değil kaynağına yöneliktir. Metafizik bilgi mümkündür, ancak kaynağı akıl değil vahiydir. İlginçtir, sözleri; “Bu akılla metafizik yapılamaz”, diyen Kant'a benzemektedir. Kant'ın bu düşüncesiyle, idealist bir mütefekkir olmasına rağmen materyalist ve pozitivist düşünörlere ilham kaynağı olduğu söylenir. Aynı şeyi İbn Haldun için söylemek mümkün değildir. Onun rasyonel teoloji eleştirisi böyle bir sonuç doğurmamıştır. Bu durumu, onun İslam

düşüncesinin son temsilcisi, “kendi semasında tek yıldız” olmasıyla ya da mevsimsiz doğmasıyla mı yoksa İslam düşüncesinin yapısal farklılığı ile mi açıklamak gerekir? Bu makale sınırları içinde bu soruya net bir cevap vermek kolay gözüküyor.

İbn Haldun’da Batı sosyolojisinin kurucu paradigması olan aydınlanmacı-pozitivist düşüncenin karşılığı yoktur. İbn Haldun akıl ve bilimi dinin ve metafiziğin aleyhine yüceltmez. Aydınlanmacı bilim-din çelişkisi onun semtine uğramamıştır. Tarihi sürekli daha ileriye ve yetkinliğe doğru giden bir süreç olarak tasavvur eden evrimci-ilerlemeci bir şemaya da sahip değildir. Bununla birlikte o, toplumsal olguların ampirik gözlemini spekülasyona tercih ederek ve olgular arasında sebep-sonuç bağı kurarak çağdaş bilimsel metodolojiyle uyumlu bir yaklaşım sergiler.

Onda tarih; oluş-bozuluş, kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme döngüsünde resmigeçit yapan devlet ve medeniyetler meşheridir. Devletler ve muayyen toplumsal formlar tıpkı canlı bir organizma gibi doğar, büyür, gelişir; kemale noktasına ulaştıktan sonra geriler ve sonunda yok olur. O, döngüsel (cyclical) tarih ve toplum tasavvuru, hanedanların ömrünün üç nesil ve yaklaşık yüz yirmi sene olduğu çıkarımı vb. görüşlerinden dolayı ciddi eleştiriler almış, kötümser bir toplum teorisi kurmakla suçlanmıştır. Bize göre onun teorisi kötümser değil realist bir karaktere sahiptir. Tarihi-toplumsal varlık alanının gözlemi İbn Haldun’u doğrulamakta, her şeyin zevale mahkûm olduğunu ilan etmektedir.

İbn Haldun’un toplumsal olgular arasında ekonomiye ve diğer maddi unsurlara verdiği önem, onun Karl Marx’ın tarihi materyalizm nosyonuyla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. O, kırsal sosyal yaşam formundan, kentsel sosyal yaşam formuna geçişin temel kriteri olarak ekonomik olguları kabul etmektedir. Ona göre, kazanç dediğimiz şey bütünüyle ya da çoğunlukla, insan emeğinin/çalışmasının değerinden ibarettir. Dolayısıyla bütün mal ve servetin kaynağı emektir (İbn Haldun 2001: 1/478; 2005: 2/247; 2020: 695-696). Zorunlu ihtiyaçlarının üzerinde bir zenginliğe ve refaha erişen bedevi topluluklar, şehir hayatına yönelir (İbn Haldun, 2020: 324). İhtiyaç fazlası mal ve hizmet üretimi yani artı değer, refaha ve medenileşmeye yol açmakla birlikte toplumun temel enerji kaynağı olan asabiyetin, ahlak ve dini değerlerin zayıflamasına sebep olur. Refahın ve medeniyet seviyesinin

yükselmesi; toplumun enerjisinin tüketilmesi, dayanışmanın, ahlak ve maneviyatın gerilemesi pahasına gerçekleşir. Medeniyet yolunda ilerleyen toplum, aynı zamanda süratle yıkılışa doğru yol almaktadır. Zenginlik ve refah, asabiyeti bozar, toplumu geri döndürülemez bir yıkıma sürükler. Bununla birlikte toplumsal ilerleme, tüm yıkıcı etkilerine rağmen medeniyet ve refaha doğrudur. İbn Haldun'un medeniyete karşı bu paradoksal yaklaşımı oldukça ilgi çekicidir. O, umranın medeniyete doğru zorunlu akışının olgusal bir tasvirini yapar. Değer yargılarını çok fazla işe karıştırmaz.

İbn Haldun, toplumsal hayatın merkezine ekonomiyi ve diğer maddi olguları, ekonomik yaşamın merkezine de emeği yerleştiren yaklaşımıyla, Marx'ın tarihsel materyalizmine göz kırpar gibi görünür. Ancak bu ilk izlenim yanıltıcıdır. Onun teorisine bütüncül ve derinlikli bir bakış, aslında onun toplumsal yaşamı yalnızca maddi-ekonomik değişkenlerin bir sonucu olarak görmediğini, manevi-sembolik unsurlara da teorisinde yer verdiğini ortaya koyacaktır. Mesela, onun, toplumun enerji kaynağı, birliğin, dayanışmanın ve siyasi egemenliğin temeli olarak gördüğü, "asabiyet"; kandaş topluluğu birbirine bağlayan fitri bir duygu olarak tanımlanmakla birlikte, aslında kan bağına değil, ortak geçmiş, tasada kıvançta beraberlik, kader birliği etmiş olmak gibi deneyimlere dayanır. İbn Haldun açıkça ifade etmese de bu deneyimler, ortak inanç ve değerlerin varlığı ile mümkündür. Güçlü asabiyet, güçlü devleti tesis eder. Büyük devletler, dini inanç ve değerlere dayanırlar. Din, toplumu ortak inanç ve idealler etrafında birleştirerek, dayanışma tesis etmekte, ihtilaf ve rekabeti azaltmaktadır. Güzel hasletlere, ahlaki faziletlere sahip olmak mülk sahibi olmanın alameti iken, söz konusu erdemlerden uzaklaşmak mülkün elden çıkacağına işaret eder.

Asabiyet devlet kurmanın zorunlu şartı olmakla birlikte, tek başına yeter şartı değildir. İbn Haldun toplumun çok sayıda asabiyetten oluştuğunu, bunlardan birinin güçlenerek diğerlerini hâkimiyet altına alması suretiyle, devletin tesisinin mümkün olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Araplar, çöllerde tek başına yaşamaya alışkın, asabiyeti güçlü, sert, kaba ve dik başlı bir topluluk oldukları için ancak gönülleri birleştiren, kin, haset, kibir ve rekabeti ortadan kaldıran din sayesinde bir araya gelebilmiş ve devlet sahibi olabilmişlerdir. Sağlam bir inanç ile takviye edilmiş güçlü bir asabiyetin önünde hiçbir güç duramaz. İslam'ın erken dönemindeki fetihler bunun çarpıcı bir örneğidir.

İbn Haldun'a göre devlet yönetiminde keyfiliğin önlenmesi ve toplumda adaletin sağlanması için, siyaset kurumuna işlerlik kazandırılması zorunludur. O, devlet yönetiminde dini ve akli siyaset olarak ayırt ettiği iki farklı siyaset tarzının mevcut olduğunu belirtir. Devlet yönetiminde akli siyasetin varlığı bir realite olmakla birlikte; insanları hem dünya hem de ahirette saadete ulaştıracak dini siyasete tâbi olmak en doğru tercihtir. Akli siyaset, toplumun dünyevi maslahatlarını gözetmek hususunda faydalı olabilir. Ancak Allah'ın nurundan mahrum olduğu ve yalnızca dünyevi maslahatları gözetmesi yönünden nâkıs olduğu için Müslüman toplumlar için tercih sebebi olamaz. Hem dünyevi hem de uhrevi maslahatları gözetken dini siyaset, akli siyaseti de kapsadığı için Müslüman toplumlarda bu tarz bir siyasete ihtiyaç yoktur. Ayrıca Allah'ın insanları yeryüzünde kendi halifesi yapma hususundaki iradesinin gerçekleşmesine uygun tek siyaset biçimi dini siyasettir. İlave olarak dini siyaset, mülk rejiminde bireylerin yabancılaşmasını engelleyen olumlu bir işleve de sahiptir. Devletin bireyler üzerindeki baskıcı gücü, onların cesaret ve izzetini törpülemekte, bedevi toplumdaki güçlü, inandığı değerlere ve vicdanının emirlerine göre hareket eden, erdemli, özgür bireyi yok ederek yerine; pasif, kanunların ve eğitim sisteminin kölesi, vicdanı emrettiği ya da inandığı içsel değerlere uygun olduğu için değil kendisine harici bir güç tarafından dayatıldığı için kurallara uyan, izzeti nefsi olmayan, gücünü inandığı değerlerden değil sırtını dayadığı, emirlerine itaat ettiği efendilerinden alan bir birey profilini ikame etmektedir. Esasen İbn Haldun'un bu tasviri onun, daha önce bahsettiğimiz paradoksal medeniyet tasavvuru ile ilişkilidir. Bedevi insan, merttir, onurludur, cesurdur, inançlıdır, kararlıdır, dayanışmacıdır, ailesine, aşiretine ve onlardan tevarüs ettiği değerlere gönülden bağlıdır. Ancak, kaba-saba, incelmemiş, ilim, sanat ve medeniyetten uzak, temel ihtiyaçlarını zor karşılayan, refahtan ve lüks hayattan uzak, medeniyetten nasibini almamış bir varlıktır. İşin ilginç bu bedevi insan, hadari/medeni bireye özenmekte, imkân nispetinde onu taklit etmeye çalışmakta hatta fırsatını bulduğu anda İbn Haldun'un övgüyle söz ettiği tüm erdem ve değerlerinden sıyrılarak erdemsiz, yabancılaşmış hadarilerin safına iltihak etmekte tereddüt göstermemektedir. Esasen, bedevilerin erdemli ama yoksul olması ya da hadarilerin erdemsiz ama zengin ve müreffeh olması doğrudan kendi iradeleriyle gerçekleşmemektedir. Bedevi yaşam tarzının zorunlu sonucu olarak bedeviler erdemli ve asabiyetli; aynı şekilde hadari yaşam tarzının zorunlu sonucu olarak hadariler erdemsiz ve

asabiyeti zayıf olmaktadır. Burada determinist bir toplum teorisi dikkat çekiyor. Asıl konumuza dönersek, dini inanç birey tarafından içselleştirilip, vicdana mâl edildiği için, dini siyaset ya da hilafet rejiminde, şer'i kanunlar devlet otoritesi tarafından dayatılan, bireye dışsal olgular olmakla birlikte, diğer kanunlardan farklı olarak, dindar bireylerin vicdanlarında da kökleştiği için, aynı zamanda içsel bir müeyyideye de dayanmakta, bu durum şer'i kanunların toplumdaki gücünü ve müessiriyetini arttırmakla birlikte, aynı zamanda bireyin yabancılaşmasını ve köleleşmesini engellemektedir. Çünkü şer'i kanunlar yalnızca harici bir müeyyide değil, aynı zamanda müminlerin gönülden bağlı olup, uğruna canlarını bile feda etmekten kaçınmadıkları değerler manzumesinin bir parçasıdır. Bu yönüyle dini siyaset, bir bireysel özgürleşme potansiyelini de bünyesinde barındırmaktadır. Bununla birlikte, bu söylenenler bir idealin ifadesi olmalıdır, çünkü İbn Haldun'un son derece determinist toplumsal değişme teorisi çerçevesinde bu potansiyelin ne ölçüde harekete geçirilebileceği sorusu ortada durmaktadır. Ancak her halükârda dini siyaset İbn Haldun'a göre böyle bir potansiyele sahiptir. En azından akli siyasete göre daha insani bir devlet ve toplum kurma potansiyelini bünyesinde barındırdığı ifade edilebilir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumsal olgular arasında dine doğrudan atıfta bulunmasa da onun; asabiyet-mülk ilişkileri çerçevesinde, teorisinde dine merkezi bir önem attığı anlaşılmaktadır. O, dini toplumu birleştiren, dayanışmayı güçlendiren bir üst değer olarak görmektedir. Din, asabiyeti güçlendirir, toplumu birleştirir, devlet yönetiminde keyfiliği önler, hukuk devleti idealini gerçekleştirme potansiyelini bünyesinde barındırır.

Onun büyük ve güçlü devletlerin dini bir ideolojiye dayanması gerektiği düşüncesi ile Marx'ın dini bir ideoloji formu kabul eden tasavvuru arasında bir bağ kurulabilir mi sorusu akla gelmektedir. İbn Haldun'a göre din, kaynağı itibarıyla ilahi bir olgudur. İslami değerlere gönülden bağlı samimi bir mümin profili çizen İbn Haldun, dinin ideolojik boyutunu da gözden kaçırmaz. Ona göre din inananlarına bir dünya görüşü kazandırması anlamında ideolojik bir boyuta sahiptir. Ancak Marx gibi yanlış bilinç, sınıf bilincinin yansıması, realitenin mistifikasyonu, sömürü düzeninin meşrulaştırılması vb. anlam ve bağlamlarda bir ideoloji tasavvuru onda mevcut değildir. Bu yönüyle onun din tasavvurunun, Marx'la değil Durkheim ile paralel olduğu söylenebilir. Durkheim'in dini, toplumu ortak inançlar etrafında birleştirip toplumsal

bütünleşmeyi sağlayan temel güç, toplumsal çimento, kolektif bilincin temel kurucu unsuru olarak gören teorisi, İbn Haldun’un din tasavvuru ile oldukça uyumludur. Bununla birlikte Durkheim’in dini inancı topluma ve onun kolektif bilincine indirgeme eğilimi onda mevcut değildir.

Onun toplum tasavvuru, yukarıda belirttiğimiz katı determinist yapısı gereği daha çok yapısalcılık ve işlevselcilikle ilişkilendirilse de teorisinde yer yer eylemci, inşacı ve hatta çatışmacı motifler de yer almaktadır. Mesela, kırsal/bedevi-kentsel/hadari toplumlar arasındaki ilişki, Marx’ın doğa-kültür diyalektiğini andırmaktadır. Bedevilik daha doğal bir yaşam tarzını temsil ederken, medenilik insanın doğaya meydan okuması, adeta yapay, ikinci bir doğa inşa etmesi ameliyesi olarak dikkat çekiyor. İbn Haldun İnsanın “fikir” ve “el” ile dünyayı değiştirip dönüştürdüğünü vurguluyor. İnsanın eylemleri ile gerçekleşen olay ve olgular, ona göre doğal varlıklar âleminde ayrı ikinci bir varlık kategorisi oluşturmaktadır. İnsan eylemleri ile inşa edilen hadiseler âlemi, insanı diğer canlılardan ayırt eden düşünce gücü sayesinde düzenli ve bir hiyerarşiye bağlı olarak sıralanmış bir surette gerçekleşir ve böylece varlığı tamamlanmış olur. Demek ki insan eylemleri, hadiseler âleminin vücuda gelmesi için tek başına yeterli değildir. Düşünce gücü sayesinde insanların eylemlerinde tahakkuk eden düzen ve silsile-i meratıp, onun tüm varlıklar üzerinde hakimiyet kurması ve dolayısıyla onları emri altına alması (teshir) sonucunu doğurmuştur. Yüce Allah’ın “Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (Bakara, 2/30) sözünün anlamı da budur. Yani insan düşünce ile desteklenmiş eylem gücü sayesinde yeryüzünün hâkimi haline gelmiş, mutlak hâkim olan Allah’ın vekili olmakla serfiraz olmuştur. Olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmak, insan düşüncesinin karakteristik özelliği olup, birey bunu gerçekleştirebildiği ölçüde insanlığını kemale erdirir. (İbn Haldun, 1860: 9-10; 2005: 2/339-340; 2020: 767-768)

Toplumsal varlık alanını temsil eden hadiseler âleminin, insan eylemleri ve düşünceleriyle inşa edildiği vurgusu, eylemci-inşacı-hümanist toplum tasavvuru ile uyumlu gözüküyor fakat daha önce bahsettiğimiz onun olguların yasalarını belirlemeye yönelik ilgisi, natüralist-pozitivist toplum tasavvuruna eğilimli durmaktadır. Bize göre bu durum, onun toplum tasavvuru hususunda ihtiyatlı konuşmak ve kesin hükümlerden kaçınmak gerektiğini ihtar ediyor. Belki de onun toplum tasavvurunun her iki yaklaşımı telif eden sentezci bir yaklaşım olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Hatta Marx’ın bu

hususdaki düalizmini belirten meşhur sözünün İbn Haldun için de geçerli olduğu söylenebilir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar: Ama kendi seçmedikleri, doğrudan karşılaşılan, geçmişten tevarüs edilen koşullarda!” (Koby, 2012: 45)

Sonuç olarak, İbn Haldun’un geliştirdiği umran biliminin odak noktası ve konusu itibariyle bir tür sosyoloji bilimi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun sosyolojisi Auguste Comte’un kurduğu Batılı sosyolojiden yapısal ve paradigmatik olarak farklıdır. Onun sosyolojisi İslam düşünce geleneği ve medeniyetinin bir temsilcisi olmasının tabii bir sonucu olarak indirgemeci değildir, İslam düşünce geleneğinin çok katmanlı epistemoloji, ontoloji ve metodoloji anlayışına bağlıdır (Şentürk 2017: 9-11). İbn Haldun toplumsal gerçekliği, ekonomiye ya da başka herhangi bir olguya indirgemediği gibi, ampirik, metafizik, akli, nakli vb. bilgiler arasında bir çelişki değil birbirini tamamlama özelliği var sayar. Her bilgi alanının kendine ait bir sahası vardır ve yalnızca o sahada işlevseldir. Tüm bilgi kaynakları birbirini tamamlar ve birlikte bize hakikatin resmini sunarlar. Aynı şekilde her varlık katmanı birbiriyle eşgüdümlemişdir. Ortak bir ilkeye bağlı olmakla birlikte, göreceli bir özerkliğe de sahiptirler.

Bununla birlikte onun sosyolojisiyle çağdaş sosyoloji arasında benzerlikler kurmak da mümkündür. Onun toplumsal olguların ampirik gözlemine ve olgular arasında sebep-sonuç bağı kurmaya verdiği önem, çağdaş bilimsel metodolojiyle uyumlu bir yaklaşım sergiler. Ayrıca, yukarıda da bahsettiğimiz gibi onun toplum tasavvurunda, çağdaş sosyolojideki natüralist, hümanist, işlevselci ya da çatışmacı teorilerle paralellik kurulabilecek yönler mevcuttur. Ancak bize göre onun teorisini yalnızca bunlardan biri ile nitelendirmek doğru olmaz. Yukarıda bahsettiğimiz, İslam düşüncesinin ve dolayısıyla onun bir mensubu olan İbn Haldun’un indirgemecilik karşıtı duruşu, bu hususta da geçerlidir. Esasen günümüzde, Batı sosyolojisinin bu indirgemeci karakteri çağdaş sosyologlar tarafından da ciddi bir biçimde eleştiriye uğramaktadır. Farklı toplum tasavvurlarının, farklı toplumsal durum ve bağlamlarda geçerli ve açıklayıcı olabileceği vurgulanmakta, bir yaklaşımı kökten kabul ve ret yaklaşımı yadsınmakta, alternatif olarak sentezci yaklaşımlar ön plana çıkarılmaktadır.

İbn Haldun sosyolojisini İslam düşünce geleneği ve medeniyetinin orijinal bir ürünü olması bakımından İslam sosyolojisi olarak nitelendirmek mümkündür. O, mensubu olduğu düşünce geleneğinin kurucu ilkelerine sadık kalmakla birlikte ona yeni açılımlar kazandırmış, orijinal bir düşündürdür. Toplumu inceleyen bir bilimi ilk kez gündeme getirmiş, toplumsal gerçekliğin gözlemi ve toplumsal olgular arasındaki sebeplilik ilişkisini ortaya koymayı esas alan metodolojiyi bu çiçeği burnunda ilme temel yaparak sağlam bir bina inşa etmiştir. Artık bize düşen, onun düşünce çizgisini ve metodolojisini geliştirerek, bu binayı ayakta tutmak ve zenginleştirmektir.

1.3. İbn Haldun’a Göre Din ve Siyaset

1.3.1. İbn Haldun’a Göre Asabiyet ve Din

İbn Haldun’un anahtar kavramlarından biri olan asabiyet, aralarında kan bağı bulunan akraba topluluğunun fertlerini birbirine bağlayan, herhangi bir saldırıya ya da dış tehlikeye karşı koymak yahut başka bir topluluğa saldırıya geçmek söz konusu olduğunda topluluk üyelerinin hep birlikte harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma duygusu olarak tanımlanabilir (Çağrı, 1991: 453).

Arapçada bir kimsenin baba tarafından akrabalarını ifade etmek üzere aynı kökten gelen “asabe” kelimesi kullanılmaktadır. Asabiyet, cahiliye döneminde, bir kabileyi teşkil eden fertlerin, haklı ya da haksız olsun, kendi kabilesine mensup olan birini kayıt şartsız koruması ve savunmasını sağlayan kabile dayanışması anlamında kullanılan bir kavramdı. İbn Haldun’un bu temel kavramı, grup ruhu, kabile ruhu, grup dayanışması, toplumsal kaynaşma, toplumsal dayanışma gibi çeşitli şekillerde tercüme edilmiştir. Bütün bu karşılıkları sayan Süleyman Uludağ, asabiyeti “arka çıkmayı ve birbirini tutmayı sağlayan doğal bir duygu” olarak tanımlar. Ona göre bu duygu, aynı bölgede yaşayan, aynı ırka, dine, mezhebe ya da ideolojiye bağlı olanların birbirine kenetlenmelerini temin eden histir, bir ekip bilinci ve takım ruhudur (Uludağ, 2020: 94-95). Halil Kendir ise, “güçlü ve kenetlenmiş bir topluluk olmak” olarak tanımladığı asabiyeti İbn Haldun’un genel olarak, toplumda güç ve kuvvet sahibi olmak, güçlü bir tabana ve taraftar grubuna sahip olmak anlamında kullandığını ifade etmektedir (İbn Haldun, 2004: 1/ 69, 171).

İbn Haldun'un asabiyeti nesep ve sebep asabiyeti olarak ikiye ayırdığı, birincisinin soydaş ve kandaş olmaktan kaynaklanan fitri ve tabii bir bağılılığı ifade ederken, ikincisinin soya bağılı olmayıp çeşitli vesilelerle sonradan elde edilen bir bağılılık ve dayanışma duygusunu ifade ettiği, konu ile ilgili hemen tüm çalışmalarda ifade edilmektedir. İbn Haldun'da buna benzer bir ayrımın fiilen var olduğu tartışma götürmez olmakla birlikte, bu şekilde, nesep ve sebep (müktesep) asabiyeti şeklinde bir kavramlaştırmanın ona ait olmadığını da kaydetmek gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tasnif ilk olarak Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre, "her iki şekli ile asabiyet, mücadele mecburiyetinde kalan insan zümreleri için bereketli bir enerji kaynağıdır" (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 64; Uludağ, 2020: 98-100).

İbn Haldun, akrabalık bağı (nesep) ya da aynı manadaki başka bir bağılılıktan doğan birlik, dayanışma ve kaynaşmanın asabiye temel teşkil ettiğini belirtir. Ona göre insanlarda akrabalık bağı ve onun gereği olan akraba ile yardımlaşma arzusu doğal bir olgudur. İnsan muhtaç olan akrabasına yardım etmediği zaman kendisini suçlu hisseder. Yakınlarına zulmedilmesi izzeti nefesine dokunur, zalime karşı koymamayı zillet telakki eder. Azat edilip kabilenin bir ferdi gibi kabul edilen köleler, antlaşma ile himaye altına alınan ya da küçüklükten itibaren başkaları tarafından büyütülüp yetiştirilen kişiler ile kendilerini azat eden, himaye altına alan, yetiştirip büyütenler arasındaki bağılılık da akrabalık bağı ile aynı sonucu doğurur; bu durumda da asabiyetin temeli olan kaynaşma ve dayanışma vücuda gelir. Akrabalık bağı her ne kadar, söz konusu kaynaşma ve bütünleşmenin doğal kaynağı ise de aslında vehmi, farazi ve itibari bir şeydir. Kaynaşma ve bütünleşmenin asıl kaynağı, ortak yaşam, bir arada büyüme, tasada ve kıvançta beraberlik, kader birliği etmiş olmak gibi hallerdir (İbn Haldun, 2001: 1/160-161, 230-231; 2005: 1/207-208, 314; 2020: 334-335, 412-413; 2004: 1/171-172, 259).

İbn Haldun, asabiyetin gayesinin mülk olduğunu, asabiyet olmadan mülkün elde edilemeyeceğini ısrarla vurgular. Ona göre, dini davet bile güçlü bir asabiye dayanmadıkça başarılı olamaz. İlahi yardım ve mucizelerle desteklenen peygamberler dahi bu hususta istisna teşkil etmezler. Ancak mülk için asabiyet zorunlu şart olmakla birlikte, her durumda tek başına yeterli şart değildir. Nitekim İbn Haldun'a göre özellikle büyük bir hâkimiyete ulaşmış devletler, dini inanç ve değerlere dayanırlar. Din, insanları ortak inanç ve

idealler etrafında birleştirerek, toplumsal dayanışmayı ve dolayısıyla asabiyeti güçlendirmekte, ihtilaf ve rekabeti azaltmaktadır. Çünkü ona göre batıl, dünyevi hırs ve arzular rekabet, haset ve ihtilaf doğururken; dini inanç ve idealler kalpleri birleştirmekte, toplumu ortak gaye ve hedeflere yöneltmekte, yardımlaşma ve dayanışmayı tesis etmektedir. Dini inanç ve değerlere bağlılığın da dâhil olduğu güzel hasletlere sahip olmak, mülk sahibi olmanın alametlerinden olduğu gibi; aksine, söz konusu hasletlerin kaybedilmesi mülkün elden çıkacağına işaret eder. Mülkün zorunlu sonucu olan hükümdarın iktidarı tekeline alması, şehirlere inme ve oralarda yerleşme, refaha ve lüks hayata dalmak, rahat ve sükûna ermek gibi haller asabiyeti zayıflattığı gibi dini ve ahlaki hayatı da bozmakta ve devleti kaçınılmaz olarak yıkılışa sürüklemektedir (İbn Haldun, 2001: 1/174, 178-181, 197-199; 2005: 1/226, 233-236, 266-267; 2020: 350, 355-357, 378-379, 388-391, 631, 671-673; 2004: 1/189, 194-196, 221-224).

İbn Haldun, bir topluluğun birden çok asabiyetten oluştuğunu, bunların içinde birisinin diğerlerine hâkim olması, kendisine boyun eğdirmesi, böylece tümünü kendisinde toplayan tek bir asabiyet haline gelmesi suretiyle, diğer toplumlar üzerinde hâkimiyet kurulabileceği ve mülkün elde edilebileceğini vurgular. Eğer, asabiyetlerin gücü birbirine denk ise hâkimiyet sağlanamayacak ve dolayısıyla mülk elde edilemeyecektir. Bu açıklamayı takip ederek dinin, güçlü asabiyetlerin mevcut olduğu bir toplumda ya da güçlü asabiyetlere sahip toplumlar arasında gaye ve fikir birliği tesis ederek, söz konusu gaye ve fikir birliğini temsil eden güçlü bir asabiyet etrafında bütünleşmeye katkı sağladığını söyleyebiliriz. İbn Haldun'un; Arapların ancak peygamberlik, velilik ya da genel anlamda dini birtakım motivasyonlar sonucu devlet sahibi olabileceklerini ifade etmesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Onlar, çöllerde tek başına yaşamaya alışkın olduklarından; başkalarına zor boyun eğen, sert, kaba ve dik başlı karaktere sahip bir topluluktur. Böyle bir topluluğun, ortak amaçlar etrafında bir araya gelmesi çok zordur. Bu zorluk ancak, gönülleri birleştiren; kin, haset, kibir ve rekabeti ortadan kaldıran; insanları ortak değerler uğruna canını bile feda edebilir hale getiren din sayesinde aşılabilir (İbn Haldun, 2001: 1/189, 208; 2005: 1/250, 281; 2020:366, 388; 2004: 1/207, 234). İbn Haldun'a göre güçlü bir asabiyet, sağlam bir inanç ile birleşirse artık önünde hiçbir güç duramaz. Nitekim İslam'ın ilk

dönemindeki fetihler bunun en çarpıcı tezahürüdür. Asabiyet güçlerini iman gücüyle takviye eden Müslümanlar, kendilerinden kat kat büyük orduları mağlup ederek, kısa sürede çok geniş bir coğrafyaya hükmeder hale gelmişlerdir (İbn Haldun, 2001: 1/198-199; 2005: 1/267-268; 2020: 378-379; 2004: 1/222-223).

1.3.2. İbn Haldun’a Göre Hilafet, Mülk, Siyaset ve Din

Lugatte, sahip olmak, tasarrufta bulunmak, sahip olunan ya da tasarrufta bulunulan şey gibi anlamlara gelen “mülk” kelimesini, İbn Haldun’un devlet, hükümdarlık, egemenlik, otorite gibi anlamlarda kullandığı söylenebilir. Aynı kökten gelen “melik” kelimesi ise hükümdar anlamına gelmektedir (İbn Haldun, 2020: 351). Ümit Hassan’a göre Mukaddime’de “mülk”ün ifade ettiği asıl anlam evrensel bir siyasi örgütlenme biçimidir. İbn Haldun, egemenlikle donatılmış örgütlenmeyi mülk terimiyle ifade etmektedir (Hassan, 2019: 251).

İbn Haldun’a göre, mülkün/devletin temeli, insanoğlu için toplumsal yaşamın zorunlu olmasıdır. İnsanoğlu yeme-içme, giyinme, barınma, yırtıcı hayvanlara, doğal afetlere vb. karşı kendini savunma ve güvenlik gibi temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bunun için diğer insanlarla iş birliği yapmak ve dolayısıyla toplumsal bir hayat sürmek zorundadır. Böylece insan türünün bekası korunmuş, varlığı kemale ermiş ve Allah’ın insanlar aracılığıyla yeryüzünü imar etme ve onları kendisine halife yapma hususundaki iradesi tahakkuk etmiş olmaktadır. Toplumsal hayatın gerçekleşmesi ile birlikte, çözülmesi gereken yeni bir sorun peyda olur: İnsanların hayvani tabiatları gereği birbirine saldırmaları ve zulmetmesi! Yabani hayvanlardan korunmak için üretilmiş olan silah, insanların tecavüzlerini defetmeye kâfi gelmemektedir. Çünkü aynı silah, saldırganda da mevcuttur. Bu durumda insanların birbirlerine saldırı ve zulümlerini engelleyecek, onlar üzerinde egemen, yaptırım gücüne sahip bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite de varlıklar hiyerarşisinin tepesinde olması hasebiyle yine bir insan olmak durumundadır. İşte bu egemene “melik” adı verilir (İbn Haldun, 2001:1/54-56; 2005: 1/67-69; 2020: 213-215; 1977: 1/139-142). Ancak mesele burada da bitmez. Hükümdarın kendisi de bir insan olduğu için, gücünü kötüye kullanıp bizzat kendisi halkına zulmedebilir. Çünkü mülkün temelinde, insandaki hayvani tabiatın

ve gazap yetisinin sonucu olan baskı ve zorla hükmüne boyun eğdirme gücü vardır. Bu güç kötüye kullanıldığı zaman düzen bozulur. İbn Haldun, hükümdardan hükümdara değişmekle birlikte, yalnızca bireysel amaç ve arzulara bağlı olan söz konusu kontrolsüz gücün, genellikle zulüm ve anarşiye yol açtığını belirtir. Çünkü hükümdarın kişisel çıkarları ve arzuları istikametinde halka güç yetiremeyecekleri şeyler yüklemesi onları dünyevi hususlarda sıkıntıya sokar, itaatten uzaklaştırır, arkası kesilmeyen isyan hareketleri, ölüm ve yıkıma yol açar. Bu gücün toplumun yararına kontrol altına alınması ve böylece toplum için vazgeçilmez olan mülkün meşru surette idamesi zorunluluğu “siyaset” ve “hukuk” kurumlarını doğurmuştur (İbn Haldun, 2005: 1/326; 2001: 1/237-238; 2020: 420; 2004: 1/269; 1997: 1/478-479).

Burada İbn Haldun devletin yönetimine esas teşkil eden iki farklı siyaset/hukuk tarzını birbirinden ayırt eder: Devletin işleyişi ve kanunlarının devlet büyükleri, akıl ve basiret sahipleri tarafından belirlendiği siyasi düzene “akli siyaset” adı verilir. Buna karşılık, Allah tarafından vazedilip vahiy yoluyla Peygamber’e iletilen, onun ya da vekili hükmündeki halifelerin aracılığıyla uygulanan şer’i kanunlar esas ise, bu durumda “dini siyaset” söz konusudur. İnsanların akli siyasete itaat etmelerinin sebebi, onların dünyevi maslahatlarını gözetken yöneticinin siyasetinin kendilerine menfaat sağlayacağı beklentisi iken; dini siyasete boyun eğmelerinin sebebi, Peygamber tarafından tebliğ edilen şeriata uymanın ahirette mükâfat kazandıracağına, uymamanın ise cezaya müstahak olmaya sebep olacağına iman etmeleridir. İbn Haldun dini siyasetin halkın hem dünya hem de ahirette yararına olacak hükümler koyarken, akli siyasetin yalnızca dünyevi maslahatları gözettiğini ifade eder. Ona göre, dini siyaset hem dünya hem de ahiret için faydalıdır çünkü insanın yaratılış amacı, sonu ölüm ve yok oluş olan dünya hayatı değildir. Amaç; insanları, ahiret hayatında saadete ulaştıracak olan dine tâbi kılmaktır. İbn Haldun; şeriatların, hem kişinin Allah’a karşı kulluk görevlerini belirleyen “ibadetler” alanında hem de kişiler arası/ toplumsal ilişkileri belirleyen “muamelat”⁵ alanında insanları dünya ve ahiret

⁵ Sözlükte “iş, çaba, çalışma” anlamındaki amel kökünden türetilen “karşılıklı etkileşim sağlayan işlem” anlamındaki “muamele” kelimesinin çoğulu olan “muamelat,” geniş anlamıyla fıkıhın ibadetler dışında kalan kısmını, yani hukukun tamamını, dar anlamıyla daha çok mal varlığına ilişkin hükümleri ifade eden bir fıkıh terimidir (Aybakan, 2005: 318).

saadetine ulařtırmak için geldiđini ifade ederek, İřlam ulemasının geleneksel dűřűncesini teyit eder. İnsanların toplum halinde yařamalarının tabii bir sonucu olan műlk de muamelata ait bir husus olup, o da bu çerçevede dini hedeflere uygun olarak dűzenlenmiř ve bűylece her řey dini perspektifle uyumlu hale getirilmiřtir (İbn Haldun, 2001: 1/237-238, 377; 2005: 1/326-327, 2/111; 2020: 420, 571; 2004: 1/269-270, 404).

Akli siyaset ile dini siyaseti kıyaslayan İbn Haldun, akli siyasetin hűkűmlerinin yalnızca dűnyevi yararı gűzettiđini, Allah'ın nurundan mahrum, nakıs bir bakıř ačíına sahip olduđunu ve bundan dolayı din tarafından makbul gűrűlmediđini belirtir. Hűlbuki Allah, kullarının hem dűnyevi hem uhrevi hususlardaki maslahatını en iyi bilendir. Műlk de dűhil tűm dűnyevi davranıřlarının sonucu, ahirette insanın karřısına ıkacaktır. Dinin gayesi insanların ahirette kurtuluřunu sađlamak olduđuna gűre, dűnya ve ahiret ile ilgili tűm eylem ve hallerinde, insanları řer'i hűkűmlere tűbi kılmak zorunludur. Bu gűrev, ۆncelikle kendilerine řeriat verilmiř olan peygamberlere, sonra onların yerine gečen halifelere aittir. İbn Haldun, burada "tabii műlk", "siyasi műlk" ve "hilafet" řeklinde űclű bir ayırım yapar. Tabii műlk, daha ۆnce belirtildiđi űzere, halkı kiřisel arzu ve maksatlara gűre yۆnetmektir. Bu çeřit műlk, zulűm ve dűřmanlıđa yol ačíıđı için, akıl tarafından reddedildiđi gibi řeriat nazarında da mahkűm edilmiřtir. Yukarıda bahsedilen akli siyasete tekabűl ettiđi anlařılan siyasi műlk ise, dűnyevi yararların elde edilmesi ve zararlardan sakınılması hususunda akla dayalı bir gűrűře gűre halkın yۆnetilmesidir. Hilafet ise, uhrevi ve -řeriat koyucu nazarında ona bađlı olan- dűnyevi maslahatları gerçekleřtirmek için, halkı řeriata dayalı bir bakıř ačíına gűre yۆnetmektir. Sonuç olarak hilafet, dini korumak ve dűnyayı dini kurallara uygun olarak yۆnetmek hususunda Hz. Peygamber'e vekűlet etmektir (İbn Haldun, 2001: 1/237-238; 2005: 1/326-327; 2020: 420; 2004: 1/269-270).

İbn Haldun'a gűre műlk ile hilafet arasındaki temel farklardan biri, siyasi otoritenin yaptırım gűcűdűr. Műlk rejiminde siyasi otorite, bireylere kanunlarını zorla ve baskıyla dayatan, yabancı, harici bir gűcűtűr. Bu baskıcı gűce maruz kalan insanların cesaret ve izzeti kaybolur. Hilafet rejiminde ise, řer'i kanunlara insanlar içerinden gelerek uyarlar, imanları onları itaate zorlar. İnsanlar; harici, yabancı, gayri tabii bir gűce maruz kalmadıkları için, yaradılıřlarındaki izzet ve cesareti muhafaza ederler.

Hilafet rejiminde yaptırım gücü din iken, mülk rejiminde asabiyet ve kılıçtır (İbn Haldun, 2001: 1/157-158, 259-260; 2005: 1/202-204, 354; 2020: 331-333, 445-446; 2004: 1/167-168).

İbn Haldun daha sonra akli siyasetin iki farklı uygulama biçimi olduğunu ifade eder. Birinci uygulama biçiminde hem halkın genel yararı, hem de sultanın saltanatının selameti ile ilgili özel yarar gözetilir. Bu, Farıların takip ettiği hikmetli bir siyaset anlayışıdır. Lakin Allah, din ve halifelik kurumu sayesinde bizi böyle bir siyasete muhtaç etmemiştir. Şer'i hükümler, genel ve özel, dünyevi ve uhrevi tüm maslahatları gözetmekte, mülk ile ilgili hükümleri de ihtiva etmektedir (İbn Haldun, 2001: 1/377-378; 2005: 2/112; 2020: 571; 2004: 1/404-405).

Akli siyasetin ikinci türünde ise sultanın maslahatı yani saltanatının, toplumları zorla hâkimiyeti alma yoluyla nasıl devam ettirebileceği hususu göz önünde bulundurulur. Bu yönetim tarzında halkın umumi maslahatı sultanın hususi maslahatına tâbi kılınmıştır. Yani burada, akli siyasetin birinci türünün aksine, asıl olan sultanın maslahatıdır. Bu siyaset tarzı, Müslüman olsun ya da olmasın, dünyadaki -eski Fars kralları hariç- tüm hükümdarların, yönetimde uyguladıkları siyaset türüdür. Bununla birlikte Müslüman hükümdarlar, bu siyaseti, ellerinden geldiğince İslam şeriatının gerekleriyle uyumlu bir tarzda yürütmeye gayret etmektedirler. Buna göre, Müslüman hükümdarların yönetiminde uygulanan kanunlar; a) Şer'i hükümlerden, b) Ahlaki âdaptan, c) Toplumsal yaşamın gereği olan tabii kanunlardan, d) Güç ve asabiyetin gözetilmesinin zorunlu sonucu olan hususlardan oluşmaktadır. Bunlar arasında öncelikli olarak şer'i hükümlere, sonra bilge kişilerin koydukları ahlaki adaba ve hükümdarların örnek teşkil eden uygulamalarına tâbi olunur (İbn Haldun, 2001: 1/378; 2005: 2/112; 2020: 571-572; 2004: 1/405).

İbn Haldun'a göre, şeriatın asıl gayesi ahiret olmakla birlikte o, doğal ve toplumsal gerçekliği de göz önünde bulundurur. Nitekim din, şer'i hükümlerin uygulanması hususunda vasıta olarak gördüğü için, asabiyeti ve mülkü prensip olarak reddetmez ancak onların zulmetmek, haz ve zevk peşinde koşmak gibi şeriatın ruhuna aykırı olan tezahürlerini olumsuz görür. Şari' nazarında dünya hayatı ve onunla ilişkili olan her şey ahiret için birer araçtır. Araç elde edilemezse amaca ulaşmak mümkün olmaz.

Dolayısıyla din; doğa, fitrat ve toplumu yadsımaz çünkü onlar olmadan şeriatın maksatları gerçekleştirilemez. Dinin, öfke ve şehvet gibi insanda fitri olan melekeleri aşağılaması, toplumsal hayat için doğal ve zorunlu olan asabiyet ve mülk olgularını kınaması, mutlak olarak onları yok sayma amacına matuf değildir. Dinin amacı söz konusu doğal yeti ve olguları, mümkün olduğunca meşru gayelere kanalize etmek, dünya ve ahiret saadetine uygun bir kalıba dökmektir. İbn Haldun çarpıcı bir üslupla, asabiyet ortadan kalkarsa din de ortadan kalkar, mülk olmazsa şeriatın hükümleri kâmil manada uygulanamaz, demektedir. Ona göre din, insanlar üzerinde haksız yollarla tahakküm kurma, onları batıl arzu ve isteklere boyun eğdirme anlamındaki mülkü kınarken, Allah’a ibadete ve onun düşmanlarıyla cihada yönlendiren, toplumun yararını ve şeriatın hükümlerini gözetken mülke olumlu bakmaktadır. Mülk, halkın güven ve huzur içinde hayatını devam ettirmesinin garantörü olduğu gibi, aynı zamanda insanlar arasında Allah’ın hükümlerini uygulama bakımından onun halifesi olmak anlamına da gelmektedir (İbn Haldun, 2001: 1/179, 253-255; 2005: 233-234; 2020: 356, 425-426, 439-441; 2004: 1/194, 285-287; 1977: 1/336).

1.3.3. Konu ile İlgili Literatür

1.3.3.1. İbn Haldun’u Laikliğin Öncüsü Olarak Değerlendiren Çalışmalar

Zeki Velidi Togan (1890-1970); İbn Haldun’un, Müslüman olsun ya da olmasın tüm hükümetlerin uydukları kanunların aynı olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Togan’a göre o, kitabında diğer İslam âlimlerinin âdetine uygun olarak, çokça ayet ve hadise atıfta bulunmasına ve dindar bir Müslüman olmasına rağmen, din ile dünyayı birbirinden pek güzel ayırmıştır. Bilimleri dini ve dünyevi şeklinde ayırdığı gibi insan hayatında da dini ve dünyevi alanın farklılığını açık bir dille ifade etmiştir. Ona göre devlet yönetimi dünyevi bir iştir, din ile asla ilişkili değildir, şeriatlı siyaset olmaz fikri asılsızdır. Muaviye (602-680), idareyi, din ile devlet işlerini birbirine karıştıran Hz. Ali ve evlatlarının elinden almakla doğru bir iş yapmıştır, takdir edilmesi gerekir. Çünkü Hz. Muhammed dünyaya yalnız dini öğretmek için gelmişti. O dünya işlerini sıradan insanlardan daha iyi bilmediğini, siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz, diyerek itiraf ediyordu. Bundan dolayı Kur’an’ın dünyevi hükümlerini, dini

öğretilerinden ayırt etmek gerekir. İbn Haldun bu fikirleriyle Kur'an'ı dünyevi hükümlere uygun tarzda değiştirmenin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Din ile dünyayı birbirine karıştırmak en büyük hatadır. Devletlerin ilerlemesi birlik ve dayanışmaya bağlıdır. Bu birlik dini ya da milli duygulara dayanabilir. Tabiatın genel kanunlarına bağlı olmak hususunda Müslüman olan ve olmayan devletler arasında fark yoktur. Müslüman devletler de tekâmül kanununa tâbidir (Togan, 1914: 738-739; 1985: 163).

Turan Dursun'un (1934-1990) konu ile ilgili değerlendirmelerini de şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Haldun'a göre devletin geçirdiği tüm evreler ekonomik şartlar tarafından belirlenmektedir. Fetihlerin de temel nedeni ekonomiktir, din bu hususta sadece yardımcı ve teşvik amaçlı bir araçtır. Devlet için asabiyet, erdemler ve adalet (bilhassa vergi adaleti) şarttır. İnsanlığın hayatını devam ettirmesi için peygamberlik kurumuna gerek yoktur. Toplum yaşamı için peygamber olsun ya da olmasın düzenleyici bir öndere gerek vardır. Dini davet topluluk gücüne yani asabiye dayanmadan başarıya ulaşamaz. Devlet düzeni dinsel kurallara dayanmak zorunda değildir, hükümet işlerinde şariat mutlaka gerekli değildir. Tüm bunlar onun yaşadığı dönem için bir devrim niteliğindedir. Ancak Dursun'a göre o, bazen bu düşüncelerinden taviz vermek zorunda kalmıştır. Onun kimi zaman ayet ve hadislerle de yer veriyor olması, dini verilerden yararlanarak görüşlerini söz konusu çevrelere kabul ettirmek ve dini baskı ve suçlamalar karşısında biraz olsun kendisini savunabilmek amacına matuftur. Esasen İbn Haldun bildik tarzda bir dindar değildir (Dursun, 1977: 29-36).

Süleyman Uludağ'a göre, İbn Haldun'un hilafeti mülke tercih ettiği kesindir. Bu tercihe bakılırsa onun laik devletten yana olduğu söylenemez. Ancak, din tarafından tasvip edilmeyen mülk rejimini tabii ve hukuki kabul etmesi, onun dinden bağımsız bir devlet fikrine de yabancı olmadığını açıkça göstermektedir. Ona göre hilafet rejimi ideal yönetim tarzı olmakla birlikte, gerçekleşme şartları artık ortadan kalkmıştır. Tarihi akış geriye döndürülemez. Geriye değil, ileriye bakmak gerekir. Ayrıca onun dini siyaseti ve halifelîği üstün görme tavrı, bu tür bir siyasetin İslam'ın ilk döneminde yalnızca kırk sene kadar uygulanabilmiş olduğu kanaatiyle birlikte değerlendirildiğinde, tamamen teorik bir mahiyette

kalacaktır. Onun hilafeti övmesi ile mülkü meşru görmesi arasında esasen bir tezat yoktur. İbn Haldun'un devlet ve toplum telakkisinde tezat ve çelişki bulmak çok zordur. Onun aslında laik devlete taraftar olmakla birlikte, İslami geleneğe uymak zorunda kalması ve muhafazakâr tepkilerden kaçınmak gayesiyle hilafeti övdüğünü söylemek de İbn Haldun'u anlamamak demektir. Onun asıl amacı toplumsal-siyasi realitenin tarihi süreç içindeki gelişimini ortaya koymaktır. Bu hususta özel bir durum olarak halifelik karşısına çıkmış, o da bedevi toplumlardaki reisliği mülke tercih ettiği için, bedevi riyasetin hususiyetlerini taşıyan hilafet kurumunu övmüştür. Uludağ, F. Rosenthal ve H. Gibb gibi İbn Haldun üzerine çalışmış olan Batılı yazarların da onun hilafeti mülke tercih ettiğini vurguladıklarını kaydeder. İbn Haldun'a göre, esasen devlet kurmak ve idare etmek için, şer'i kurallar şart değildir. Akli siyaset de bu hususta yeterli olur. Şeriatın gayesi ahiret saadetinin teminidir. Dünya hayatı onun nazarında aşağı ve değersizdir. Ancak dünya hayatı, ahiret saadetine vesile olduğu için, onun ile ilgili işlerin düzenlenmesi de şeriatın ilgi alanına girmiştir. Eğer, Hz. Peygamber zamanında sağlıklı işleyen, adil, uhrevi işleri engellemeyecek bir siyasi toplumsal sistem mevcut olsaydı; o, nazarında değersiz olan dünya hayatını düzenleme ihtiyacı hissetmeyecekti. Ancak içinde bulunulan durum dünyevi işlere müdahale etmesini zorunlu hale getirmişti (Uludağ, 2020: 108-112; İbn Haldun, 2020: 422-423, 448, 572).

Ümit Hassan da tıpkı Uludağ gibi, İbn Haldun'un hilafet sistemini övmesinin yalnızca İslami geleneğe bağlı olma zorunluluğu ile açıklanamayacağını, bu beğeni ve övgünün hilafet sisteminin bedevi yaşam tarzı ve ahlaki ile uyumlu olmasından kaynaklandığını belirtir. İbn Haldun'a göre, Halifelik rejimi İslam'da tek ve kaçınılmaz yönetim biçimi değildir. Şeriatın gayeleriyle uyumlu olan mülk rejimi de din tarafından reddedilmez. Hassan'a göre o, bir geçiş dönemini kapsayan, istisnai mahiyetteki halifeliği ayrı bir yönetim biçimi olarak inceledikten sonra; asıl amacı olan, normları itibarıyla laik nitelikte bir gücün oluşturduğu evrensel bir siyasi örgütlenme biçimi olan mülk rejimini kendi siyasi boyutları içerisinde ele almıştır. Esasen İbn Haldun'un kurduğu umran bilimi, devletin dinden bağımsız, laik bir etüdünü icap ettirmiştir (Hassan, 2019: 238, 251, 264-267).

Ünver Günay da İbn Haldun'un, İslam filozoflarının hükümdarlık ile peygamberlik arasında tabii ve mantıki bir bağ kurmaya çalışan görüşlerini eleştirip, peygamberlik kurumu olmaksızın da insanların siyasi-toplumsal hayatlarını düzen içinde devam ettirebileceği kanaatinde olduğunu belirterek; onun, peygamberlik ile mülkü birbirinden ayırt etmek suretiyle klâsik İslâm ulemasından ayrılıp, modern ve laik görüşlere yaklaştığını ifade eder. Günay'a göre İbn Haldun, Peygamber'in asıl görevinin dünyevî liderlik değil dini tebliğ olduğunu belirtmekle, din işleri ile devlet işlerini birbirinden ayıran ve dinî yaşantıyı bir vicdanî seçim meselesi olarak gören laiklik anlayışına da öncülük etmiş olmaktadır (Günay, 1986: 89-90; 1998: 114).

Taner Demirkol'a göre İbn Haldun, dine dokunmadan laik bir anlayışla devlet ile ilgili görüşlerini ifade etmiştir. O, devlet için hilafet ya da peygamberliğin şart olmadığını belirtmiş, ilimler arasında yaptığı akli ilimler-nakli ilimler ayrımıyla inanç ile aklın arasını ayırmış, deney ve gözlem metodunu kullanarak günümüz bilim yaklaşımlarından pozitivizme çok yakınlaşmış ancak akılcı rasyonalist görüşü de kullanmıştır (Demirkol, 2000: 99, 102-104).

Bilal Yılmaz ise onun, İslam dünyasında raşid halifeler döneminden sonraki yönetim tarzını, yarı şer'i, yarı akli (laik) bir idare olarak değerlendirdiğini savunur. Ona göre İbn Haldun, akli siyaset ve dini siyaset ayrımı yapmak suretiyle, laik devlet yapısını meşru kabul eden ilk Müslüman düşünür olmuştur (Yılmaz, 2004: 110).

Mürşit Ünalır da İbn Haldun'un dini hayat ile devlet yönetimi arasında ayırım yaparak üstü kapalı bir biçimde laik devlet modelini savunduğu kanaatindedir. O, Müslüman bir düşünür olarak, dine dayalı devletin mutlak olarak zorunlu olmadığını, esasen sosyal gerçeklik ve insan davranışını referans kabul eden bir devletin dini esaslardan uzaklaşmak zorunda kalacağını iddia etmiştir (Ünalır, 2015: 45-46).

Şura Arslan Dilber'e göre, İbn Haldun her ne kadar dini siyasetin en iyi yönetim biçimi olduğunu belirtmiş ve halifeliği övmüş olsa da ona göre bu yönetim biçimi kısa bir süre yaşanmış ve artık bitmiştir. Onun asıl tercih ettiği siyaset tarzı, akli siyasettir. İbn Haldun'un, din ve peygamber olmadan da toplumsal hayatın sürdürülebileceği, akli ve tabii bir kurum

olan devletin tabiatının dinden farklı olduğu görüşleri ile mülk rejimini meşrulaştırma gayreti göz önünde bulundurulursa, onu laik bir düşünür olarak nitelendirmek abartılı olmaz (Dilber, 2020: 124-128, 169).

Ercan Er'e göre, İbn Haldun devlet ile hukukun arasını ayırmıştır. Ona göre, devletin laik olması, hukukun da laik olmasını gerektirmez. O, günümüzde devletin görevi olan yasama faaliyetini dini bir mesele görmektedir. Ona göre devletin görevi yürütmedir. Devlet ile şer'i hukukun tabiatı uyumlu olmadığı için, İbn Haldun'a göre gerçek anlamda bir İslam devletinden bahsetmek de mümkün değildir (Er, E., 2016: 234-235).

Cemil Meriç (1916-1987) de İbn Haldun'un bilgi teorisinin ampirist ve pozitivist bir teori olduğunu söyler. Ona göre İbn Haldun en büyük rasyonalisttir. İlim ile dini birbirinden ayırmış, tarihi teolojiden temizlemiştir. Din nasıtır, inanılır, ilim ise akıl yoludur, ondan şüphe edilir. Şüphe düşünceyi o da medeniyeti doğurur. Charles Darwin'in (1809-1882) ve Karl Marx'ın (1818-1883) görüşleri çekirdek olarak onda mevcuttur. Çağdaş düşünce Batı'da Machiavelli (1469-1527) ile Doğu'da ise İbn Haldun ile başlamıştır. İkisinin ortak yönü, o zamana kadar teoloji ve ahlakın emrindeki sosyal bilimleri özgülleştirerek tabuları yıkmalarıdır. İkisi de realisttir. Din imana, ilim akla dayanır. O; İbn Haldun'un, dinin insanları ortak bir gaye etrafında birleştiren güçlü bir dayanışma kaynağı olduğu ve asabiyetle birleşince karşı koyulamaz bir güç ürettiği gibi görüşlerinden bahsetmekle birlikte; onun, din-siyaset ilişkileri, akli-dini siyaset ayrımı vb. görüşlerine doğrudan temas etmemekte, konu ile bağlantılı olarak kendisine yöneltilen, "İbn Haldun din dışı mı düşündü?" sorusuna cevaben, bu konunun tartışmalı olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Meriç, konu ile alakalı olarak Zeki Velidi Togan ile Muallim Cevdet (1883-1935) arasındaki polemikten de bahsetmektedir. Buna göre; Togan'ın 1914'te Bilgi Mecmuasında yayınlanan, İbn Haldun'un din ile devleti birbirinden ayırt ederek teokrasiyi reddettiğini savunan makalesini tenkit eden Muallim Cevdet, İslam'da teokrasi olmadığını savunan bir makale yazmıştır. Burada Cemil Meriç, Muallim Cevdet'in görüşlerini teyit ederek, İslam ile teokrasinin alakasının bulunmadığını, Batılı yazarların da itiraf ettiği gibi İslam'da "nomokrasi" yani kanunun/vahyin hâkimiyetinin esas olduğunu ifade etmektedir

(Meriç, 2016: 70, 177; 2018a: 278; 2018b: 153, 155; Açıkgöz, 2013: 75, 320).

Siyasi öğretisinde vahye dayanan devlet düzenini ideal devlet düzeni olarak kabul ettiği için İbn Haldun'u eleştiren, bugünün sosyalizmine katkısının olamayacağını iddia eden bir yazısından⁶ ötürü Cemil Meriç'in şiddetle eleştirdiği Niyazi Berkes'in (1908-1988) doğrudan İbn Haldun üzerine bir çalışma sahibi olmadığını ancak çeşitli vesilelerle onun hilafet ve saltanatla ilgili görüşlerine kısaca değindiğini görüyoruz. Berkes, "İslam dünyasının en büyük tarih düşünürü" olarak tanımladığı İbn Haldun'un halifelik efsanesini yıktığını savunmaktadır. Ona göre İbn Haldun, halife adı verilen kişilerin gerçekte birer kral ya da imparator olduğunu göstermiş, padişahlık rejiminin en doğru modelini ve tarihi aşamalarını ortaya koymuştur (Berkes, 2019: 188; 2006: 25; 2016: 99-100).

Ahmet Arslan'a göre, İbn Haldun'un genel teorisinde din zorunlu bir yer işgal etmemekte ancak onun İslam'ın tarihi gelişimini incelediği yerlerde durum biraz farklı bir hal almaktadır. Arslan; İbn Haldun'un, Arapların ancak dini bir ilkenin yardımıyla mülke ve uygarlığa geçebileceğini söylediğinden hareketle, onun İslam'ı Araplık ile açıklamaya çalıştığını; bunun, onun genel sistemi içinde bir istisna ya da özel bir açıklama olarak kaldığını, söz konusu sistemle bütünleşemediğini iddia etmektedir (Arslan, 2014: 164, 166-168). O, genel umran ve devlet teorisinde dini duygu ve ihtiyaçlara yer vermeyen bir model geliştirmek istemiş, İslam'ı da bu model içinde ele almaya çalışmış, ancak İslam'ın tarihi gelişimini incelediği yerlerde onu, genel devlet modeline uymayan, harikulade, mucizevî, istisnai ve atipik bir olgu olarak resmetmiştir (Arslan, 2014: 195-196).

Arslan'a göre, İbn Haldun'un asabiyet-mülk ilişkileri ile ilgili görüşleri son derece karmaşık, hatta yer yer çelişiktir. O, bir taraftan İslam ile umran ilminde ortaya koyduğu sonuçlar arasında bir uzlaşma ararken, bir taraftan da tarihi, fiili uygulama açısından İslam ile asabiyet ve mülk arasındaki ilişkilerin hiç de olumlu ve uyumlu olmadığını itiraf etmektedir. Bu

⁶ Yön dergisi, sayı:43, Aktaran: Meriç, 2018a: 279, b: 145-146.

cümleden olmak üzere, İbn Haldun İslam'ın asabiyeti ve mülkü reddetmediğini hatta gerektirdiğini, dolayısıyla aralarındaki ilişkilerin uyumlu olması gerektiğini ya da olabileceğini belirtir. Ancak o, Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde uygulanan dini siyaset rejiminin dönüşümünü incelerken, bu rejimin İslam ile mülk ve asabiyet arasındaki uyumsuzluk sebebiyle Emevilerle birlikte mülkleşme eğilimi göstererek bozulduğunu ve daha sonra tamamen mülke dönüştüğünü tespit etmek zorunda kalır. Arslan'a göre İbn Haldun, kendi geliştirdiği mülk ve umran modelinin, İslam'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği toplum ve siyaset modeli ile uyumlu olmadığını kabul etmek zorunda kalmış, kendisinin iki modeli uzlaştırma çabasının başarısızlıkla sonuçlandığını zımnen itiraf etmiştir (Arslan, 2014: 170-171).

Arslan'a göre, İbn Haldun'un akli siyaset-dini siyaset ayrımında da din ile umranı uzlaştırma çabasını görmek mümkündür. İki siyaset tarzı arasında amaçları ve kanunlarının nitelikleri bakımından farklılıklar vardır. Dini siyaset her iki bakımdan da akli siyasetten üstündür ama bununla birlikte ikisi arasında karşıtlık değil, daha geniş ya da dar kapsamlı olmak bakımından farklılık vardır. Dini siyaset hem dünya hem de ahiretteki faydaları gözettiği için daha geniş kapsamlıdır. Akli siyaseti de içine alır. Şeriat sahibi koyduğu yasalarda, dünyevi maslahatları da gözetmiştir. Dini siyasetin kanunları, onları kabul edenlerin ruhlarında içselleştirilebilir olmaları bakımından akli siyasetin kanunlarından üstündür. Ancak akli siyasetin kanunları da her ne kadar bireye yukarıdan dayatılan dışsal normlar olsalar da insanların bu dünyadaki hayatlarını olumlu biçimde düzenlemek bakımından başarılı ve yararlıdır. Dolayısıyla iki siyaset tarzını birbirinin tamamen zıddı ya da alternatifi olarak değil, dini siyaseti bir bütün, akli siyaseti ise, ona aykırı olmayan bir parça olarak düşünmek daha isabetli olacaktır (Arslan, 2014: 171-175).

1.3.3.2. İbn Haldun'un Din-Devlet Birlikteliğini Savunduğunu Kabul Eden Çalışmalar

Ziyeeddin Fahri Fındıkoğlu, İbn Haldun'da dinin yeri ile ilgili Batılı oryantalistlerin iki farklı görüşü olduğundan bahseder. Birinci görüşe göre o, samimi bir Müslümandır, toplumsal gerçekliği tanrı iradesine bağlamıştır. İkinci görüşe göre ise o, toplumsal olayları tamamen rasyonalist ve realist bir çerçeve içinde yorumlamıştır. Sık sık ayetlere

atıfta bulunması tepki çekmemek ve görüşlerini meşrulaştırmak içindir. Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun'un toplum ve tarih görüşü İslam din ve medeniyet çerçevesi içindedir. Onun, sosyal olaylar ile ilahi irade arasında kurduğu ilişki göz önünde bulundurulmadan, hakkında hüküm vermek yanıltıcı olacaktır.⁷

Recep Şentürk de modern İbn Haldun okumasının, yanlış anlamalara sebep olan anakronik bir okuma biçimi olduğunu savunur. Ona göre İbn Haldun'u pozitivist toplumbilimin öncüsü ya da kurucusu olarak görmek büyük bir yanılgıdır. Aslında o, modern pozitivist bilimlerin öncüsü değil, alternatifidir. Onun sosyal teorileri, pozitivist paradigmadan çok farklı bir ontoloji, epistemoloji, metodoloji ve hakikat anlayışına dayanmaktadır. Onu, İslam bilgi ve tefekkür geleneğinin sistem kurucu, parlak bir temsilcisi olarak kabul etmek, daha doğru anlaşılmasına hizmet edecektir (Şentürk, 2017a: 9-12; b: 246-247).

Tahsin Görgün'e göre; İbn Haldun'un, sadece şer'i siyasetin insanlığın var oluş gayesi olan ahiret saadetine uygun kuralları ihtiva ettiği, mülkün varlığın tacı olduğu ve insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu vb. fikirleri birlikte değerlendirilirse; onun, dini siyaseti varlığın kemali için en doğru yol olarak kabul ettiği sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. İnsanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarını en iyi bilen Allah'ın, bu maslahatları gözeterek gönderdiği dinin siyasetin esasını teşkil etmesi hem insanın yaratılış gayesine hem de dünyevi amaçlarına uygun olduğu için zorunludur. İbn Haldun, bu duruma "hilafet" adını verir ve hilafeti insanın yaratılış amacını gerçekleştiren yegâne yönetim biçimi olarak görür. Görgün'e göre, genel kabulün aksine din, umran ilmi açısından fiziki-coğrafi ve diğer toplumsal değerlere denk bir faktördür (Görgün, 1999: 551-552).

Görgün'e göre İbn Haldun, mülkü, tarihin nihai amacı olarak görmez. Mülkün dinden bağımsız olarak varlığı mümkün olmakla birlikte, o aynı zamanda ahlaki ilkelere bağlı olmak zorundadır. Tarihin nihai amacı, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması gerçeğini tahakkuk ettirecek olan yeryüzünün insanoğlu tarafından imarı yani "umran"dır. Din, iradi bir

⁷ Z. F. Fındıkoğlu, (1951). İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metot Nazariyesi, Üçler Basımevi, Aktaran: Yalçıman ve Sunar, 2006: 145, 147.

tercih yapmayı gerektirdiğinden dolayı, insan için, içinde bulunduğu zorunluluklardan bir özgürleşme imkânıdır. Bu sebeple İbn Haldun dini daveti, diğer tüm asabiyet türlerinden daha güçlü ve kuşatıcı gördüğü gibi, ahlaki açıdan da üstün tutmuştur (Görgün, 2017: 363-364).

Faruk Yaslıçimen ve Lütfi Sunar da modern İbn Haldun okumalarını eleştiren çalışmalarında, modern sosyal bilimlerin, Batı medeniyetine özgü, başından beri tabii bilimlere özentisi içerisinde ve dolayısıyla pozitivist ve seküler bir karaktere sahip olduğundan hareketle, bu perspektife dayalı İbn Haldun okumasının onu, ait olduğu medeniyet bağlamından kopardığı ve epistemolojisinin bütüncül karakterini gölgelediği kanaatlerini izhar etmektedirler. Onlara göre, Batı medeniyeti dışındaki bilimsel başarıları, yalnızca ona katkıları bakımından değerlendiren ve dolayısıyla Doğu'nun değerlerini Batılı bir ölçüye tahvil ederek izah eden oryantalist yaklaşım yalnızca Batılılara özgü olmayıp, kendi düşünce dünyalarına yabancılaşmış Doğulu aydınlar için de geçerlidir. Bu yaklaşımın İbn Haldun'u anlamak açısından yarattığı en büyük sorun, onu bugünün gündemi içerisine yerleştiren anakronik okuma biçimidir. Literatüre hâkim pozitivist ve seküler İbn Haldûn okuması, bütüncül bakış açısından yoksun olarak yalnızca umran ilminin olgusal boyutuna odaklandığı için, İslam'ın tevhid inancının bu ilme temel teşkil ettiğini görememiştir. İbn Haldun'un devlet tasavvuru da söz konusu bütüncül bakış açısıyla değerlendirilirse, onun akli ve dini siyaset ayrımının, din ve devlet ayrılığı ilkesini vurgulamadığı, aksine naklî bilgi ile aklî bilginin yekdiğeriyle bütünleştiği ve birbirini tamamladığı bir kavrayışa işaret ettiği açıkça görülecektir (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 140, 143-144, 147-150, 163-164).

Ömer Türker'e göre İbn Haldun, İbn Sina (öl. 1037) felsefesinin mahiyet, tabiat, imkân, imkânsızlık, zorunluluk kavramlarına dayalı terminolojisini kullanmıştır. İbn Haldun'un, insanın varlığının cisimsel olan beden ve cisimsel olmayan ruh ya da nefisten oluştuğu şeklindeki Farabi ve İbn Sina orijinli İslam felsefesi geleneğine göre nübüvvet, kehanet, sihir, gayptan haber verme gibi umranda ortaya çıkan metafizik temelli olayları izah ettiği, bu cisim-beden ayrımı sayesinde tabiat bilimlerinden metafiziğe intikal ettiği görülmektedir. Onun; nübüvvet olayını, insan nefsinin insanlıktan sıyrılıp melekliğe geçme istidadıyla

açıklaması da İslam filozoflarının nübüvvet görüşünün bir ifadesidir. Özetle İbn Haldun, geç dönem kalam ve tasavvuf düşüncesini eleştirmekle birlikte, söz konusu dönemin bir mensubu olan Fahreddin er-Râzî'nin (1149-1210) Müslüman filozoflara dayanarak geliştirdiği akli ilimler geleneğine mensup bir düşünürdür. O, Eş'arî metafiziği ile Meşşâî geleneğin karışımı bir ıstılah örgüsü kullanarak umran ilmini kurmuş, üzerinde birtakım değişiklikler yapmış olmakla birlikte, Farabi (öl. 950) ve İbn Sina tarafından geliştirilen nefis teorisini kullanmıştır (Türker, 2017: 66-70, 80).

Gül Dilek Türk, İbn Haldun'un devletin ve siyasetin şer'i kurallara göre düzenlenmesine önem verdiğini vurgulamaktadır. Ona göre, İbn Haldun mülkün ancak halifelik ile meşru olabileceğini kabul etmektedir. Büyük devletler iktidarını ancak din aracılığıyla meşrulaştırabilir. İster dini ister akli siyasete dayansın, bir devlette adaletin temini ancak hükümdarın gücünün sınırlandırılması ile mümkündür (Türk, 2018: 193-194, 224).

Mustafa Er ise, İbn Haldun'a göre en iyi yönetim tarzının, halkın hem dünya hem de ahiret saadetini gözetken İslami yönetim tarzı olduğunu belirtir. Çünkü Allah, kullarının hem dünya hem ahirette yararına olacak hususları en iyi bilen ve buna en uygun yasalar koyandır (Er, M., 2016: 97-98).

İbn Haldun'un; hilafeti, İslam âlimlerinin ittifak ettikleri şekilde tanımladığını vurgulayan Osman Bayder'e göre, akli ve dini siyaseti birbirinden ayırt eden, devletin hangi kurallara göre yönetildiği değil, devleti kuran ve ayakta tutan gücün ne olduğudur. Buna göre; devleti kuran, insanları bir arada tutan irade ve hâkim güç din ise hilafetten/dini siyasetten, asabiyet ise, dini kurallarla yönetiliyor olsa bile, akli siyasetten/mülkten bahsedebiliriz. Nitekim İslam'da halifeliğin saltanata dönüşmesi, insanları bir arada tutan dini birliğin, yerini asabiyete bırakmasından kaynaklanmıştır (Bayder, 2010: 109, 113-114, 124).

1.3.3.3. Değerlendirme

İbn Haldun'un açıktan ya da örtülü olarak laik devlet idaresini savunduğunu iddia eden araştırmacıların, çoğunlukla, aydınlanmacı-pozitivist dünya görüşüne bağlı bir düşünce çizgisine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Onların temel dayanak noktasının, İbn Haldun'un akli

siyaset-dini siyaset, halifelik-mülk ve akli ilimler-dini ilimler ayrımı olduğu görülmektedir. Aksini savunan görüşün ise, aydınlanmacı-pozitivist paradigmanın farklı medeniyet ve toplum tipleri arasında fark gözetmeksizin geliştirdiği tek doğrultulu, evrensel insanlık evrimi şemasını reddederek; Batı -Hristiyan medeniyeti ile Doğu-İslam medeniyetinin dünya görüşü, tarihi-kültürel birikim ve tecrübesinin farklılığı kabulünden hareket ettiği görülmektedir. Buna göre İbn Haldun, İslam düşünce geleneğine mensuptur ve söz konusu geleneğin varlık, bilgi, yöntem ve hakikat anlayışına bağlıdır. Dolayısıyla Batı medeniyetinin ürünü olan materyalizm, pozitivism vb. indirgemeci ideolojilerin öncüsü olamaz. Laiklik ilkesi de Batı'nın özgül tarihi-kültürel tecrübesinin bir ürünü olduğu için, İbn Haldun ile ilişkilendirilmesi mümkün değildir.

Biz de ikinci görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. İbn Haldun'un açıktan ya da örtülü olarak laikliği savunduğu ya da laikliğin önünü açtığı gibi söylemlerin sağlam bir temele dayandığını iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Haldun'un yaşadığı dönemde seküler/laik bir düşünceyi savunmasını gerektirecek bir motivasyon ya da ihtiyaç ortada yoktur. Konu ile ilgili İbn Haldun'un söyledikleri, teorisinin bütüncül yapısı göz önünde bulundurularak değerlendirilirse, onun din ile devletin iç içe geçtiği bir yönetim sistemiyle hiçbir sorununun olmadığı, din-devlet birlikteliğinin zorunlu olduğunu savunan klasik İslam ulemasının fikirlerini paylaştığı ortaya çıkacaktır.

Kilise gibi dini temsil eden; ekonomik, hukuki, siyasi ve entelektüel güç odağı haline gelmiş bir kurumun olmadığı İslam dünyasında, din ile siyaset ya da daha genel anlamda din ile toplumsal kurumlar arasında, birbirinden ayrılmaları sonucunu doğuracak bir çatışmanın şartları oluşmamıştır. İslam dünyasında; normları, toplumsal sistemin temel kurucu unsuru olan din kurumu, değerler hiyerarşisinde en üstte yer almış ve dolayısıyla diğer toplumsal kurumlar üzerinde belirleyici hale gelmişse de bu belirleyicilik asla Avrupa'da olduğu gibi kurumların doğal gelişimini engelleyen, nisbi özerkliğini ihlal eden bir karaktere bürünmemiştir. Din ile diğer toplumsal kurumlar arasındaki ilişki genellikle uyum ve karşılıklı saygı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dini normlara uyum konusunda toplumsal bir baskı söz konusu olmuşsa da bu baskı doğrudan din kurumu tarafından uygulanan bir baskı olarak değerlendirilemez. Çünkü göreceli olarak toplumdan

bağımsız bir güç odağı haline gelmiş dini bir örgüt söz konusu değildir. Din, doğrudan toplumun birliğini temsil etmekte, dini normların otoritesi, kilise gibi harici bir gücün baskısından değil, tamamen toplumun gönüllü bağlılığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Batı'da olduğu gibi dinin belirli bir toplumsal, siyasi ya da ekonomik sınıfın temsilcisi haline gelip, diğerleri üzerinde baskı ya da sömürü aracına dönüşmesi ve bu sebeple sömürülen ya da baskı altında tutulan kesimlerin hedefi haline gelmesi söz konusu olmamıştır. Toplumsal hoşnutsuzlukların hedefi daima siyasi otorite olmuştur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, İslam dünyasında statükoyu savunanlar da onu değiştirmek isteyenler de hep dini ilke ve normlara dayanmışlardır. Din, toplumun tüm kesimleri için ortak bir referans çerçevesi olmuştur. İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişki de her zaman bu çerçevede gelişmiştir. Devlet, halk üzerindeki otoritesini devam ettirmek ve icraatlarını meşrulaştırmak için, dine her zaman ihtiyaç duymuştur. Öte yandan İslami değer ve normları toplumsal hayata egemen kılma idealine her zaman bağlı kalan ulema da devlet gücünü bu ideale ulaşmak için vazgeçilmez bir araç olarak görmüş, devlete dayanarak kendisine güç devşirmiştir. Ulemanın toplumsal hayatı dini kurallara göre belirleme eğilimi genellikle siyasi otorite ile çatışmaya girmesine sebep olmamıştır. Çünkü ulemanın hiçbir zaman siyasi iktidarı ele geçirme ya da hükümdarların üzerinde bir otoriteye sahip olma gibi bir eğilimi söz konusu olmamıştır. Esasen böyle bir gücü de yoktur. Çünkü Avrupa'daki kilise gibi, devlete alternatif bir güç odağı haline gelmiş merkezi bir örgütlenmeye sahip değildir. Ulema, devletin işleyişine doğrudan müdahale etmemiş ya da edememiş; zamanla devletin, eylemlerini meşrulaştıran bir memuru haline dönüşmüştür. Ulemanın toplumda, diğer devlet memurlarının sahip olmadığı bir prestije sahip olması da tamamen dini hususlardaki bilgisi sebebiyle kendisine duyulan saygıdan kaynaklanmaktadır. Oysa Batı'da, kilise örgütünün üyesi olan rahiplerin otoritesi, sahip oldukları kabul edilen manevi gücün yanı sıra, maddi güçlerinden de kaynaklanmaktaydı. İslam'da ruhbanlık olmadığı için ulema, rahiplerin aksine, bütünüyle halktan kopuk ayrı bir sınıf haline gelmemiştir.

Kanaatimizce, İslam dünyasında din ile devlet, bilim, ekonomi vb. toplumsal kurumlar arasında çatışma yaşanmamasının tek sebebi kilise

benzeri dini bir örgütlenmenin yokluğu değildir. Bir diğer sebep olarak, İslam düşünce geleneği ve hukuk tasavvurunun toplumsal realite ve diğer toplumsal kurumlarla uyum kabiliyetinin son derece ileri düzeyde olması da vurgulanmalıdır. İslam düşüncesi, İbn Haldun'un da temsilcisi olduğu “evrimci yaratılış teorisi” örneğinde görüldüğü gibi, Batı’da din ile asla uzlaşmaz olarak kabul edilen evrimci tasavvurlara bile açıktır. Orta çağ İslam düşüncesinden bize kalan parlak bilimsel ve felsefi miras da ortadadır. Başka çalışmalarımızda da vurguladığımız gibi İslam Hukuku’nun “istislah”,⁸ “örf”,⁹ “istihsan”¹⁰ gibi kaynakları ile gayecilik ve kolaylaştırmacılık gibi ilkeleri, özellikle muamelat alanında zamana ve zemine uygun yeni hükümlerin üretilmesini mümkün kılmış, ona dinamik bir yapı kazandırmıştır. Bununla birlikte, geç dönemde, İslam düşüncesinin gerilemesine paralel olarak mezhep taassubu kökleşmiş, müçtehitlerin kendi zamanlarının ruhuna uygun içtihatları kutsallaştırarak dondurulmuş ve böylece İslam Hukuku’nun dinamizmini sağlayan söz konusu enstrümanlar işlevsiz hale getirilmiştir (Koby, 2020: 244-245, 249; 2012: 236).

Dikkatli bir İbn Haldun okuması, onun dinle değil, baskıcı-totaliter siyasi rejimler ile sorununun olduğunu ortaya koyacaktır. Bu bakımdan o, laikliğe değil, insan hak ve özgürlüklerini teminat altına alan bir hukuk devleti anlayışına ilham kaynağı olarak görülebilir. Ona göre, hukuk devletinin kuruluş şartlarından biri laiklik değildir. Aksine, temel insan haklarını gerçekleştirmeyi hedefleyen İslam hukuku, -en azından Müslüman toplumlar özelinde- hukuk devleti idealinin gerçekleştirilmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Onun akli-dini siyaset ayrımı, laikliğe yol açma girişimi değil, totaliter-baskıcı siyasi rejimlerin, dini siyaset ile birlikte anılamayacağı düşüncesinin ifadesidir. Ona göre,

⁸ Sözlükte “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma” gibi anlamlara gelen ve sulh, islâh, maslahat kelimeleriyle aynı kökten gelen istislah, fıkıh usulünde “kaynaklardan hüküm çıkarmada kullanılan yöntem” anlamında şer‘î delillerden birinin adı olup nassların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fıkhi bir meselenin hükmünü dinin muteber kabul ettiği maslahatlara ve İslâm fıkının genel kurallarına göre belirleme yöntemini ifade eder (Özen, 2001: 383).

⁹ Sözlükte “iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen” anlamlarına gelen örf, birçok fıkhi sonucun belirlenmesinde kendisine başvurulana belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder (Dönmez, 2007: 87).

¹⁰ Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsan “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamına gelir. Fıkıh usulünde müçtehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde esas alınan genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde ifade edilebilecek yöntemin adıdır (Bardaklı, 2001a: 339).

söz konusu rejimlerin dini ilkelere şeklen bağlı görünmeleri ve özel hukuk alanında dini hükümlerin uygulanmasını temin etmeleri, onlara dini meşruiyet kazandırmak için yeterli değildir. Burada, onun dine değil, yaşadığı dönemde yaygın olan totaliter rejimlere karşı tepki gösterdiği açıktır. Bu yönüyle o, İslam dünyasındaki Batıcı ideolojilerin değil, İslamcı akımların öncüsü olarak kabul edilebilir. İkinci meşrutiyet dönemi siyasi akımlarından biri olan İslamcılık¹¹ mensuplarının, geleneksel-mutlakîyetçi devlet yapısını sorgulayıp temel hak ve özgürlükleri teminat altına alacağına inandıkları meşrutiyet rejimini desteklediklerini biliyoruz. Onlara göre, “istişare” ve “bey’at” gibi İslami ilke ve uygulamalar, insan hak ve özgürlüklerini anayasa ile teminat altına alan meşrutiyet rejiminin şeriatın ruhuna en uygun yönetim biçimi olduğunu göstermektedir. Dört halife döneminden sonra, Hz. Peygamber’in geliştirdiği bu ideal yönetim biçiminden uzaklaşmış, despotik yönetimler İslam dünyasında hâkim hale gelmiştir. Bu anlamda meşrutiyet, anayasa gibi kavramlar her ne kadar Batı orijinli olsalar da siyasette İslami ilkelere ve insan onuruna uygun bir rejim kurma idealine hizmet etmektedirler. İslamcıların bu ve benzeri görüşlerinin, İbn Haldun’un düşüncelerine paralel olduğu açıktır. O da tıpkı İslamcılar gibi, dini siyaseti ideal yönetim biçimi görmekte, dört halife dönemi sonrası ortaya çıkan; gücü, adaletin yerine ikame eden saltanat rejimlerini eleştirmektedir.

Onun; dinin saltanatı mutlak olarak yasaklamadığı, Muaviye’nin oğlunu veliaht ilan ederek hilafeti saltanata dönüştürmesi gibi gelişmelerin değişen konjonktürün zorunlu bir sonucu olduğu gibi görüşleri kafa karışıklığına yol açmamalıdır. Her şeyden önce İbn Haldun’un, dinin mülkü mutlak olarak yasaklamadığı düşüncesi geleneksel İslam düşünürlerinin görüşleriyle uyumludur. Daha önce birçok Müslüman düşünür tarafından dile getirilen bu görüş İslam Hukuku’nun “istishab”¹² ilkesinin bir gereğidir. Dolayısıyla meselenin laikliğin meşrulaştırılmasıyla alakası yoktur. İslam’da belli bir devlet rejimi

¹¹ 19. Yüzyılda Osmanlı devletinde ortaya çıkmış, İkinci Meşrutiyet döneminde ivme kazanmış dini-siyasi bir ideoloji olan İslamcılık, Batı medeniyetinin İslam dünyasına yönelik tehditlerine ancak dinin kılavuzluğunda bir modernleşme ile karşı koyulabileceğini savunur. İslamcılar Batı taklitçiliğine karşı oldukları gibi, geri kalmışlığın sebebi olarak gördükleri, İslam’ın asli kaynaklarına dayanmayan, sonradan ortaya çıkmış gelenekleri de eleştiriyorlardı. Bu yönüyle İslamcılık hem bir öze dönüş hem de bir modernleşme ideolojisidir (Kutluer, 2001: 65).

¹² “Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi anlamında fıkıh usulü terimi” (Bardakoğlu, 2001b: 376).

öngörülmemiştir. Yani monarşi, oligarşi, cumhuriyet vb. herhangi bir rejimin doğrudan İslam tarafından emredildiğini ya da yasaklandığını gösteren herhangi bir nass mevcut değildir. Adaletin sağlanması, dinin temel maksatlarının gözetilmesi ve muamelatta şeriatın esas alınması kaydıyla, her türlü rejim meşru kabul edilmiştir. Bu gayeci yaklaşım aynı zamanda, İslam Hukuku'nun toplumsal gerçekliğe uyum kabiliyetinin de bir göstergesidir.

İbn Haldun'un, Muaviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesi ve böylece hilafetin saltanata dönüşmesinin kaçınılmaz bir durum olduğu düşüncesine gelince, öncelikle mülkün din tarafından meşru kabul edilmesi hususuyla ilgili atıfta bulunduğumuz gayeci yaklaşım bu meselede de geçerlidir. Zaten bizzat İbn Haldun da bir sultanın oğlunu veliaht tayin etmesinin dinen yasaklanmış olmadığını ifade etmektedir. Bizce, buradaki kafa karışıklığı, onun saltanat ile ilgili eleştirilerini doğru anlamamaktan kaynaklanmaktadır. İbn Haldun, saltanat rejimini babadan oğula geçtiği için değil, adaletten ve hakkaniyetten uzaklaştığı için eleştirmektedir. Ayrıca olan (reel) ile olması gerekeni (ideal) birbirine karıştırmamak gerekir. Onun realiteyi tasviri, onu her halükârda meşru gördüğü anlamına gelmez. Dolayısıyla, yaşadığı dönemde akli siyaset rejiminin hâkim olduğunu tespit etmesi, söz konusu rejimi üstün gördüğü, tercih ettiği ya da mutlak olarak meşru gördüğü anlamına gelmemektedir. Esasen o, dini siyasetin üstünlüğünü açıkça ifade etmiştir. Aynı durum onun, peygamberlik olmaksızın da mülkün meydana gelebileceği fikri için de geçerlidir. Burada da olguyu tasvir söz konusudur. Buradan, onun din ile dünyayı ayırdığı, Peygamber'in asıl görevinin dini tebliğ olduğu, dünyaya karışmasının zorunluluktan kaynaklandığı gibi sonuçlar çıkarmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Olan-olması gereken ayrımı ile ilgili olarak, şöyle bir çarpıcı örnek verebiliriz: Kur'an'da insanların çoğunluğunun şirk koşmadan Allah'a iman etmediği (Yusuf, 12/106) ifade ediliyor. Bu, olgunun beyanıdır, olması gerekenin ifadesi değildir. Aksi takdirde bir tevhid manifestosu olan Kur'an'ın aslında şirki savunduğu, Allah'a ortak koşmanın ideal bir inanç formu olduğunu açıktan ya da ima yollu olarak beyan ettiğini söylemiş oluruz ki; bu, abesle iştigaldir.

İbn Haldun'un ilimleri, akli ve nakli ilimler şeklinde ayırmasının laikliğe kapı araladığını savunan görüşler de isabetli değildir. Her şeyden

önce bu tasnifi İbn Haldun icat etmemiştir. İlimleri; felsefî ve şer’î ya da akli ve dini/nakli şeklinde ikiye ayırmanın, Kindi (öl. 866) ile başlayan, Hârizmî (öl. 997) ve İhvan-ı Safa Risalelerinde devam ettirilip zamanla genel kabul gören bir tasnif olduğu bilinmektedir. Aynı tasnif, daha sonra İbn Hazm (öl. 1064), Gazzali (öl. 1111) ve İbn Rüşt (öl. 1198) gibi düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir (Bedir, 2017: 26-37). Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde geleneksel hale gelmiş olan bu tasnif laiklik ile uzaktan ya da yakından ilişkili değildir. Ayrıca İslam düşünce geleneğine göre akıl, temel bilgi kaynaklarından biridir. Dolayısıyla akıl ile nakil arasında bir çelişki yoktur. Söz konusu geleneğe göre bilgi kaynakları, akıl, duyu organları ve vahiyden ibaret olup, aralarında bir çatışma değil, birbirini tamamlama hali söz konusudur. Her bilgi kaynağının geçerli olduğu bir saha olup, bir araya getirildiklerinde hakikatin doğru bir resmi elde edilebilir. Akıl ve bilim ile din arasında zorunlu bir zıtlık ve dolayısıyla çatışmanın mevcut olduğu fikri, aydınlanmacı-pozitivist paradigmanın ürünü olup, İbn Haldun’un da mensubu olduğu İslam düşünce geleneğine tamamen yabancısıdır.

Yukarıda Ömer Türker’in makalesine atıfla ifade edildiği gibi, İbn Haldun nübüvet, sihir, kehanet gibi umranda ortaya çıkan metafizik temelli olguları İslam filozoflarının geliştirdiği nefis teorisine göre izah etmiştir. Yine bazı yazarlar İbn Haldun’un evrim teorisinin orijinalitesini savunsalar da konuyla alakalı olarak “İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi” adında kapsamlı bir çalışma gerçekleştirmiş olan Mehmet Bayrakdar’a göre, onun evrim hakkındaki düşünceleri büyük ölçüde filozof, ahlakçı ve tarihçi İbn Miskeveyh’e (öl. 1030) dayanmakta olup, ondan etkilendiği açıktır. Bunun delili onun, tıpkı İbn Miskeveyh gibi peygamberliğin ispatı hususuna genel bir evrim teorisi ile başlamış olmasıdır (Bayrakdar, 2020: 105). Söz konusu kitapta, evrimci yaratılış teorisini savunan, İbn Haldun da dâhil olmak üzere çok sayıda Müslüman düşünürden bahsedilmektedir.

İbn Haldun’un rasyonalizm, pozitivism, ampirizm, materyalizm gibi akımların temsilcisi olarak görülmesi de bizce problemlili bir yaklaşımdır. Bu değerlendirmelerde her şeyden önce, bir kavram kargaşası göze çarpıyor. İbn Haldun’un umran ilminin tabiatı icabı maddi sebepler üzerinde yoğunlaştığı, akli ve olguların gözlemine belirleyici olarak gördüğü açıktır. Ancak buradan söz konusu ideolojilere intikal edemeyiz.

Deney ve gözlemi metot olarak kabul etmek başka, pozitivizm başka bir şeydir. Pozitivizm, tek bilgi kaynağının duyu organları ile algılanan olgular olduğunu savunan, metafiziği reddeden bir ideolojidir. İbn Haldun ise umran ilminin tabiatı gereği olgusal verileri esas almakla birlikte, metafizik bilginin geçerliliğini reddetmemektedir. O, filozofların metafizik anlayışını eleştirmiştir. Ancak onun eleştirisi, metafizik bilginin imkânına değil, kaynağına yöneliktir. İbn Haldun’a göre metafizik bilgi mümkündür; ancak kaynağı, filozofların iddialarının aksine akıl değil vahiydir. O, toplumsal hayatta maddi sebeplerin belirleyiciliğini vurgulamış olmakla birlikte manevi sebepleri de yok saymamıştır. Onun teorisini söz konusu indirgemeci yaklaşımlarla nitelendirmek doğru olmayacaktır. İslam düşünce geleneğinde Allah’ın doğal ve toplumsal hayatı düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında kavramlaştırılan (Çelebi, 2010: 159), İbn Haldun’un da sık sık atıfta bulunduğu Kur’anî bir tabir olan “Sünnetullah”, doğa yasalarını temel alan pozitif bilim anlayışıyla her şeyin ilahi irade tarafından tayin edildiğini vurgulayan dini öğretiyi uzlaştıran kullanışlı bir araç olarak dikkat çekmektedir. Özetle, biz de Recep Şentürk gibi, düşüncesine bütüncül bir gözle bakılırsa, İbn Haldun’un, Batı’nın indirgemeci ideolojilerine değil, İslam düşünce geleneğinin çok katmanlı varlık, bilgi ve yöntem anlayışına mensup olduğunun anlaşılacağı kanaatindeyiz.

İbn Haldun’u, laikliğin ve diğer Batılı ilke ve ideolojilerin öncüsü gören yaklaşımın, onun üzerinden aydınlanmacı-pozitivist ideolojiyi meşrulaştırma çabası içinde olduğu kanaatini taşıyoruz. İbn Haldun’un seküler ve laik bir dünya görüşünü savunmadığı çok net bir biçimde ortada olduğu halde, söz konusu görüşte ısrar edilmesini başka türlü anlamlandıramıyoruz. Aydınlanmacı-pozitivist teorinin; bilimsel düşüncenin gelişmesi için zorunlu olarak dini dünya görüşünden uzaklaşılması gerektiği önermesini tartışılmaz bir doğru olarak kabul eden araştırmacılar, İbn Haldun’da gözlemledikleri bilimsel düşünceye aydınlanmacı-pozitivist bir temel aramış ve zikredilen argümanları geliştirmişlerdir. İbn Haldun’un aydınlanmacı söylemle uyumlu olmayan dini referanslarını ise, baskıcı dini çevreleri rahatsız etmeden bilimsel görüşlerini ifade etme ya da görüşlerini meşrulaştırmak için hâkim dini söylemden yararlanma güdüsüyle açıklamışlardır.

İbn Haldun'un bağınaz dini çevrelerin baskısından korunmak için dini bir söylem geliştirdiği, düşüncelerini ayet ve hadislerle bu sebeple desteklediği gibi düşünceleri doğru bulmuyoruz. Her şeyden önce İbn Haldun'un yaşadığı dönemde, görüşlerini özgürce ifade edebileceği bir ortamın mevcut olmadığı iddiası ispata muhtaçtır. Kütüphanelerimizdeki yazma eserlerin içeriği, bu iddianın aksine, Orta çağ İslam dünyasında genel kanaatlere çok aykırı görüşlerin bile rahatlıkla ifade edilebildiğini göstermektedir.

Hiçbir düşünürü içinde yaşadığı zaman ve zeminden tamamen soyutlamak mümkün değildir. Mesela Auguste Comte'u (1798-1857); Saint Simon (1760-1825) vd. fikirlerinden etkilendiği düşünürlerden ve içinde yaşadığı Fransız devrimi sonrası konjonktürden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, geliştirdiği sosyolojik pozitivizm tasavvurunu da aydınlanma düşüncesi, Fransız devrimi, sanayileşme gibi olgu ve fikirlere atıfta bulunmadan izah edemeyiz. Aynı şekilde, İbn Haldun'u ve onun teorisini de ait olduğu dönem, kültür ve medeniyetten tecrit etmek mümkün değildir. Onun; mensubu olduğu İslam ilim ve düşünce geleneğinden, ait olduğu medeniyet havzasından koparılması, anakronik bir İbn Haldun okumasından başka bir sonuç doğurmayacaktır. Dolayısıyla onu ve eserini övmek amaçlı olsa da "kendi semasında tek yıldız", "anasız doğan çocuk" gibi nitelendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. On dördüncü yüzyılda yaşamış bir Müslüman düşünürün, İslam'ın tarihi tecrübesinde ve düşünce geleneğinde hiçbir karşılığı olmayan bir ilkeyi, üstelik otantik referans çerçevesini oluşturan medeniyette bile henüz tam anlamıyla tezahür etmemişken, savunduğunu ya da ima ettiğini iddia etmek isabetli bir yaklaşım tarzı olmayacaktır.

İbn Haldun'un İslam geleneğinden bir kopuşu temsil etmediğini, aksine söz konusu geleneğe dayandığı, onun kurucu ilkelerine bağlı olduğu, ancak bununla birlikte dehasıyla ona yeni açılımlar kazandırdığı ve onu zenginleştirdiğini ifade etmek, kanaatimizce isabetli bir tespit olacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıköz, H. (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler*. 3. baskı. Doğu Kütüphanesi.
- Arslan, A. (2014). *İbni Haldun*. 2. baskı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aybakan, B. (2005). “Muamelat”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXX, 318-319.
- Aydın, S. (2013). “Ünite 1, Antropoloji nedir?” H. Üstündağ (Ed.). *Antropoloji* içinde. 7. Baskı. ss. 1-22. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Bardakoğlu, A. (2001a). “İstihsan.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXII. 339-347.
- Bardakoğlu, A. (2001b). “İstishab.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII. 376-381.
- Bayder, O. (2010). *İbn Haldun’un İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayrakdar, M. (2020). *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*. 2. baskı. Otto Yayınları.
- Bedir, M. (2017). “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun.” R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* içinde. 4. baskı., ss. 23-57. İz Yayıncılık.
- Berkes, N. (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. 9. baskı. Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2016). *Teokrasi ve Laiklik*. Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2019). *Atatürk ve Devrimler*. 3. baskı. Yapı Kredi Yayınları.
- Çağrı, M. (1991). “Asabiyet.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. III, 453-455.
- Çelebi. İ. (2010). “Sünnetullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXVIII, 159-160.

- Demirkol, T. (2000). *İbn Haldun'da Bilim ve Devlet Anlayışı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilber, Ş. A. (2020). *İbn Haldun'un Devlet ve Siyaset Teorisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Dönmez, İ. K. (2007). “Örf.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXIV, 87-93.
- Dursun, T. (1977). “Çevirenin Önsözü.” *Mukaddime I* içinde. T. Dursun (çev.). ss. 9-45. Onur Yayınları.
- Er, E. (2016). *İbn Haldun'un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Er, M. (2016). *İslam Siyasal Düşüncesinde İbn-İ Haldun* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fındıkoğlu, Z. F. & Ülken, H. Z. (1940). *İbni Haldun*. Kanaat Kitabevi.
- Görgün, T. (1999). “İbn Haldun.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XIX, 543-555.
- Görgün, T. (2017). İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi. R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* içinde. 4. baskı., ss. 325-368. İz Yayıncılık.
- Günay, Ü. (1986). “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 63-104.
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İnsan Yayınları.
- Hassan, Ü. (2019). *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. 7. baskı. Doğu Batı Yayınları.
- İbn Haldun. (1858). *Mukaddime-i İbn Haldun*. Pirizade Mehmet Sahip Efendi (çev.). Bulak Matbaa-i Âmire.

- İbn Haldun. (1860). *Mukaddime-i İbn Haldun*. Ahmet Cevdet Paşa (çev.). Takvimhane i Âmire.
- İbn Haldun. (1977). *Mukaddime*. T. Dursun (çev.). Onur Yayınları.
- İbn Haldun. (1997). *Mukaddime*. 3 Cilt. 4. Baskı. Z. K. Ugan (çev.). MEB Yayınları.
- İbn Haldun. (2001). *Tarihu İbn Haldun*. 7 Cilt. H. Şühade (Haz.). Darü'l-Fikr.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime*. 2 Cilt. H. Kendir (çev.). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- İbn Haldun. (2005). *Mukaddime*. 5 Cilt. A. eş-Şeddadi (Haz.). Darü'l-Beyza.
- İbn Haldun. (2020). *Mukaddime*. Ciltli 2. Baskı. S. Uludağ (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kobyay, M. (2012). *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. Rağbet Yayınları.
- Kobyay, M. (2020). “Niyazi Berkes’e Göre İslam ve Çağdaşlaşma.” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 233-251.
- Kutluer, İ. (1993). “Cevher.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. VII, 450-455.
- Kutluer, İ. (2001). “İslamcılık (Düşüncede).” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 65-67.
- Meriç, C. (2016). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. 18. baskı. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018a). *Işık Doğudan Gelir*. 13. baskı. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018b). *Umrandan Uygarlığa*. 26. baskı. İletişim Yayınları.
- Mu'cemu'l-Vasit. (1992). *Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye*. Çağrı Yayınları.
- Mütercim Asım Efendi. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. M. Koç & E. Tanrıverdi (Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Özdemir, M. S. (2021). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset: El-Medinetü'l Fazıla ve Mukaddime Eserleri Üzerinden Karşılıklı İnceleme* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özen, Ş. (2001). "İstislah." *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 383-388.
- Sezen, Y. (2004). *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İz Yayıncılık.
- Şavran, T. G. (2018). "Bölüm 1, Toplum, Bilim ve Yöntem." N. Suğur (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* içinde. ss. 2-39. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Şentürk, R. (2017a). "Takdim." R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* içinde. 4. Baskı. ss. 7-19. İz Yayıncılık.
- Şentürk, R. (2017b). "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?" R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* içinde. 4. Baskı. ss. 227-268. İz Yayıncılık.
- Togan, Z. V. (1914). "İbn Haldun Nazarında İslam Hükümetlerinin İstikbali." *Bilgi Mecmuası*, 1(7), 733-743.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte Usul*. 4. baskı. Enderun Yayınları.
- Türk, G. D. (2018). *İbn Haldun Bağlamında Yönetim Sistemlerinin Meşruiyet Sorunu ve Meşruiyetin İnşası* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türker, Ö. (2017). "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi." R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* içinde. 4. baskı. ss. 59-80. İz Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2020). "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime." *Mukaddime* içinde. Ciltli 2. Baskı. S. Uludağ (Haz.). ss. 13-154. Dergâh Yayınları.
- Ünalır, M. (2015). *İbni Haldun ve Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefelerinde Devlet* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Vankulu M. (2014). *Vankulu Lügati*. 2 Cilt. M. Koç ve E. Tanrıverdi (Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yaslıçimen, F. ve Sunar, L. (2006). “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn.” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (16), 137-167.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). “Araz.” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. III, 337-342.
- Yılmaz, B. (2004). *İbn Haldun’a Göre Din-Toplum İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

2. ZİYA GÖKALP'İN ÇAĞDAŞLIK VE LAİKLİĞİ TEMELLENDİRME ÇABASI, İSLAMLAŞMA TASAVVURU VE ONA GÖRE İBADETLERİN TOPLUMSAL İŞLEVLERİ¹³

Giriş

İkinci meşrutiyet ve Cumhuriyetin kuruluş döneminin önemli fikir adamı, Türkçülük ideolojisinin önde gelen ismi, Türkiye’de ilk defa üniversitede sosyolojisi kürsüsünü kuran, Durkheim sosyolojisinin takipçisi Ziya Gökalp (1876-1924) ve onun din anlayışı hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Özellikle onun Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak sentezi ve diğer fikirlerinin genç Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ndeki izdüşümleri, Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri ile ilgili çalışmalarda vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Ayrıca Cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesi ile ilgili çalışmalar için de Gökalp ve eserleri çok kıymetlidir.

Gökalp, İslam ile çağdaş medeniyetin uzlaştırılmasını hayati öneme sahip bir mesele olarak değerlendirmektedir. Onun bu husustaki ruh halini anlama noktasında, 1922 yılında Küçük Mecmuada “Felsefi Vasiyetler” üst başlığıyla yayınlanan üç makale önemli ipuçları barındırmaktadır. Söz konusu makaleler, sırasıyla “Babamın Vasiyeti”, “Hocamın Vasiyeti” ve “Pirimin Vasiyeti” alt başlıklarını taşımaktadır.

Gökalp, “Babamın Vasiyeti” adlı makalesinde babasından, “dindarlıkla hür düşüncüsü nefsinde telif eden zat” olarak bahsetmektedir. Onun, “Gençlerimiz; Fransızca, Arapça ve Farsçayı iyi öğrenmek suretiyle hem doğu hem de batı ilimlerine tam olarak vâkıf olmalı, sonra da bunları birbiriyle karşılaştırıp uzlaştırarak, milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri ortaya koymalıdır,” sözünü aktararak; babasının bu “mukaddes” vasiyetnamesini hiçbir zaman unutmadığını ve unutmayacağını ifade etmektedir (Gökalp, 1982: 98-102).

¹³ Bu kısım; yazarın, **a)** “Ziya Gökalp’in Çağdaşlık ve Laikliği Temellendirme Çabası ve İslam” (*Turkish Studies*, 14(3), 2019, 1575-1587); **b)** “Ziya Gökalp’e Göre İslamlaşma ve Din Medeniyet İlişkisi” (*İlahiyat Alanında Yeni Ufuklar 2019* içinde, Gece Kitaplığı, ss. 209-224); **c)** “Ziya Gökalp’e Göre İbadetlerin Toplumsal İşlevleri” (4. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (14 – 17 Şubat 2019 / Yalova) (UBAK) Bildiri Tam Metin Kitabı 3-Sosyal Bilimler içinde, Ankara: 2019, ss. 543-549); **d)** “Ziya Gökalp’in İçtimai Usul-i Fıkıh Tasavvuru” (*İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırma ve Derlemeler Mart 2023* içinde, Serüven Yayınevi, ss. 73-83) adlı çalışmalarından yararlanılarak hazırlanmıştır.

“Hocamın Vasiyeti” adlı makalede ise Gökalp, lisede dini ilimlerden kelimelerle beraber doğa bilimleri okumaya başlamasıyla birlikte; ruhunda pozitif gerçeklerle inanç ve ideallerin çatışması sonucu, intihar teşebbüsüne kadar varan şiddetli bir bunalım yaşadığını; insanı iradesiz bir makine derekesine indiren mekanik materyalizm tasavvurunu bir türlü kabullenemediğini; gaflet halindeki milleti kurtaracak bir “büyük hakikat” aradığını ve nihayet aradığı büyük hakikati “millet” ve “hürriyet” mefkûrelerinde bulduğunu ifade etmektedir. Gökalp, bu buhranlı dönemde fikirleriyle kendisini etkileyen Doktor Yorgi adlı hocasıyla, daha sonra İstanbul’a geldiğinde tekrar görüşüğünü, onun “Jön Türklerin siyasi bir inkılâp yapma emelleri takdire şayandır. Ancak inkılâp taklitle olmaz. Türkiye’de inkılâp ve sonrasında yapılacak olan Anayasa, Türk milletinin toplumsal hayatına ve milli ruhuna uygun olmalıdır. Bunun için de öncelikle Türk milletinin psikolojisini ve sosyolojisini etüt etmek gereklidir.” sözlerini bir vasiyetname telakki ederek, o günden itibaren Türk milletinin sosyolojisi ve psikolojisini incelemeye koyulduğunu ve bu amacı tahakkuk ettirmek için öncelikle, mezkûr bilimlerin genel esaslarını öğrenmeye başladığını kaydetmektedir (Gökalp, 1982: 98-102).

Gökalp, 1900-1901 yıllarında İstanbul’da tanıştığı ve “pirim” diye nitelendirdiği Naim Bey adlı ihtiyar devrimcinin vasiyetini anlattığı “Pirimin Vasiyeti” adlı makalesinde de uykuda olan milleti uyandıracak fikirleri yaymak için meşrutiyet dönemindeki özgür basının imkânlarının sonuna kadar kullanılarak, açık bir çağdaşlaşma programının ilan edilmesinin öneminden bahsetmektedir (Gökalp, 1982: 103-107).

Gökalp’in çağdaşlığı ya da onun toplumumuzdaki somut ifadesi olan batılılaşma ve laikliği temellendirme tarzında, iki farklı yaklaşım tespit ediyoruz. Bunlar, İslami referanslara dayalı temellendirme çabası ve Durkheim sosyolojisinden ilham alan pozitivist-evrimci-aydınlanmacı referanslara dayalı temellendirme çabasıdır. Yalnız bu ayrım daha çok analitik olup, zaman sürecinde birbirini takip eden aşamalar olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü her iki meşrulaştırma yaklaşımı da Gökalp’in erken ve geç dönem çalışmalarında etkilidir. Ancak zamanla Gökalp’te birinci yaklaşımın ağırlığının azalıp ikincisinin daha baskın hale geldiğini söylemek mümkündür. Ancak hiçbir zaman bu iki yaklaşımdan biri, onun tasavvurunda tamamen etkisiz hale gelmemiştir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Gökalp batılılaşmayı ve laikliği meşrulaştırmak için iki farklı argüman kullanmaktadır. Acaba bu argümanlardan hangisi onun tasavvurunda daha baskındır? İslam dinine uygun olduğu için mi Batılılaşmalıyız, yoksa pozitif bir bilim olan sosyolojinin, daha doğrusu Durkheimci sosyolojinin gösterdiği ilerlemeci-evrimci tarih anlayışı, bize zorunlu adres olarak Batılılaşmayı gösterdiği için mi? Bu hususta görüş serdedenler, genellikle onun ikinci şıkka meyilli olduğunu vurgulamaktadırlar.

Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri ile ilgili kapsamlı bir eser kaleme alan Uriel Heyd'e göre, Gökalp'in nazarında İslam, bütün hukuki ve toplumsal kanunların dışında ahlaki bir dindir. İçtimai usul-i fıkıh teorisi ve nass-örf ayrımı da onun bu görüşü desteklemek için geliştirdiği yeni bir şariat nazariyesi mahiyetindedir (Heyd 1980: 61). Gökalp'e göre, dini kurumlarla devletin iç içe geçişi İslamiyet'in ilk devirlerindeki şartların bir sonucudur. Putperest Arapların düzenli bir hükümet şekilleri yoktu; bundan dolayı dini kurumlar kurulurken devlet de zorunlu olarak kuruldu. Eğer Hz. Muhammed'in İslam'a davet mektubu gönderdiği krallar bu yeni dini benimsemiş olsalardı, İslam'da siyasi ve dini teşkilat ayrı ayrı geliştirdi (Heyd, 1980: 63-64). Ona göre, Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak üçlemesi katı ve suni bir ayrımdır; tutarlı olmadığı için de tutmamıştır. Gökalp'in sisteminde dinin kendine has bir yeri yoktur. Onun sentezinde, Türk kültürü ve batı medeniyetinin yanında üçüncü bir unsur olarak İslam'a yer yoktur. İslam medeniyetinden bahsediliyorsa o, zaten yerini Batı medeniyetine terk etmek zorunda idi. İslam'ın kültürel unsurlarının çoğu da Arap ve İran kültürüne dayanmaktaydı ve dolayısıyla Türk kültürü ile telifi mümkün değildi. Ayrıca Gökalp'te İslam ümmetçiliğinin tarifi baştan itibaren müphem ve tatmin edici olmaktan uzaktır. İslamlaşma, onun tasavvurunda Osmanlı Devleti'nin yapısı gereği var olan ve devlet çözüldükçe de yavaş yavaş önemini kaybeden bir kavramdır (Heyd, 1980: 111-112). O, 1919-24 arasındaki yazılarında meşruti monarşi, Osmanlıcılık, İslam'da reform gibi meşrutiyet döneminin prensiplerinden gittikçe uzaklaşmış, altı oka dayanan Kemalizm'in yolunu açmıştır (Heyd, 1980: 126-127).

Gökalp'in fıkıh anlayışı ile ilgili kapsamlı bir makale hazırlayan Emine Nurefşan Dinç ise; onun 1914 yılında ortaya koyduğu içtimai usul-i fıkıh

teorisi ile sosyolojiye fıkıh ilmi çerçevesinde yer açma teşebbüsünde bulunduğunu, Türkçülük fikirlerinin kendisinde baskın hale geldiği 1917’de ise, özellikle Yeni Mecmua’da yayınlanan makalelerinde, fıkıh müktesebatıyla bağıni tamamen koparmamakla birlikte sosyolojiyi toplumsal sorunların çözümünde tek ve müstakil bir referans kaynağı olarak sunmaya başladığını ve nihayet 1923’te yayınladığı “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde ise fıkıh ilmine hiç atıfta bulunmadığını tespit etmektedir (Dinç, 2016: 161 ve 183-184).

Mustafa Doğanolu da Gökulp’in henüz Osmanlı devletinin resmen sona ermediği 1918 yılında yayınlanan Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde güçlü olan İslam vurgusunun, 1923’te Cumhuriyetin ilan edildiği sene yayınladığı Türkçülüğün Esasları adlı eserinde silikleştiği ve buna karşılık çağdaşlaşma vurgusunun artmış olduğuna dikkat çekmektedir (Doğanolu, 2016: 1209).

Kerim Yavuz da benzer bir tarzda Gökulp’in Türkçülüğün Esasları adlı eserinde İslamcılığın, diğer iki akımın yanında eski önemini ve yerini tam olarak koruyamadığı, hatta muğlaklaştığını ifade etmektedir. Yavuz’a göre bunun sebebi, onun yeni gelişen felsefi, siyasi ve sosyolojik fikirlerinin baskıları ve devrin siyasi ve sosyal hadiselerinin etkileridir (Yavuz, 1977: 221).

Erol Güngör ise meseleye biraz daha farklı yaklaşmaktadır. O, Gökulp’in “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde Türkiye’nin en önemli meselelerinden biri olan dine, “Dini Türkçülük” başlığı altında yalnızca bir buçuk sayfalık bir yer ayırması ve burada yalnızca din kitapları ve hutbelerle vaazların Türkçe olmasından bahsetmesini manidar bulmaktadır. Ona göre, Gökulp çapında bir sosyolog ve mütefekkirin böyle önemli bir meseleyi birkaç paragraf içinde adeta geçiştirmesi, akla birtakım ihtimaller getirmektedir. Bu ihtimallerden en kuvvetlisi günün siyasi atmosferinin dini Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesidir (Güngör, 2017: 314).

Biz bu çalışmamızda, Gökulp’in laik devlet anlayışı bağlamında, İslam ve çağdaş medeniyet arasındaki ilişkileri tasvir eden çalışmalarının zaman ve zemine bağlı olarak hangi aşamalardan geçmiş olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca Ziya Gökulp’ in Türkleşmek- İslamlaşmak-

Muasırlaşmak sentezi ve din-medeniyet ilişkisi ile ilgili görüşlerinden de önemine binaen ayrı bir başlık halinde bahsedeceğiz. Onun din ve medeniyet ilişkisi ile ilgili görüşleri, İslamlaşma tasavvurunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle çalışmamıza dâhil edilmiştir. Konu ile ilgili literatüre kısa bir göz attıktan sonra, meseleyi birincil kaynaklara dayanarak ele alıp, konu ile ilgili kendi hükmümüzü vereceğiz. Son olarak da İslami ibadetlere sosyolojik yaklaşımın ilgi çekici bir örneği olarak değerlendirdiğimiz; Ziya Gökalp'in, üstadı Durkheim'in "Dini Hayatın İlkeli Biçimleri" adlı eserinde geliştirdiği "olumlu" ve "olumsuz" ayinler tipolojisini esas alarak ortaya koyduğu ibadetlerin dini işlevleri ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

2.1. İslami Referanslara Dayanarak Batılılaşma ve Laikliği Temellendirme Çabası

Bu yaklaşım ağırlıklı olarak onun 1913-1918 yıllarındaki çalışmalarında gözlenmekte olup sonraki yıllarda da azalarak devam etmektedir. Bu çalışmalarda Gökalp; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak; İçtimai Usul-i Fıkıh, Fetva-Kaza ayrımı vb. kavramlaştırmalar yoluyla, batılılaşma ve laikleşmeye, İslami bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır.

Ziya Gökalp 1913 yılında yayınladığı "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-1" adlı makalesinde, Türkleşmek ve İslamlaşmak idealleri arasında bir çatışma olmadığı gibi bunlarla çağdaşlaşma ihtiyacı arasında da hiçbir çelişki olmadığını belirterek; bu üçünün nüfuz dairelerinin birbirinden farklı olduğu ve hatta aynı ihtiyacın üç farklı noktadan görülmüş aşamaları olduğunu kaydediyor (Gökalp, 1913a: 336-337; Gökalp, 1918: 9-10; Gökalp, 2018: 20).

Gökalp, ilkel toplumlarda gelişmiş bir iş bölümü olmadığı için fertlerin ihtiyaçlarını kendileri karşılamak zorunda kaldıklarını, çağdaş toplumlarda ise iş bölümü ve uzmanlaşma sayesinde kişilerin belli mesleklerde uzmanlaşıp, diğer alanlardaki toplumsal ihtiyaçlarını farklı uzmanlardan hizmet alışverişi ile giderdiklerini belirtir. Doktor, mühendis, asker, ayakkabıcı, fırıncı vb. meslek grupları birbirlerine muhtaçtır. Aynı şekilde çok geniş bir alanı kapsayan dini hükümler hususunda da böyle bir uzmanlaşmaya ihtiyaç vardır. Dini ilimlerin eğitim-öğretimi, dini tebliğ ve

irşat, dini danışmanlık ve fetva gibi diyanet (dinin inanç ve ibadetlerle ilgili bölümü) -(Gökalp, 1917a: 1003) ile alakalı konularda hizmet veren müftülük teşkilatı ile hukuki konularda hüküm veren kadılık (yargıçlık) teşkilatının birbirinden ayrılması gerekir. Esasen İslamiyet daha başlangıçta, ilk asırlarda fetva ile kaza (yargı/hukuk) teşkilatını birbirinden ayırmış, diyani (diyanet ile alakalı) hükümleri bildirmek üzere müftülük, hukuki/yargısal hükümleri bildirmek üzere kadılık makamlarını tesis etmiştir. Nitekim yaşadığı dönemde ümmetin müftüsü olan İmam-ı Azam Ebu Hanife Hazretleri bu iki makamın birleşmesini doğru bulmadığı için kendisine tevdi edilen baş kadılık vazifesini kabulden ısrarla kaçınmış hatta bu uğurda hayatını bile feda etmekten çekinmemiştir. Bir işin diyanetle ilgili hükmü kutsal olduğu için tamamen uhrevi kaygılarla fetva verilir. Hukuki yargı ise ekonomik, sıhhi, fenni vb. birçok dünyevi yarar göz önünde bulundurularak verilir. Diyanet ve hukuk işleri birbirine karıştırıldığı zaman iki yönden de zarar edilir. Çünkü bunların esasları, ayrı ayrı gayelere matuftur. Dolayısıyla müftüler yalnızca diyani hükümler vermeli, kadılar da yalnız hukuki/yargısal görevleri yerine getirmelidirler (Gökalp, 1915b: 756-760; Gökalp, 1981: 46-49).

Gökalp, İslam Mecmuasında, 1916 İttihad ve Terakki kongresi münasebetiyle bir dizi makale yazmıştır.¹⁴ Bu makalelerin ilkinde Gökalp, İslamiyet ile çağdaş medeniyetin birbiriyle uyumlu olduğunu ve söz konusu kongrede bu hususta ortak bir kanaate varıldığını ifade etmektedir. Osmanlı ülkesinde, onun “Avrupa mutaassıpları” ve “Medrese mutaassıpları” olarak adlandırdığı birbirine taban tabana zıt iki grup, İslam’ın çağdaş medeniyete asla uyum sağlayamayacağı hususunda hemfikirdir. Her iki grup da İslam’ın temel esaslarının çağdaş medeniyet ile telifinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Bu durumda yapılması

¹⁴ Bu makaleler beş tane olup İslam Mecmuasının 48 ila 52. sayıları arasında peş peşe yayınlanmıştır. Ancak bu makalelerin hiçbirinin sonunda Gökalp’in imzası yoktur. Yalnızca 48. ve 49. sayılarda yayınlanan iki makalenin Gökalp’e ait olduğu, ilgili dergilerin ilk sayfalarındaki içindekiler sayfasında belirtiliyor. Ayrıca bu iki makalenin “Tanin” dergisinden alındığı belirtilmiş. Gökalp’in İslam Mecmuasındaki makalelerinin Latin harfleriyle tıpkı basımının yapıldığı Makaleler 8 (Kültür Bakanlığı Y., Ankara:1981) adlı kitapta bu iki makale de yer almıştır. Ancak diğer üç makale (50-51 ve 52. sayılarda yayınlanan) –herhalde imzasız olduğundan dolayı- zikredilen kitapta yer almamıştır. Ayrıca bu üç makaleden ikisi (51 ve 52. Sayıda yayınlanan), Gökalp’e ait olduğu kanaatiyle, “Nurettin Öztürk” tarafından “Ziya Gökalp’in “İslamiyet ve Asrî medeniyet 1-2” Adlı Makalesi Üzerinde Bir İnceleme ve Metin” adıyla (Tübar 29 (2011), 319-340) yayınlanmıştır. Bu makalede İslam Mecmuasındaki orijinal sayfa numaralarına da yer vererek makalelerin Latin harfleri ile tıpkıbasımı yapılmıştır. Biz bu makaleleri incelediğimizde, hepsinin birbirinin devamı olduğu ve tek bir kalemden çıktığı kanaatine vardık. Dolayısıyla ilk ikisi Ziya Gökalp’e ait olduğuna göre diğerleri de ona ait olmalıdır.

gereken, Avrupalılara göre, İslami ilkelerden tamamen vazgeçip; kayıtsız şartsız, maddi-manevi tüm varlığımızla Avrupa medeniyetine uyum sağlamak olmalıdır. Medrese mutaassıplarına göre ise, bünyemize uymayan Avrupa medeniyetine uyum sağlamak için atılan beyhude adımlardan tamamen vazgeçip, mevcut İslami geleneklerimizle yetinmeliyiz. Gökalp'e göre, bu grupların her ikisi de sosyal gerçeklikten çok uzakta durmaktadırlar. Milletimiz ne kutsal dininden ne de çağdaş yaşamın gereklerinden vazgeçebilir. Dolayısıyla ne İslam dinini ne de çağdaş medeniyeti feda edebiliriz. Yapılması gereken bu ikisini birbiriyle uzlaştırmaktır (Gökalp, 1916a: 975-976; Gökalp, 1981: 60-61).

Ona göre İttihatçıların selefi olan Tanzimatçılar İslam ile çağdaş medeniyeti uzlaştırmada hiç de başarılı olamamışlar; Osmanlı devletini çağdaş bir devlet haline getiremedikleri gibi, İslami devlet şeklinden de büsbütün uzaklaştırmışlardır. Onlar, şer'i mahkemeleri şeyhülislamlık makamına bağlayarak, hukuk sisteminde telafisi zor sorunlar yaratan bir ikilik çıkarmış, İslam'da fetva ile hukuki yargının birbirinden ayrılmış olduğunu idrak edemeyerek, aslında fetva makamı olan şeyhülislamlığı gereksiz yere hukuki meselelerle meşgul etmişlerdir. Ayrıca Osmanlı devletini vatandaşlardan oluşan bir topluluk olarak görmek yerine, kendilerine ait yargı kurumları olan özerk bir cemaatler konfederasyonu olarak tasavvur etmeleri ve halifelik makamını Hristiyanlıkta olduğu gibi ruhani bir temsil makamı haline getirmeye çalışarak yapay bir İslam cemaati oluşturma gayretleri, devletin çağdaş devlet tipinden giderek uzaklaşması sonucunu doğurmuştur (Gökalp, 1916a: 977-978; Gökalp, 1916b: 987-994; Gökalp, 1981: 61-71).

Gökalp'e göre İslam, Hristiyanlığın aksine, çağdaş medeniyetle tamamen uyumludur. Hristiyanlık ile İslam'ı bu noktada mukayese ettiğimiz zaman Hristiyanlığın, Roma hukuki ve siyasi teşkilatına tâbi bir topluluk içinde tezahür ettiğini; dolayısıyla yeni bir devlet kurma gücü ve iradesi de olmadığı için, siyasi ve hukuki kurumları dinin dışında kabul ettiğini görürüz. Ancak o siyaset ve hukuku dünyevi addetmekle birlikte dünyaya “semavi bir hükümlanlık” getirme iddiasında bulunmuştur. Böylece Hristiyan dünyasında dünyevi-maddi iktidarın yanında bir de ruhani iktidar ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki Hristiyanlık, doğduğu dönemde, kurulu bir siyasi düzen bulmasaydı onu kendisi kurmaya

çalışacak, kurduğu siyasi ve hukuki düzeni kutsal sayacak ve dolayısıyla söz konusu ikili iktidar yapısı ortaya çıkmayacaktı. İslam ise, henüz siyasi bir teşkilata sahip olmayan, ancak böyle bir teşkilat kurma potansiyeline sahip hür bir toplum içinde neşet etmiştir. Dolayısıyla kutsal siyasi teşkilatı kendisi inşa etmiş, hiçbir zaman maddi-manevi otorite ayırımına gitmemiştir (Gökalp, 1917b: 1017-1018; Öztürk, 2011: 332-333).

İslam’da siyasi ve hukuki kurumların dinin içinde telakki edilmesi, genellikle batılılar ve hatta onlardan ilham alan bazı Müslümanlar tarafından bir kusur olarak görülmüştür. Hâlbuki mesele derinlemesine incelenirse bunun bir kusur değil, bilakis üstünlük olduğu görülür. İslam’da dini hükümler ve kurallar; diyani, hukuki ve ahlaki olmak üzere üç kısımdır. İslamiyet, ahlaki ve hukuki hükümleri de kutsal yani dini kabul eder. Dolayısıyla hukuk ve ahlakın kaynağı; faydacılık, tarihi maddecilik ya da toplumsal sözleşme gibi teorilerle açıklanamaz. Ancak bu üç tür kural ve hükmün kaynağı din olmakla birlikte yaptırım güçleri birbirinden farklıdır. Diyanetin yaptırım gücü ahiret inancına, hukukun kanun ve mahkemelere, ahlakın ise örfe yani toplumsal vicdana dayalıdır. Bugünkü sosyoloji¹⁵ de ahlak ve hukukun kaynağını toplumsal, kutsal ve aşkın bir mahiyette görerek İslam’ın bu anlayışını doğrulamaktadır. Eğer İslamiyet siyaset ve hukuku kutsal görmeseydi, manevi bir siyasi-hukuki otorite ve ruhbanlık benzeri bir kurum ihdas etmeye mecbur kalacaktı. Çünkü her din toplumda nüfuz sahibi olmak için, siyasi bir otoriteye dayanma ihtiyacı hisseder (Gökalp, 1917b: 1018-1019/1021-1022; Öztürk, 2011: 333-335).

Hristiyanlığın tesis ettiği ruhani otorite yalnızca manevi değil aynı zamanda maddi bir yaptırım gücüne de sahip olmuştur. Kilisenin kurduğu engizisyon mahkemeleri, İslam’a göre ahirette mahkeme-i kübrada halledilecek diyanet ile ilgili sorunları dünyada çözmeye çalışmış, kişilerin inancını ve dindarlığını sorgulayarak birçok baskı ve zulümlere imza atmıştır. Ayrıca konsil adı altında din adamlarının çoğunluğunun reyine istinat eden diyani hükümler üreten bir teşkilat kuran kilise, belli bir din yorumunu topluma dayatmıştır. Konsilin olmadığı durumlarda da papanın ictihadı tüm din adamlarını bağlayıcı mahiyettedir. İslam’da ise, “ictihad

¹⁵ “Bugünkü sosyoloji” ile kastedilen Durkheim sosyolojisi olsa gerektir.

ictihadı nakzetmez” düsturu ile “müftü fetva verse de sen vicdanına danış!” hadisi, düşünce ve kanaat özgürlüğünün ne denli geniş olduğunu göstermektedir (Gökalp, 1917b: 1019-1022; Öztürk, 2011: 333-335).

Hristiyanlık âleminde bu maddi ve ruhani otorite arasındaki çatışmayı çözmek için dört farklı yol ortaya çıkmıştır. Bunlar; papanın mutlak otoritesi, kralın aynı zamanda ruhani-dini önder olması (Sezar-papalık), kilise ile krallığın geçici sözleşmelerle birbirinin yetki sınırlarını belirlemeye çalışmaları ve nihayet Fransa’da ortaya çıkan din ve devletin birbirinden tamamen ayrılması (laiklik). Bu sonuç, Fransız milleti için patolojik bir hadise olmakla birlikte Katolik din anlayışındaki maddi ve ruhani iktidar ayırımının zorunlu bir sonucu idi. Çünkü her iki iktidar da ortak kabul etmiyordu. Hristiyanlık çağdaş devletle uyumlu değildi (Gökalp, 1917c: 1033-1036; Öztürk, 2011: 335-338).

İslam’da ise tek bir iktidar vardır o da devlet başkanı hüviyetindeki halifeye aittir. Halife, siyasi ve hukuki otoriteye sahiptir. Ancak papa gibi ruhani ve diyani bir otoriteye sahip değildir. Halifenin fetvası bütün müftüleri bağlamaz. Ancak hukuki-yargısal içtihatları tüm kadıları ve toplumu bağlar (Gökalp, 1917c: 1036-1037; Öztürk, 2011: 338-339).

Buradan Gökalp şu yargıya ulaşmaktadır: “İslamiyet, asri (çağdaş) bir devletin teşekkülüne mâni değil, bilakis, İslami devlet, tamamıyla asri bir devlet demektir.” Ona göre, haçlı seferlerinden sonra İslam ilim ve irfanıyla tanışan batı, İslam dini ve medeniyetini taklit etmiş ve bu sayede çağdaş medeniyeti inşa etmiştir. Çağdaş devlet öncelikle Protestan ülkelerde ortaya çıkmıştır. Protestanlık ise; Hristiyanlığın geleneksel esaslarına muhalif; ruhbanlığı, maddi ve ruhani iktidar ayırımını, konsilleri, engizisyon mahkemelerini reddeden; Hristiyanlığın az çok İslamlaşmış hali olarak değerlendirilebilecek yeni bir dini anlayıştır. Din sosyologlarına göre Latin milletlerin gerilemesi Katolik olmalarından, Rusların geriliği de Ortodoks olmalarından kaynaklanmaktadır. Cermen ve Anglo-Saksonlar ise; Protestanlık sayesinde, Katoliklikten uzaklaşıp İslam’a yaklaştıklarından dolayı ilerlemişlerdir (Gökalp, 1917c: 1038-1039; Öztürk, 2011: 339-340).

Gökalp 1922 yılında yayınlanan “Dine Doğru” adlı makalesinde, dini değerlerin diğer bütün toplumsal değerlerin üzerinde olup ferde karakter,

fazilet ve sağlam bir irade kazandırdığını, peygamberimizin tebliğ ettiği dinin Arap toplumunu bedevilikten ve derin bir cehaletten kurtarıp yüksek bir kültür ve medeniyete sahip kıldığını ifade etmektedir. Gökalp söz konusu makalede, peygamberlerin kurduğu teşkilata ümmet adı verildiğini; Hz. İsa'nın bir Hristiyan ümmeti, Hz. Muhammed'in de bir İslam ümmeti vücuda getirdiğini; ümmet bağının bazı durumlarda millet bağından daha kuvvetli olduğunu da kaydetmektedir. Ona göre, ümmetleri bir olan farklı milletler aynı devlet çatısı altında birleşebilirken, milliyetleri bir olsa da ayrı ümmet camialarına mensup topluluklar bir arada yaşayamamaktadırlar. Ancak ümmet teşkilatı her dinde farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Hristiyan ümmeti başında papanın olduğu bir hükümet tarzında teşkilatlanmış bir organizma hüviyetinde iken; İslam ümmeti hükümet değil, bir üniversite tarzında örgütlenmiştir. Bundan dolayı Hristiyanlıkta dini teşkilata “kilise”, İslam'da ise “medrese” adı verilmiştir. İslam'da ruhani reisler yoktur. Yalnız ilim insanı hüviyetine sahip müderrisler/âlimler vardır. İslamiyet, akıl ve özgürlük esaslarına dayanır. Müderrisler, akli delillerle ikna etmeden hiç kimseye bir hakikati kabul ettirmeye çalışmazlar. Hiç kimseyi zorlama ya da herhangi bir fikri birilerine dayatma yetki ve salahiyetleri yoktur. İslam, taklitçiliği ve her türlü dini vesayeti reddeder. İslam ümmeti, Buda'nın ümmeti gibi bir tekkeler konfederasyonu değil, bir medreseler kompleksidir. Evliyalar, kendilerini ya da birkaç ferdi kurtarmaya çalıştıkları halde, müderrisler bütün bir toplumu hatta bütün toplumları kurtarmaya çalışırlar. Bütün İslam âlemi büyük bir üniversitedir. Bu üniversitenin her ülkede, her şehir ve kasabada bir şubesi vardır. Her kasabadaki müftü o şubenin baş müderrisi hükmündedir. Şeyhülislam ise bu büyük üniversitenin rektörü mesabesinde. Mezhep imamı da doktrin sahibi âlimlerden ibarettir. Buradan anlaşılıyor ki İslamiyet'te din, Hristiyanlığın aksine idari ya da siyasi değil ilmi bir otoriteye dayanır (Gökalp, 1922: 2-7; Gökalp, 1982: 22-27).

2.1.1. Ziya Gökalp'in İctimai Usul-i Fıkıh Tasavvuru

Toplumsal yapıda ve devlet rejiminde köklü değişikliklere gidilmesi taraftarı olan Gökalp, özellikle ikinci meşrutiyet döneminde, arzu ettiği değişikliklere zemin hazırlamak gayesiyle toplumda temel meşruiyet kaynağı olan İslam dininden de yararlanmasını bilmiştir. Bu çerçevede

onun içtimai usul-i fıkıh tezi, Batılılaşma ve laikliği İslami referanslara dayanarak meşrulaştırma girişiminin tipik bir örneği olarak kabul edilebilir.

Bireysel ya da toplumsal meseleler hakkında dini kaynaklardan çıkarılan hükümlere “fıkıh” adı verilir. Usul-i fıkıh (İslam hukuk metodolojisi) ise, söz konusu hükümlerin ayrıntılı kaynaklarından çıkarılabilmesine yarayan kurallar bütününe verilen isimdir (Şa’ban, 1990: 23-24). Fıkıh ilmi, tarih boyunca Müslüman toplumların sorunlarına çözüm üretilen bir mecra olmuştur. Ancak son birkaç asırdır toplumsal hayatta meydana gelen köklü değişim ve dönüşümler ve Batılılaşma hareketinin ivme kazanmasıyla birlikte toplumsal sorunlara dini kaynaklar yerine akıl ve bilim yoluyla çözüm üretilmesi gerektiği fikrinin aydınlar nezdinde yaygınlaşması, İslam fıkının ve onun bireysel ve toplumsal hayatın tüm alanlarını kapsayan hükümlerinin tartışılmasına sebep olmuştur. Modern düşüncenin dini bireysel alanla sınırlama ve vicdanlara kapatma düşüncesi, klasik İslam fıkının bireysel ya da toplumsal olsun, tüm insan davranışlarının bütüncül bir İslami dünya görüşüne göre şekillenmesi gerektiği düşüncesiyle tam bir zıtlık teşkil ediyordu. Bu durumda ya modernleşmeden ya da İslami dünya görüşünden vazgeçmek gerekiyordu. Yeni oluşan bu Batıcı aydın kitlesi içinde İslam dini ile göbek bağıni kesenler olduğu gibi, Gökalp örneğinde olduğu gibi atalarından miras aldığı değerlerden kolayca kopamayan ve dinin temel referans kaynağı olduğu bir toplumsal gerçekliği karşısına almak istemeyenler de vardı. İkinci gurubun stratejisi toplumun temel değerleriyle doğrudan çatışmadan, söz konusu değerleri kendi modernleşme amaçlarına uygun olarak yeniden dizayn etmek üzerine kuruluydu.

Biz, bu çalışmamızda Ziya Gökalp’in içtimai usul-i fıkıh teorisini nasıl temellendirdiğini ilgili makalelerinden aktardıktan sonra, konu ile ilgili tartışma ve eleştirileri ortaya koyacağız. Böylece Gökalp’in düşüncelerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağımızı ümit ettiğimiz gibi aynı zamanda, Batılılaşma hareketinin din-toplum ilişkilerinde değişim ve dönüşüm yönünde yarattığı baskının sonuçlarına, Ziya Gökalp’in tezlerinden hareketle göz atmak istiyoruz.

İçtimai usul-i fıkıh teorisini temellendirmek üzere Gökalp tarafından 1914 yılı içinde İslam mecmuasında yayınlanan bir dizi makale mevcuttur. Ayrıca aynı dergide Gökalp'ın düşüncesini desteklemek üzere Halim Sabit ve Mustafa şeref gibi yazarlar tarafından da makaleler neşredilmiştir. Biz burada Gökalp'ın konu ile ilgili makalelerinden bahsetmekle yetineceğiz.

Gökalp'e göre insan davranışları pratik olarak fayda-zarar ve iyilik-kötülük (hüsün-kubuh) açısından tetkik edilebilir. İnsan davranışlarını iyilik-kötülük açısından inceleyen ilme İslam aleminde “fıkıh” adı verilir.

Fıkıhın konusu olan iyilik ya da kötülük sıfatını haiz eylemleri “dini ibadetler” ve “hukuki muameleler” şeklinde ikiye ayırabiliriz. Bu itibarla fıkıh ilmi, “menasik-i İslamiyye” ve “hukuk-ı İslamiyye” adlarıyla iki müstakil konuyu ihtiva eder. Eylemlerin fayda ve zararını deneyime dayalı olarak akıl tespit eder. Ancak bir davranışın iyi ya da kötü olduğunu akıl değil toplumsal vicdan takdir eder. Bir davranış faydalı olduğu için değil, iyi olduğuna inanıldığı için iyidir. İyi, mutlak ve kategoriktir. Ehli Sünnet uleması da bu minvalde, akıl ile idrak edilmesi mümkün olmakla birlikte hüsün ve kubuhün ölçüsü şeriattır, demişlerdir (Gökalp, 1914b: 40-42; Gökalp, 1981: 16-17; Şentürk, 2006: 284-286).

Gökalp'e göre eşyanın maddi fayda ya da zarara sahip olması maddi tabiatının gereği olduğu halde, iyi ya da kötü olmasının maddi tabiatıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Uğruna binlerce askerin canını seve seve feda ettiği bir sancağın kutsallığı ve bu kutsallıktan hasıl olan manevi faydası, onu teşkil eden kırmızı renkli kumaştan kaynaklanmaz. Kutsallık ona hariçten gelmiştir, Durkheim'in tabiriyle “üzerine konulmuş” ve “sonradan ilave edilmiş”tir. Kutsal sayılan şeyler maddi tabiatları sebebiyle değil toplumsal vicdanların onlara verdiği değer sebebiyle muhteremdir. Kutsal addedilen varlık, temsil ettiği kutsal varlığa yani topluluğa ait bir sembolden ibarettir (Gökalp, 1914d: 229; Gökalp, 1981: 26; Şentürk, 2006: 302).

Din, “nass” ve “örf” e dayanarak davranışların iyilik ya da kötülüğünü takdir eder. Birinci ölçü olan nass, Kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise topluluğun pratik yaşam tarzı ve ahlakında tezahür eden toplumsal vicdandır. Fıkıh ilminde davranışlar hakkında iyilik ya da kötülüklerini ifade etmek üzere verilen hükümler; nassa göre “vacip” ve “haram”dan,

örfe göre de “maruf” ile “münker”den ibarettir. “Mübah” hükmü ise ne vacip ne haram ne maruf ne de münker olmayan eylemler hakkındadır. Bununla birlikte örfün görevi yalnızca toplumsal bağlamda maruf ve münkeri tayin etmekten ibaret olmayıp; “müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir” hadisi ile “örf ile amel nass ile amel gibidir” fıkıh kuralının ifade ettiği şekliyle, gerektiğinde nassın yerini tutmaktır. Müslümanlar, nassların gereği olan emir ve yasaklara uymak mecburiyetinde olduğu gibi, marufu hâkim kılmak ve münkeri engellemek ile de mükelleftir. Maruf ve münker de toplumsal vicdanın iyi ya da kötü gördüğü davranışlardan ibarettir. Bu durumda fıkıh bir yandan “vahy”e diğer yandan “sosyoloji”ye istinat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de toplumsaldır.

Fıkıhın nassa dayanan hükümleri değişim ve gelişimden uzaktır. Mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din, din olmaktan çıkacaktır. Bununla birlikte fıkıhın toplumsal ilkeleri, toplumsal form ve yapıların değişimine bağlı olarak değişir. Bir eylemin iyi ya da kötü oluşu ait olduğu toplumsal tipe nispetledir. Dolayısıyla hükümler yalnız zamana değil, nispet edildikleri toplumların değişimine bağlı olarak da değişir. Zaten fıkıh usulündeki zamanın değişimi ile hükmün değişeceği kaidesi, zamana bağlı olarak toplumsal formun değişmesi ile de ilişkilidir. Gerçi nassın varit olduğu yerde içtihadı yer olmadığı yargısı da İslam hukukunun külli kaidelerinden biridir ancak İmam Ebu Yusuf gibi bazı fakihler nass örfeye dayalı ise, söz konusu nassın mevcudiyeti halinde de içtihadı yer olduğunu ifade ederek örfün fıkıhtaki sahasını genişletmişlerdir.

Buna göre fıkıhın iki kaynağı vardır: “Nakli şeriat” ve “toplumsal şeriat.” Nakli şeriat tekamülünden uzaktır. Ancak toplumsal şeriat tıpkı toplumsal yaşam gibi dinamiktir. Toplumsal şeriat, İslam ümmetinin toplumsal evrimine bağlı olarak değişmeye yalnızca kabiliyetli değil aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nasslara dayalı ilkeleri kıyamete kadar değişmeyecektir ancak bu ilkelerin insanların toplumsal vicdanına ve fakihlerin icmama dayanan kısmı her asrın hayati gereklerine uyum sağlamak mecburiyetindedir (Gökalp, 1914b: 42-44; Gökalp, 1981: 17-20; Şentürk, 2006: 286-288).

Gökalp'e göre fıkıhın iki kaynağından biri olan nass üzerinde önemle durulmuş, çeşitli Kur'an ve hadis ilimlerinin yanı sıra fıkhi hükümlerin nasslardan ne suretle çıkarıldığını gösteren "usul-i fıkıh" adlı bir ilim tedvin edilmiştir. Ancak aynı şeyi fıkıhın ikinci kaynağı olan örf için söylemek mümkün değildir. Gökalp, acaba örf ile ilgili de böyle özenli tetkikler gerçekleştirilemez miydi, diye sorar. Daha sonra sorusunu yine kendisi şöyle cevaplandırır: Sosyoloji, pozitif bir bilim olarak henüz yeni kurulduğuna göre, eski dönemlerde bu tür tetkikler yapılamazdı. Ancak örf, bir topluluğun gerçek kanunu ve yaşayan hukukudur. Kitaplarda yazılı olan ilkeleri tefsir eden ve hayata geçiren, vicdanlarda yaşan kurallardır. Dolayısıyla başlangıçta bir kaynak olarak kabul edilmese de örf, kendisini farklı yollarla fakihlere kabul ettirmeyi bilmiştir. İslam topluluğu, günden güne genişlemesine paralel olarak toplumsal hayatında meydana gelen köklü değişimlerin ortaya çıkardığı hukuki ihtiyaçlarını tatmin için öncelikle Kur'an'a başvurmuş, onda çözüm bulamadığı zaman da hadislere müracaat etmiştir. Daha sonra İmam Malik, Medine halkının toplumsal geleneklerini de sünnetin halk arasında yaygın bir formu kabul ederek hükme dayanak yapmıştı. Örfün sınırsız ihtiyaçları söz konusu sınırlı kaynaklardan tatmin edilemediği zaman, "icma" ve "kıyas" ilkelerine başvurulmuş ve nihayet Ebu Hanife örfün İslam hukukunda bağımsız bir ilke olarak kabul edilmesi gereğini hissederek, insanların ihtiyacına en uygun olanı kıyasa tercih etmekten ibaret olan "istihsan" delilini ihdas etmiştir. Onun talebesi Ebu Yusuf da "Nass ile örf çatışırsa bakılır: Eğer nass örfe dayanıyorsa örfe itibar edilir" ilkesini tesis etmiştir. Örfe ve içtihadı itibar etmeyen tek fıkıh ekolü olan Zahirilik ise toplumsal kabul görmemiştir.

Gökalp'e göre icma, kıyas, istihsan, Medine halkının ameli gibi hüküm kaynaklarının zamanla gelişmesi, içtihat kurumunun örfe uyum sağlama ihtiyacından doğduğunu göstermektedir. Nitekim, fıkıhın gelişmesi örfün gelişimine paralel olarak gerçekleşmiştir. Fıkıhın tarihini yazabilmek için öncelikle İslam örflerinin tarihini bilmek gerekir (Gökalp, 1914c: 84-85; Gökalp, 1981: 21-22; Şentürk, 2006: 288-290).

Gökalp İslam şeriatının örf ile ilişkisini ağaç metaforu ile de açıklamaya çalışmaktadır: Ona göre "İslam şeriatı semavi köklere malik bir Tûba ağacıdır." Onun kıyamete kadar baki kalacağına inananlar, bu ağacın

daima canlı ve velud olması gerektiğini kabul etmek zorundadır. Çünkü hayattan kopmuş bir kanun, hayatı düzenleyemez. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, fıkıhın nassa dayanan bir usulü olduğu gibi toplumsal bir metodolojisi de mevcuttur. Bu “içtimai usul-i fıkıh” ilminin tedvini, sosyoloji biliminin kuruluşu bu asırda gerçekleştiği için, yine bu asrın fıkıhçı ve sosyologlarına nasip olacaktır. Bu yeni ilmin kuruluşu ancak sosyolog ve fakihlerin bilimsel yardımlaşması sonucu mümkün olabilir (Gökalp, 1914c: 85-86; Gökalp, 1981: 22; Şentürk, 2006: 290).

Örfün kamuoyu, gelenek, adet, teamül vb. türleri mevcuttur. Fakihlerin icmaı, müftüler şurasının kararları da örfün tecellilerinden kabul edilebilir. Öncelikle örfün bu vb. türlerinin bilimsel tarif ve tasnifi gereklidir. İkinci olarak, örfün ahlaki, siyasi, hukuki vb. kısımlarını belirlemek ve birbirinden farklı yönlerini araştırmak icap eder. Üçüncü olarak da örfteki dönüşüm ve değişimlerin, diğer doğal hadiselerde olduğu gibi sabit ve zorunlu kanunlara tâbi olup olmadığı incelenmelidir. Avrupalı sosyologlar, aynı tip toplumların ahlaki, hukuki ve dini kurumlarının benzer olduğunu göstermişlerdir. Buna göre aralarında herhangi münasebet imkânı olamayacak derecede birbirinden uzak fakat aynı toplumsal tipe dahil olan toplumların ikincil adet ve teamülleri bile tüm yönleriyle birbirine benzemektedir. Aynı toplumsal tipe mensup toplumların kurumları arasındaki bu denklik, Emile Durkheim’in de isabetle belirttiği gibi, toplumsal olayların da determinizm yasalarına tâbi olduğunun açık göstergesidir.

Bazı âlimlerimiz, maddi olaylarda tecelli eden tabiat kanunlarını Allah’ın sünneti (Sünnetullah)¹⁶ olarak telakki etmişlerdir. Toplumların kolektif vicdanı, ferdi iradelerden bağımsız ve onlara hâkim olan doğal yasalara tâbidir. Dolayısıyla sosyal kanun da bir nevi tabiat kanunu hükmündedir. Bu durumda sosyal yasalar da Allah’ın sünneti olarak kabul edilebilir. Bu durumda sünnet-i ilahi hükmünde olan örf de nass gibi hakiki ve açık bir mahiyette olmasa da mecazi olarak ilahi bir mahiyettedir. İmam Ebu Yusuf’un, eğer nass örfe dayalı ise örfe göre hüküm verilir, yargısından hareketle; dünyevi işler ve toplumsal hayat ile ilişkili nassların neredeyse tamamı örfe dayanmaktadır, denilebilir. Toplumsal düzenlilik ve

¹⁶ “Allah’ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında bir Kur’an terimi.” (Çelebi, 2010)

determinizm Sünnetullah/Âdetullah'ın tecellisi olarak kabul edildikten sonra, söz konusu sünnet-i ilahinin toplumsal hayat ile ilişkili nasslarda da esas kabul edilmesi gayet doğaldır (Gökalp, 1914c: 86-87; Gökalp, 1981: 23-24; Şentürk, 2006: 290-292).

Gökalp, Örf nedir, başlıklı konuyla ilgili diğer bir makalesinde örfün; hem insanlar tarafından kabul edilen kurallar (toplumsal kurallar), hem de toplumun onayladığı ya da reddettiği söz konusu kuralları takdir ve birbirinden ayırt etme melekesi (toplumsal vicdan) anlamına geldiğini ifade eder. Toplumun onayladığı kurallara “maruf,” kötü görüp reddettiklerine ise “münker” adı verilir. Gökalp Durkheim'den ilham alarak toplumsal kuralların fertlerin eylem ve iradesinin haricinde olduğunu ve kendilerini bireylere dışarıdan dayattığını savunur. Örf, toplum vicdanının bireye teklif ettiği birtakım ideal kuralardır ki, fert bu ideallere ulaşmaya çalışsa da hayvani tabiatı hiçbir zaman buna izin vermez. Dolayısıyla fertlerin reel davranışları ile toplumsal idealler arasında her zaman bir mesafe mevcuttur. Bu mesafe ve uzaklıktan dolayıdır ki, Kur'an “marufu emrediniz, münkeri nehyediniz” şeklinde buyuruyor. Bu şekilde müminler toplumsal idealler ile aralarında olan mesafeyi kapatma mücahedesine davet edilmektedir. O halde söz konusu reel ile ideal arasındaki mesafeyi dikkate alarak örfü, toplumda tezahür eden reel davranışlarda değil, toplumsal bir iman ile inanılan, aşk ile sevilen kurallarda aramak gerekir. Toplumsal eylemler, toplumun yaptırım gücü ve birey üzerindeki prestiji sayesinde az çok bu kaidelere yaklaşır, ancak tamamıyla yetişemez. Toplumsal kuralların ideal bir mahiyeti haiz olması, aslında toplumsal ülküden kaynaklanmasından dolayıdır (Gökalp, 1914c: 291-295; Gökalp, 1981: 29-33; Şentürk, 2006: 305-308).

2.1.1.1. İctimai Usul-i Fıkıh Teorisi ile İlgili Tartışma ve Eleştiriler

Modernist İslamcı düşünürlerden biri olarak kabul edilen İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Gökalp'in içtimai usul-i fıkıh tasavvurunu temellendirdiği iki makalesinin yayınlanmasından kısa bir müddet sonra, Sebilürreşad dergisinde konu ile ilgili sorulan bir soru münasebetiyle arka arkaya yedi makale yayınlarak Gökalp'in düşüncesini eleştirmiştir.¹⁷

¹⁷ Gökalp'in söz konusu iki makalesinden birincisi olan “Fıkıh ve İctimaiyyat” (İslam Mecmuası, sayı:2) adlı makale miladi 26 Şubat 1914 tarihinde, ikincisi olan “İctimai Usul-i Fıkıh” (İslam Mecmuası, sayı:3) adlı makale ise 12 Mart 1914 tarihinde yayınlanmıştır. İzmirli'nin eleştirel mahiyetteki yedi adet makalesi ise

Klasik fıkıh usulü literatürüne dayanarak Gökalp'i eleştiren İzmirli, İslam fikhını menasik-i İslamiyye ve hukuk-i İslamiyye şeklinde ikiye ayırmanın klasik fıkıh tasavvuru ile uyumlu olmadığını kaydeder. Bununla birlikte, ona göre fıkıhta, ibadât-muâmelât ayrımı câridir ancak ibadetler ile muameleler de birbirinden katı bir şekilde ayrılamaz. İbadetlerde uhrevi hükümler, muamelatta dünyevi hükümler belirleyicidir ancak bazı durumlarda ibadetlerde sıhhat ve fesat gibi dünyevi hükümler; muamelatta ise vücut, hürmet, ibaha gibi uhrevi hükümler de tayin edici olabilir. Mesela bu alışveriş sahihtir ya da fasittir denilebildiği gibi; haramdır, vaciptir, mekruhtur da denilebilir. Dolayısıyla İslam hukuku böyle keskin tasniflere müsait değildir. Aynı şekilde fayda elde etmek ve zararı defetmek için gerçekleştirilen insan davranışlarını fıkıh dışı saymak da literatür ile uyumlu değildir (Şentürk, 2006: 326-327). “Hüsün ve kubuhta akıl müdrik olmakla beraber şer’ hakimdir” sözü de Ehli Sünnet ulemasının ittifakla kabul ettiği bir yargı olmayıp yalnızca Hanefi mezhebi imamlarınca tercih edilen görüştür (Şentürk, 2006: 329-330).

İzmirli'ye göre İslam hukukunun kaynaklarını nass ve örf şeklinde ikiye ayırmak da isabetli değildir. Örf; istihsan, istishab, istihsan, seddi zera'i' vd. delillerden yalnızca birisidir. Tüm bu kaynaklar örfe indirgenemez (İzmirli, 1914: 211; Şentürk, 2006: 397-398). Maruf ve münkerin belirleyicisi toplumsal vicdan değil şeriattır. Maruf, akıl ile bilinip şeriatın da onayladığı, münker ise yine akıl ile bilinip şeriatın reddettiği şeydir (Şentürk, 2006: 343). “Örf gerektiğinde nassın yerini tutar” sözü de temelsiz olup, bu iddiayı ispat için öne sürülen “örf ile amel nass ile amel gibidir” fıkıh kaidesi yanlış yorumlanmıştır. Bunun sebebi “nass” kelimesinin farklı manalarından habersiz olmaktır. Nass kelimesi mutlak anlamda lafız demektir. Bu sözde geçen nass Kur'an ve sünnet lafızları değildir (Şentürk, 2006: 332-333). Ebu Yusuf'a nisbet edilen “nass örften mütevellit ise örfe itibar olunur” sözü mutlak değildir. Ebu Yusuf yalnızca riba meselesinde bunu benimsemiştir. Önceden hurma örfe göre ölçekle alınıp verilirken sonraları tartı ile alınıp verilir hale gelmiş, bu konudaki örf değiştiği için Ebu Yusuf hadis nassına aykırı olarak tartıda

(Sebilürreşad Dergisi, sayı: 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298) miladi 16 Nisan 1914-28 Mayıs 2014 tarihleri arasında haftalık periyotta yayınlanan sayılarda yayınlanmıştır. İzmirli'nin söz konusu yedi makalesi, Recep Şentürk'ün, “İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim” (İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2016) adlı eserinde, Latin alfabesine çevrilmiş olarak ancak sadeleştirilmeksizin toplu olarak yayınlanmıştır (s.324-410).

fazlalığı riba olarak kabul etmiştir. İzmirli'ye göre Ebu Yusuf bu içtihadıyla nassı ihmal etmemiş ya da ona aykırı davranmamış, belki nassı örf ile tevil etmiştir (Şentürk, 2006: 330-332; Şener, 1982: 242-243). Ebu Hanife'nin geliştirdiği istihsan delilinin örfün tezahürü olduğunu savunan görüşü de eleştiren İzmirli'ye göre bu iddia bilgisizce ortaya atılmıştır, ilim dışıdır. Aynı şekilde ona göre “ıctihat örf'e intibak ihtiyacından doğmuştur” sözünün de ilim ve fıkıh aleminde karşılığı yoktur. Sonuç olarak, ıctimai usul-i fıkıh namında bir ilmin tesisi için herhangi bir ihtiyaç, maslahat ya da zorunluluk mevcut değildir. Yeni ortaya çıkan toplumsal olaylar hakkında hüküm vermek için fıkıh usulünün mevcut kaideleri yeterlidir (İzmirli, 1914: 213, 215-216; Şentürk, 2006: 402, 409-410).

Emine Nurefşan Dinç ise, Gökalp'in fıkıh anlayışına dair hazırladığı kapsamlı makalesinde, onun gençlik yıllarından itibaren materyalist ve milliyetçi fikirlerden etkilendiğini, batılı filozof ve sosyologların eserlerini inceledikten sonra Durkheim sosyolojisinde karar kıldığını belirtir. O, 1914 yılında geliştirdiği ıctimai usul-i fıkıh teorisi ile sosyolojiye fıkıh ilmi vasıtasıyla meşruiyet kazandırma teşebbüsünde bulunmuş, Türkçülük fikirlerinin kendisinde baskın hale geldiği 1917'de ise, fıkıh müktesebatıyla bağını tamamen koparmamakla birlikte sosyolojiyi toplumsal sorunların çözümünde tek ve müstakil bir referans kaynağı olarak sunmaya başlamış ve nihayet 1923'te yayınladığı “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde ise fıkıh ilmine hiç atıfta bulunmayarak laik bir hukuk sistemini savunur hale gelmiştir. Gökalp ıctimai usul-i fıkıh tezi ile İslam'da bir reform gerçekleştirmek istemiş, fikir hayatının son döneminde ise sınırları belli Türkleştirilmiş bir İslam anlayışı ortaya koymuştur (Dinç, 2016: 161, 183-184).

Konu ile ilgili kapsamlı bir doktora tezi hazırlayan Sami Erdem ise, Gökalp'in ıctimai usul-i fıkıh düşüncesinin klasik fıkıh geleneği içinde bir yenilenme arayışı olmayıp yeni bir hukuki meşruiyet zemini tanımlamaya yönelik bir yaklaşım olduğunu savunur. Gökalp önerdiği yeni usulün çerçevesini çizerken, klasik kavramların çerçevelerini genişleterek ya da daraltarak onlara yeni anlamlar atfetmektedir. Yeni usule ilişkin sistemli bir açıklama yapmayan Gökalp, konu ile ilgili bazı hareket noktalarını tanımladıktan sonra sınırları alabildiğine genişletilmiş bir örf kavramı vasıtasıyla hem fıkhi hükümler için yeni bir zemin hem de toplumsal

kurumlar ve yapı için yeni bir meşruiyet zemini oluşturmakta, fıkıhın ilahi tarafını mümkün olduğunca ibadetler alanına hasretmektedir. Gökalp'in usul-i fıkıh ve sosyolojinin kavramlarını kullanarak örf çerçevesinde tanımlamaya çalıştığı yeni usulün son kertede din ve devleti birbirinden ayırma sonucunu doğuracak seküler bir yaşamaya zemin hazırlama gayreti olduğu rahatlıkla söylenebilir (Erdem, 2003: 139, 141-142, 149).

Şevket Topal da hayatının belli bir döneminde Jön Türkler hareketi içerisinde yer alan Gökalp'in yeni bir hayat tarzı ortaya koymak amacıyla hukukta yenilik yapılması taraftarı olduğunu, bu sebeple kendisine göre yeni meseleleri çözmekte yetersiz kalan İslam Hukuku yerine örfe dayalı yeni bir usul ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir. Topal'a göre Gökalp'in düşüncesi ayakları yere basmayan, her yönden eleştirilebilir bir teori iken, İzmirli'nin eleştirileri klasik fıkıh usulü ilminin verilerine dayalı, akıl ve mantık kurallarına uygun olarak ortaya koyulmuş seviyeli bir yaklaşım ortaya koymaktadır (Topal, 2012: 22-23).

Uriel Heyd ise Gökalp'in sisteminde dinin kendisine has bir yeri olmadığını ifade ederek, onun eserlerinin, Atatürk rejimi ile Jön Türk ideolojisi arasında zorunlu bir halka olduğunu, 1919-1924 arasındaki yazılarında, Osmanlıcılık, İslam'da reform gibi meşrutiyetçi düşüncelerinden yavaş yavaş uzaklaşarak, altı oka dayanan Kemalizm'in yolunu açtığını söylemektedir. (Heyd,1980: 112, 126-127). Ona göre, Gökalp'in nazarında İslam, bütün hukuki ve toplumsal yasa ve kuralların dışında ahlaki bir dindir. İçtimai usul-i fıkıh teorisi ve nass-örf ayrımı da onun bu görüşü desteklemek için geliştirdiği yeni bir şeriat teorisi mahiyetindedir (Heyd, 1980: 61).

Yukarıda savunulan Gökalp'in içtimai usul-i fıkıh usulünün seküler hukuk sistemine ısındırma, alıştırma ve zemin hazırlama girişimi olduğu görüşünü reddetmek için elimizde ciddi bir argüman mevcut değildir. 1914 yılında İslam fıkıhına yeni bir usul öneren Gökalp, yaklaşık dokuz yıl sonra Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 yılında yayınladığı Türkçülüğün Esasları adlı eserinde, “milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından tamamen arındırmak gerekir,” diyerek açıkça laik hukuk sistemini savunmaktadır. Acaba aradan geçen dokuz sene zarfında Gökalp'in fikirlerinde köklü bir değişim mi meydana geldi yoksa zaten

hep laik hukuktan yanaydı da konjonktür gereği laik hukuk tercihini daha önce açıkça ifade edemiyor muydu? Eldeki veriler ikinci şıkkı işaret ediyor. Çünkü ictimai usul-i fıkıh düşüncesini savunduğu yıllarda yazdığı yazılarda da pozitivist-aydınlanmacı-evrimci Durkheim sosyolojisine bağlılığı açıkça görülmektedir. Pozitivist dünya görüşünün eninde sonunda varacağı liman da batılılaşma ve sekülerizmdir. İnsanlığın kaçınılmaz evrimi, aklın ve bilimin hâkim hale geleceği seküler bir dünyayı dayatmaktadır. Nitekim Gökalp de, henüz 1915 yılında İslam mecmuasında yayınladığı, aşağıda da bahsedeceğimiz “Dinin İctimai Hizmetleri” adlı makalesinde Durkheim çizgisinde pozitivist-evrimci bir çerçevede, toplumların geçirdiği evrim sürecinde iş bölümü sonucu ortaya çıkan çağdaş-organik toplumda dinin zorunlu olarak dünyevi kurumlarla ilişkisini kestiğini, toplumun ortak vicdanını temsil eden ruhani bir kurum haline dönüştüğünü ifade eder. Ona göre dinin dünyevi kurumlara müdahale etmesi toplum için zararlı olup, onların hayata uyum sağlamasını engeller (Gökalp, 1915a: 740-743; Gökalp, 1981: 43-45). Görüldüğü gibi Gökalp 1915 yılında da daha kibar bir dille de olsa, 1923 yılında ifade ettiği hukukun teokrasi ve klerikalizm artıklarından temizlenmesi gerektiği kanaatinden farklı bir şey söylememektedir.

2.2. Durkheim Sosyolojisi Çerçevesinde, Pozitivist-Aydınlanmacı-Evrimci Referanslarla Batılılaşma ve Laikliği Temellendirme Çabası

Pozitivist-aydınlanmacı referansların daha ön plana çıktığı bu yaklaşım, Gökalp’in erken dönem çalışmalarında da etkisini göstermekle birlikte, ömrünün son yıllarında gittikçe dozunu arttırmıştır. Bu yaklaşım tarzında Gökalp, Durkheim sosyolojisinin mekanik-organik dayanışma, iş bölümü ve uzmanlaşma, dini hayatın ilksel formları, kutsal-seküler, kolektif bilinç vb. kavramları aracılığıyla, onun sosyolojist ve pozitivist-evrimci tasavvuruna uygun bir çağdaşlaşma anlayışı geliştirmektedir.

Gökalp 1915’te İslam Mecmuasında yayınlanan “Dinin İctimai Hizmetleri” adlı makalesinde, toplumların ilkel ve organik olmak üzere ikiye ayrıldığını, bu iki toplum tipinde dinin toplumsal işlevlerinin birbirinden farklı olduğunu vurgular. İlkel toplumlarda yalnızca dini bir kamuoyu ve otorite mevcut olup, siyasi ve kültürel kamuoyları henüz oluşmamıştır. Organik toplumlarda ise, dini kamuoyunun yanında, siyasi ve kültürel kamuoyları da gelişmiştir. Toplumdaki otorite türleri de

zikredilen kamuoylarına bağılı olarak ortaya çıkar. Dini kamuoyuna dayalı bir dini otorite, siyasi kamuoyuna bağılı bir siyasi otorite ve kültürel kamuoyuna bağılı bir kültürel otorite var olur. Dini otoriteye tâbi olan topluluğa “ümme”, siyasi otoriteye tâbi olan topluluğa “devlet”, kültürel otoriteye bağılı olan topluluğa da “millet” adı verilir. O halde ilkel toplumlar yalnızca ümme mahiyetindedir. Organik toplumlar ise, birbirinden ayrı olmak kaydıyla; ümme, devlet ve millet mahiyetlerinin her üçüne de sahiptir. Toplumsal tekâmül, ümmetten devlete oradan da millete doğru ilerleyen bir çizgi izler. Toplumsal iş bölümünün ortaya çıkmasının sonucu olarak, anılan üç çeşit kamuoyu ve bunlara dayalı üç tür otorite teşekkül etmiş ve böylece din, siyaset ve kültür kurumlarının birbirinden müstakil ama aynı zamanda birbirine destek olduğu organik toplum modeli doğmuştur. İlkel toplumlar dinden bağımsız siyaset ve kültür kurumları henüz teşekkül etmediği için, bunların işlevlerini de din kurumu ifa eder; ümme aynı zamanda devlet ve millet yerine de geçer. Toplumsal kurumlar, değer ve meşruiyetlerini belirli bir otoriteden, daha doğrusu kamuoyundan almak zorundadırlar. İlkel toplumlar yalnızca dini kamuoyu ve otorite mevcut olduğundan, bütün kurumların dinden doğması, meşruiyet ve değerini bu kutsallık kaynağından alması gayet doğal olduğu gibi zorunludur da. Modern organik toplumlar ise, bütün kurumlar değil, daha çok manevi ve toplumun ortak vicdanını temsil eden kurumlar dine dayalıdır. İlkel toplumlar bütün kurumların dine dayanması aslında bir meziyet değildir. Çünkü dini kamuoyu kendisine bağılı olan kurumlara tabiatüstü ya da mucize olarak nitelendirilebilecek bir güç ve değer kazandırır. Bu güç ve değer; manevi, toplumun ortak vicdanını temsil eden kurumlarda varlığı ne kadar yararlı ise, dünyevi ve maddi kurumlarda varlığı, bir o kadar zararlıdır. Çünkü bu kurumların hayata uyum sağlamasına engel olur. O halde çağdaş organik toplumda, dini kamuoyunun, ilkel toplumlar olduğu gibi bütün kurumları nüfuzu altına alması istendik bir durum değildir. Organik toplumlar dini kamuoyu yalnızca ruhani ve kutsal bir mahiyete sahip fikir ve duygularla alakadar olur. Dünyevi kurumlarla ilişkisini keser. Bu kurumlar; meşruiyet, etki gücü ve değerlerini siyasi yahut kültürel kamuoyundan alırlar. Kısacası, çağdaş-organik toplumlar, iş bölümünün sonucu olarak, farklı toplumsal değerler için farklı kamuoyları ve ilişkili olarak farklı yaptırım güçleri teşekkül etmiştir. Bunların her biri kendi alanında, vazifesini müstakil olarak yerine getirir (Gökalp, 1915a: 740-743; Gökalp, 1981: 43-45).

Gökalp 1917 yılı içinde İctimaiyyat adlı dergide yazdığı bir makalede, çağdaş devletin tamamıyla demokrat olması gerektiği ve dolayısıyla yasamanın dinden ayrılmasının olmazsa olmaz bir şart olduğunu ifade ediyor (Gökalp, 1981:158; Kaçmazoğlu, 2018: 98).

1922 yılında yayınlanan bir makalesinde Gökalp teokrasi, Allah hükümeti; demokrasi ise halk hükümeti demektir, diyor. İngilizler bizim ilerlememizi engellemek için, kendileri demokrasiyi benimsedikleri halde, özellikle son otuz yıldır, bize teokrasi ve irticayı tavsiye ediyor, gerici akımları destekliyordu. Ancak İngilizlerin bu kötü niyetli siyaseti başarılı olamadı. Vaktiyle orta çağda bütün Avrupa milletlerinde ve hatta İngiltere’de teokrasi usulü hâkim iken, toplumsal evrim kanunu teokrasiye son vermişti. Şimdi, aynı evrim kanunu Türkiye’de de hükmünü icra etmiş, teokratik bir hükümet yerine demokratik bir hükümet kurulmuştur (Gökalp, 1982: 143-146).

Gökalp, 1923 yılında yayınladığı, “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde, İslam birliği idealinin, toplumların geride kalması ve gittikçe gerilemesinin baş müsebbibi olan “teokrasi” ve “klerikalizm” cereyanlarına sebep olduğunu söylemektedir (Gökalp, 2017: 101).

Ona göre, medeniyet zümresi önce dini bir ümmet şeklinde başlarsa da uzun ilerlemelerden sonra yalnız bilimsel ve teknolojik bir medeniyette ortak bulunan din dışı bir milletlerarasılık da meydana gelebilir. Bugünkü Avrupa medeniyeti bu iki türün tam geçiş devresinde bulunuyor. Avrupa, Japonlar ve Yahudileri kendi medeniyetine mensup saydığı için, dini bir medeniyetten çıkma iradesini ortaya koymaktadır. Ama diğer taraftan Müslüman ülkelerin manda altında kalmasında hala ısrar etmesi de eski haçlı bağınazlığından henüz tam olarak kurtulamadığını göstermektedir. Bu taassubun kalkması ve bizim de eşit şartlar dâhilinde Avrupa medeniyetine girmemiz temel amacımız olmalıdır (Gökalp, 2017: 104-105).

Aynı eserin “Hukuki Türkçülük” adlı bölümünde ise Gökalp, hukuki Türkçülüğün gayesinin, Türkiye’de çağdaş bir hukuk var etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, çağdaş bir millet olmanın olmazsa olmaz şartı, milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından tamamen arındırmaktır. Teokrasi; kanunların, Allah’ın yeryüzündeki gölgeleri kabul edilen halifeler ve sultanlar tarafından yapılması demektir.

Klerikalizm ise esasen Allah tarafından koyulduğu iddia edilen geleneklerin, değişmez kanunlar sayılarak, Allah'ın tercümanları olarak kabul edilen ruhaniler tarafından tefsir edilmesidir. Orta çağ devletlerinin bu iki karakteristik özelliğinden tamamen kurtulmuş olan devletlere çağdaş devlet adı verilir. Çağdaş devletlerde kanun yapmak ve ülkeyi idare etmek yetkileri doğrudan millete aittir. Millet'in bu yetkilerini sınırlayacak hiçbir makam ya da gelenek mevcut değildir. Ayrıca millet'in bütün fertleri tamamen birbirine eşittir. Hiçbir fert, aile ya da sınıf birtakım ayrıcalıklara sahip olamaz. Bu şartları taşıyan devlete” demokratik devlet” adı verilir ki, “halk hükümeti” demektir. Hukuki Türkçülüğün amacı çağdaş bir devlet ve çağdaş bir aile meydana getirmektir. Çağdaş devletteki eşitlik ilkesi, erkekle kadının; evlilikte, boşanmada, mirasta, mesleki ve siyasi haklarda eşit olmasını gerektirmektedir. Yeni aile ve seçim kanunları bu esasa göre yapılmalıdır. Kısacası, bütün kanunlarımızda hürriyete, eşitliğe ve adalete aykırı ne kadar ilke, teokrasi ve klerikalizme ait ne kadar iz varsa ortadan kaldırılmalıdır (Gökalp, 2017: 193-194).

Ergün Yıldırım'ın “Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi” (İstanbul: Bilge Yayınları, 1999) adlı eserinde belirttiğine göre Gökalp, hukukun da bir tekâmül sürecinden geçtiğini, önce kavmi hukuk, sonra ilahi hukuk ile devam eden bu evrim sürecinin laik hukuk ile tamamlandığını belirtmektedir (Keskin, 2003: 114).

2.3. Gökalp'e Göre İslamlaşma ve Din-Medeniyet İlişkisi

Ziya Gökalp'in 1918 yılında yayınlanan “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” adlı eseri; daha önce Türk Yurdu dergisinde aynı adla, Mart 1913 ila Nisan 1914 tarihleri arasında seri halinde yayınlanmış sekiz adet makaleye dayanmaktadır.¹⁸

¹⁸ Bu sekiz makaleden yedisi 1918 tarihli kitapta yer almış; “Cemaat ve Cemiyet” alt başlıklı dördüncü makaleyi tenkit eden bir şahsa cevaben kaleme aldığı, “Cemaat Medeniyeti, Cemiyet Medeniyeti” alt başlıklı altıncı makale ise söz konusu kitapta yer almamıştır. Bu makale yerine, Şubat 1914’de İslam Mecmuasında “İslam Terbiyesinin Mahiyeti” (Gökalp, 1914a: 14-16) adıyla yayınlanan makale kitaba dâhil edilmiştir. Kitabın dokuzuncu bölümünde ise, yine Türk Yurdu dergisinde 28 Mayıs 1914 tarihinde yayınlanan “Millet ve Vatan” (Gökalp, 1914c: 2179-2182) adlı makale yer almaktadır. 11 bölümden oluşan kitabın son iki bölümü ise, söz konusu kitap için kaleme alınmış, kanaatimizce daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış iki makaleden oluşmaktadır. Kitapta, genellikle söz konusu makalelerin orijinallerine sadık kalınmakla birlikte bazı küçük tasarruflarda bulunulmuş ve az da olsa ilave ve çıkarmalar yapılmıştır. Makalemizde önemli görüldüğü ölçüde bu farklılıklara atıfta bulunulacaktır.

Gökalp, 1913 yılında Türk Yurdu dergisinde yayınlanan “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-1” adlı makalesine, “Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır” cümlesi ile başlamaktadır. Gökalp’e göre bu üç fikrin her birisi, hakiki toplumsal ihtiyaçlara dayanmaktadır, dolayısıyla üçü de kabul edilmelidir. Her birinin mahiyeti ve nüfuz dairesi birbirinden farklı olduğu için de aralarında herhangi bir çelişki ya da çatışma söz konusu değildir. Günümüzde insanların vicdanları üzerindeki en etkili güç milliyet ülküsüdür, asır milliyet asrıdır. Osmanlı’da millet ideali önce gayri Müslimlerde, sonra Müslüman Arnavut ve Araplarda ve nihayet Türklerde ortaya çıkmıştır. Türklerin en sona kalmasının sebebi, Osmanlı devletinin kurucu unsuru olmaları ve milliyetçilik duygusunun devleti yıkılışa sevk edeceği endişesi idi. Bunun için Türk düşünürleri, “Türklük yok, Osmanlılık var” diyorlardı ancak bu suni Osmanlı milleti söylemi diğer unsurların devletten ayrılmasını engelleyemedi. Esasen Türklük, Osmanlılığın muhalifi de değildir (Gökalp, 1913a: 331-332, 334, 336-337; Gökalp, 2018: 13-15, 17, 20).

Sosyolog Gabriel Tarde, milliyet hissinin gazeteden, beynelmileliyyet (milletlerarasılık) hissinin ise kitaptan doğduğunu söylemektedir. Gazete, halkın duygularına hitap ettiği için, konuşma dilinin canlı kelimelerini kullanarak, aynı dili konuşan insanlar arasında bir kamuoyu inşa ederek onları ortak bir vicdan etrafında bir araya getirmektedir. Kitap ise, âlimlerin ve öğrencilerin soyutlayıcı düşünce güçlerine dayandığı için halkın canlı kelimelerine değil, yapay ve soyut olan terimlere ihtiyaç duyar. Bundan dolayı her millet, ıstılahlarını din kitabının yazılmış olduğu lisandan alır. Hristiyan milletler, dini kitapları Yunanca ve Latince yazıldığı için, ilmi terimlerini bu dillerden aldılar. Müslümanlar da terimlerini Arapça ve kısmen Farsçadan aldılar; çünkü bir millette önce din kitapları yazılır, sonra diğer bilgi şubeleri dinden ayrılarak teşekkül ettikçe onlara ait kitaplar da yazılmaya başlar. Böylece kitap, dinin ve ondan türeyen diğer ilim ve irfanın yani medeniyetin, ilke ve kurallarını soyut ve kesin bir üslup ile yazarak, milletler arasında ortak bir hayat, uluslararası bir ruh yaratır. Sosyolojiye göre aynı dine mensup milletler, uluslararası bir birlik oluşturur (Gökalp, 1913a: 331,334-336; Gökalp, 2018: 13, 17-19).

Burada Gökalp açıkça medeniyetin kaynağının din olduğunu söylüyor. Aynı dine mensup milletler arasında ortak bir duyuş, düşünüş, inanç ve

ideal birliği olduğunu ve bu birliğin de medeniyet dediğimiz olguyu tesis ettiğini vurguluyor.

Milliyet gazeteden, milletlerarasılık da kitaptan doğduğu gibi, çağdaşlaşma ihtiyacı da aletten doğar. Gökalp’e göre, 1913 yılı itibariyle, çağdaşlaşmak demek, Avrupalılar gibi zırhlı gemiler, otomobil ve uçaklar yapıp kullanabilmek demektir. Yoksa, şekil ve yaşam tarzı bakımından Avrupalılara benzemek değil! Çağdaşlaşma ihtiyacı, bize yalnızca ilim ve teknolojinin batıdan alınmasını emrediyor, dinden ve maneviyattan doğan gereksinimlerimizin değil! (Gökalp, 1913a: 336-337; Gökalp, 2018: 19-20) Ancak 1918 yılında yayınlanan kitapta, 1913’teki metnin sonuna bir paragraf eklendiği görölmektedir. Bu paragrafta, günümüzde, çağdaş teknolojinin gelişmesinden doğan modern medeniyetin din dışı, pozitif bilimlere dayalı yeni bir milletlerarası ruh oluşturduğu ifade edilmektedir. Gittikçe din ile medeniyet birbirinden ayrılmaktadır. Bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa uluslararası birliğine mensup bir toplumdan ibarettir (Gökalp, 2018: 20).

Gökalp serinin “Lisan” başlıklı ikinci makalesinde cismin üç boyutu olduğu gibi, toplumsal vicdanın da, Milletçilik, Ümmetçilik ve Çağcılık (Asırcılık) adını verdiği üç boyutunun olduğunu ifade etmektedir. Toplumsal vicdanın tezahür ettiği olgulardan biri olan dilde de bu durum gözlenmektedir. Türkçemiz, Batı dillerindeki terimlere Arapça ya da Farsça karşılıklar bulmaktadır. Bu durum bütün Müslüman milletlerin dillerinde gözlenmektedir. Hristiyan milletlerin terimleri Yunanca ve Latince kökenli olduğu gibi Müslüman milletlerinkilerin Arapça ve Farsça kökenli olması gayet normaldir, hatta Müslüman milletler arasında ıstılah kongreleri toplanmalı ve Arapça ve Farsça terimlerde birlik sağlanmalıdır, yoksa lisanın ümmetçiliği eksik kalır. Ancak terimler dışında Arapça ve Farsça kelimelerden kaçınmak gerekir. Dilimizi mana itibariyle muasırılaştırmak, ıstılah cihetinde İslamlaştırmak gerektiği gibi; gramer, sözdizimi ve imla hususlarında Türkleştirmek de zorunludur (Gökalp, 1913b: 367-369; Gökalp, 2018: 21-24).

Bu makalede de 1913 baskısında yer almadığı halde, 1918 de yayınlanan kitaba ilave edilen bir cümle grubu mevcuttur. Bu cümle grubunda, mümkünse bütün ıstılahların da Türkçe kelimelerden

yapılmasının daha doğru olacağı, bütün Müslümanlar arasında olmasa da en azından Türkler arasında ıstılahların ortak olması gerektiği vurgulanmaktadır (Gökalp, 2018: 24).

Serinin “Anane ve Kaide” başlıklı üçüncü makalesinde Gökalp, öncelikle Türklüğe sonra İslamlığa ait kurumlarımızın gelenek ve gelişim tarihlerini, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf gibi İslami ilimlerin tarihlerini bilmemiz gerektiğini ifade ediyor. Ayrıca çağımızın bilim, teknoloji, metodoloji ve felsefesinden yararlanabilmek için bunların da gelişim tarihlerini, zamana ve toplumsal gerçekliğe uyum süreçlerini incelememiz gerektiğini ilave ediyor (Gökalp, 1913c: 483-484; Gökalp, 2018: 28-30).

Serinin beşinci makalesinde Gökalp, Türkçülerin gayesinin “çağdaş bir İslam Türklüğü” olduğunu, bu meyanda Türkçülerin ayrıca bir milletlerarası (medeniyet) programa sahip olması gerektiğini söylüyor. 1918’de yayınlanan kitapta ümmet programı olarak ifade edilen bu programın ilkeleri şunlardır:

1. Bütün Müslüman milletler arasında ortak olan Arap alfabesini değişmez kabul ederek korumak.
2. Bütün Müslüman milletler arasında Arapça ve Farsçadan ortak ilim terimleri tesis etmek için, ıstılah kongreleri toplamak.
3. Müslüman milletler arasında ortak bir eğitim tesisi için, uluslararası eğitim kongreleri tertip etmek.
4. Müslümanlar arasında, güneş yılı esasına dayalı bir hicri (Hz. Muhammed’in hicreti ile başlayan) takvim tesis etmek.¹⁹
5. Bütün Müslümanların cemaat teşkilatları arasında daimî bir irtibat oluşturmak.
6. İslam medeniyetinin sembolü olan hilalin kutsallığını korumak (Gökalp, 1913e: 759-760; Gökalp, 2018: 46-47).

Gökalp’e göre bu ilkeler Türkçülüğün aynı zamanda İslamcılık olduğunu göstermektedir. Ancak Türkçüler, Müslümanlara milliyet duygusunu yasaklayan, doğal olmayan, siyasi anlamdaki bir İslam birliği

¹⁹ 1918’de yayınlanan kitapta, bu dördüncü madde yer almamaktadır. Dolayısıyla program, kitapta beş maddeden oluşuyor.

fikrine karşıdır. Esasen böyle bir birliği bugün hiçbir Müslüman millet kabul edemez (Gökalp, 1913e: 760; Gökalp, 2018: 47).

1918’de yayınlanan kitapta, özellikle “beynelmileliyet” kelimelerinin ısrarla “ümme” kelimesiyle yer değıştirdiğı görölüyor. Ayrıca, dördüncü makalede geçen “cemaat” kelimesi “hars (kültür) zümresi”; “cemiye” kelimesi de “medeniye zümresi” ibaresi ile başlıkta ve metin içinde geçtiğı her yerde değıştirilmiştir. Yine birçok yerde “Türk-İslam medeniyeti” ibaresinin “Türk-İslam harsı” ibaresi ile değıştirildiğı dikkat çekmektedir. Dördüncü makalenin sonundaki, “Biz Türkler, insaniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde bir Türk-İslam hayatı yaşamak, bir Türk-İslam medeniyeti ibda etmek isteriz” cümlesinin; “Biz Türkler, asri medeniyein akıl ve ilmiyle mücehhez olacağımız halde bir Türk-İslam harsı ibda etmeye çalışmalıyız” cümlesiyle değıştirilmiş olduğunu göröluyoruz (Gökalp, 1913d: 570; Gökalp, 2018: 38). Yine, “Türk milleti ve Turan” alt başlıklı makalede geçen, “Türklerin yalnız bir medeniyei olmalı ve bu da kendilerinin yarattığı bir medeniye olmalı” cümlesinin; “Türklerin yalnız bir harsı olmalı ve bu da kendilerinin yarattığı bir hars olmalı” şeklinde değıştirilmiş olduğu da dikkat çekmektedir (Gökalp, 1914f: 2057; Gökalp, 2018: 63). Bütün bu değışikliklerin birinci makalenin sonuna ilave edilen paragrafın gereğı olduğu anlaşılmaktadır.

Gökalp’in 1923 yılında yayınlanan “Türkçölüğün Esasları” adlı eserinde 1918 yılındaki fikirlerini daha da geliştirdiğini gözlemliyoruz. Gökalp, söz konusu eserin “Hars ve Medeniye” başlıklı bölümünde, kültür ve medeniyein hem ortak hem de birbirinden ayrı olduğu yönler olduğunu, ortak yönlerinin, ikisinin de toplumsal hayatın tüm veçhelerine şamil olması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, toplumsal hayatın dini, hukuki, ahlaki, entelektüel, estetik, ekonomik, lisani ve teknolojik boyutlarının bütününe hem kültür hem de medeniye adı verilir (Gökalp, 2017: 46). Kültür ve medeniye arasındaki farklılıklara gelince; Gökalp’e göre öncelikle, kültür milli iken medeniye milletlerarasıdır. Kültür, yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, estetik vb. toplumsal hayatının tüm boyutlarının ahenkli bir bütünü iken; medeniye, aynı medeniye dairesine mensup tüm milletlerin toplumsal hayatlarının müşterek bir bütünüdür. İkincisi, medeniye yöntem aracılığıyla ve ferdi iradelerle vücuda gelen toplumsal olgular bütünü olmasına karşın; kültürü oluşturan unsurlar usul

ile, fertlerin iradesi ile meydana gelmez yani yapay değildir. Kültür daha çok duygulardan, medeniyet ise bilgilerden oluşur. Her milletin başlangıçta yalnızca kültürü vardır. Millet kültür yönünden yükseldikçe, medeniyet de doğmaya başlar. Medeniyet başlangıçta milli kültürden doğduğu halde, sonradan komşu milletlerin medeniyetlerinden birçok müesseseler alır. Kültürü güçlü medeniyeti zayıf bir milletle, kültürü bozulmuş fakat medeniyeti güçlü diğer bir millet karşı karşıya gelirse, kültürü güçlü olan daima galip gelir (Gökalp, 2017: 46-47, 55,57-58). Osmanlı medeniyeti, milli vicdanların uyanması ile tüm kozmopolit imparatorluk yapılarının yıkılmasının mukadder olması ve batı medeniyetinin hâkimiyetinin her yerde doğu medeniyetini mutlak bir yok oluşa zorlaması sebebiyle yıkılmaya mahkûmdur. Osmanlı medeniyeti zorunlu olarak ortadan kalkacak ve yerine, bir taraftan İslam dini ile birlikte Türk kültürü, diğer taraftan da Batı medeniyeti geçecektir (Gökalp, 2017: 59-60)

Gökalp, “Garba Doğru” başlıklı bölümde medeniyeti şöyle tanımlıyor: “Medeniyet, birtakım kurumların yani düşünüş ve davranış tarzlarının bütünüdür.” Yalnız bir millete mahsus olan kurumların bütününe kültür, bir ümmete mahsus olan kurumların bütününe ise ümmet adı verilir. Buna mukabil sosyolojiye göre, kültürleri ve dinleri farklı olan çeşitli toplumlar arasındaki ortak kurumların bütününe de medeniyet adı verilir. Demek ki, kültürleri ve dinleri farklı olan toplumların medeniyetleri ortak olabilir. Mesela Yahudiler ve Japonlar, din ve kültür bakımından Avrupalılardan farklı oldukları halde onların medeniyetine dâhil olabilmişlerdir (Gökalp, 2017: 68-69).

Her medeniyetin başka bir mantığı, sistemi ve hayat felsefesi vardır. Dolayısıyla medeniyeti bir bütün olarak kabul etmek gerekir. Bir millet evriminin yüksek aşamalarına geçtikçe medeniyetini de değiştirmek zorunda kalır. Nitekim Türkler, kavim devleti aşamasında iken Uzakdoğu medeniyetine mensuptular. Sultan devleti aşamasına geçince Doğu medeniyetine girmeye mecbur kaldılar. Bugün milli devlet aşamasına geçtikleri sırada da Batı medeniyetine dâhil olmaya azmetmişlerdir (Gökalp, 2017: 69-70).

Türklerin İslam dinine girmesiyle, Doğu medeniyetine dâhil olması aynı zamanda vuku bulduğu için, çoğunlukla Doğu medeniyeti İslam medeniyeti olarak adlandırılmaktadır ama bu doğru değildir, çünkü din ayrı medeniyet ayrı şeydir. Dinleri farklı olan toplumlar aynı medeniyete mensup olabilir. Din yalnız kutsal kurumlardan, yalnız inanç ve ibadetlerden ibaret olduğu için, hiçbir medeniyet hiçbir dine nispet edilemez. Bir Hristiyan medeniyeti olmadığı gibi bir İslam medeniyeti de yoktur. Batı medeniyetinin kaynağı Batı Roma medeniyeti olduğu gibi, Doğu medeniyetinin kaynağı da Doğu Roma medeniyetidir. Her iki medeniyetin kaynağı da Akdeniz medeniyeti olup, bu medeniyet eski Yunanlılarda olgunlaştıktan sonra Roma'ya geçmiştir. Daha sonra siyasi olarak Roma devletinin ikiye ayrılmasıyla bu medeniyet de ikiye ayrılmış oldu. Müslüman Araplar da Doğu Roma medeniyetine tâbi oldular. Arap mimarisi ve musikisi Bizans'a dayanır. Yine Araplar mantığı, felsefeyi, doğa bilimlerini, matematik ve dil bilimlerini Bizans'tan almışlardır. Müslüman filozof ve mutasavvıflar da aynı kaynaktan beslenmişlerdir (Gökalp, 2017: 71-74).

Biz de bugün tıpkı Japonlar gibi milli kültürümüzü koruyarak Batılılaşmalıyız. Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla Batı medeniyetine kesin olarak girmeliyiz. Sosyal inancımızın birinci ilkesi şu olmalıdır: Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim (Gökalp, 2017: 81-83). Bu bilinç Türk milletinin milli vicdanında kökleştiği zaman bütün toplumsal hayatımız değişecektir. “Türk milletindeniz” dediğimiz için, dilde, estetikte, ahlakta, hukukta ve hatta din ve felsefede Türk kültürüne, zevkine, vicdanına göre bir farklılık yaratacağız. “İslam ümmetindenim” dediğimiz için Kur “an, Hz. Muhammed, Kâbe kutsallarımız olacaktır. “Batı medeniyetindeniz” dediğimiz için de bilimde, fende, felsefede tam bir Avrupalı gibi davranacağız (Gökalp, 2017: 88-89).

İslam birliği ideali, teokrasi ve klerikalizm gibi ilerlemeye engel gerici akımlara sebep olduğu gibi, İslam dünyasında millet idealinin ve milli vicdanın uyanmasına engel olarak, Müslüman milletlerin bağımsızlığına da engel olmaktadır (Gökalp, 2017: 101).

Medeniyet topluluğu başlangıçta, dini bir ümmet halinde başlar ancak uzun süreli ilerlemelerden sonra yalnız bilimsel ve teknolojik karakterli din dışı bir medeniyet de ortaya çıkabilir (Gökalp, 2017: 104).

Gökalp’in “Lisani Türkçülüğün Umdeleri” adlı bölümdeki şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Yeni terimler üretileceği zaman, öncelikle halk lisanındaki kelimeler arasında aramak, bulunamazsa Türkçenin işlek edatlarıyla, tamlama ve çekim kurallarıyla yeni kelimeler yaratmak gerekir. Ancak bütün bu yollar tükendikten sonra Arapça ya da Farsça, tamlamasız olmak şartıyla yeni kelimeler kabul edilebilir” (Gökalp, 2017: 150-151). Gökalp’e göre milli musikimiz de ülkemizdeki halk müziği ile Batı müziğinin kaynaşmasından doğacaktır (Gökalp, 2017: 161).

2.3.1. Gökalp’in İslamlaşma ve Din-Medeniyet İlişkisi ile İlgili Görüşleri Hakkında Değerlendirme

Çalışmamız, giriş bölümünde zikrettiğimiz Gökalp yorumcularının, onun eserlerindeki İslamlaşma vurgusunun giderek zayıfladığı ve muğlaklaştığı tezlerini doğrulamaktadır. Gökalp, 1913 yılında medeniyetin dine dayandığına, bir Hıristiyan ve İslam medeniyetinin var olduğuna inanmakta ve yeni bir Türk-İslam medeniyetinin inşası gereğinden bahsetmektedir. 1918’de yayınlanan Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde ise, çağdaş dünyada din ile medeniyetin gittikçe birbirinden ayrılarak dinin bir kültür unsuru haline geldiğini belirtmektedir. 1923’te yayınlanan Türkçülüğün esasları adlı eserinde ise 1918’deki düşüncelerini daha da geliştirerek, tıpkı Japonlar gibi milli kültürümüzü koruyarak batılılaşmamız gerektiğini, Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla Batı medeniyetine kesin olarak girmek zorunda olduğumuzu ifade etmektedir.

Gökalp’e göre, çağdaşlaşma 1913 yılında, yalnızca batının bilim ve tekniğini almakla sınırlıdır. 1923 yılına geldiğimizde ise o, çağdaşlaşmanın artık bir medeniyet meselesi olduğunu düşünmektedir. Her medeniyetin kendine ait bir mantığı, sistemi ve hayat felsefesi mevcut olduğu için, bir medeniyet toptan kabul ya da reddedilmelidir.

Gökalp, 1913 yılında yayınlanan, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-5” adlı makalesinde, yukarıda bahsettiğimiz üzere, altı maddelik bir uluslararası İslam medeniyeti programından bahsetmekte,

1918 yılında bu programı ümmet programı olarak adlandırarak beş maddeye indirgemekte ve nihayet 1923 yılında söz konusu programa hiç atıfta bulunmamaktadır.

Gökalp'in dil ile ilgili değişen görüşleri de konumuz bakımından ilgi çekicidir. O, 1913 yılında yukarıda geçtiği üzere, dilde İslamlaşmanın bir gereği olarak dilimize yeni giren terimlere Arapça ve Farsça karşılıklar bulmak gerektiğinden hatta bu terimlerin bütün Müslüman milletlerde ortak olması ve bu amaçla Müslümanlar arasında uluslararası ıstılah kongrelerinin toplanması gereğinden bahsetmektedir. 1918 yılında ise, çıtayı düşürerek, bütün Müslümanlar arasında olmasa da en azından Türk toplulukları arasında ıstılahların ortak olmasının yeterli olacağından bahsederek, bu ıstılahların da Türkçe olmasının daha doğru olacağını eklemektedir. 1923 yılında ise o, “Yeni terimler üretileceği zaman, öncelikle halk lisanındaki kelimeler arasında aramak, bulunamazsa Türkçenin işlek edatlarıyla, tamlama ve çekim kurallarıyla yeni kelimeler yaratmak gerekir. Ancak bütün bu yollar tükendikten sonra Arapça ya da Farsça, tamlamasız olmak şartıyla yeni kelimeler kabul edilebilir” demektedir.

Sonuç olarak, Gökalp'in tasavvurunda başlangıçta bir medeniyet meselesi olan dinin öneminin giderek azaldığını, gittikçe milletin hafızasında yer tutan bir kültür mirası haline dönüştüğünü, üçlü sentezdeki İslamlaşmanın öneminin giderek azalırken, Çağdaşlaşmanın etkisinin arttığını ifade edebiliriz.

2.4. Ziya Gökalp'e Göre İbadetlerin Toplumsal İşlevleri

Ziya Gökalp (1876-1924), 1915 yılı Eylül ve Ekim aylarında İslam Mecmuasında yayınladığı iki makale²⁰ ile ibadetlerin toplumsal işlevlerini ele almıştır. Bu makalelerde Gökalp'in, üstadı Durkheim'in din sosyolojisi anlayışına bağlı kaldığını ve onun “Dini Hayatın İlkel Biçimleri”²¹ adlı

²⁰ Söz konusu makaleler İslam Mecmuasında “Dinin İçtimai Hizmetleri-2” (İslam Mecmuası, s. 36, 13 Eylül 1915) ve “Dinin İçtimai Hizmetleri-3” (İslam Mecmuası, s. 37, 7 Ekim 1915) adlarıyla yayınlanmıştır. Gökalp'in İslam Mecmuasındaki makalelerinin Latin harfleriyle tıpkı basımının yapıldığı “Makaleler 8” (Kültür Bakanlığı Y., Ankara:1981) adlı kitapta da bu makaleler aynı isimlerle yer almıştır.

²¹ Bu eserde Durkheim, “dinin ve tanrı düşüncesinin kökeni” konusunu ele almakta, kendisinden önceki konuyla ilgili geliştirilmiş teorileri ele alıp eleştirdikten sonra Avustralya yerlilerinin dini yaşantısı ile ilgili yapılmış çalışmalardan hareketle kendi “totemizm” teorisini ortaya koymaktadır. Gökalp'in söz konusu makalelerinde, özellikle bu eserin “Ayinle İlgili Temel Tutumlar” adlı üçüncü bölümünden ve bu bölümdeki “olumlu-olumsuz ayin” tipolojisinden yararlandığı anlaşılmaktadır (Durkheim, 2018: 6-7).

eserinde ortaya koyduğu din tasavvurundan hareketle, dini ibadetlerin anlam ve önemini açıkladığını ve yine onun “olumlu (pozitif/müspet)” ve “olumsuz (negatif/menfi)” ayinler tipolojisini İslam dinine uyguladığını görüyoruz. Dolayısıyla Gökalp’in mezkûr makalelerini, Durkheim’in din sosyolojisi anlayışının, İslam dinine uygulanması denemesi olarak değerlendirebiliriz. Bu yönüyle ilgili makalelerin genelde din sosyolojisi, özelde İslam sosyolojisi çalışmaları açısından önemli bir kaynak olduğu inancındayız.

Gökalp, dinin inanç ve ibadetlerden müteşekkil olduğunu belirterek, dinin toplumsal işlevlerinin inanç ve ibadetle ilgili olayların, dünyevi faydalarında aranması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, abdest, gusül gibi ayinlere mikroplardan temizlenme; namaz, oruç gibi ibadetlere spor, jimnastik ya da mide sağlığı gibi birtakım fayda ve hikmetler aramak tamamen yanlıştır, dini bu kadar maddileştirmemek gerekir. Eğer, dinî temizlik mikroplardan arınma amacına yönelik olsaydı, zaruret halinde toprak ile teyemmüm caiz olmazdı. Esasen dinî temizlik, maddi değil manevi kirlilerden arınma amacına matuftur. Dini ibadetlerin toplumsal işlevlerini maddi değil manevi faydalarında aramamız gerekir. Çünkü toplumsal hadiseler esasen manevi yani ahlaki ve mefkurevi hadiselerden ibarettir. Sosyal olaylar ancak sosyoloji metoduyla incelenebilir (Gökalp, 1915c: 772-773; Gökalp, 1981: 50).

Din bütün varlıkları kutsal ve profan (kutsal olmayan/ dünyevi/ seküler/zenim [Gökalp’in deyiimi]) diye ikiye ayırır. Mabud ve ona izafe olunan her şey kutsaldır. Bunların haricinde kalanlar ise profandır. Dinin en temel şartı, profan olayların kutsal olaylara yaklaşma ve temasını engellemektir. Bu iki varlık kategorisi arasında uzlaşma ve ilişkiyi imkânsız kılan, mutlak bir zıtlık vardır. Profanı kutsala yaklaştırıp onun kutsallığını bozmak maddi yaptırımı da olan en büyük günahıdır. Ancak paradoksal olarak ibadetin mahiyeti de profan olan insanın kutsal olan mabuduna yaklaşmasıdır. Profan insan, bu haliyle mabuduna yaklaşılamaz. O halde ibadetin yerine getirilebilmesi için önce kişinin profanlıktan kurtulup az çok kutsallaşması gerekir. Bundan dolayı dini ayinler ikiye ayrılır: Olumsuz ayinler olarak adlandırılan birinci tür, âbidin profan hadiselerden uzaklaşması amacına yöneliktir. İkinci kategoriyi oluşturan olumlu ayinler ise profanlıktan sıyrılmış

olan âbidin ruhunu mabuduna sunması mahiyetindedir (Gökalp, 1915c: 773-774; Gökalp, 1981: 51).

2.4.1. Olumsuz Ayinler

İslam dininde olumsuz ayinler şunlardır:

a) Abdest, gusül, necasetten temizlenme, hayız ve nifastan temizlenme, setr-i avret, oruç.

b) İstikbal-i kible, ibadetleri özel zaman ve mekânlarda icra etmek, ayinlere sağ yönden başlamak.

c) Dünya keliması etmemek, etrafına bakmamak, mikatta zinet (süs) elbisesini çıkarıp ihrama girmek, ihramda saçını ve tırnağını kesmek suretiyle zinete meyletmemek.

d) Nefsini mabudunun uğrunda feda etmenin sembolik bir ifadesi olarak kurban kesmek, zekât ve fitre vererek malından feragat etmek, cihat ve hac yolculuklarına katılmak (Gökalp, 1915c: 774; Gökalp, 1981: 51-52).

Buradan anlaşılıyor ki, öncelikle yemek, içmek gibi organizmanın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eylemler; ikincisi çarşı, gezi yerleri gibi insanların bulunmaktan zevk aldığı mekânlar; üçüncüsü konuşma, giyinme, süslenme gibi hoş giden faaliyetler ve nihayet mal, can, huzur ve istirahat gibi ferdin sevdiği şeyler yani ferde ait olan her şey profan mahiyetindedir. Olumsuz ayinlerin gayesi de bireyleri bireysellikten uzaklaştırıp, “terk-i masiva” (Allah’tan başka hiçbir şeye değer vermemek) nın esası olan “nefy-i ferdiyet” (bireyselliğin olumsuzlanması) mertebesine yükseltmektir. O halde bireysel arzular ve bizzat bireysellik manevi bir kirdir ki, gusül ve abdest gibi ayinler bizi sembolik bir surette bu kirlerden arındırıyor. Diğer olumsuz ayinler de aynı şekilde kişiyi, ferdi heves ve bağılıklardan, manevi şaibelerden soyutluyor. İnsan fizyolojik olarak, hodkâm (yalnızca kendine ait haz ve mutlulukların peşinde koşan) bir hayvandır. Toplumsal hayatın teşekkülü, bu hodkâmlığın, fertperestliğin zayıflamasına bağlıdır. Fert, nefsanî arzularına hâkim olup, bireysellikten feragat etmedikçe, tabiatı icabı sosyal bir varlık olarak vasıflandırılması mümkün değildir. Toplumsal hayat fertlere, kimsenin malına, canına, ırzına dokunmamak, tembel olmamak, okuma-yazma

öğrenmek, ahlaklı ve namuslu olmak, vergi vermek, savaşta canını feda etmek gibi hodkâmlıkla bağdaşmayan birçok sorumluluk yüklemektedir. Bu görevleri ifa edebilmek için, ferdi ihtirasları yenecek kuvvetli bir irade lazımdır. Kısacası ferdin “bâki bil-Cemaa” olabilmesi için, öncelikle “fani fil-Cemaa” olması gerekir.²² İşte olumsuz ayinler, insanda ferdi mahiyetteki şeyleri profan (fâni, mekruh ve haram) saymak suretiyle insanı eğitiyor ve ona, ferdi arzularını yenecek güçlü bir irade melekesi kazandırıyor. Önceden hodkâm bir fert olan bireyi, fedakâr bir vatandaş haline getiriyor. Hatta denilebilir ki, bu dini zabıta olmasaydı, hukuki ve ahlaki zabıta olmayacaktı. Olumsuz ayinler, etkili ve sürekli bir eğitim sayesinde yavaş yavaş fertleri ferdiyetten soyutlayarak toplumsallığa hazır hale getirmektedir. O halde yalnızca olumsuz ayinler bile başlı başına önemli bir toplumsal etkidir (Gökalp, 1915c: 774-775; Gökalp, 1981: 52-53).

Aslında olumsuz ayinler, olumlu ayinlere ulaşmak için bir araçtan ibarettir. Ama bazı âbitler buna gaye derecesinde önem verir. Bu yüksek iradeli din kahramanlarına “zahit” adı verilir. Zahitler, “gündüz saim, gece kaim” diye tabir olunan, nefsinin türlü eziyet ve mahrumiyetlerle terbiyeye çalışan, itikâfa giren, fakrını övünç vesilesi olarak görüp; malını, mülkünü, evladını bu uğurda feda etmekten kaçınmayan kimselerdir. Bir millette herkesin zahit olması imkânsız olduğu gibi zararlıdır da. Ancak kutlu bir seciyeye örnek olmak üzere, her toplumda zayıfların maneviyatını kuvvetlendiren az sayıda bir zahitler zümresi olmalıdır (Gökalp, 1915c: 775-776; Gökalp, 1981: 50).

Zahitler hakkında şöyle bir soru akla gelebilir: İtikafa girenler, toplumsal hayattan uzaklaşmak suretiyle bireyselleşmiyor mu? Bu soruya cevap sadedinde, itikafa giren kişinin aslında toplumsal hayattan değil, ferdi arzuların yuvası olan ev, çarşı gibi yerlerden; yemek, içmek, uyumak gibi ferdi heveslerden kaçtığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte bireysellikten kurtulmak toplumsallaşmak için elbette tek başına yeterli

²² Burada, tasavvufi kavramlar olan “fena fillah” ve “beka billah” deyimlerinde geçen “Allah” kelimesinin, Gökalp tarafından “Cemaat” kelimesi ile yer değiştirmiş olduğunu görüyoruz. Buradan onun, üstadı Durkheim’in “dinin kökeninin toplum olduğu” görüşünü kabul ettiği anlamı çıkarılabilir. Ancak Ziya Gökalp’in biyografisi ve din ile ilgili diğer yazıları, bu anlamı kolayca doğrulamaktan bizi alıkoymaktadır. Çünkü söz konusu biyografi ve yazılar daha çok, dinin ilahi kökenine iman eden samimi bir mümin imajı ortaya koymaktadır.

değildir ama zorunlu bir şarttır. Ayrıca zahidin ruhunda ferdi duygular söndükçe yerlerine zıtları olan toplumsal duygular geçer (Gökalp, 1915c: 776; Gökalp, 1981: 53-54).

2.4.2. Olumlu Ayinler

Olumlu ayinlerin üç şartı vardır: Olumsuz ayinlerden sonra eda edilmek, cemaatle icra olunmak ve muayyen vakitlerde yerine getirilmek (Gökalp, 1915d: 791; Gökalp, 1981: 55).

Ruhunuzda yaşayan bir duyguya yahut bir fikre başkalarının katılmadığını görürseniz ona siz de değer vermezsiniz. Onu ne bir inanç ne de bir ideal olarak telakki edebilirsiniz. Ferdi ruh, duyguları iradeye, fikirleri ideale, zihni eğilimleri akide mahiyetine yükseltmez. Buna hem nicelik hem de nitelik bakımından kabiliyetsizdir: Nicelikçe kabiliyetsizdir çünkü ferdi ruh cemaatten ilham almadan vecd (coşku) ve galeyan (kaynama, coşma) haline gelemmez. Vecd ve galeyan olmadıkça da azim, ideal ve iman gibi kuvvetli ruh halleri oluşmaz. Nitelikçe kabiliyetsizdir çünkü ferdi ruha ait duygular ancak, renk, koku, lezzet gibi varlıkların maddi niteliklerini ayırt edebilir. Eşyanın hüsün ve kubhu yani değerini idrak edecek bir değer duygusuna sahip değildir. Hayvanlarda saygı, değer ve kutsal hükümlerini verecek bir değer yetisi yoktur. O değerler ve onları takdir ve idrak edecek bu meleke, insanda sosyal hayatın bir neticesidir. Fertler bir araya gelerek bir topluluk halini aldığı zaman, bireysel ruhların etkileşiminden yeni bir ruh yani toplumsal ruh doğar. Cemaat halindeki fertler coşku ve galeyan fırtınasına tutulur, hiçbir zaman duygu fakirliği çekmez. Ahlak, toplumsaldır. Fert, ahlaka karşı kayıtsız olup sürekli hazza eğilimlidir. Cemaat ise ahlaki bir taassup ve salâbete sahiptir. Sosyal ruh hiçbir zaman şüpheli, umutsuz ve kötümser olmaz. Ama tabii ki toplumun değerlerinden tamamen bağımsız bir fert de mevcut değildir. Topluluk, kültürü vasıtasıyla bireylerde bir kişilik meydana getirir (Gökalp, 1915d: 792-793; Gökalp, 1981: 55-57).

Âbid, olumsuz ayinler vasıtasıyla profanlıktan kurtulur ancak bu yeterli olmayıp, kutsala yakınlaşmak için aynı zamanda kendisinin de kutsallaşması gerekir. Bu kutsallaşma da ancak cemaat halinde ortaya çıkabilir. Bundan dolayı olumlu ayinlerin cemaatle eda edilmesi zorunludur (Gökalp, 1915d: 793-794; Gökalp, 1981: 57).

Olumlu ayinler; beş vakit namaz, teravih namazı, cuma namazı, bayram namazı ve hacdır. Bunlardan beş vakit namaz ile teravih namazının cemaatle kılınması esas olmakla birlikte münferit olarak eda edilmeleri de caizdir. Cemaat halinde elde edilen kutsal ruh, fertlerde hükmünü tekil halde de bir süre devam ettirir. Ancak, cemaatten ayrılık uzun süre devam ederse, bu ruh zamanla etkisini yitirir. Bunun içindir ki, cuma ve bayram namazlarının tek başına kılınması caiz değildir. İbadetler aynı zamanda belirli vakitlerde, mabetlerde eda edilir. İbadet icrasına elverişli mekânlar, profan değil kutsal bilinen yerlerdir. İslam ibadethaneleri, mescit, cami, cami-i kebir (büyük cami), ka'be ve arafattır. Mescit bir mahalle ya da köy halkını, cami bir semt ya da bucak halkını, cami-i kebir bir büyükşehir ya da ilçe halkını cemaat halinde birleştiren toplumsal mekânlardır. Burada toplanan insanlar milletin bilinçli unsurları olduğundan, bu toplanmalar aynı zamanda millî toplanmalardır. Ka'be ve arafattaki toplanmalar ise, bütün Müslüman milletlerin temsilcileri vasıtasıyla bir araya geldiği uluslararası toplantılardır. Ramazan ayındaki oruç, bu olumlu ibadete hazırlık için yerine getirilen olumsuz bir ayinden ibarettir. Ramazan orucu ile hac zamanı arasındaki süre de uzaktan gelen hacıların ka'beye ulaşabilmeleri için tayin edilmiştir (Gökalp, 1915d: 794-795; Gökalp, 1981: 58-59).

Olumlu ayinlerin belirli vakitlerde yapılması da toplumsal hayatın bir gereğidir. Günlük hayatta farklı işlerle meşgul olan bireyler, belirlenmiş zamanlarda mabetlerde bir araya gelirler. Olumlu ayinler, ferdi hayatın gereği olarak birbirinden ayrı bir hayat yaşayan bireyleri belirli zaman ve mekanlarda, mukaddes bir amaç uğruna bir araya getirmekte; her ferdi ayrı amaçlar peşinde koşan halkı, milli zamanlarda milli mekanlarda bir araya getirerek millet bilincinin fertlerde kökleşmesine hizmet etmektedir. Din, bireyleri kutsal inanç ve duygularla birleştirerek milli vicdanı var eden en önemli unsurdur (Gökalp, 1915d: 795-796; Gökalp, 1981: 59).

Sonuç

Gökalp'in yazılarından, onun temel davasının çağdaş batı medeniyetine bağlı bir Türk milli devletinin inşası olduğunu anlıyoruz. O içinde bulunduğu konjonktürü en iyi şekilde kullanarak, daima bu hedefi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla gerek ikinci meşrutiyet gerekse

milli mücadele ve erken Cumhuriyet dönemindeki yazıları arasında, bize göre nispeten, bir bütünlük ve tutarlılık mevcuttur. Yazılarından, İslami ilimlere ve dini literatüre vâkıf olduğunu anlıyoruz. O, Türk milletinin ne dininden ne de çağdaşlaşma ülküsünden vazgeçemeyeceğinin bilincindedir. Dolayısıyla ne İslam kültürünü tamamen reddetmek mümkündür, ne de batılaşmayı. Buradan, İslam ile çağdaşlığın uzlaştırılması ameliyesinin, onun için her zaman önemli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Cumhuriyete giden süreçte, yazılarındaki İslam vurgusunun azaldığı doğrudur ancak onun eserlerindeki dini meşruiyet arayışı zamanla, nispeten azalmış gibi görünse de hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamıştır. Birinci ve ikinci dönem arasındaki vurgu kayması çalışmamızda açıkça görülüyor. Gökalp, geç dönem çalışmalarında pozitivist-evrimci toplum anlayışını daha çok vurgulamıştır ama erken dönem çalışmalarında da bu vurgu hiç yok değildir. Mesela 1915'te yayınladığı “Dinin İçtimai Hizmetleri” adlı makalesindeki Durkheim sosyolojisini tavizsiz müdafaası hiç de 1923'teki “Türkçülüğün Esasları” ndaki çizgisinden farklı bir karaktere sahip değildir. Aynı şekilde 1922 yılında yayınladığı “Dine Doğru” adlı makalesindeki coşkulu İslam güzelleme ve İslam ümmeti-Hristiyan ümmeti mukayesesini, 1917'deki “İslam ve Asri Medeniyet” adlı iki makalesindeki fikir ve ruh halinden çok farklı değil!

Bununla birlikte Gökalp'in, İslam'la Batı medeniyetini uzlaştırma hususunda ciddi zorluklar yaşadığı ve kaçınılması belki de pek mümkün olmayan birtakım çelişkilere düştüğü de gözlemleniyor. Mesela İttihat ve Terakki kongresinde Tanzimatçıların şer'i yargıyı şeyhülislamlık makamına bağlamalarını eleştirirken, hilafet ile saltanatın asla birbirinden ayrılamayacağını, halifenin devlet başkanı olma özelliğinin asıl olduğunu vurguluyordu. Ama 1 Kasım 1922'de hilafet ile saltanatın birbirinden ayrılarak saltanatın kaldırılması kararını coşkuyla alkışlayarak, böylece halifenin çok daha rahat çalışacağı ve asli görevlerini daha iyi yerine getirebileceğini söylemesi dikkat çekmektedir. Hatta ona göre, “bugünkü hilafet makamı, eskisinden binlerce defa daha kuvvetlidir” (Gökalp 1982: 175-188).

Gökalp'e göre, Müslümanların ümmet örgütünün başında, onların birliğini simgeleyen bir halifenin varlığı zorunludur. Yeryüzünde bir hilâfet makamı bulunmazsa İslâm âlemi kendisini dağılmış ve perişan olarak görür. Ancak ona göre, toplumsal evrim iş bölümünü, iş bölümü de dini ve siyasi

kurumların birbirinden ayrılmasını zorunlu kılmaktadır. Bizde de halk egemenliğine dayanan milli bir devletin kurulması bu süreci hızlandırmıştır. Din, inanç ve ibadetlerden ibarettir. Hilafetin saltanattan ayrılması, Müslümanların din işlerini yürüten halifenin, bağımsız bir ümmet teşkilatı kurarak, farklı devletlerdeki tüm Müslümanları temsil etmesini mümkün hale getirmiştir. Görüldüğü gibi Gökalp, Halifeliği, Katolik Hristiyanlıktaki Papalığa benzer şekilde, Müslümanların birliğini temin eden sembolik bir kurum olarak görmekte, bu şekilde varlığını devam ettirmesini zorunlu ve yararlı olarak değerlendirmektedir (Koby 2020: 76-77).

Halifeliğin kaldırılması ile Gökalp'in vefatı arasında yedi buçuk aydan biraz fazla bir süre var. Gökalp'in son makalelerinin yeni harflerle basımını üstlenen şevket Beysanoğlu'nun tespitine göre, bu süre zarfında, onun, o zaman yayın hayatına yeni başlayan Cumhuriyet gazetesinde yayınlanan yirmi beş adet makalesi mevcut (Gökalp 1980: 235). İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu makalelerde, halifeliğin kaldırılmasıyla ilgili olumlu ya da olumsuz hiçbir kanaat mevcut değil. Gerek meşrutiyet döneminde gerekse saltanatın kaldırıldığı dönemde bu mesele ile ilgili hararetli yazılar yazmış bir mütefekkirin, böyle bir gelişme karşısında hiç kalem oynatmaması hayli manidar!

Onun, İslam'ın çağdaş medeniyete tamamen uygun olduğu hatta çağdaş medeniyetin batının İslam'ı taklit etmesiyle ortaya çıktığı, İslam'da ruhani otorite olmadığı, İslam şeriatının dünyevi ve toplumsal hükümlerinin tamamen örfe dayalı olduğu ve dolayısıyla zamana uyum sağlama kabiliyetine sahip olduğu vurgusu ile milli hukukumuzun teokrasi ve klerikalizm artıklarından arındırılması gerektiği vurgusu arasında derin bir çelişki mevcuttur. Ruhbanlığın olmadığı bir dinde ruhani otoriteye bağlı değişmez dini kanunlar (klerikalizm) nasıl var olabilir? Toplumsal hükümleri toplumun kolektif vicdanına (örf) dayalı olan bir dinde teokrasi nasıl kök salabilir? Ayrıca İslam hukukunun toplumsal hükümleri toplumun kolektif vicdanına dayanıyorsa, İslam hukukunun laik hukuk sisteminden farkı nedir ya da laik hukuk sistemine ne diye ihtiyaç duyuyoruz? Bu ve buna benzer birçok sorunun net cevabını Gökalp'in yazılarında bulamıyoruz.

Bize göre; dini bireysel alanla sınırlayan ve vicdanlara kapatan modern dünya görüşüyle; bireysel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, siyasi vb. -ayrım

yapmaksızın- tüm insan davranışlarının İslami dünya görüşüyle uyumlu olması gerektiğini vaz eden bütüncül fıkhi/İslami dünya görüşü arasındaki derin çelişkiyi gören Ziya Gökalp, çocukluğundan beri içselleştirdiği İslami dünya görüşüne doğrudan karşı çıkmaya gönlü elvermediğinden ve belki biraz da babasının doğu ve batı düşüncesini uzlaştırma vasiyetine karşı çıkmak istemediğinden, içtimai usul-i fıkıh gibi tezlerle, dini doğrudan hedef almadan, dinin halen temel referans kaynağı kabul edildiği bir toplumda, batılılaşma ve laikliğe zemin açmaya çalışmıştır. Ancak daha sonra dinin toplumsal yaşamda temel referans kaynağı olmaktan çıkarılmasını hedefleyen bir Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında, bu yapay uzlaştırma çabasının tutmadığını ve zaten dini dünya görüşüyle modern dünya görüşünün uzlaştırılmasının mümkün olmadığını görmüş olacak ki, bu çabadan vazgeçmiş ve doğrudan aydınlanmacı-pozitivist argümanlarla modern dünya görüşünü savunmaya başlamıştır.

Ziya Gökalp, üstadı Durkheim'in "Dini Hayatın İlkel Biçimleri" adlı eserinde geliştirdiği "olumlu" ve "olumsuz" ayinler tipolojisini esas alarak, ibadetlerin toplumsal işlevlerini açıklamaktadır. Gökalp'in İslami ibadetleri söz konusu tipolojiye göre tasnifi de özellikle dikkat çekmektedir. Onun bu tasnifi, İslami ibadetlere sosyolojik yaklaşımın ilgi çekici bir örneği olarak değerlendirilebilir. O, namaz ve hac ibadetlerini kutsala yakınlaşma ve onunla iletişim kurmanın sembolik ifadesi olan olumlu ibadetler olarak değerlendirmektedir. İslam'ın şartlarından sayılan oruç ve zekât ile kurban ibadeti ve namazın, haccın şartları olarak bilinen bazı ritüeller ise, olumlu ibadetlere hazır hale gelmek için bir araçtan ibaret olan olumsuz ayinlerdir. Gökalp, üstadı Durkheim'in din teorisiyle uyumlu olarak; olumsuz ayinlerin, bireyin egosantrik dürtülerini kontrol altına alıp onu diğerkâm bir sosyal kişi haline getirdiğini ve dolayısıyla toplumsal hayatın temel kurucu unsuru ve bekasının sigortası olduğunu vurgulamaktadır. Olumlu ayinler olan namaz ve hac ise bireyleri, kutsal zaman ve mekânlarda bir araya getirip kutsal duygular etrafında birleştirerek toplumsal vicdanı teyit etmekte, birlik-beraberlik ve dayanışma duygularını güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Çelebi, İ. (2010). “Sünnetullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXVIII, 159-160.
- Dinç, E. N. (2016). “Kadın ve Aile Hukuku ile İlgili Meseleler Bağlamında Ziya Gökalp’in Fıkha Bakışı”. *Turkish Studies* 11(7), 151-188.
- Doğanoğlu, M. (2016). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmaktan “Türkçülüğün Esasları’na Ziya Gökalp ve Ulus Tasavvuru”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(4), 1195-1210.
- DURKHEIM, E. (2018). *Dini Hayatın İlkeli Biçimleri*. F. Aydın (çev.). Eskiye Yayınları, Ankara.
- Erdem, S. (2003). *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökalp, Z. (1913a). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-1” *Türk Yurdu Dergisi*. 2(11), 331-337.
- Gökalp, Z. (1913b). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-2”. *Türk Yurdu Dergisi*. 2(12), 367-370.
- Gökalp, Z. (1913c). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-3”. *Türk Yurdu Dergisi*. 2(15), 480-484.
- Gökalp, Z. (1913d). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-4”. *Türk Yurdu Dergisi*. 2(17), 565-570.
- Gökalp, Z. (1913e). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-5”. *Türk Yurdu Dergisi*. 2(22), 753-760.
- Gökalp, Z. (1914a), “İslam Terbiyesinin Mahiyeti”. *İslam Mecmuası*. 1, 14-16.
- Gökalp, Z. (1914b). “Fıkıh ve içtimaiyyat”. *İslam Mecmuası*. 2, 40-44.
- Gökalp, Z. (1914c). “İçtimai usul-i fıkıh”. *İslam Mecmuası*. 3, 84-87.
- Gökalp Z. (1914d). “Hüsün ve kubuh”. *İslam Mecmuası*. 8, 228-230.
- Gökalp, Z. (1914e). “Örf nedir?” *İslam Mecmuası*. 10, 290-295.

- Gökalp, Z. (1914f). “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-8”. *Türk Yurdu Dergisi*, 3(62), 2053-2058.
- Gökalp, Z. (1915a). “İslam’ın İçtimai Hizmetleri”. *İslam Mecmuası*, 34, 740-743.
- Gökalp, Z. (1915b). “Diyanet ve Kaza”. *İslam Mecmuası*. 35, 756-760.
- Gökalp, Z. (1915c). “Dinin İçtimaiHizmetleri-2”. *İslam Mecmuası*. 36, 772-776.
- Gökalp, Z. (1915d). “Dinin İçtimaiHizmetleri-3”. *İslam Mecmuası*. 37, 791-796.
- Gökalp, Z. (1916a). “İttihad ve Terakki Kongresi 6”. *İslam Mecmuası*. 48, 975-978.
- Gökalp, Z. (1916b). “İttihad ve Terakki Kongresi 6-7”. *İslam Mecmuası*. 49, 987-994.
- Gökalp, Z. (1917a). “İttihad ve Terakki Kongresi Münasebetiyle”. *İslam Mecmuası*. 50, 1002-1007.
- Gökalp, Z. (1917b). “İslam ve Çağdaş Medeniyet-1”. *İslam Mecmuası*. 51, 1016-1022.
- Gökalp, Z. (1917c). “İslam ve Çağdaş Medeniyet-2”. *İslam Mecmuası*. 52, 1033-1040.
- Gökalp, Z. (1918). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Yeni Mecmua, 1918.
- Gökalp, Z. (1922). “Dine Doğru.” *Küçük Mecmua*, 5.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler 9*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). *Makaleler 8*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler 7*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2017). *Türkçülüğün Esasları*. 6. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Z. (2018). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. 5. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Güngör, E. (2017). “Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi”. *Atsız Armağanı-1* içinde. E. Güngör v.dğr. (Edt.). ss.313-324. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp’in Hayatı ve Eserleri*. C. Meriç (çev.). İstanbul: Sebil Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1914). “İctimai usul-i fıkha gerek var mı?” *Sebilü’r-Reşad mecmuası*, 298, 211-216.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2018). *Türk Sosyoloji Tarihi-2*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Keskin, Y. M. (2003). “Ziya Gökalp’in Din Anlayışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 101-118.
- Kobyay, M. (2019). “Ziya Gökalp’in Çağdaşlık ve Laikliği Temellendirme Çabası ve İslam”. *Turkish Studies*, 14(3), 1575-1587.
- Kobyay, M. (2020). “Ziya Gökalp’e Göre Hilafet Kurumunun Çağdaş Dünyadaki Yeri ve Önemi”. *5th International Conference on Multidisciplinary Sciences (icomus) 28-30 May 2020 • Turkey Abstracts Book Vol.1* içinde. ss. 76-77.
- Öztürk, N. (2011). “Ziya Gökalp’in “İslamiyet ve Asrî Medeniyet 1-2” Adlı Makalesi Üzerinde Bir İnceleme ve Metin”. *Türklük Bilimi araştırmaları Dergisi (Tübar)* 29, 319-340.
- Şa’ban, Z. (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. İ. K. Dönmez (çev.). 1. Basım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şener, A. (1982). “İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, 231-247.
- Şentürk, R. (2006). *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. 2. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Topal, Ş. (2012). “Ziya Gökalp’in İctimâi Usûl-İ Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Karşı Eleştirisi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 7-25.
- Yavuz, K. (1977). “Ziya Gökalp’in Dini Tutumu ve Din Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 211-222.

3. NİYAZİ BERKES²³

Giriş

İslam dininin ve dini geleneğin akla ve bilime dayalı çağdaş medeniyet ile uyumlu olup olmadığı meselesi, Batılılaşma maceramızın başlangıcından beri tartışılmaktadır. Radikal Batılılaşma taraftarları, akla ve pozitif bilime dayanan çağdaş Batı medeniyetinin bir bütün olup tümüyle alınması gerektiği, bu medeniyetin karakteristik özelliğinin irrasyonel, metafiziksel, dogmatik, donuk karakterli dini düşüncenin yerini rasyonel, pozitif, eleştirel, dinamik karakterli bilimsel düşüncenin alması olduğunu savunmaktadırlar. Bu bilimsel zihniyet sayesinde Batı ilerlemiş, bilim, teknoloji ve endüstri alanında devrimler gerçekleştirmiş ve böylece dünyanın efendisi haline gelmiştir.

Aydınlanmacı-pozitivist karakterli bu perspektife göre, tüm toplumlar tarihi, kültürel, coğrafi vb. farklılıklarına rağmen bu dönüşümü yaşamak zorundadırlar. İnsanlık tarihini biçimlendiren zorunlu evrim yasasının hükmü budur. İslam dininde ruhbanlığın olmaması, feodal ekonomik sistemin gelişmemesi gibi farklılıklar bu hükmü değiştirmemektedir. Bütün Orta çağ toplumları özünde aynıdır. İrrasyonel, teolojik, dogmatik, donuk düşünce Orta Çağ'ın karakteristik özelliğidir. Bu bakımdan Batı ile Doğu arasında bir farklılık yoktur. Biz de eğer dünyada söz sahibi olmak, müreffeh, güçlü bir millet olmak istiyorsak, Orta çağ kafasından sıyrılmak, Batı Rönesans ve Aydınlanmasının izinden giderek bilimsel düşüncüyü kendimize rehber edinmek zorundayız. Bizim için bu bir tercih değil zorunluluktur. Bu, din düşmanlığı değildir. Dindar kesimlerin din elden gidiyor, diye düşünmesine gerek yoktur. Çünkü Batı'da bilimsel devrim sonucunda din ortadan kalkmamıştır. Halen kiliseler varlığını ve etkinliğini devam ettirmektedir. Yalnızca, din kendi öz alanına yani vicdanlara çekilmiş, toplumsal hayat üzerinde belirleyici olma vasfını kaybetmiştir.

Bu yaklaşıma göre aslında din bir vicdan meselesidir. Dinin kendisine ait olmayan toplumsal alanlara karışması, tarih boyunca felaketlere sebep olmuştur. Dinin gerçek yeri olan vicdanlarda kökleşmesi; siyasete alet

²³ Bu kısım; yazarın “Niyazi Berkes’e Göre İslam ve Çağdaşlaşma” (Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(1), 2020, 233-251) adlı çalışmasından üretilmiştir.

edilmemesi, saf ve temiz dindarlığın gelişmesi açısından en iyi yoldur. Bizde de Orta çağ boyunca Batı’da olduğu gibi, dinin toplumsal hayata müdahale etmesi, din kisvesine bürünmüş akıl ve bilim dışı geleneklerin toplumda belirleyici olması, dini geleneğin ürettiği dogmatik düşüncenin hâkimiyeti, ilerlememiz ve çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmamız yolunda ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Kısaca görüşlerini özetlediğimiz bu yaklaşımın tam karşısında, İslamcı adıyla bilinen bir akım yer almaktadır. İkinci Meşrutiyet döneminde dikkat çeken bu akım, Osmanlı Devleti’nin geri kaldığının, dolayısıyla geleneksel düzenin devam ettirilemeyeceğinin farkındadır. Bir şeyler değişmeli, Batı’dan özellikle bilim ve teknik alanında iktibaslar yapılmalı, geleneğin kalkınmaya engel olan yönleri törpülenmelidir. Ancak bu harekete göre topyekûn Batılılaşma bir intihardır. Çünkü biz Batı’dan çok farklı bir medeniyete sahibiz. Bizim medeniyetimizin temelinde İslami dünya görüşü vardır. İslam dini toplumda birlik ve beraberliği sağlayan, insanları ortak inanç ve idealler etrafında birleştirip, millet haline getiren vazgeçilmez bir değerdir.

İslamcılara göre Batı ile Doğu birbirinden farklıdır. Batı’da din karşıtı görüşlerin kökleşmesi Katolik kilisesinin baskıcı tutumu ve Hristiyanlığın tahrif edilmiş olmasıyla alakalıdır. Hristiyanlık, birtakım çıkarlar uğruna tahrif edildiği ve toplumu sömüren güçlerle iş birliği halinde olduğu için şimşekleri üzerine çekmiştir. İslam ise ilahi mesajı tüm berraklığıyla aksettiren dindir. Toplum üzerinde baskı aracı olan kilise ya da ruhbanlık benzeri bir kurum da İslam’da mevcut değildir.

İslamcılar, esasen hak din olan İslam ile selim aklın ve bilimin çatışmasının mümkün olmadığı kanaatindedirler. Çünkü akıl da vahiy de aynı kaynaktan gelir. Akıllı bir yol gösterici olarak yaratan Allah, insanlara rahmetinden dolayı vahiy ile de doğru yolu göstermiştir. Akıl İslam’da muteber bir bilgi kaynağıdır. Ancak akılla bilinemeyecek hususlarda vahyin irşadı gereklidir.

İslam dininin yalnızca inanç ve ibadetlerden ibaret olmadığını vurgulayan İslamcılar onun, hayatın tüm alanlarını ihtiva eden hükümler koyduğuna dikkat çekmektedirler. Müslüman, hayatının her alanında Allah’ın hükümlerine uygun hareket etmekle mükelleftir. Bireysel,

toplumsal, siyasi, ekonomik, hukuki vb. hayatın tüm alanları İslam'ın kurallarına uygun bir şekilde düzenlenmelidir. İslam'da dini-dünyevi ayırımı yoktur. Esasen İslam, ilahi kaynaklı bir dünya görüşüdür, eşyaya ve olaylara bir bakış tarzıdır, bir zihniyettir. Elimizde böyle bir dünya görüşü varken, Batı'nın sahte dinleri olan ideolojilere ihtiyacımız yoktur. Başta Fıkıh olmak üzere İslami İlimler bu dünya görüşünün bir ifadesidir.

İslam Hukuku'nun vahye dayandığı için donuk, çağın gereklerine aykırı bir hukuk sistemi olduğu görüşü, bu yaklaşıma göre gerçeği yansıtmamaktadır. İslam Hukuku, çağın gereklerine uyum sağlayacak araçlara sahiptir. Yeni ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmek, yeni açılımlar sağlamak için içtihat müessesesinin çalıştırılması yeterlidir.

İslam, bilimi Müslüman'ın yitiği olarak görür, nerede bulunursa alınmasını salık verir. Müslümanlar tarih boyunca farklı düşüncelere açık olmuş, Yunan felsefesi ve mantığından yararlanmakta bir sakınca görmemiştir. Şimdi de Batı bilim ve felsefesinin bize uygun olan yönlerinden istifade edebiliriz. Ancak bu istifade, kendimize mal etme, kendi inanç ve medeniyet tasavvurumuza uygun hale getirmek şartıyla mümkündür. Esasen Batı bugünkü ilerlemesini İslam medeniyetine borçludur. Orta Çağ'da bilimsel düşünceyi temsil eden Müslümanlar, Avrupa'nın skolastik uykusundan uyanmasına sebep olmuş, Rönesans ve Reform hareketlerine kaynaklık etmiştir. Ancak zamanla İslam Dünyası'nda bilimsel düşünce gerilemiş, taassup hâkim hale gelmiş ve böylece Müslümanlar gerilemiştir. Batı'nın bilim ve teknolojisi alınmalı, ancak bizim medeniyetimize uygun düşmeyen kültür ve değerleri reddedilmelidir. Batı taklitçiliği bize özümüzü kaybettirmekte, kimlik bunalımına yol açmakta, milli bünyemizi bozmakta ve bizi yavaş yavaş ölüme götürmektedir.

Ana hatlarıyla özetlediğimiz bu tartışmaya katkı sağlamış en önemli isimlerden birisi de hiç kuşkusuz Niyazi Berkes (1908-1988)'dir. Berkes, gerek “Türkiye’de Çağdaşlaşma” adlı temel eserinde, gerekse diğer eserlerinde konuyla ilgili önemli görüşler ortaya koymuştur. Bir Kemalist ideolog olan Berkes, kendini Cumhuriyet devrimlerinin halka anlatılarak yaşatılmasına adanmış, sosyal demokrat ve sol Kemalist dünya görüşlü bir fikir insanı olarak tanınmaktadır (Ak, 2014: 270, 273).

Niyazi Berkes, bilim anlayışı itibarıyla “tipik bir Aydınlanmacı” düşünür profiline sahiptir. Berkes’e göre bilim, rasyonel düşünme tarzının ürünüdür. Bu düşünme tarzı, Aydınlanma çağı ile birlikte bilimin temel özelliklerinden biri haline gelmiştir. O, Atatürk devrimlerini ve özellikle laikleşme yönünde atılan adımları geleneğin ve geleneksel düşüncenin yerini aklın, rasyonel düşüncenin alması olarak görmektedir. Bu yönüyle Cumhuriyet, bir nevi Aydınlanma devrimi niteliğindedir (Türkislamoğlu, 2019: 25). Ona göre, son iki yüzyıl içinde karşılaşılan yaşamsal sorunlar, dinsel-geleneksel kurumların ve düşünce biçimlerinin terk edilmesi, akılcı-laik bir zihniyetin ve kurumsallaşmanın etkin olabilmesi ile çözülebilmektedir. Rasyonel zihniyet ile dinsel-geleneksel zihniyetin bir arada var olması mümkün değildir (Dinçer, 2012: 220).

Berkes, laiklik ve sekülerleşmenin İslam dünyasındaki gelişimi ile Hristiyan-Batı dünyasındaki gelişiminin birbirinden çok farklı olduğunu; bunun, iki medeniyet arasındaki tarihi-kültürel tecrübe farklılığı ile iki din arasındaki kurumsal-teolojik farklılıktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak ona göre bütün bu farklılıklara rağmen Batı’yı model alarak çağdaşlaşmak, Müslüman toplumlar için bir zorunluluktur.

Berkes, yukarıda bahsedilen radikal batılılaştırma hareketinin tipik bir temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Biz, bu çalışmamızda, Berkes’in İslam dininin temel kaynakları ve tarihi-kültürel tecrübesinin çağdaşlaşma sürecini nasıl etkilediği ile ilgili yaklaşımlarını ele alıp tartışacağız. Böylece batılılaştırma sürecinin daha iyi anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

3.1. Laiklik, Sekülerleşme ve Çağdaşlaşma Kavramları

Berkes, laiklik ve sekülerlik kavramları arasındaki farklılıklardan bahsederek, Türkçeye Fransızcadan geçen “Laiklik” teriminin, İslam-Türk din ve siyaset geleneğine yabancı bir kelime olduğunu belirtmektedir. Buna göre, terimin Fransızca aslı olan “laïcisme” kelimesi, Katolik Hristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde kullanılan bir kelime olup, aslen Grekçedir. Laik kelimesi, “laos” kökeninden gelen “laikos” kelimesinden alınmıştır. Bu kelime Grekçede “halk” anlamına geliyordu. Orta çağda bu kelime; rahip olmayan, din adamı olmayan kişiler anlamı kazandı. Din adamları sınıfına da “Klerikos” denildi. Böylece “Klerikos-Laikos (Din

adamları- Din adamı olmayan kişiler)” ayırımı ortaya çıktı. Bugün Fransızcada kullanılan “laïcisme” tabirinin karşılığı olarak, İngilizce ve Almancada kullanılan, Türkçeye “sekülerizm” olarak geçen deyim ise, Latince “saecularis” kelimesinden alınmış olup; çağdaş, yani din gibi sabit değil, zamanla değişen anlamına gelmektedir (Berkes, 2006: 17-18; 2016: 105).

Berkes, “Türkiye’de Çağdaşlaşma” adlı eserinde, Türkiye’nin iki yüzyıldır tecrübe ettiği toplumsal değişme sürecini en iyi ifade eden terimin; sekülerleşmenin Türkçe karşılığı olan “çağdaşlaşma” olduğunu ifade etmektedir (Çağlar, 2013: 139; Aktaş, 2003: 32). Bununla birlikte o; yazılarında, “laiklik” terimini de aralarındaki nüansa işaret etmekle birlikte, yer yer aynı süreç ve olguyu ifade etmek üzere kullanmaktadır.

Berkes, İslam’da ve Hristiyanlıkta din-devlet ilişkilerinin tarihi seyrindeki farklılıklardan bahsederek, şunları söylemektedir: “Hristiyanlık, kendinden önce var olan siyasi bir örgüt olan Roma İmparatorluğu’nun içine, ayrı bir örgüt olarak sonradan girebilmişti. İslam ise, böyle bir siyasi örgütlenmenin olmadığı bir ortamda doğmuştu. Peygamber’in bizzat kendisi, bir şehir devleti kurmuştur. İslam hem yeni bir din hem de yeni bir devlet olmuştur. Böylece bir devlet örgütü ile bir din örgütü ayrılığı, İslam’ın yayıldığı coğrafyada hiçbir zaman gelişmemiştir. Hristiyanlık ile İslam’ı dünya ile ilişkiler açısından karşılaştırsak; Hristiyanlıkta, devlete paralel ya da ondan üstün bir din örgütü olmasına karşın, Müslümanlıkta dinsel örgütlenmenin devlet karşısında âtıl kaldığını görürüz. İslam geleneğinde din, devletin gücü altında özel kişi hukuku olarak kalmıştır (Berkes, 2016: 86-88).

Berkes’e göre laiklik sorunu, sanıldığıının aksine, Hristiyanlık dışındaki dinlerde çok daha önemli, büyük ve çetrefillidir. Hristiyanlıkta dini olan ile dünyevi olan, kilisenin olan ile devletin olan arasında ayırım yapmak, temsilciler ve sınırlar belli olduğu için, nispeten kolaydır. İslam’da ise din ile dünya arasındaki sınırlar belirsiz olduğu için, bu hem güçtür hem de alışılmışın dışında bir çaba olarak görülür (Berkes, 2016: 96-98).

Berkes’e göre; İslam dininde ruhbanlık ve kilise teşkilatı olmadığı için, laikliği yalnız bir kilise-devlet sorunu olarak algılayan bizdeki laiklik ve

çağdaşlaşma karşıtları, bu sorunun Müslüman dünyada bir karşılığı olmadığını savunmuşlardır. Hâlbuki çağdaşlaşma, yalnızca dar anlamda bir din-devlet ya da kilise devlet ayırımı değil, çok daha geniş anlamda; geleneksel, donuk kural ve kurumlar yerine çağın gereklerine uygun kural ve kurumları geliştirme, yani “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” sorunudur. Ona göre; değer yargıları olmayan hiçbir toplum yoktur ama bazı değerler zamanla değişmeyip, katılaşma, kireçleşme eğilimi gösterirler. Kişiler değişmez kurallara göre yaşamayı kolay ve rahat bulurlar ancak değişme zorunluluğunun sillesini yemeyen toplum yoktur. Böyle zamanlarda toplumda yüksek kabul edilen değerler, dini değerler kılıfına girerler. Din, değişmeye direnen geleneğin son kalesidir. Aslında gelenekten kaynaklanan alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi algılanmaya başlar. İşte çağdaşlaşmanın fonksiyonu, toplumu bu “dinselleşme humması”nın yakasından kurtarmaktır. Dolayısıyla laikliği yalnızca devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması sorunu olarak görmemek gerekir. Laiklik, geniş anlamıyla, sosyal hayatın birçok cepheleriyle din arasındaki ilişkinin çözülmesidir. Yani bizdeki anlamıyla laiklik, sadece siyasi ve dinsel otoritenin ayrılması değil; ailenin, eğitimin, ekonomik hayatın, hukukun hatta görgü kuralları, kıyafet vs. alanların; değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zorunluluklarına göre tayin ve tanzim edilmesi meselesidir (Berkes, 2006: 19-22; Berkes, 2016: 105-106).

Berkes’in, çağdaşlaşma meselesini; aydınlanmacı-pozitivist, modernleşmeci, Batı merkezci bir paradigmadan hareketle çözümlemekte olduğu açıktır. Dolayısıyla söz konusu paradigmaya yönelik tüm eleştirilerin Berkes’e de yöneltilebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İnsanlık tarihinin sürekli ileriye doğru tekâmül eden tek çizgili bir evrim süreci olduğu, modern Batı medeniyetinin evrimin en ileri hatta nihai aşamasına ulaştığı, dolayısıyla geri kalmış olarak tanımlanan diğer medeniyetleri temsil eden toplumlar tarafından taklit edilmesinin zorunlu olduğunu savunan söz konusu paradigmaya, Batıda ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Özellikle, toplumsal değişmeyi, ampirik olarak doğrulanması mümkün olmayan evrim yasası ile açıklaması; sosyal olayların karmaşık doğasını göz ardı eden indirgemeci analizleri; toplumlar arasındaki tarihi, sosyal, kültürel farklılıkları yok sayan

genellemeleri; batılı toplumların ilerlemesi ve diğer toplumların geri kalmaları hususunda emperyalizm faktörünü yok sayması; genel, soyut, kurgusal doğası eleştirilerde en çok öne çıkan hususlardır (Solmaz, 2011: 44-49).

Berkes'in bilim, felsefe, akıl, teknoloji, din, gelenek gibi temel kavramlarla ilgili Batı'daki çağdaş tartışmalardan haberdar olmadığı ya da bunlardan ısrarla söz etmediği görülmektedir (Kutluer, 1992: 508).

3.2. İslam ve Teokrasi

Osmanlı devletini tanımlayanlar, onu kimi zaman feodal, kimi zaman da teokratik bir düzen olarak tanımlamışlardır. Gerçekte bu iki kavram da Osmanlı devlet geleneğine yabancı ve aykırıdır. Feodal düzen yalnızca, kapitalist sistem öncesi Batı Avrupa'da ve Japonya'da ortaya çıkabilmiştir (Berkes, 2016: 96-98).

Osmanlı düzeni, teokratik de değildir. Teokrasinin tipik örneği Roma Katolik din devletidir. Osmanlı padişahlığı ise, kilise ya da dine dayanan bir hükümdarlık değildir. Osmanlı Devleti'nde amme hukukunun Şeriat'tan çıktığı söylenemez. Şeriat, devlet için yalnızca bir meşrulaştırma aracı olarak işlevseldir. Padişahlık rejiminde, teokrasinin hilafına, din maslahatı değil devlet maslahatı önde gelir. Ulema, devlet maslahatının görevlileridir. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri Kadı asker ve Şeyhülislam'dır. Bunlardan birisi devletin en yüksek yargı otoritesi diğeri ise fetva otoritesidir. Ancak ikisinin de devletin üzerinde bir otoritesi söz konusu değildir. Sünni İslam anlayışına aykırı görüşleri olanlar, ancak devlet için bir tehdit olarak görülürlerse cezalandırılırlar. Yeniliğe karşı her tepkinin dinden ve din adamlarından geldiği inancı, Batılı gözlemcilerin yanılgısı olup, gerçeği yansıtmamaktadır. Bir dinsel rejimde devletin dininden başka bir din tanınmaz. Oysa Osmanlı'da farklı din mensupları devlet tarafından tanınmıştır. Osmanlı rejiminin en önemli yönü, dinsellik değil gelenekselliktir (Berkes, 2016: 29-32, 100-103).

Berkes'e göre laikliği savunmak için, bu asılsız teokrasi kuramına gerek yoktur. Bu kuram Müslüman devletlerin din-devlet örgütlenmeleri tarihi ile tamamen alakasız olup, Hristiyan toplumların tarihi tecrübesi ile bağlantılıdır (Berkes, 2019: 185).

Ona göre, Peygamber'in ve halifelerinin zamanında görülen toplum, başat olarak dünyevi bir toplumdur. İslam ümmeti birliği de bir ideal olmaktan öteye geçememiştir. İslam diniyle İslam devleti zorunlu olarak her zaman birlikte bulunmamıştır. Devletin İslam devleti olmadığı ya da bir devlet otoritesinin olmadığı durumlarda da Müslümanlar var olmuştur. Şeriat, orta çağ devletinin meşruiyet ihtiyacını sağlayan, yeniliği ve değişmeyi engelleyici bir kaynaktan öteye geçememiştir (Berkes, 2016: 29-32).

Peygamber'in ve halifelerin zamanındaki toplumun dünyevi karakterli olduğunu, teokrasi kuramının Müslüman devletlerin tarihiyle hiçbir alakasının bulunmadığını söyleyen Berkes, başka bir yazısında ise, İslamiyet'in ilk dönemlerindeki devlet biçimine teokrasi adı verebileceğimizi iddia etmektedir. Ona göre bunun sebebi İslam'ın, Hristiyanlıktan farklı olarak yerleşik, kurulu, büyük bir dünya İmparatorluğunun içinde neşet etmeyip, daha başlangıcından itibaren dini bir devlet olmasıdır. İslam örgütü başlangıcından itibaren siyasi bir uzviyet olmuştur. Peygamber'in kurduğu devlet bu durumda teokratik bir devlettir. Yani bütün sosyal hayat dini esaslara göre düzenlenmiştir. İlk halifeler zamanında da bu böyle idi. Emevîler döneminde teokratik devlet rejimi iyice yerleşmiştir. Çünkü o zaman için dinsel örgütlenmeden ayrı bir siyasal örgütlenme yoktur. Abbasiler zamanında da durum böyle devam eder. Fakat İslam dünyasında bütün Müslümanların aynı devletin egemenliği altında olmaları durumu ortadan kalkınca, dünyasal ve dini egemenlik arasında ayrılık ortaya çıkar. On birinci yüzyıl ortalarında halifelik dünyevi egemenlikten tamamen ayrılır. Halifeler on altıncı yüzyıla kadar siyasal güç ve egemenlikten mahrum kalırlar. Dünyasal hükümdarlar halifelere, sadece hükümdarlıklarını tasdik ettirirler. Bu çağa kadar Osmanlı hükümdarlarının da halifelik vasfı yoktur. Devlet, siyasal ve çağdaş gereklere göre yönetilmektedir (Berkes, 2016: 106-107).

3.3. Kur'an'da Hukuk, Siyaset ve Devlet Tasavvuru

Berkes'e göre, "İslam'ın din olarak ilk ve tek yapısı" olan Kur'an'ın, siyaset dâhil bütün toplumsal yaşam alanını kapsayan kurallar koyduğu iddiasını savunmak kolay değildir. Esasen hiçbir İslami kaynaktan, yani ne Kur'an'da ne Sünnet'te ne de Fıkıh'ta, belli bir devlet biçimi

öngörülmemiştir. Kur'an, Müslümanların dini ahlak ve dünya görüşünün birincil kaynağı olup, Peygamber'in özel anlamda söylediklerinin toplamıdır. O, moral öğretilerden, Tanrı'nın koyduğu kurallara uymayanlara yönelik uyarılardan, yaşanan olaylarla ilgili görüş ve düşüncelerden oluşur. Kur'an; dünyadan çekilme, onu reddetme ya da devirme öğretisi geliştirmez. Dünyevi bir topluma hitap eder, hatta eski toplumun bazı yanlarını da benimser. Kur'an'ın bir hukuk sistemi kurma eğilimini gösteren hiçbir veri yoktur. Onda, siyasi olarak örgütlenmiş bir toplumun hukuk problemlerini çözmeye yönelik bazı eylem kuralları varsa da siyasi anlamda bir toplumsal devrim öngörülmediği için, bu kurallar eski toplumsal düzenin çerçevesi içinde ve bireysel temelli ortaya konulmuştur. Bunlar ancak, dünyevi bir sistemin ekonomik, siyasi ve yasal yapısının ahlaki/manevi temelleri olarak değerlendirilebilir. Kur'an'da dünya, açıkça siyasal bir sistem olarak görülmez. Onun dünya ile ilgili olan emirleri, ahlak ve din kuralları olmaktan öteye geçemez. Kur'an'ın eski sayılan parçalarında ekonomik işlerle ilgili emirler var fakat hiçbirisi hukuk kuralı değildir, moral önerilerden ibarettir. Kur'an'ın metni, tonu, hukuka ve geleneğe karşıtlığı, ondan doğrudan doğruya bir hukuk geleneği çıkarmaya yarayacak nitelikte değildir. Onun amacı, insana içinde bulunduğu toplumsal çatı içinde hüküm gününün imtihanından geçmesini sağlayacak eylemlerde bulunmayı hatırlatmaktır (Berkes, 2017: 70-76).

O; siyasi, yasal ve ekonomik kurumlara karşı ya muhafazakâr ya da ilgisiz görünür. Bu sorunlara dinsel bir toplumun sorunları olarak bakmaz. Onlarla sadece kişinin ahlaki doğruluk ve iyiliği ölçüsünde ilgilenir. İster bir kent, isterse bir devlet toplumunun sorunları olarak insandan istediği iyilik, pratik ahlak sorunları olarak görülür. Siyasi işler, ümmetin çözümleyeceği sorunlardır. Kur'an, yeni bir toplumsal örgütlenme önermediği için, var olan siyasal örgütü meşru kabul eder gibi görünmektedir. "İcma" ve "meşveret" gibi geleneksel Arap uygulamalarını destekler. Kur'an'ın hukuksal denilebilecek yönleri, eski Arap hukukundaki kurallar doğrultusunda olup, bunlarda içerik açısından çok az yenilik olsa da biçim bakımından hiçbir yenilik yoktur; bunlarla toplumsal alanda değişiklik gerçekleştirilmesi amacı da güdülmez. Yenilik denilebilecekler de eski Arap geleneğindeki çocuk öldürme, çok eşlilik gibi eylemlere sınırlamalar koymaktan ibarettir. Aynı doğrultuda, eski

paganlık döneminde; bilinen, geleneksel olan, toplumca iyi görülen anlamında kullanılan “maruf” kelimesi ile bilinmeyen, toplumca istenmeyen anlamında kullanılan “münker” kelimesi, Kur’an’da da aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Tanrı’nın kuralı, “maruf” ve “münker” olanın belirleyicisi olarak tayin edilerek, söz konusu kelimelerin anlamları genişletilmiştir. Kur’an’da sadece hukuk kuralları değil, ibadetler ile ilgili kurallar bile belirsizdir. Bugün İslami olarak bilinen ibadet ya da hukuk ile ilgili kurallar, aslında Kur’an’a değil, İslam ümmeti içinde zaman içinde gelişen uygulamalara dayanmaktadır (Berkes, 2017: 70-76; Berkes, 2016: 53-57).

Berkes’in, Stanley Lane-Poole adlı Batılı bir yazar tarafından yazılıp “Kur’an: Şiir ve Kanunları” adı ile Avni Doğan tarafından 1942 yılında Türkçeye çevrilen bir kitaba ilişkin kaleme aldığı tanıtım yazısı da konumuz açısından dikkat çekicidir. Söz konusu kitapta yazar, Hz. Muhammed’i sosyal ve psikolojik çatışmalar yaşayan, intihara meyilli, asabi, heyecanlı ve hatta şizofren bir kişilik olarak tasvir etmekte; Kuran’ın da Peygamber’in söz konusu kişiliği ile içinde yaşadığı sosyo-kültürel şartların ürünü olduğunu iddia etmektedir. İslam hakkındaki klasik oryantalist tezleri tekrar eden yazarın bu ve benzeri görüşlerini ayrıntılarıyla anlatan Berkes; eseri, “küçük fakat dolgun, ilhamkâr ve ilmi zihniyetle yazılmış tetkik” diyerek övmekte; eserin Türkçeye tercümesini, “İslamlık hakkında ilmi bir görüş elde etmek isteyen gençliğe iyilik” olarak nitelendirmektedir. Ayrıca o, mezkûr yabancı âlimin dine karşı takındığı dünyevi ve rasyonalist tavrın bizde olmamasından şikâyet etmekte, “din hadiselerini, kutsal ve harikulade hadiseler olarak değil, olagelen cemiyet hadiseleri diye alamıyoruz” diyerek hayıflanmaktadır (Berkes, 2016: 254-258).

Berkes’in, Kur’an’da ve Sünnet’te belirli bir devlet şeklinin ya da bir hukuk sisteminin öngörülmediği tespiti doğrudur. Kur’an, bir hukuk kitabı olmadığı gibi, Sünnet de böyle bir misyona sahip değildir. Ancak Kur’an ve Sünnet, Müslüman’ın tüm davranışlarının Allah’ın dinine ve onun Peygamber’e vazettiği Şeriat’a uygun olması gereğinden bahseder. Söz konusu davranışlar ister bireysel ister toplumsal, isterse hukuki ya da siyasi içerikli olsun sonuç değişmemektedir. Kur’an bireye hitap ettiği gibi Müslüman topluma da hitap etmekte, ümmet adını verdiği bu Müslüman

topluma, Berkes'in de atıfta bulunduğu gibi, Maruf'u emretmek, Münker'i nehyetmek, adaleti ayakta tutmak, Allah yolunda cihat etmek gibi birtakım görevler yüklemektedir. Bu durumda, Kur'an'a göre önemli olan devletin şeklinin şu veya bu olması değil; Müslümanların bireysel, toplumsal, ekonomik, siyasi, hukuki vb. tüm davranışlarının; İslam dininin adaletin sağlanması, iyiliğin yaygınlaştırılıp kötülüğün önlenmesi gibi ilkelerini gerçekleştirme hedefiyle uyumlu olmasıdır. Kur'an'ın gerçekleştirme görevini ümmete yüklediği bu ilkeler, Berkes'in de vurguladığı gibi başat olarak, ahlaki içeriğe sahiptir ve onların kökleri Cahiliye toplumuna dayanır. Ancak, sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek adına, Kur'an dilinde ahlak ile hukuk arasında modernlerin tasavvurundaki radikal ayrımın mevcut olmadığı göz önünde bulundurulmalı ve Kur'an'ın Cahiliye toplumuna bakışı doğru bir şekilde anlaşılmalıdır. Esasen Kur'an'a göre Cahiliye kültürünün toptan reddi söz konusu değildir. İslam'ın ruhu ve toplumun ihtiyaçları ile uyumlu olan Cahiliye adetleri reddedilmemiş, hatta teşvik edilmiştir. Kur'an, muayyen bir zaman ve mekânda yaşayan bir topluma hitap etme kaygısıyla, o toplumun sosyo-kültürel kaynaklarını sonuna kadar kullanmış, yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde verili kültürle diyalektik bir ilişkiye girerek, vahiy ile uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmıştır.

3.4. İslam Hukuku, Devlet ve Toplum

Berkes; orta çağda, özel hukuk alanında bütün Müslüman toplumlarda hâkim hale gelen bir hukuk bilimi olan Fıkıh ile halkın hem kültürlü hem de işçi kesimlerine sızmış, vicdana dayalı bir inanç alanı olan Tasavvuf'un, devletle ilişkili olmakla beraber yer yer onun mutlak gücünü törpüleme görevi gördüğünü kaydeder. Ancak ona göre devlet, meşruiyetini ne Fıkıh'tan ne de Tasavvuf'tan alıyordu, dolayısıyla dini ya da ruhsal bir temele sahip değildi. İslam'ın yayıldığı yerlerde, İslam'dan kaynaklanan ve ona özgü olan bir devlet türünün mevcut olduğunu söylemek mümkün değildir. İslam Hukuku devletin gücü karşısında kendisini kişisel ve özel hukuk alanlarıyla sınırlamıştı. Müslüman halkın dünyevi yaşamı açısından, siyasi gücün dini meşrulaştırımı için iki şart yeterliydi: İslam ümmet birliğini tanımak ve devletin yönetimi altındaki Müslümanların Şariat kuralları çerçevesindeki yaşam özgürlüklerini garanti altına almak. Sonuç olarak da toplumun kontrolü yalnız devletin elinde kalmıştır

(Berkes, 2019: 253-255; Berkes, 2016: 86-88). Dolayısıyla Berkes'e göre, genel kanının tersine, Müslüman toplumların siyasi kurumları hiçbir zaman İslam dininden kaynaklanmamıştır. Ona göre bu kanı, laikleşme sürecine karşı çıkan modern ideolojinin ürünü olup, tarihi gerçeklere aykırıdır.

Berkes, İslam toplumlarında dinin fonksiyonunun, bireylerin davranışlarını, -onları, yalnızca dua ve ibadet bağlamında değil, dünya işleri ve toplumsal ilişkiler bağlamında da düzenleyen- bir kurallar sistemine bağlamak olduğunu kaydeder. Bu kurallar sistemine Şeriat ya da Fıkıh adı verilmiştir. Müslüman toplum, Peygamber'in vefatından sonra hızlı bir şekilde büyüdükçe yeni soru ve sorunlar ortaya çıkmış, bu sorunlara Kur'an'da cevap verilmediği görülünce, Müslümanlar Kur'an'ın ruhuna uygun olarak dünyevi meselelerin düzenlenmesi işi ile karşı karşıya kalmışlardır. Böylece Şeriat adı verilen, dünyevi eylemlerin sistemleştirilmesine dayanan bir hukuk türü doğmuştur. Şeriat olarak sistemleştirilen kuralların çoğu Kur'an'a dayanmamakla birlikte, bu kurallar Tanrı hukuku olarak kabul edilmiştir. Aslında Şeriat'ın kaynakları daha ziyade, pagan Arap gelenekleri, Peygamber'in eylem ve sözleri, Roma ve İran Hukuku ile ümmetin yaşamında gelişen kutsallaşmış eylem kuralları idi. Şeriat denen hukuk kuralları, "Fakih" adı verilen, ruhban niteliği olmayan, dünyevi toplumsal davranışları kurallara bağlama işiyle uğraşan laik kişilerce geliştirilmiştir. Bunlar başlangıçta tümüyle dünya işleriyle meşgul olan kişilerdi. En ünlülerinden birisi olan Ebu Hanife, kumaş ticareti yapan İranlı bir Müslüman'dı. Şeriat kuralları, İslam'ın doğuşundan hayli zaman sonra yaşamış fakihlerin yapıtlarında, çağın hukuk tasavvuruna uygun olarak dini hak ve ödevlerin idealleştirilmiş modelleri olarak kalmıştır. Sosyolojik açıdan Şeriat hukuku, hemen hemen tümüyle kapsamlı, kapalı bir sistemdir. Bu yüzden tarihte hiçbir zaman bütünüyle uygulanma imkânı bulan bir hukuk sistemi olamamıştır. Siyasi kurallarının neredeyse tamamı, diğer dünyasal kurallarının da birçoğu uygulama dışı kalmıştır. Şeriat, hem insanın Tanrı ile ilişkilerini (ibadetler), hem de insanların birbirleriyle ilişkilerini (muamelat) düzenleyen tüm kuralları kapsar. Böyle bir sistemde, kutsal ve dünyevi, dini olan ve olmayan gibi ayırımlar söz konusu değildir. Bu durum onun aşırı düzeyde katı ve tutucu olmasına yol açmıştır. Şeriat hukukunun

kapsama alanı dışındaki siyasi gücün farklı Müslüman devletlere bölünmesi, siyasi otoritenin zamanla yozlaşması gibi tarihi sebepler; Tanrı yaptırımına bağlanmış, durgun, değişime kapalı, yeni ortaya çıkan yaşam koşullarına uyum kabiliyetinden yoksun toplumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Berkes'e göre toplumsal yaşamda şariat kurallarının, toplumsal siyasi gerçeklik ile uyumlu olarak uygulandığı reddedilemez bir gerçektir. Bu sosyolojik sonuç, dini dogma sanan sıkı Müslüman ile İslam'ı kitaplardan öğrenen oryantalistlerin inancına uymayan bir sonuçtur. Orta çağ Müslüman toplumlarında, düzenli toplumun gövdesinde hem devlet hem din organları bir arada bulunmuştur. Orta çağ Müslüman toplumlarında devletle din “birbirinden ayrı bir yan yanalıkla” var olmuştur (Berkes, 2017: 76-81; Berkes, 2016: 13-17, 53-57).

Berkes'in; İslam Hukuku'nun, dini dogmalara dayandığı için durağan bir toplum yarattığı, toplumsal değişmeye karşı, çağdaş ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğu yönündeki tespitleri bizce gerçeği yansıtmamaktadır. Hayata yönelik Müslümanca bir tavır alış olarak tanımlayabileceğimiz İslam Fıkıhı'nın kaynakları, esasen Berkes'in de belirttiği gibi, yalnızca Kur'an ve Sünnet değildir. Örf,²⁴ İstislah,²⁵ İstihsan²⁶ gibi kaynaklar; İslam Hukuku'nun, zannedildiğinin aksine, toplumsal gerçekliği yok saymadığını göstermektedir. Fıkıh bilginleri, dinin ruhuna ve açık nasslara aykırı olmayan örf ve adetlere itibar etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun külli kaidelerinden biri olarak belirlemişlerdir. Onlar, özellikle muamelatla ilgili hükümlerde, kamu yararını gözetmişler, hakkında nasslarda kesin bir hüküm bulunmayan hususlarda, dinin ana gayelerini gözetmek kaydıyla,

²⁴ Sözlükte “iyi olan, yadınanmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen” anlamlarındaki “urf” kelimesinin Türkçe söyleniş olan örf, birçok fıkıhî sonucun belirlenmesinde kendisine başvurulmuş belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder. [İbrahim Kafı Dönmez, “Örf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 87.]

²⁵ Sözlükte “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma” anlamına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle aynı kökten gelen istislah, fıkıh usulünde “kaynaklardan hüküm çıkarmada kullanılan yöntem” anlamında şer'i delillerden birinin adı olup nassların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fıkıhî bir meselenin hükmünü dinin muteber kabul ettiği maslahatlarla ve İslâm fıkıhının genel kurallarına göre belirleme yöntemini ifade eder. [Şükrü Özen, “İstislah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383.]

²⁶ Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsan “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamına gelir. Fıkıh usulünde mütehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde itibar edilen genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır. [Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.]

sosyal realiteyi de göz önünde bulunduran içtihatlarda bulunmuşlardır. Hatta başta Ebu Hanife olmak üzere bazı hukukçular, nasslara ve diğer şer’i kurallara dayalı genel hükümlerin tatbikatını örf-adet, maslahat (kamu yararı), zaruret ya da ihtiyaç gibi gerekçelerle sınırlandırmış ve fiilen iptal etmişlerdir ki buna “istihsan” adı verilir (Şa’ban, 1990: 157, 162-163, 176-177). Fıkıh usulü eserlerinde bu konuyla ilgili birçok örnek mevcuttur. Esasen Kitap ve Sünnet, genel bir çerçeve çizmiş, zamana ve zemine göre dinin temel maksatlarını gözeterek hüküm vermek (icthat) için geniş bir alan bırakmıştır. Dinin temel maksatları (Makâsîdü’ş-Şerîa) olarak kabul edilen can, mal, akıl, nesil ve dinin korunması ilkeleri, toplumun varlığı ve bütünlüğü için vazgeçilmez değerleri ifade etmektedir (Şa’ban, 1990: 350-351). İslam Hukuku’nda, toplumun menfaatini temin etmeyi ve kamu düzenini korumayı amaçlayan hükümlerin “Allah hakkı” tabiri ile ifade edilmiş olması da (Şa’ban, 1990: 241) İslam dininin toplumsal bütünleşmeye verdiği önemi göstermektedir (Koby, 2012: 236).

Bütün bu anlattıklarımız İslam Hukuku’nun, zannedilenin aksine, toplumsal realiteyi ve zamanın ruhunu yok sayan, donuk, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını; bilakis zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini yenileyebilecek enstrümanlara sahip olduğunu açıkça göstermektedir. İslam Hukuku’nun bu enstrümanları, erken dönem hukukçularınca sonuna kadar kullanılmış olmakla birlikte, sonraki dönemlerde mezhep taassubu yerleşik hale gelerek terk edilmiş, içtihat kapısı kapatılmış, fakihlerin yaşadıkları zamanın ruhuna uygun içtihatları dondurulmuş, kutsallaştırılmış ve böylece İslam Hukuku yaşanılan hayatın dışına çıkmış ve nihayet batıcı-seküler kadrolar marifetiyle yürürlükten kaldırılmıştır.

3.5. İslamcılık İdeolojisi ve Laiklik

Berkes’e göre, İslam dünyasında on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, sonradan “İslamcılık” olarak adlandırılacak, daha önce görülmemiş bir ideoloji ortaya çıktı ve İslam ile özdeşleştirildi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı sömürgeciliğine karşı ancak din yolu ile direnilebileceği inancı yaygınlık kazandı. Batı emperyalizminin, sanayi devrimi ve kapitalist ekonomik sistemin bir

sonucu olduğunun farkında olmayan kesimler, söz konusu emperyalizmi yeni bir Haçlı seferi sandılar. Onlara göre bu din saldırısına verilecek cevap, küresel bir dini direniş olmalıydı. “İttihad-ı İslam” ya da “Panislamcılık” olarak adlandırılan İslam birliği yanlısı bu ideoloji çok güçlendi, kendisine her kesimden taraftar buldu. İslamcılar, İslam’ın özünde yer almayan temelsiz iddialar yaymaya başladılar. Onlara göre, Batı uygarlığı aslında İslam’a dayanmaktaydı. Batılılar, İslam medeniyetini kopya ederek güçlenmişlerdi. Biz de kendi kadim medeniyetimize geri dönerek güçlenmeliydik. Böyle yapılıncı Müslümanlık dünyada egemen güç haline gelecek, Müslümanlar tek bir millet haline gelecekti. Osmanlı başkentinde de tüm Müslümanların manevi lideri olarak halife bulunacaktı. Abdülhamit döneminde bu düşünce bir ideoloji olmanın ötesine geçip anayasalaştı. Devletin resmi siyasi ilkesi oldu. O dönemde, Berkes’in ifadesiyle “Namık Kemal’den Cemalettin Efgani’ye, Abdülhamit’ten Abdülhak Hamid’e, Mizancı Murat Bey’den Enver Paşa’ya kadar” ne kadar ünlü kişi varsa, şu veya bu farkla, az ya da çok bu İslamcılık ideolojisine inanıyordu. Abdülhamit’in bu ilkesini Meşrutiyet bile değiştiremedi de uğruna Birinci Dünya Savaşı’na girildi. Hatta Berkes’e göre daha da hayret verici olan, Milli Kurtuluş Savaşı’na da bu ideolojik gözlükle bakan, savaş kazanıldıktan sonra onun hedeflediği rejimin kurulacağına inananların mevcudiyetiydi. “Fakat bu ideolojiyi yutmayan biri çıktı: Mustafa Kemal.” Cumhuriyet devriminin laiklik ilkesi hayal ürünü bir teokrasiye karşı değil, bu ideolojiye; İslami devlet, hilafet devleti gibi hayallere karşı savaşın kazanılmasının ürünüdür (Berkes, 2019: 189-191).

Berkes’e göre emperyalizm bize İslam dinine düşmanlığından değil, her yönden geri kaldığımız için saldırmaktadır. Esasen ona göre, geri kalmışlık emperyalizmi davet etmektedir. Dine, geleneğe sarılarak çağdaş dünya ile baş edebileceğini zanneden her topluma da saldıracaktır. Çok kez, böyle toplumlar emperyalist güçleri bizzat davet edip onlara kucak açar. Nitekim bizde de din, Şariat, hilafet, dünya Müslümanlığı taraftarları emperyalizmi davet etmişlerdir. Panislamizm ve İslamcılık, emperyalizmin çıkarlarının bir ürünüdür. Bu, bazen dolaylı bazen de dolaysız olarak kendini gösterir. Bu ideolojiyi bir zamanlar İngiliz, bir zamanlar da Alman emperyalizmi açıkça desteklemiştir. Emperyalizm,

geri kalmış toplumların din aracılığıyla kendisine karşı direnişinden korkmamaktadır. Abdülhamit döneminde anayasal bir ilke haline gelen İslamcılık ne Meşrutiyet döneminde ne Kurtuluş Savaşı yılları içinde ne de laikliğin anayasal bir ilke olduğu günümüzde ölmüş, emperyalizmin doğrudan ya da dolaylı katkılarıyla yaşamaya devam etmiştir. Anti-emperyalist önderler arasında yalnızca Atatürk, bu ideolojinin zararlarını anlamış ve anlatmaya çalışmıştır. Sonuç olarak Berkes'e göre laiklik, dini değil, siyasi-ideolojik bir savaşın ürünüdür; dini değil, siyasi bir meseledir. Laiklik, çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürüsü ideolojisine ve onu destekleyen dış siyasi güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığını, birey olarak vatandaşın özgürlüğünü koruyan bir ilkedir. Onu gerçekleştirememiş bir ülke, siyasi bağımsızlığa sahip görünse de aslında bağımsız değildir; ya da Atatürk'ün ısrarla belirttiği gibi, eninde sonunda emperyalizmin boyunduruğu altına girecektir (Berkes, 2019: 191-193).

Berkes'in; İslamcılık ideolojisinin, İslam'ın tarihi ve kültürel tecrübesine, Kur'an ve Sünnet'in öğretisine aykırı olduğu yönündeki tespitlerine de büyük ölçüde katılmıyoruz. İslamcılar, İslami kültürde dinin özüne aykırı gördükleri bazı unsurları gözden geçirerek ayıklamak ya da ıslah etmek (Kutluer, 2001: 65) gibi geleneğe karşı eleştirel yaklaşımları söz konusudur. Ancak bu daha çok, sahih İslam öğretisine aykırı görülen ve toplumu geri bıraktığı düşünülen geleneklere karşı takınılan bir tavidir. Yoksa İslamcılar, İslami geleneği toptan reddetmeleri söz konusu değildir. İslamcılık ideolojisinin Batı sömürgeciliğine karşı savunmacı bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Biz, bu tepkinin, Batı emperyalizmine ve Batı merkezli modernleşme projesine karşı; yerli ve milli olma iddiasında bir duruş, İslami inanç ve değerleri siper edinerek verilen bir savaş olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bizde, daha çok İkinci Meşrutiyet sonrasının dinî-siyasî fikir hareketlerinden biri olarak görülen İslâmıcılık akımının aslında, önemli bir entelektüel geleneğe dayandığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Osmanlı'da Yeni Osmanlılar hareketi, Mısır'da Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han gibi isimler de söz konusu geleneğin modern dönemdeki öncüleri olarak gösterilmektedir (Özcan, 2001: 62).

İslamcılık hareketi, modern Batı medeniyetinin İslam dünyasına yönelttiği tehditlere karşı koyabilmek için, modern zihniyetin anlaşılıp, İslami değerlerin kılavuzluğunda bir kalkınma ve ilerleme hamlesi yaratılması gerektiğini savunur. İslamcı fikir adamları, modern Batı ile İslam dünyası arasındaki mesafenin açılmasına sebep olan geri kalmışlık sorununun çözümü için İslam'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini ön plana çıkarmak, dinin ana kaynaklarına dönmek, içtihat kurumunu yeniden işletmek ve cehaleti ortadan kaldırmak için eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyorlardı (Kutluer, 2001: 65).

Berkes'in; Osmanlı'nın son dönemindeki aydın ve devlet adamlarının önemli bir kesiminin, az ya da çok, İslamcı ideolojiye bağlı olduğu tespiti de aslında, İslamcılığın toplumsal vicdanda derin köklere sahip olduğunu gösterir; zira köksüz, nevzuhur bir ideolojinin bu kadar büyük bir toplumsal kabule mazhar olması mümkün değildir. Ayrıca Berkes'in, sosyo-kültürel kökleri olan bir düşüncenin varlığını günümüzde de sürdürmesini, yalnızca emperyalizmin desteğine bağlaması da sosyolojik bakış açısı ile uyumlu bir yaklaşım değildir.

Sonuç

Tipik bir aydınlanmacı-pozitivist düşünür olan Niyazi Berkes'e göre çağdaşlaşmanın olmazsa olmaz şartı, dinin yerine bilimsel düşüncenin toplumsal hayata hâkim olmasıdır. Ona göre İslam'da kilisenin ve ruhbanlığın olmaması laikliğin bizde anlamsız ve gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çağdaşlaşma geniş anlamda; geleneksel, donuk kural ve kurumlar yerine çağın gereklerine uygun kural ve kurumları geliştirme, yani "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" sorunudur. Laiklik, geniş anlamıyla, sosyal hayatın birçok cepheleriyle din arasındaki ilişkinin çözülmesidir. Yani bizdeki anlamıyla laiklik, sadece siyasi ve dinsel otoritenin ayrılması değil; ailenin, eğitimin, ekonomik hayatın, hukukun hatta görgü kuralları, kıyafet vs. alanların; değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zorunluluklarına göre tayin ve tanzim edilmesi meselesidir.

Bu yaklaşıma göre din, yalnızca kişi ile Tanrı arasında olan bir vicdan meselesi olarak görülmekte, onun toplumsal tezahürleri yok sayılmaktadır. Hâlbuki dinin toplumsal tezahürlerini inceleyen bir bilim dalı olan Din

Sosyolojisi, dini toplumsal bir olgu olarak tanımlamakta, onun bağlilarına eşya ve olaylara bakış açılarını belirleyen bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırdığını ifade etmektedir. İnsana bir dünya görüşü kazandıran dinin, toplumsal hayatı etkilememesi mümkün gözükmemektedir.

On dokuzuncu yüzyılda hâkim paradigma haline gelen, dinin zaman içinde ortadan kalkacağını ya da marjinalleşeceğini savunan klasik sekülerleşme teorisi, günümüzde fazla kabul görmemektedir. Çünkü toplumsal gelişme, bilimin ilerlemesiyle dinin ortadan kalkacağı tezini doğrulamamaktadır. Modern dünyada din toplumsal varlığını devam ettirmekte ve çeşitli şekillerde toplumsal hayat üzerinde etkili olmayı sürdürmektedir.

Berkes'in belirttiği şekilde, kılık kıyafete ve görgü kurallarına kadar toplumsal hayattan izole edilen din, vicdanlarda varlığını ne kadar devam ettirebilecektir? Onun; Kur'an'ı, psikolojik sorunları olan bir kişi olarak gördüğü Hz. Muhammed'in eseri olarak takdim eden yazarın kitabına "ilhamkâr ve ilmi zihniyetle yazılmış tetkik," "İslamlık hakkında ilmi bir görüş" diyerek övgüler dizmesi, dinin vicdanlardaki yerinin de sağlam olmadığını düşündürüyor. Eğer ilmi zihniyet Kur'an'ın ilahi bir kitap olmadığını ya da Hz. Muhammed'in psikolojik rahatsızlıklara müptela bir kişilik olduğunu kabul etmekse, bilim insanı olmak için Müslüman olmamak zorunlu demektir. Çünkü böyle inanan birisinin Müslüman olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu sözlerden Berkes'in, yalnızca cahil, bilimsel düşünceden mahrum insanların vicdanlarında dinin yaşayabileceğine inandığı izlenimi edinilmektedir.

Berkes'in Kur'an'da belli bir devlet şeklinin öngörülmediği tespiti bize göre de doğrudur. Ancak bu, Kur'an'ın toplumsal hayatla ilgisinin olmadığı yalnızca bireye hitap ettiği anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın toplumsal hayat ile ilgili hükümlerinin, özünde manevi-ahlaki bir muhtevaya sahip olduğu ve İslam öncesi Arap kültürünün izlerini taşıdığı, bu anlamda çok fazla yenilik getirmediği tespiti de doğru kabul edilebilir. Ancak, burada Kur'an dilinde, ahlak ile hukuk arasında radikal bir ayrımın mevcut olmadığının göz önünde bulundurulması ve Kur'an'ın Cahiliye toplumuna bakışının doğru anlaşılması önemlidir. Esasen Kur'an, İslam'ın ruhu ve toplumun ihtiyaçları ile uyumlu olan Cahiliye adetlerini

reddetmemiş, hatta teşvik etmiştir. Kur'an, muayyen bir zaman ve mekânda yaşayan bir topluma hitap etme kaygısıyla, o toplumun sosyo-kültürel kaynaklarını sonuna kadar kullanmış, yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde verili kültürle diyalektik bir ilişkiye girerek, vahiy ile uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmıştır.

Ayrıca vurgulamak gerekir ki, Kur'an'ın orijinal olma, yeni şeyler söyleme diye bir kaygısı yoktur. O, kendinden önceki kitapları, toplumların insan fitratına uygun geleneklerini reddetmez. Kur'an kendini yeni, nevzuhur bir kitap olarak değil, vahiy geleneğinin son halkası olarak takdim eder.

Berkes'in, İslam Hukuku'nun değişime kapalı bir hukuk sistemi olduğu tezi de tartışmaya açık gibi görünüyor. İslam Hukuku'nun günümüzdeki durumu Berkes'i doğrular gibi görünse de müçtehit imamlar dönemindeki hukuk tasavvurunun tam olarak böyle olmadığı söylenebilir. Dikkatli bir inceleme, İslam Hukuku'nun zannedilenin aksine, toplumsal realiteyi ve zamanın ruhunu yok sayan, donuk, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını; bilakis zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini yenileyebilecek enstrümanlara sahip olduğunu açıkça gösterecektir. İslam Hukuku'nun daha önce bahsedilen Örf, İstihsan ve İstislah gibi kaynakları Berkes'in yargısını doğrulamamaktadır. Fıkıh bilginlerinin, dinin ruhuna ve açık nasslara aykırı olmayan örf ve adetlere itibar ettikleri, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun külli kaidelerinden biri olarak belirledikleri dikkat çekmektedir. Onlar, özellikle muamelatla ilgili hükümlerde, kamu yararını gözetmişler, hakkında nasslarda kesin bir hüküm bulunmayan hususlarda, dinin ana gayelerini gözetmek kaydıyla, sosyal realiteyi de göz önünde bulunduran içtihatlarla bulunmuşlardır. Esasen, Kitap ve Sünnet'in genel bir çerçeve çizmiş olduğu, zamana ve zemine göre dinin temel maksatlarını gözeterek hüküm vermek (icthat) için geniş bir alan bıraktığı ifade edilmektedir. Özellikle Halife Hz. Ömer ve İmam Ebu Hanife'nin içtihatları, Fıkıh'ta İcthat kurumu işletilerek toplumsal değişmeye paralel hüküm verilmesinin dikkat çekici örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Ancak İslam Hukuku'nun teşekkül devrinden sonra mezhep taassubu yerleşik hale gelerek, fakihlerin yaşadıkları zamanın ruhuna uygun içtihatları

dondurulmuş, kutsallaştırılmış, içtihat kapısı kapatılmış ve böylece İslam Hukuku yaşanılan hayatın dışına çıkmıştır.

Berkes'in İslamcılık düşüncesi ile ilgili tespitleri de sosyolojik bakış açısıyla çok uyumlu gözükmemektedir. Her şeyden önce toplumsal ve tarihi kökleri olan bir hareketi “nevzuhur” olarak nitelendirmesi çok doğru gözüküyor. Ayrıca toplumsal bir düşüncenin köklerini ve devamlılığını, emperyalizm gibi bir dış faktöre bağlamasının da problemli bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Berkes'in Kur'an, Sünnet, İslam Hukuku, Tasavvuf gibi konulardaki yazıları, yer yer ilgi çekici, değerli tespitler de barındırmakla birlikte; ilahiyat alanına yabancı olmanın, müsteşriklerin taraflı yorumlarına itibar etmenin ve aydınlanmacı-pozitivist din tasavvuruna sahip olmanın yarattığı çelişkiler ve sınırlılıklarla maluldür.

Son olarak, Berkes'in çağdaşlaşma meselesini aydınlanmacı-pozitivist, modernleşmeci, batı merkezci bir paradigmadan hareketle çözümlemekte olduğunu, dolayısıyla söz konusu paradigmaya yönelik tüm eleştirilerin Berkes'e de yöneltilebileceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ak, G. (2014). *Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes* [Doktora Tezi]. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aktaş, G. (2003). *Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
- Bardakoğlu, A. (2001). “İstihsan”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 339-347.
- Berkes, N. (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. 9. Baskı. Ahmet Kuyaş (haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2016). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2017). *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2019). *Atatürk ve Devrimler*. 3. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çağlar, İ. (2013). “Türk Modernleşmesi Literatürünün Avrupamerkezcilik Penceresinden Değerlendirilmesi”. *İnsan&Toplum*. 3/6, 135-153.
- Dinçer, H. (2012). *Niyazi Berkes’e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma* [Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.
- Dönmez, İ. K. (2007). “Örf”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXIV, 87-93.
- Kobya, M. (2012). *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kutluer, İ. (1992). “Niyazi Berkes”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. V, 507-509.
- Kutluer, İ. (2001). “İslamcılık (Düşüncede)”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 65-67.
- Özcan, A. (2001). “İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 62-65.

- Özen, Şükrü. (2001). “İstislah”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 383-388.
- Solmaz, B. (2011). “Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 35-58.
- Şa’ban. Z. (1990). *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. İbrahim Kâfî Dönmez (çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkislamoğlu, E. (2019). *Türkiye’nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç’in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması* [Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

4. CEMİL MERİÇ'E GÖRE KARL MARX VE DİN²⁷

Giriş

Son dönemin önde gelen entelektüellerinden biri olan Cemil Meriç'in (1916-1987), Karl Marx (1818-1883), Marksizm, Sosyalizm ve din ilişkileri ile ilgili görüşleri üzerine pek çok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalar daha çok Meriç'in din ve toplum anlayışı bağlamında Marx'ın din anlayışına ilişkin görüşlerinden bahsetmişlerdir. Bununla birlikte doğrudan Meriç'in Marx ve sosyalizm ile ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar da mevcuttur. Burada bu çalışmalara örnek olarak, Kemaleddin Taş tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “Cemil Meriç'in Din ve Topluma Bakışı” (Taş, 1997) adlı çalışmayı, Ali Fidan tarafından yine yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “Cemil Meriç'e Göre Toplumlarda Dini Hayat” (Fidan, 2009) adlı çalışmayı ve bu çalışmadan yararlanılarak hazırlanmış makaleyi (Fidan, 2014) verebiliriz. Din sosyolojisi alanında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış bu iki çalışma dışında, doğrudan Meriç'in Marx ile ilgili görüşlerini inceleyen bir çalışma olarak, Celal Yeşilçayır'ın “Cemil Meriç ve Marksizm” (Yeşilçayır, 2016) adlı sempozyum bildirisini zikredebiliriz. Ayrıca Elif Türkislamoğlu'nun “Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması” (Türkislamoğlu, 2019) adlı hacimli doktora tezi de karşılaştırmalı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Konu ile ilgili çalışmalar elbette bu saydıklarımızdan ibaret değildir. Ancak biz çalışmamızın hazırlık sürecinde bu çalışmaları incelediğimiz için, kendilerine atıfta bulunmayı uygun görüyoruz. Çalışmamızı doğrudan Meriç'in yazılarına dayandırmayı daha doğru gördüğümüz için metin içinde bu eserlere atıfta bulunmadık. Meriç'in görüşlerini yorumlarken, önceki yorumcuları tekrar etmek yerine, kendi değerlendirmelerimizi öne çıkarmayı uygun gördük.

Çok yönlü ve sıra dışı bir entelektüel olan Meriç'in düşüncesinde, Marx'ın ve sosyalizmin önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Meriç'in Marx ve sosyalizm yorumunun hem Meriç'in düşünce sistematığının anlaşılması hem de Marx'ın düşüncesinin farklı yönleriyle kavranılması bakımından sosyoloji

²⁷ Bu kısım; yazarın, “*Cemil Meriç'e Göre Karl Marx ve Din*” (*Current Debates on Social Sciences 4 Multidisciplinary Studies* içinde. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020, ss. 279-290) adlı eserinden üretilmiştir.

ve din sosyoloji tasavvurumuza önemli bir katkı sağlayacağı inancındayız. Çalışmamız bu amaca bir nebze katkı sunarsa kendimizi bahtiyar sayarız.

4.1. Karl Marx ve Sosyalizm

Cemil Meriç'e göre Karl Marx, on dokuzuncu yüzyılda üniversite tahsili yapmış, çok zeki bir adamdır. Kendinden öncekileri okumuştur. O zamanki bir Avrupa entelektüelidir (Meriç, 2016c: 95). Ona göre Marx, vatan ve millet realitesini inkâr etmez, işçi sınıfının vatani yoktur, der sadece. Nasıl sermaye milletler arası ise, emek de milletler arasındır, der. Marx'ın teklif ettiği şey emeğin birleştirilmesidir, beynelmilleştirilmesidir (Açıkgöz, 2013: 59-60). Marx, diğer düşünürlerden farklı olarak, hayatı ve toplumu sadece açıklamak değil değiştirmek de ister. Marx bir kavga adamıdır, dünyadaki haksızlıkları, ızdırapları sona erdirmek iddiasındadır. Bu yönüyle kitlelere cazip gelmiştir (Meriç, 2016c: 389).

Meriç, bütün sosyalizmlerin ortak yönünün, sınıflar ve fertler arasındaki uçurumu kapatmak için özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olduğunu vurgulamaktadır. Komünizm, sosyalizmin ulaşacağı bir duraktır. İlk ciddi komünist Eflatun'dur. Sosyalizmde herkes yapabileceğini yapar ve yaptığına göre mükâfatlandırılır. SSCB, sosyalizmi kurmak yolundadır. Komünist merhalede devlet kalmayacaktır. Marksist sosyalizm kendine ilmi sosyalizm der. Realiteye dayanmak arzusundadır. Toplumu dönüştürmek için, kurulu düzeni zorla değiştirmek fikri vardır. Ama devletin başka yoldan el değiştirmesi mümkünse o yol tercih edilir (Meriç, 2016c: 76).

Cemil Meriç, sosyalizmin on dokuzuncu asırda ortaya çıktığını, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı problemlere çözüm üretmek için düşünüldüğünü belirtir. Ona göre sosyalizmin de sosyolojinin de gerçek kurucusu Saint-Simon'dur (1760-1825). Marx, kendinden önceki sosyalizmi ütöpik olarak vasıflandırmıştır. Marx'ın sosyalizmi burjuvaziye duyulan kin ve nefrete dayanırken, Saint-Simoncu sosyalizm sevgiye dayanır. Saint-Simon adeta bir peygamberdir. Yeni Hristiyanlık dininin kurucusudur. Meriç'e göre, Saint-Simon'un aradığı ve sezdiği aslında İslamiyet'ti fakat İslamiyet'i bilmiyor ve tanıımıyordu. Hakkında, "Saint-Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist" adıyla müstakil bir eser yazmış olan Cemil Meriç'e göre Saint-Simon bir asrı dolduran düşüncedir. Marx sosyalizmi, Saint-Simonculuğun tabii bir sonucudur. Marx'ın fikri gelişiminde Saint-Simonculuğun inkâr

edilemeyecek kadar büyük bir payı vardır. Marx, Proudhon (1809-1865) ile Saint-Simon'un şakirdidir. Marksizm'i değerlendirmek için mutlaka Proudhon ve Saint-Simon'u tanımak lazımdır. Proudhon Marx'dan hiçbir şey almamış, Marx Proudhon'dan çok şey almıştır. İkisi de büyüktür ve bir bütün teşkil derler. Yine Meriç'e göre, Saint-Simon'un, Feuerbach'ın (1804-1872), Hegel'in (1770-1831) olmadığı yerde Marx'ın tek bahsi anlaşılmaz. Düşünce bir bütündür, yalnızca Marksizm'den ibaret değildir (Açıkgöz, 2013: 250, 298-299; Meriç, 2016b: 12, 113; 2016c: 140, 238-239, 245).

Meriç'e göre Marksizm öncelikle bir araştırma yöntemidir, tenkittir, şüphedir. Marx'ın ayırıcı vasfı, toplumsal gerçeklerin evrensel olmadığını anlamış ve anlatmış olmasıdır. İnsanlığa en büyük armağanı ise diyalektiktir. Bugün gerçek Marksizm, anti-marksizmdir. Marksizm, diyalektik demektir. Diyalektiğin tek formülü tarihin akış içinde olduğu ve tezatlar içinde geliştiğidir. Marx, bizi peşin hükümlerden kurtardığı için büyüktür. Bir uyanık bulunma metodudur, Marksizm. Marx ne bir tekke şeyhi ne vahye mazhar bir peygamber ne de tecrübe dışı bilgilerle donanmış bir kâhindir. O, çağdaş Batı düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri, belki de birincisidir. Marksizm'i dinleştirmek Marx'ı anlamamaktır. Hayatı, zaafı ve hastalıklarıyla, belli bir milletin, belli bir asrın adamıdır o. Unutmamak lazım ki, "izm"ler toplumsal bir sınıfın, bir milletin veya bir medeniyet camiasının müdafaasıdır. "İzm"ler idraklerimize giydirilmiş deli gömlekleridir, birer anakronizmdir, yani kalıplaşan, canlılığını yarı yarıya yitiren birer konserve düşüncedir (Meriç, 1995: 187-188; 2016a: 231-232; 2016c: 143).

4.2. Diyalektik ve Tarihi Maddecilik

Meriç'e göre, diyalektik maddecilik garip bir kavram izdivacıdır. Diyalektik bir araştırma yöntemidir, bir davranış, bir gerçeğe bakış tarzıdır, değişene çevrilen bakıştır, tezatların ilmidir, şüphedir, daima tedirgin daima uyanık bir bilinçtir. Tefekkürün tarifidir diyalektik ve kimsenin tekelinde değildir. Düşüncenin bütün fatihleri diyalektikçidirler. Maddecilik ise kalıplaşmış bir düşünce tarzı, yani nasıttır. İlim maddeci değildir, gerçeği bölerek anlamaya çalışan, sınırlı olmaya mahkûm bir tecessüstür, karanlık bir ormanda dolaştırılan bir çıraya benzetilebilir. Ona göre, materyalizm ve idealizm gibi küstah ve bütüncü nazariyelerin tehlikeli dünyasına

sokulmamalıdır ilim. Kuyruk sokumuna iliştirilen materyalist sıfatı, diyalektiği zedeleyen başlıca handikaptır (Meriç, 1995: 189-190).

İman mutlak hakikatlerin dünyasıdır, düşünce ise şüphenin. Aklın hareket sahası olan duyular dünyasında hiçbir mutlağın yeri yoktur. Düşünceye sınır çizilemez. Diyalektik bize, düşüncenin soyutlara hapsedilemeyeceğini, yani kalıplaştırılıp kemikleştirilemeyeceğini ihtar eden son derece soyut bir ifşadır, bir işarettir. Varlık denen esrarlı yumağı ancak diyalektiğin titiz, seyyal dikkati çözebilir. Diyalektik düşüncüyü birkaç kaba düstura hapsetmek, diyalektiğe ihanettir (Meriç, 1995: 189-190).

Diyalektik materyalizm, tarihi hadiseleri, muayyen bir determinizme bağlı görür. Solcular, statükoyu tarihin akışına uygun olarak değiştirmek istediklerini söylerler. Ona göre tarihin akışına uygun demek, Tanrı'nın varlığını kabul etmek demektir. Ancak Cemil Meriç tarihi determinizm fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre tarihin akışı zikzaklar çizer, insanların dışında değildir. Atomu yüz sene evvel kimse düşünmemişti. Teknikteki keşifler de tesadüfidir. Tarihin belli bir akış yönünden bahsedilemez. Kapitalizm bazı ülkelerde ilerlerken, bazılarında gerilemektedir. Yirmi birinci yüzyılda kapitalizm sona erecek, yerini teknisyenlerin iktidarına bırakacaktır, diyenler de vardır. İstikbal sosyalizmindir demek, eğilimsel bir kanun vazetmektir (Meriç, 2016c: 42-43, 110).

Cemil Meriç, sosyalizm ile ilgili bahislerde adından sıkça bahsettiği ve fikirlerine değer verdiği Fransız sosyolog ve oryantalist Maxime Rodinson'un (1915-2004) Marx ve tarihsel materyalizm ile ilgili görüşlerini aktarır. Rodinson'a göre Marx'ın yaptığı, ilmi düşüncenin zaten var olan bir eğilimine daha aydınlık ve sistemli bir ifade kazandırmaktır. Marx'a göre insanları yöneten yalnız düşünceler değildir. Yaşayış şekilleri ve yaşayış şartları da bu düşünceleri etkiler. Tarihi maddecilik diye adlandırılan görüşün özü budur. Bu görüş, idealist tarih anlayışının zıddıdır (Meriç, 2017b: 262-263).

Cemil Meriç'e göre tarihsel materyalizmin, materyalizm ile tek ilgisi ismidir. Üretim güçlerinin başında insan geldiği için tarihi maddecilik hakikatte tarihi hümanizmdir. Tarihi ekonomizm ya da bir nevi coğrafyacılık olarak da nitelendirilebilir ama onda on sekizinci yüzyılın mekanik materyalizmine benzer bir maddecilik anlayışı yoktur. İnsanı yok etmektir maddecilik. Marx'a göre tarih tabiat güçleriyle, madde dünyasıyla ya da

coğrafya ile insan zekâsının mücadelesi olarak tanımlanabilir. İnsan, emeğiyle dış dünyayı ve kendini yaratır ancak tabiatı değiştirirken kendini de değiştirir. Coğrafya bir hammadde deposudur. Tekâmül, coğrafyanın insanlaşmasıdır. Coğrafya tarihin çerçevesidir. Bu itibarla Marksizm’in tarihi maddeciliğinde maddecilik sadece tabiatı ya da coğrafyayı izah eder. Organizmasıyla mücadele eden hayvanın -bu organizma değişmediği için- tarihi yoktur. İnsanın organizması aletleridir. İnsanlar ihtiyaçlarını gidermek, hayatlarını kazanmak, bekalarını temin etmek için bir araya gelir, aletler yaratır ve dış dünyayı yaşanılır hale getirmek için tabiatla, aletleri aracılığıyla savaşırlar. Bir araya gelen insanlar, birtakım ilişkilere girerler. İnsanların hayatlarını kazanmak ve ilerlemek için giriştikleri ilişkilere üretim ilişkileri denir. İnsanların iradesi dışında şekillenen bu ilişkiler, üretim güçleri tarafından tayin edilmiştir. Üretim güçlerinin belli bir gelişim seviyesi, belirli üretim ilişkilerini yaratır. Ancak üretim güçlerini de belirleyen insandır. Tabiat güçlerini ya da coğrafyayı üretim gücü haline getiren insan zekâsıdır. Marx’a göre üretim ilişkileri tüm toplumların temelini oluşturur. Bu temel üzerinde devlet, hukuk vb. kurumlardan oluşan ideolojik bir üst yapı kurulur. Yani belli bir ekonomik temel üzerinde, belli bir siyasi yapı yükselir. Bu siyasi yapıda, kendilerine göre bir dünya görüşü olan sınıflar vardır (Meriç, 2016c: 41-42, 110, 137, 143-144, 278, 369).

Marx’a göre ideolojiler, fertlerin yaşadıkları dünya ile içli-dışlı olmalarını sağlayan ve hayatlarını düzene sokan toplumsal bilinç biçimleridir. İdeolojisiz toplum olmaz. İdeolojiler hâkim sınıfın menfaatlerini aksettirirler. İdeolojiler yanlış bilinçlerdir, mistifikasyonlardır. Başka bir tabirle ideolojiler, tarihin belli bir döneminde, bir sosyal sınıfın ihtiyaçlarını düşünce yoluyla doyurmak için ortaya atılan sistemlerdir. Yükselen sınıfların ideolojileri devrimci, hâkim sınıfların ideolojileri ise tutucudur. Bilim ve ideoloji birbirinin zıddıdır. İdeoloji, yanıltılmış bir bilinç iken, bilim gerçek bilinçtir (Meriç, 2018b: 266, 269).

Alt yapı ile üst yapı arasında karşılıklı/diyalektik bir ilişki vardır ancak asıl olan alt yapıdır. Çeşitli belirleyici kuvvetler son tahlilde üretime bağlıdır. Ancak Meriç’e göre alt yapının asıl olması, tarihsel materyalizmin bütün sosyal hayatı yalnızca ekonomiye bağladığı (ekonomik determinizm) anlamına gelmez. Ona göre 19. yüzyıl bir “homo economicus” devri idi. Tekniğe verilen önem tabii idi. Teknik, insan zekâsının coğrafyayı

yoğurmasıdır dolayısıyla Marx'ın öğretisi, son tahlilde insanın alın terine, göz nuruna çok önem veren bir doktrindir. Toplum çoğunlukla ağır ağır ilerlemektedir. İhtilaller quantitatif (nicel/sayı ile ilgili) birikmelerin, kaliteli (nitel/yapı ile ilgili) hale gelmesidir. Diyalektiğin anahtarı bu iki kelimedir. Belirli bir ölçüye kadar kendisi olan şey, belli bir ölçüden sonra artık o değildir. İhtilal cemiyetin şahlanmasıdır. Toplumda üretim güçleri sürekli değişirken, üst yapı kemikleşir. O zaman patlamalar başlar. On sekizinci asır Fransız burjuvazisi, ortaçağ lonca sistemine bağlanamazdı. Ekonomik hayat hürriyete muhtaçtı. Krallık ise, gelişen üretim güçlerini dizginliyordu. Fransız ihtilali alt yapının üst yapıyı çatlatmasıdır (Meriç, 2016c: 41-42, 110).

4.3. Din Afyon mudur?

Cemil Meriç'e göre din afyon mudur, sorusunun değişmeyen tek bir cevabı yoktur. Ona göre, Marx bu sözüyle Hristiyan kilisesini kastetmektedir. Meriç, bu sorunun cevabının bilhassa Doğu ve Batı toplumlarında farklılaştığı kanaatindedir.

4.3.1. Batı Avrupa Toplumlarında Din

Orta çağ boyunca Batı Avrupa'da toplumsal hayata hâkim olan Katolik kilisesinin otoritesi Rönesans ile birlikte sarsılmaya başlamıştır. Meriç, bu durumu, Rönesans ile birlikte kilise ve taht sarsılır, diyerek ifade etmektedir. Amerika'nın ve yeni ticaret yollarının keşfi, matbaa ve pusulanın icadı ve kâğıt gibi küçük zannedilen ama tarihin iplerini elinde bulunduran birçok fetihler gerçekleşmiştir. Daha sonra Protestanlık ve on altıncı yüzyıldan sonra gelişen pozitif bilimler Katolik kilisesinin temellerini yıkmıştır. Bütün semavi dinler için kâinatın yaratılış hikmeti insandır. İnsan, Hayvân-ı Nâtik olduğu için Ahsen-i Takvîm'dir. Dünya kâinatın, insan dünyanın merkezidir. Ancak Copernikus'un (1473-1543) 1543 senesinde çıkan kitabı, insan-evren münasebetini altüst eder (Meriç, 2016c: 71, 81, 119).

On altıncı ve on yedinci yüzyılda Fizik bilimi büyük bir itibar kazanır. Fizik, Kilise'nin baskısından kurtulmak için ilmin çıkarlar ötesi olduğunu haykırır, Tanrı'yı ilim dünyasından kovar. Fiziğin kazandığı itibar, on sekizinci yüzyılda Kilise'ye karşı savaşan Fransız materyalistleri için bir destek olmuştur. Almanya'da ise bu dönemde hâkim olan idealist felsefe, Hegel'den sonra gerilemeye başlar. Feuerbach, Tanrı'nın yerine insanı oturtur ve Kilise ile mücadele materyalizm adı altında birleşir. Felsefi materyalizm,

ruhun da kuvvetin de maddenin bir unsuru olduğunu kabul eden doktrindir. Mekanik ve Diyalektik Materyalizm olarak ikiye ayrılır (Meriç, 2016c: 40-41).

Yabancılaşma (Alienation) kavramını bilince Feuerbach kavuşturur. Ona göre Tanrı'yı yaratan insandır. İnsan en güzel, en mükemmel taraflarını gök kubbede seyreder ve kendi eseri olan Tanrı'yı kendi dışında, kendinden üstün olarak görür. Din bir yabancılaşmadır diyen Marx, bu deyiimi Feuerbach'tan almıştır. Meriç'e göre din tecrübe dışıdır, iman meselesidir. Küçük aklımızla sonsuzu nasıl kavrayabiliriz? Akılla gidilmez Allah'a, Allah inancı bir duygu meselesidir. Allah bir tesellidir, insanı günlük ızdıraplardan kurtarır. İnananlar, inanmayanlardan daha mutludur. Hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu ispat edemez. Birçok Batılı düşünür de Tanrı'ya inanıyordu. Ona göre inanç, Feuerbach'ın sandığı gibi insanın küçülmesi değil büyümesidir, büyük taraflarını gök kubbeğe aktarmasıdır. İnsan Tanrı'yı yarattıktan sonra büyümüştür. Tarihte hiçbir kurum, din kadar hayırlı bir rol oynamamıştır (Meriç, 2016c: 105, 253-254).

Meriç'e göre felsefe ferdin, dünya görüşü bir devrin eseridir. Kartezyanizm ve Marksizm bir felsefe iken, rasyonalizm ve diyalektik materyalizm bir dünya görüşüdür (Meriç, 2016c: 74). Batı'da üç dünya görüşü vardır: Hristiyan dünya görüşü, burjuva dünya görüşü ve sosyalist dünya görüşü. Başlangıçta kölelerin isyan çığlığı olan, ezilenler adına konuşan Hristiyanlık, orta çağda feodal rejimi meşrulaştıran, yığınları uyuşturan bir ideoloji haline dönüşmüştü. Kilise ve taht rasyonel olmaktan çıktığı için, reel olmaktan da uzaklaşmıştı. Feodalite ile savaşan burjuva sınıfı hürriyet, eşitlik, akıl, fert gibi kavramları bayraklaştıran liberalizm adlı dünya görüşünü üretti. Burjuvazi, aristokrasinin kalesi olan nassı yıkmadıkça hürriyete kavuşamazdı. Burjuvazi için din zilletti, dinsizlik haysiyet. Maddecilik bu yükselen toplumsal sınıfın kavga silahıydı. Reform, Rönesans, Aydınlanma Çağı burjuvazinin büyük savaşının belli başlı duraklarıdır. Meriç'e göre Batı ile Doğu arasındaki büyük farkı dikkate almak lazımdır. Din Avrupa için afyondur, diğer ideolojiler gibi. Batı'da din insanları birbirinden ayırır, bir zincirdir. Avrupa'nın tarihi, bir sınıf kavgası tarihidir. 1789 Fransız Devrimi, burjuvazinin iktidarı ele geçirmesidir. Derebeylik müessesesi de rahiplerin saltanatı da sona ermiştir. Ancak burjuvazinin eşitlik, hürriyet gibi vaatleri kâğıt üstünde kalmış, sınıflar ortadan kalkmamıştır.

Soyluların yerini burjuvazi, burjuvazinin yerini proletarya (işçi sınıfı) almıştır yani sınıflı toplumların kaderi olan sömürü gerçeği değişmemiştir. Bu sefer filozoflar, rahiplerin yerini alarak çelişkileri gizlemeğe, sömürüyü meşrulaştırmaya çalıştılar. Dünyaca geçerli bir hakikat olarak sunulan liberalizm bir ideolojiye yani sınıf yalanına dönüştü. Sosyalizm ise, sanayileşme sonrası yeni ortaya çıkan proletaryanın burjuva ile kavga silahı oldu. Amaç iktisadi eşitlikti (Meriç, 1995: 177; 2016a: 226-227; 2016c: 289; 2018a: 477-478).

Cemil Meriç'e göre Marx, "Din halk için afyondur" derken daima Hristiyan kilisesini kastetmektedir. Tahtın cinayet ortağı olan kilisedir. Kilise ezilen öfkeli kalabalıkları tevekküle zorlamaktadır. Sosyalizm mutlak anlamda dine karşı değildir. O; insanları uyutan, onları istismara açık hale getiren bir inancın karşısındadır. Din, bir ideoloji türüdür. O da diğer ideolojik kurumlar gibi tarihin bir döneminde uyuşturucu olabildiği gibi başka bir dönemde kurtuluş aracı olabilir. Sosyalizm akımları içinde yalnızca - bugünkü anlaşılan şekliyle- Marksizm dinsizlikle itham edilebilir. Ancak bugün sosyalizm denilince yalnızca Marksizm anlaşıldığı için, sosyalizmin din karşıtı olduğu söylemi yerindedir. Burjuva, materyalizmi kiliseye karşı bir savunma silahı olarak kullanmıştır. Kilise mağlup olmuş fakat ruhlar boş kalmıştır. Sınıflar ortadan kalkmamış soyluların yerini burjuvazi, burjuvazinin yerini proletarya almıştır. Bunun sonucunda sosyalizmler ezilen insanları maddenin istibdadından kurtarmak için birer din olarak tarih sahnesine çıkmışlardır. Sonra bu ideoloji sertleşmiş, keskinleşmiş, Marksizm olmuştur. Hakikatte sosyalizm ne Marx'la başlamıştır ne de onunla bitmiştir. Marx sadece ezilenlerin kinini, en hayvani içgüdülerini süngüleştirmiş, vaktiyle burjuvazinin aristokrasi ile mücadele ederken duyduğu öfkeyi işçi sınıfına da yaymıştır (Meriç, 2016a: 227; 2016c: 143, 371, 396).

Cemil Meriç, dinsizlik burjuva için bir haysiyetti demekle birlikte aslında materyalist, aydınlanmacı-pozitivist düşüncenin son tahlilde Avrupa için de hayırlı olmadığı kanaatindedir. Meriç'e göre Avrupa madde dünyasında zaferler kazanmış ama ruhunu şeytana satmış, maveraya sırtını dönmüş, ebedi, mutlak hakikate yabancı kalmıştır. Akıl devlerin değil cücelerin silahıdır, içgüdüden daha ahmak, küstah, şımarık, mütecaviz bir melekedir, soluk ve şüpheli bir aydınlığa sahip bir hırsız fenerine benzemektedir. Toprak köleleri bu Tanrı sayesinde zincirlerini kırdılar, fakat insanlık ne kazandı?

Hâlbuki inanç asildir. Medeniyetler onun eseridir. Akıl mühendisleri, iman kahramanları yaratır. Aslında gerçek akıl ilahi bir mevhibedir. İnsanı maddeye ve rakkama zincirleyen bu miskin meleke, yabancı bir tanrıdır: Düşmanlarımızın tanrısı (Meriç, 1995: 180; 239).

Maddeci medeniyet önce Tanrı'yı sonra insanı öldürmüştür. Tanrı'yı öldüren Avrupalı boşlukta kalır. Diyalektiğin ve izafiyetin kaypak dünyasında sabit bir nokta bulamayınca abese iltica eder. İstikametini ayarlayan kutup yıldızı olan Tanrı fikrini kaybeden çağdaş Avrupalının artık mukaddesi abeslerdir, yani hantal, yalınkat ve şiirsiz ideolojiler. Artan üretim kendiliğinden bütün insanları saadete kavuşturmadı. Tekniğin gelişimine övgüler düzen burjuva aydınları şimdi Makinizm'e lanet okuyor (Meriç, 1995: 181-182; 2016c: 113; 2018b: 121).

4.3.2. Osmanlı Toplumunda Din

Meriç'e göre Osmanlı toplumunda dinin fonksiyonu, Avrupa'dan tamamen farklıdır. Osmanlı için din bilinçtir, dayanışmadır, saygıdır. Osmanlı toplumu insan haysiyetine ve inanç birliğine dayanır. Vahye dayanan bir hakikatler bütünü olan İslamiyet, on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı ülkesinin ortak bilincini teşkil ediyordu. Bütün toplumsal düzenin temeliydi İslamiyet, toplumu birleştiren temel unsurdu, sosyal bir sınıfın değil, tüm ümmetin inançlarını dile getiriyordu. İnananlar kardeşiler. Devletle din, dinle millet tek varlık halindeydi. Fert yoktu, her şey devletindi. Padişah hem hilafeti hem saltanatı temsil ediyordu. Yekpare bir bütündü toplum. Meriç'e göre tarihin en büyük medeniyeti Osmanlı medeniyetidir. Hatta ona göre tarihte eşi benzeri olmayan, tek mucize vardır: Osmanlı mucizesi. Bu mucize, Türk kanıyla İslam dininin kaynaşmasından doğmuştur. Osmanlı medeniyeti, Avrupa'nın toprağa bağladığı vatan mefhumunu, bayrağa ve imana bağlayan, her inanca saygılı, insanı insana düşman yapan sınıfların olmadığı, istismar eden değil imar eden, fedakâr, diğerkâm, maddeyi buharlaştıran, her şeyi manadan ibaret gören bir medeniyettir. Osmanlı'nın tezadı Avrupa'dır. Batı'da maddecilik batılın hisarlarını yıkan bir dinamittir, hür düşüncenin dinamitidir. Osmanlı'da ise maddecilik bir kendi kendini tahrip cinnetidir. Bizde ne kilise ne de imanı imtiyaz haline getiren toplumsal bir zümre mevcuttu. Sınıfların kurulmadığı ve kurulamayacağı bir düzende, mü'min kiminle kavga edecekti? Sonuç olarak bizim için din bir kurtuluştur, hayatın

kendisidir, medeniyettir. Dinsizlik batının yükselen sınıfları için ne kadar hayırlı ise, bizim için o kadar uğursuzdur, onlar için ilerleyiş, bizim için çözülüş ifade eder (Meriç, 1995: 177-178, 179; 2016a: 228, 260; 2016c: 289, 364, 395-396; 2018a: 473).

Meriç'e göre 1818'den beri kapitalizm, sanayi inkılâbımızı önlemiştir. Türk halkı fatalist bir yığındır. Nassların içinden sıyrılmasını bilememiştir. Bununla birlikte İslam ilerlemeye engel midir, şeklindeki bir soru, sosyolojik kafadan mahrumiyeti gösterir. İslam bir üst yapı kurumudur. Bir İbn Rüşd ya da İbn Haldun'un yetişmesine engel olmamıştır. Hristiyanlık ilerlemeye ne kadar engelse İslam da o kadar engeldir. Din, gelişen bir toplum için kanat, çöken bir ülke için safradır. Osmanlı'nın çöküşü, sosyal ve ekonomik sebeplerdendir. Avrupalılaşıma kelimesi, Batı'nın yükselme devrinde Batılı sömürgeciler tarafından imal edilmiştir. Bir medeniyet camiası kimliğini değiştiremez. Bir iflasın ifadesidir Avrupalılaşıma, bir inkâr çılgınlığı, bir intihar kararıdır (Meriç, 2016c: 193-194; 2017b: 30).

Cemil Meriç, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde Avrupa'nın ilerlemesinin, İslam'ın ezeli hakikatlerinin temsilcisi olan ulemayı afallattığını kaydeder. Ulema, kendi imanının kafesi içinde dış dünya ile alakasını kesmiş, Avrupa'daki gelişmelerden habersizdir. İslam düşüncesi durağanlaşmış, yeni şartlara uyum sağlayamaz hale gelmiştir. 1826 yılında yeniçeriliğin kaldırılmasıyla müttefikini kaybedip tamamen dayanaksız kalan ulema susar, sahneden çekilir ve yerine Cemil Meriç'in mustağripler olarak tabir ettiği Avrupa mamulü aydınlar geçer. Uğursuz bir maddecilik salgını aydınlar arasında yayılmaya başlar. Anadolu tarihin ve hayatın dışına çıkmıştır (Meriç, 1995: 179; 2016a: 228; 2016c: 348, 391-392; 2017a: 205-206; Açıkgöz, 2013: 70).

Meriç'e göre Avrupa, Tanzimat'tan beri Türk aydınındaki mukaddesi yani İslamiyet'i öldürmeye çalışmaktadır. Amaç onu Hristiyanlığa kazandırmak değil, ezeli düşmanını "etnik bir toz" haline getirmektir. Avrupa'nın bu tahrip ameliyesi aydınlar kesiminde tam bir başarıya ulaşmıştır. Batı'nın muharref Hristiyanlığa yönelttiği tenkitleri kendi dinimiz için de geçerli sandık. Hür düşünceli olmalarıyla övünen Celal Nuri, Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik gibi aydınların içinde olduğu; taassuba, istibdada karşı direndiğini zanneden, izmihlalin suçunu imana yükleyen, bir asır önceki Fransız entelijansiyasının

kiliseye karşı savaşını tekrarlayan nesiller türedi. İmanın yerine yabancı ideolojiler geçti (Meriç, 1995: 174-175).

Kendi geçmişinden ve medeniyetinden kopan, sosyal bir sınıfın temsilcisi de olmayan mustağripler batının ideolojilerinin, sosyal sınıfların çıkarlarını dünyaca geçerli bir hakikat olarak takdim eden sınıf yalanları olduğundan habersizdir. Bu sınıf yalanlarını şoursuzca taklit eder, onları nasslaştırır. Meriç'e göre Cumhuriyet'ten sonra kopuş büsbütün ilerler. Bütün mazi, kurumlarıyla birlikte tasfiye edilir. İslamiyet bir abesler yığını, din gericiliktir. Dünya nimetlerinden faydalanmaları sadece yeni rejime bağlılıklarıyla mümkün olan aydınlar, tüm güçleriyle yeni devrin ideolojisini kurmaya çalışırlar. Kaderlerini Cumhuriyet'e bağlamışlardır, mebus olurlar, sefir olurlar, büyük makamlara getirilirler. Savaşlardan yorgun düşmüş olan halk ise, harekete geçecek iktidardan mahrumdur. Kendi kabuğuna çekilir (Meriç, 1995: 179; 2016a: 228-230; 2016c: 348, 364, 391-393; 2017a: 205-206; Açıkgoz, 2013: 70).

Meriç'e göre Batılılaşmak Batı irfanı ile kaynaşmaksa, Batılılaşmamıştık. Batı medeniyeti liberalizme dayanıyordu. Liberalizm, sanayileşen Avrupa'nın, bir başka deyişle burjuvazinin dünya görüşüydü. Bizde ne sanayi vardı ne burjuvazi. Dolayısıyla bizde batılılaşmak, kapitalizme teslim olmak anlamına geliyordu. Avrupa'yı tanıımıyorduk ama kendimizi de unutmuştuk. Korkuyorduk düşünceden. Harf devrimi kütüphaneleri dilsizleştirmişti. Tek parti çelik bir korse giydirmişti şura. Bin dokuz yüz altmışlardan sonra ülkemizde nispeten bir özgürlük ortamı tesis edildi. "İzm" ler bulanık bir sel gibi aktı ülkemize. Yeni kuşaklar artık bu sahte baticılıktan tiksinişlerdi. Masallarla avutulamazlardı artık. Ülkelerinin mukaddeslerine sarılanlar ile sosyalizme gönül verenler olarak ikiye ayrıldılar, yani sağcılarla solcular. Bilimsel bir dünya görüşü olarak takdim edilen sosyalizm, imanını kaybeden, tarihten koparılan genç nesiller için bir kurtuluş idi. Bir din oldu sosyalizm. Marx Hz. Muhammed'in yerini aldı, Kapital Kur'an'ın. Hâlbuki Marksizm de bir ideolojidi nihayetinde, ilim kisvesine bürünmüş bir sınıf yalanı, bir yarı hakikat idi. Marksist gençlik bilmiyordu ki, hiçbir düşünce bir ülkeden diğerine olduğu gibi aktarılamaz. İnsan düşünce için değil, düşünce insan içindir. Batan bir ülkeyi bir anda kurtaracak hiçbir sihirli formül yoktur. Ayrıca Avrupa ile aramızda aşılmaz bir duvar var. Asırlardan beri iki ayrı medeniyeti yani iki ayrı dünyayı temsil etmişiz. Doğu, Batılı kapitalist için de sosyalist

için de sömürülecek bir alandır. Doğulu ise bir yarı insan, amansız bir düşmandır (Meriç, 2016a: 229-231; 1995: 187-188; 2016c: 383).

Bizde, Marksizm'in nasıl bir sosyal çevre içinde doğduğu ve Asya milletlerine neler getirdiği üzerinde durulmamıştır. Marx ve Engels, çağlarının önyargılarından beslenmişler ve Avrupa insanının Yahudi-Hristiyan gururundan kendilerini hiçbir zaman kurtaramamışlardır. Meriç'e göre sosyolojinin iki düşman kardeşi olarak değerlendirilen Marx ile Weber (1864-1920) Doğu söz konusu olunca anlaşılır. Marx'a göre Hindistan'ın İngiltere tarafından sömürülmesi coğrafi bir kaderdir. Asya'nın geri kalmışlıktan kurtulması için Batı'nın sömürgesi olması zorunludur. Marx, Hind felsefesinden habersizdir. Asya ancak Avrupalılaşılarak kurtulur, der. A.T.Ü.T, Marx'ın Batı'nın doğuyu sömürmesi için uydurduğu bir kurt masalıdır. Weber'e göre ise, ayırıcı vasfı akılcılık olan Avrupa dünyanın kalbidir. İnsan bütün fetihlerini Avrupa'nın kılavuzluğunda gerçekleştirmiştir. Öteki medeniyetler birer emekleme, birer başlangıç, birer müsveddedir. Çağdaş tarihin mimarı burjuvazidir. Diğer toplumlarda burjuvazi olmadığı için, onlar Avrupa'nınkine benzeyen bir medeniyet kuramamışlardır. Endüstriyel kapitalizm Protestan ahlakının eseridir. Montesquieu (1689-1755) ise, Doğu despotizminden bahseder. Hâlbuki despotizmin âlâsı, tebası olduğu Fransa ve taparcasına sevdiği İngiltere'dedir. Bizim köksüz ve ufuksuz aydınlarımız da tarihimizi karalamak için onun coğrafi kaderciliğine sığınmışlardır (Meriç, 1995: 185, 192-193; 2016c: 254-256).

4.4. İslam, Batı ve Sosyalizm

Meriç'e göre, Müslüman ülkelerde kapitalizmin gelişmemesinin İslam dini ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü Avrupa bizden önce davranmış ve kendi dışındaki ülkeleri pazar haline getirmiştir. Kapitalizm emperyalisttir. Emperyalist Avrupa, kendi dışında kalan ülkelerin kapitalizm ile kalkınmasına izin vermez, daha doğrusu veremez. Bu onun sonu olur. Dolayısıyla Türkiye gibi sanayileşmemiş ülkelerin tek kurtuluş yolu devlet sosyalizmidir. Burada Meriç, sosyalist ekonomik modelin Türkiye'de uygulanması mümkün mü, diye sorar? Kur'an ile Kapital'i uzlaştırabilir miyiz? Halk tabakalarını harekete geçirmek için karşılarına bir düşman çıkarmak lazım. İslamiyet sınıf kavgasını körükleyemez. Müslümanlar birbirinin kardeşidir. Özel mülkiyet de helaldir. Ancak, tüm bunlara rağmen,

Kur'an'da bir iktisat sistemi olmamakla birlikte sosyal adalete yönelik bir ahlak vardır. Meriç'e göre bu ahlak sosyalist düşünceye temel sağlayabilir. Kur'an'daki sosyal adalet tasavvuru vurgulanarak, kitleler harekete geçirilebilir. Ayrıca Marx'ın metodolojisi aslında İslam'ın metodolojisidir. Hükümlerin zamanla değiştiğini İslamiyet düsturlaştırmıştır. Marx dünyayı değiştirmek, adaletsizliklere son vermek ister. İslam da toplumdaki adaletsizliklerin aksiyon yoluyla ortadan kaldırılmasını benimser. Marx'taki kavganın İslam'daki karşılığı cihattır. Bu yönüyle Batı'daki düşünceler arasında, ters taraftan İslam'a en yakın olan sosyalizmdir. Osmanlı'nın asırlarca gerçekleştirdiği toplumsal düzen, bütün sosyalist ütopyaları aşan bir cennettir. Sosyalizmin istikbalde gerçekleştireceğini umduğu toplumu Osmanlı mazide gerçekleştirmiş bulunuyordu. Osmanlı'nın mizacı ile kapitalizm uyuşmaz. Osmanlı kapitalizmin yamyamlığına hiçbir zaman iltifat etmemiştir. Bu itibarla yarınki toplumu inşa ederken kendi eğilimlerimiz yani tarihi mirasımız dikkate alınacaksa, kuracağımız toplum mutlaka sosyalizme benzeyen bir toplum olacaktır. Ancak sosyalizm Türk insanını mukaddeslerinden koparacak bir ithal metaı olarak ülkemize sokulursa daha asırlarca kurulamaz (Meriç, 2016c: 163, 170-171, 242, 294, 389; 2017a: 206).

Meriç, Batı'ya yönelik tüm eleştirilerine, sürekli Doğu-Batı farklılığını vurgulamasına rağmen, aslında Batı kültür ve medeniyetini tamamen dışlamamaktadır. Ona göre Batı'yı tanımak bizim için bir zorunluluktur. Önce kendimizi tanımalıyız ancak bunun için Batı'yı da tanımak zorunludur. Bugün Türk aydını dilini, dinini, tarihini bilmek zorundadır. Ancak Abbasiler devrinde değiliz. Batı'nın getirdiği aydınlığa da muhtacız. İslamiyet hakkında ya da İbn Haldun hakkında Batılı kaynaklardan değerli bilgiler ediniyoruz. Akıl insanlık için müsterektir. Batı'yı bütünüyle kabul etmek de reddetmek de yanlıştır. Batı'dan, kendi imanımızı ve şahsiyetimizi muhafaza etmek kaydıyla, birçok şeyi almalıyız. Hakikatte hiçbir düşünce düşman değildir. Her düşünce kanımıza karıştırılmak, millileştirilmek şartıyla doğrudur. Bugünkü nesle düşen Ahmet Mithat'ın başlattığı medeniyet hamlesini sürdürmektir. Batı karşısında komplekse kapılmamıza gerek yoktur. Rasyonel düşünce Batı'nın tekelinde değildir. Vahyi bile akılla izah eden İbn Haldun, dünyanın en rasyonalist mütefekkiridir. Oryantalizmin, emperyalizmin keşif kolu olduğu doğrudur ama oryantalizmi bütünüyle mahkûm etmek, bütün oryantalistleri yalancılık ve casuslukla itham etmek de doğru değildir. Bu,

yamyam Avrupa ile düşünen Avrupa'yı aynı kefeye koymak olur. İslam dünyasının hazinelerini dünyaya tanıtanlar da Avrupalılardır. İnsaf dinin yarısıdır. Ayrıca Avrupa Doğu'nun canına okumuştur ama bunda Doğu'nun hiç suçunun olmadığı da söylenemez (Meriç, 2016c: 293).

Sonuç

Cemil Meriç'in düşüncesinin karakteristik özelliklerinin her türlü düşünceye açık olmak, sürekli hakikat arayışı içinde olmak, hür tefekkürü savunmak, her türlü dogmatik düşünceyi reddetmek, yalanların peçesini sıyrıp atmak ve mazlumun yanında zalimin karşısında yer almak olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun Marx ile ilgili değerlendirmelerine bakarsak, onun düşünen, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına çözüm arayan, insan onurunu yücelten, gerçeği keşfetmek için diyalektik düşünceyi bayraklaştıran Karl Marx'tan övgüyle bahsettiğini görüyoruz. Ancak o, Marx'ın düşüncelerini sosyo-kültürel bağlamından koparıp nasslaştıran ortodoks Marksist düşünceye ise şiddetle karşı çıkmaktadır.

Ona göre Marx'ın bağlamından koparılıp nasslaştırılan söylemlerinden birisi de “din afyondur” sözüdür. Bu söz, mutlak anlamda dini mahkûm etmemekte, Avrupa bağlamında, Katolik kilisesinin sömürüyü meşrulaştırma işlevine yönelik bir tespit özelliği taşımaktadır. Ancak Marx'ı adeta bir Peygamber haline getiren Ortodoks Marksizm bu sözü mutlak bir hakikat haline getirerek din karşıtı bir tutum geliştirmiştir. Meriç; Marx'ın, dinin insanın ürünü olduğunu savunan ateist filozof Feuerbach'tan etkilendiğinden bahseder, söz konusu filozofu eleştirir. Ancak Feuerbach'ın Marx'ın dine yönelik tutumu üzerinde belirleyici olup olmadığından bahsetmez. Yine Marx'a göre dinin bir ideoloji biçimi olduğunu belirten Meriç, dinin de diğer ideolojiler gibi belirli bir devirde ve toplumda afyon işlevi görürken başka bir çağ ya da toplumda böyle bir işlevinin söz konusu olmayabileceğini savunmaktadır.

Meriç'e göre materyalizm ile diyalektiğin bir araya getirilmesi tamamen yanlıştır. Diyalektik bir araştırma yöntemi, bir davranış, bir gerçeğe bakış tarzı, değişene çevrilen bir bakış iken, maddecilik kalıplaşmış bir düşünce tarzı, yani nasstır. Meriç'e göre tarihsel materyalizmin, materyalizm ile tek ilgisi ismidir. Üretim güçlerinin başında insan geldiği için tarihi maddecilik hakikatte tarihi hümanizmdir. Tarihi ekonomizm ya da bir nevi coğrafyacılık

olarak da nitelendirilebilir ama onda on sekizinci yüzyılın mekanik materyalizmine benzer insanı yok sayan bir maddecilik anlayışı yoktur. Marx'a göre tarih tabiat güçleriyle, madde dünyasıyla ya da coğrafya ile insan zekâsının mücadelesi olarak tanımlanabilir. İnsan, emeğiyle dış dünyayı ve kendini yaratır ancak tabiatı değiştirirken kendini de değiştirir. Marx'ın, üretim güçlerinin zorunlu olarak toplumsal davranışı belirlediği düşüncesi, determinist bir yaklaşım gibi görünmektedir. Ancak ona göre tabiat güçlerini ya da coğrafyayı üretim gücü haline getiren insan zekâsıdır. İnsandan bağımsız bir tarihten bahsedilemez. Esasen tarihin zembereği, insan ile tabiat/madde arasındaki diyalektik ilişkidir.

Marx'a göre toplumsal hayatın temelini oluşturan ekonomik altyapının üstünde ideolojik bir üst yapı yükselir. Ekonomik altyapı ve ideolojik üstyapı arasında diyalektik bir ilişki vardır ancak son tahlilde ekonomik altyapı belirleyicidir. İdeoloji, fertlerin eşya ve olaylara bakışını yansıtan ve hayatlarını düzene sokan toplumsal bilinç biçimleridir. İdeolojisiz toplum olmaz. Ancak, ideolojiler hâkim sınıfın menfaatlerini aksettirirler. Onlar yanlış bilinçlerdir, birer sınıf yalanıdır.

Marx hakkında genellikle olumlu bir bakış açısına sahip olan Cemil Meriç onu, Avrupa insanının Yahudi-Hristiyan gururundan ve doğuya yönelik önyargılarından kendisini kurtaramadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Marx'a göre Hindistan'ın İngiltere tarafından sömürülmesi coğrafi bir kaderdir. Asya'nın geri kalmışlıktan kurtulması için Batı'nın sömürgesi olması zorunludur. Asya ancak Avrupalaşarak kurtulur. Meriç'e göre A.T.Ü.T., Marx'ın Batı'nın doğuyu sömürmesi için uydurduğu bir kurt masalıdır.

Meriç'e göre, Batı'da feodalite ile savaşan burjuvazi, feodal sistemi destekleyen kiliseyi yıkmadıkça hürriyete kavuşamazdı. Burjuvazi için din zilletti, dinsizlik haysiyet. Dinsiz felsefenin temel aparatı olan maddecilik, bu yükselen toplumsal sınıfın kavga silahıydı. Meriç'e göre Batı ile Doğu arasındaki büyük farkı dikkate almak lazımdır. Din Avrupa için afyondur, diğer ideolojiler gibi. Batı'da din insanları birbirinden ayırır, bir zincirdir. Avrupa'nın tarihi bir sınıf kavgası tarihidir. Din, Avrupa'da feodal sistemi meşrulaştıran bir sınıf yalanı yani ideoloji olduğu için, yıkılmak zorundaydı. Ancak bizde sınıflar oluşmamıştır, dolayısıyla din belli bir sınıfın çıkarlarının ifadesi olan bir ideoloji değildir. Din bizde toplumun tüm kesimlerini

birleştiren ortak bilinçtir, dayanışmadır, hayatın kendisidir, medeniyettir. Batı'da maddecilik batılın hisarlarını yıkan bir dinamittir, hür düşüncenin dinamitidir. Osmanlı'da ise maddecilik bir kendi kendini tahrip cinnetidir. Batı'da kilise feodalizmin ideolojisi olduğu için onunla savaş feodal sistemin yıkılması sonucunu doğurmuştur. Ancak bizde din toplumun ortak bilinci olduğu için, onu yıkmak toplumun temellerine dinamit koymaktır. Bizde din yıkılırsa Batı'da olduğu gibi belli bir sınıf değil, tüm toplum çözülür. Dinsizlik batının yükselen sınıfları için ne kadar hayırlı ise, bizim için o kadar uğursuzdur, onlar için ilerleyiş, bizim için çözülüş ifade eder. Esasen dinin yıkılışı Batı için de hayırlı olmamış, kıtalara ferman dinleten maddeci Batı medeniyeti Tanrı'yı ve insanı öldürdüğü için manevi bir boşluğa düşmüştür. İstikametini ayarlayan kutup yıldızı olan Tanrı fikrini kaybeden çağdaş Avrupalı artık birtakım abesleri, yani hantal, yalınkat ve şiirsiz ideolojileri kutsallaştırmaktadır.

Meriç'e göre Marx'ın metodolojisi aslında İslam'ın metodolojisidir. Marx'taki kavganın İslam'daki karşılığı cihattır. Batı'daki düşünceler arasında, ters taraftan İslam'a en yakın olan sosyalizmdir. Kur'an'daki sosyal adalet tasavvuru, sosyalizmin idealleriyle uyumludur. Sosyalizmin istikbalde gerçekleştireceğini umduğu toplumu Osmanlı mazide gerçekleştirmiş bulunuyordu. Bizim mizacımız ile kapitalizm uyuşmaz. Bu itibarla yarınki toplumu inşa ederken kendi eğilimlerimiz yani tarihi mirasımız dikkate alınacaksa, kuracağımız toplum mutlaka sosyalizme benzeyen bir toplum olacaktır.

Meriç'e göre tarihin en büyük medeniyeti Osmanlı medeniyetidir. Hatta ona göre tarihte eşi benzeri olmayan, tek mucize vardır: Osmanlı mucizesi. Bu mucize, Türk kanıyla İslam dininin kaynaşmasından doğmuştur. Osmanlı medeniyeti, Avrupa'nın toprağa bağladığı vatan mefhumunu, bayrağa ve imana bağlayan, her inanca saygılı, insanı insana düşman yapan sınıfların olmadığı, istismar eden değil imar eden, fedakâr, diğerkâm, maddeyi buharlaştıran, her şeyi manadan ibaret gören bir medeniyettir. Osmanlı devleti ile ilgili bu ifadeler, Meriç'in mitolojik ve ütöpik bir Osmanlı tasavvuruna sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim böyle bir Osmanlı tasavvuruna sahip olmakla itham edilmiştir. Ancak biz Meriç hakkındaki bu ithamın doğru olmadığı kanaatindeyiz. O, "Osmanlı mucizesi" ifadesini kullandığı

Mağaradakiler (Meriç, 2016: 260) adlı eserini yayınladığı yıl gerçekleştirdiği bir sohbette (19 Ocak 1978), şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Türkiye’de herkes Marx derken, ben Saint-Simon diyordum. Ben hakikatte Hind’de ve Saint-Simon’da ciddiym. Ondan sonrakiler bir kaçıştır, Osmanlıya. Osmanlıya kaçışım şundan: İster istemez tetkik ettiğim medeniyetlerin tesirinde kalacağım. Saint-Simon’da rastladığım; Fransa’nın bir bütün olduğunu, İhtilâlin aslında Fransayı ve Fransızı değıştirmediğini, Orta çağdan kalan değerlere kıymet verdiğini görüyordu. Ben de mağdur edilen, aleyhinde bulunulan bir millete mensubiyeti bir reaksiyon olarak söylüyorum. Mağdur ve yıkılmış bir medeniyete mensubiyet kabadayılığını gösteriyorum. Osmanlı tâbiri bir nevî çağıma meydan okuyuştur. Dînimle, dilimle terminolojimle bağlılık. Başka bir Osmanlıcılık yok. İdeallerine bağlılık. Herkesin redd-i mîrâs ettiğı bir devirde ben mîrâsı kabul ediyorum. Elbette artık Osmanlı kalmadı, ben bunu biliyorum, budala değilim. Osmanlı’dan alacağımız çok büyük dersler var. Dikkat çekiyorum sâdece” (Açıkgöz, 2013: 99-300).

Bu ifadelerden anlaşıyor ki Cemil Meriç’in Osmanlı’yı yüceltmesi, onu kökten reddeden, tarihine yabancılaşmış Türk aydınına bir reaksiyon, aynı zamanda mazlum bir medeniyeti savunma refleksidir. Esasen Meriç, Batı medeniyetine kökten karşı değildir. Ona göre, Batı’yı bütünüyle kabul etmek de reddetmek de yanlıştır. Batı’dan, kendi imanımızı ve şahsiyetimizi muhafaza etmek kaydıyla, birçok şeyi almalıyız. Hakikatte hiçbir düşünce düşman değildir. Her düşünce kanımıza karıştırılmak, millileştirilmek şartıyla doğrudur. Emperyalist Avrupa ile düşünen Avrupa arasında ayırım yapan Meriç, emperyalist Avrupa’ya düşman olmakla birlikte, düşünen ve dost olmak isteyen Avrupa’ya sempati duyduğunu söylemektedir. Çevresine göre kafa olarak fazla Avrupalı olduğunu ifade eden Cemil Meriç, “Ben îmânımla, dilimle, zevklerimle İslâm ve Türküm, ama kafaca Avrupalı’yım demektedir.

KAYNAKÇA

- Açıköz, H. (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Fidan, A. (2009). *Cemil Meriç'e Göre Toplumlarda Dinî Hayat* [Yüksek Lisans Tezi]. Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fidan, A. (2014). "Cemil Meriç'in Perspektifinden Din, Toplum ve İdeoloji". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 215-238.
- Meriç, C. (1995). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2016a). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2016b). *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2016c). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2017a). *Jurnal Cilt:2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2017b). *Kırk Ambar Cilt:2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018a). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018b). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taş, K. (1997). *Cemil Meriç'in Din ve Topluma Bakışı* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkislamoğlu, E. (1999). *Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması* [Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeşilçayır, C. (2016). "Cemil Meriç ve Marksizm". *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde. ss. 249-258. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

5. ALİ ŞERİATİ'YE GÖRE HİCRET VE MEDENİYET²⁸

Giriş

Göç, çeşitli sebeplere bağlı olarak coğrafi bir alandan diğerine doğru gerçekleşen nüfus hareketliliği olgusudur. Sosyolojik bakış açısından göç, salt fiziksel bir hareketlilik olmanın ötesinde, birey ve toplumların hayatında derin izler bırakan toplumsal bir olaydır. Göç, gönüllü ya da zorlayıcı birtakım etkenlere bağlı olarak ortaya çıkabilir (Çelik, 2012: 297).

Sözlükte “terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek” anlamına gelen hecr (hicrân) mastarından isim olan hicret “kişinin herhangi bir şeyden bedenlen, lisanen veya kalben ayrılıp uzaklaşması” demektir; ancak kelime daha çok “bir yerin terk edilerek başka bir yere göç edilmesi” anlamında kullanılır. Terim olarak genelde gayri müslim ülkeden İslam ülkesine göç etmeyi, özelde ise Hz. Peygamber’in ve Mekkeli Müslümanların Medine’ye göçünü ifade eder. Medine’ye göç eden Müslümanlara Muhacir, Hz. Peygamber’e ve muhacirlere yardım eden Medineli Müslümanlara da Ensar adı verilmiştir (Önköl, 1998: 458).

İranlı düşünür Ali Şeriatî’nin (1933-1977) göç ile medeniyet ilişkisi ve Kur’an’da hicret kavramına yönelik görüşlerini gerek Din Sosyolojisi gerekse Göç Sosyolojisi çalışmaları açısından verimli olacağı kanaatiyle, ilgililerin dikkatine sunuyoruz.

5.1. Ali Şeriatî’ye Göre Göç ve Medeniyet İlişkisi

Ali Şeriatî’ye göre Kur’an’da hicret, yalnızca Hz. Peygamber ve onun ashabının Mekke’den Medine’ye göç etmesi olarak bilinen tarihi bir olay değil, genel bir ilke ve hüküm olarak ortaya koyulmaktadır. İlgili ayetlerden de anlaşıldığı gibi hicret; İslam’ın, iman ve cihat ayarında önemli bir ilkesi olup, muhatabı; hakikati bulan, imana ulaşan, toplumlarını ıslah etme veya kendilerini kurtarma misyonunu hisseden tüm insanlardır (Şeriatî, 2018: 346 ve 363).

²⁸ Bu kısım; yazarın, “Ali Şeriatî’ye Göre Hicret ve Medeniyet” (2. Uluslararası İnsan Çalışmaları Kongresi- (ICHUS) Tam Metinler Kitabı içinde. Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara: 2009) adlı çalışmasından üretilmiştir.

İnsanlık tarihinde bir göçü müteakiben ortaya çıkmamış hiçbir medeniyet yoktur. Bilinen ilk medeniyet de tarih boyunca birbiri ardınca gelişen öteki medeniyetlerin hepsi de istisnasız göçmenlere aittir. Batıda bilinen ilk medeniyet otuz bin yıl önce Asya'dan Avrupa'ya göç etmiş olan “Kromanyon”lar tarafından kurulmuştur. Yine günümüzden üç bin iki yüz-üç bin beş yüzyıl kadar önce Hazar Denizi'nin doğusundan ya da Rusya'nın güney bölgelerinden aşağı kesimlere doğru göç eden Aryanlar; İran, Hint, Yunan ve Avrupa medeniyetlerini inşa etmişlerdir. Mezopotamya'da birbiri ardına kurulan Sümer, Akad, Babil ve Asur medeniyetleri de birer göçmen medeniyetidirler. Bugünkü Avrupa kavimlerinin tamamı da istisnasız, göçmenler tarafından teşkil edilmiştir. Ve nihayet son medeniyet olan Amerika uygarlığı da Avrupalı göçmenlerin ürünüdür (Şeriatı, 2018: 349-354 ve 360; 1998: 5).

Şeriatı'ye göre göç, insanlık tarihini harekete geçiren motordur, durağan insanı hareketli insana dönüştürür; sosyal, geleneksel ve doğal çevrenin bağı altındaki insanı, özgür ve çevresini inşa eden, hayat şartlarını değiştiren, tabiata egemen olan, ya da bir başka deyişle medeniyet yapan insan haline dönüştürür (Şeriatı, 2018: 363-364).

Ali Şeriatı'ye göre; bir toplum değişmedikçe, temeli sarsılmadıkça, toplumsal ilişkileri başkalaşmadıkça, o toplumun yeni bir kültür ve medeniyet inşa etmesi mümkün değildir. Haçlı savaşları ile on dört ve on beşinci yüzyıllardaki keşif, coğrafya ve gezgin hareketinin Avrupa'da düşünce tarzının değişmesinde, Batı toplumlarının donuk ve taşlaşmış yapısının çözülmesinde temel etkenler olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Haçlı savaşlarını diğer savaşlardan ayırt eden iki özellik vardır. Hristiyan din adamları ile şövalye ve feodallerin kendi siyasi ve ekonomik çıkarları gereği, kutsal toprakları Müslümanlardan kurtarmak bahanesiyle kışkırttıkları çaresiz halk yığınları akın akın İslam coğrafyasına saldırdılar. Geldiler ama kimileri bütün ömrü boyunca kimileri de iki ya da üç-dört nesil Filistin'de, Suriye'de ve Anadolu'da kaldı. Bu, Haçlı savaşlarını diğer savaşlardan ayıran ilk özelliktir. Çünkü normalde savaş sonrası, düşman ülkesinde yerleşilip kalınmaz. Haçlı savaşlarının ikinci özelliği ise, savaşa katılanların profesyonel savaşçı olmayıp, Avrupalı Hristiyan halkın tüm toplumsal kesimlerinden gelen sıradan bireyler olmalarıdır. Bu insanlar savaştan sonra İslam coğrafyasına yerleştiler, yerli Müslüman

halkla tanışıp kaynaştılar, toplumsal ilişkiler kurdular, onların kültürünü, dini inançlarını ve düşünce tarzlarını öğrendiler ve sonra dönüp İslam medeniyetini Avrupa toplumuna aktardılar. Bu durum Haçlı savaşlarını bir tür göç olarak nitelendirmemize yeterli sebeptir. Dolayısıyla Haçlı savaşlarına, “Haçlı Göçü” ismini vermek daha doğru olacaktır. Kendilerinden daha üstün bir medeniyete aşına olan Haçlılar geri dönünce, düşünce ve yaşam tarzları değiştiği için, kendi toplumlarını değiştirmek istediler. İslam toplumunda düşünce ve din özgürlüğü olduğunu; onların cahilce taassuba, düşünce ve akılda merkezîyetçiliğe prim vermediklerini görmüşlerdi. Dolayısıyla ilk işleri kilisenin merkezi otoritesine ve feodalizme saldırmak oldu. Daha önce değişmez gördükleri kutsalları reddettiler, çürümüş toplumsal merasimleri yerle bir ettiler, orta çağı aştılar ve yeni bir medeniyet inşa ettiler (Şeriati, 2018: 355-358).

Aslında Kristof Kolomb’dan önce Müslümanlar Amerika’yı keşfetmişti. Ali Şeriati bunun açık delilini, “Nüzhetü’l-Müştak fı Haraki’l-Afak” adlı bir kitapta tesadüfen bulduğunu belirtmektedir. Söz konusu kitapta, on ikinci yüzyılda Kuzey Afrika Müslümanlarından on iki kişinin, o zaman Müslümanların elinde olan Lizbon’dan hareket ederek Doğu Hint sahiline, yani Amerika’ya ulaştıkları kaydedilmektedir. Onların naklettikleri hatıralar, her bakımdan Kristof Kolomb ve Amerigo Vespucci’nin kendi seyahatlerinde naklettikleri anılarının tıpatıp aynısıydı. Ama maalesef İslam medeniyeti duraklama sürecine girdiği için bu işin takipçisi olunamadı. Haçlı savaşlarından sonra Avrupa’da coğrafi keşifler ve seyyahlık hareketi başladı. Amerika bu dönemde keşfedildi. Afrika, Çin, Uzak Asya, Orta Asya, İran ve Hindistan Avrupalı gezgin ve göçmenler tarafından keşfedildi. Dolayısıyla, Avrupa’da yeni bir medeniyetin doğuşunu müjdeleyen Haçlı savaşları ve coğrafi keşifler etkenlerinin her ikisi de göçle alakalıdır (Şeriati, 2018: 359-360).

Ali Şeriati, gruplar ve toplumsal sınıfların psikolojisi üzerine yapılmış deneylerden bahseder. Bu deneyler; bireyin toplumsal hayat statüsünün, eğitiminin, ihtiyaçları ile toplumun nesnel şartları arasındaki ilişkilerin, hayatın maddi nimetlerinden yararlanma oranının, gördüğü güçlükler veya tattığı hazların; sadece düşünce tarzı, duyguları ve anlayış seviyesi üzerinde etkili olmakla kalmayıp, nesnelerin onun gözündeki maddi ölçekleri ve hatta algıladığı renkler üzerinde bile etkili olduğunu

göstermektedir. Ortalama bir insan çevre şartlarının, tabiatın, toplumun, aile ortamının, eğitim ve öğretimin, tarihin, geçmişin ve kalıtımın ürettiği bir varlıktır. İşte bütün peygamberler, insanı bu şartların bağından kurtarmak için gelmiştir. Göç bu ilişkilere, tabiatın ve toplumun egemenliğine ve kalıtıma en büyük darbeyi indirir. Bu nasıl olmaktadır? Göç nasıl insan üzerinde bu kadar etkili olabilmektedir? Şeriatî, bu durumu açıklamak için Fransız sosyolog Maurice Halbwachs (1877-1945)'in görüşlerinden yararlanmaktadır. O, toplumda her sınıfın, ruhsal ve duygusal bakımdan, görüş ve düşünce tarzı açısından nasıl diğer sınıflardan ayrıldığını ve insanın psikolojisinin içinde bulunduğu toplumsal şartlara hangi ölçüde bağlı olduğunu göstermiştir. Ona göre toplumlar ve bir toplumdaki sosyal sınıflar, geçmişte de günümüzde de çalışma tarzları ve yaşam biçimlerine bağlı olarak sabit bir noktaya mihlanmış gibidirler. Üretim biçimleri ve toplumsal ilişkileri, onların yapılarında pek fazla bir değişiklik meydana getiremez. Gerçekte bir toplum ya da sınıf toprağa bağlı olduğu ölçüde durağandır ve değişime kapalıdır. Bu kapalılık zinciri çözülmeksizin, durgunluk hareketliliğe dönüştürülmeksizin, klişe düşünceler ve yeknesaklık ortadan kaldırılmaksızın hiçbir toplumun bir medeniyet inşa etmesi ve kemalermesi mümkün değildir. Avrupa'da son birkaç asırda yaşanan ilerlemelerin önemli sebeplerinden biri de toprağa bağlı, durağan, değişime dirençli feodal yaşam tarzından kopuş ve dinamik, değişimci, yeni pazarlar peşinde koşan burjuva yaşam tarzına geçiştir. Toprağa bağlı feodalizm döneminde hareket, çeşitlilik ve girişim yoktur. Çiftçiyi ve tarım hayatını ifade eden bütün sıfat, kavram ve hatta isimlerin topraktan mülhem olduğu gerçeği, onun toprağa ve yere ne ölçüde bağlı olduğunun göstergesidir. Burjuva ise; eyleme, hareket, intikal ve yeni pazarlar bulma arayışına dayalı bir hayat tarzına mensup olduğundan; dinamik ve yenilikçi bir düşünce tarzına sahiptir (Şeriatî, 2018: 366-372).

Ali Şeriatî; ünlü İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin (1889-1975) şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Çevrelerini ve toplumlarını değiştiren büyük liderlerin hepsinin hayatlarında; toplumu terk etmek ve topluma geri dönmek şeklinde ifade edilebilecek iki aşama mevcuttur.” İster peygamber ister filozof olsun, toplumlarını değiştirmiş olan herkes bu iki aşamadan geçmiştir. Bu kişi önce toplumdan uzaklaşıp inzivaya çekilir, on, yirmi,

otuz yıl kadar başka bir ülkede yaşar. Sonra giden kişi olarak değil, yepyeni bir insan olarak geri döner; düşünce, toplum ve hayatı değiştirir. Hz. İbrahim de böyle bir aşamadan geçmişti. Hz. Musa da malum kaza sonucu Mısır'ı terk etti. Hz. Musa toplumunu terk ederken Firavun'un sarayında yetmişmiş bir gençti ama geri döndüğünde aynı Musa değildi. O; Firavun, Karun ve diğer statükocularla savaşa girecek; toplumun geleneklerini, ilişkilerini, şeklini tamamen değiştirecek bir kurtarıcı haline dönüşmüştü. Bizim Peygamberimizin de böyle bir tecrübesi vardır. Yirmi beş yaşından kırk yaşına kadar geçen süre, onun bedenlen değil ama ruhsal olarak gaybet (kayboluş) dönemidir. Bu on beş yıllık inzivadan sonra o; düşünceleri yeniden inşa edilmiş, vahyin inebileceği bir ruha kavuşmuş, Arapların bütün batıl gelenekleri ve putlarına karşı öfkeyle ve kararlılıkla kıyam edecek ve bütün Arap toplumunu değiştirecek kudrete sahip bir irade kazanmış olarak geri döndü. İslam devletinin geliştiği Hz. Ömer zamanında, Hz. Ali'nin teklifiyle Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti takvim başlangıcı olarak kabul edilmiştir (Şeriatı, 2018: 374-376).

5.2. Ali Şeriatı'ye Göre Kur'an'da Hicret

Şeriatı'ye göre Kur'an'da hicretin beş türünden bahsedilmektedir. Birincisi; inancını ve değerlerini korumak için yapılan bireysel hicrettir. Bu, Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi sorumluluk sahibi olmayan ve toplumsal yükümlülüğü bulunmayan bireylerin hicretidir. İçinde bulundukları toplumdaki çürümeyi gören fakat bunu değiştirmeye imkân olmayan kişilerin göç ederek iman ve insanlıklarını koruma çabasıdır (Şeriatı, 2018: 378-379).

İkinci tür hicret ise, cihat amaçlı toplumsal sorumluluk içeren hicrettir. Burada, toplumu ıslah için yaptığı tüm çalışmaları başarısız olanların hicreti söz konusudur. Bunlar göçü tercih eder ve yeryüzünde münasip gördükleri bir noktaya hicret ederler ve oradan terk ettikleri topluma karşı cihat başlatırlar. Bu muhacirler toplumsal sorumluluk sahibidirler; dışarıdan, terk ettikleri toplumla, geleneklerle, toplumda mevcut hastalıklarla mücadeleyi başlatacaklardır. İslam Peygamberi bu tür hicretin en ileri örneğidir. O, on üç yıl Mekke'de, tevhit inancını yaymak için mücadele verdikten sonra, müşriklerin artan işkence ve saldırıları

sonucunda göç etmek zorunda kalmıştır. Hicretin ikinci yılında Mekke’de müşriklerle savaşabilecek bir güce eriştiğini görüyoruz. Mekke’de Kureys eşrafının işkencelerine maruz kalan Müslümanların, hicretin yedinci yılında Roma ve İran imparatorluğunu tehdit edebilecek bir güce ulaştıklarını görüyoruz (Şeriati, 2018: 379-380).

Hicretin bir diğer türü de insani misyonu yaymak için yapılan tebliğ hicretidir. Bu hicretin amacı iman; zihinlere, kapalı çevrelere, ezilenlere, uzak toplumlara, dünyada hakikatle aralarına duvar çekilmiş olan insanlara tebliğ etmek ve ulaştırmaktır (Şeriati, 2018: 380).

Hicretin dördüncü türü ise Şeriati’nin bilimsel hicret olarak adlandırdığı araştırma-inceleme amaçlı hicrettir. İslam’ın; gitmek, dolaşmak, ufukları gezmek, yeryüzünde seyahat etmek üzerine mükerrer talimatları bilimsel araştırma içindir; yeni bir anlama, yeni bir bilinmeyene ulaşmak içindir; yani Kur’an’da anılan geçmiş kavimlerin çöküş sebeplerini bulmak içindir (Şeriati, 2018: 381).

Hicretin beşinci türü ise, insanın kendi iç dünyasında yaşadığı deruni hicrettir. Burada içinde bulunduğumuz bir hali, niteliği, sahip olduğumuz özellikleri terk etmek; yani var olduğumuz mahiyetten kurtulmak ve olmamız gereken insanın tarafına doğru gitmek söz konusudur (Şeriati, 2018: 383).

Sonuç

Ali Şeriati’ye göre Kur’an’da hicret, yalnızca Hz. Peygamber ve onun ashabının Mekke’den Medine’ye göç etmesi olarak bilinen tarihi bir olay değil, genel bir ilke ve hüküm olarak ortaya koyulmaktadır. İnsanlık tarihinde bir göçü müteakiben ortaya çıkmamış hiçbir medeniyet yoktur. Bilinen ilk medeniyet de tarih boyunca birbiri ardınca gelişen öteki medeniyetlerin hepsi de istisnasız göçmenlere aittir. Bir toplum değişmedikçe, temeli sarsılmadıkça, toplumsal ilişkileri başkalaşmadıkça, o toplumun yeni bir kültür ve medeniyet inşa etmesi mümkün değildir. Haçlı savaşları ile on dört ve on beşinci yüzyıllardaki keşif, coğrafya ve gezgin hareketinin Avrupa’da düşünce tarzının değişmesinde, Batı toplumlarının donuk ve taşlaşmış yapısının çözülmesinde temel etkenler olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu iki etkenin her ikisi de göç ile ilişkilidir.

Ortalama bir insan çevre şartlarının, tabiatın, toplumun, aile ortamının, eğitim ve öğretimin, tarihin, geçmişin ve kalıtımın ürettiği bir varlıktır. Göç bu ilişkilere, tabiatın ve toplumun egemenliğine ve kalıtıma en büyük darbeyi indirir, durağan insanı hareketli insana dönüştürür, insanı mahpus olduğu üç zindandan; tabiat, toplum (çevre) ve tarihten kurtararak özgürleştirir. Kur'an'da bahsedilen beşinci tür hicret olan deruni, psikolojik ve irfani hicret ise; çevre, tabiat ve tarih bağlarından özgürleşmiş ruhun hicretidir. Bu hicretle birey, insanın kendisi olan dördüncü ve en çetin zindandan da necat bulacaktır (Şeriati, 2018: 384; 2017: 276).

KAYNAKÇA

- Çelik, C. (2012). “Göç, Kentleşme ve Din”. *Din sosyolojisi El Kitabı* içinde. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu (Edt.). ss.297-306. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Önkal, A. (1998). “Hicret”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XVII, 458-462.
- Şeriati, A. (1998). *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Şeriati, A. (2017). *İnsan*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati A. (2018). *Dünya Görüşü ve İdeoloji*. Ankara: Fecr Yayınları.

BÖLÜM 3

İSLAM HUKUKU VE TOPLUM

1. İSLAM HUKUKU'NDA NASS-TOPLUMSAL GERÇEKLİK UYUMU AÇISINDAN İSTİHSAN METODU²⁹

Giriş

Toplumsal hayatın insan için zorunlu olduğu bilinen bir gerçektir. Toplumun insan davranışlarını düzenleyen normatif bir yöne sahip olduğu da malumdur. Örf, ahlak ve hukuk normları olmadan toplumsal yaşam devam edemez. Birey-birey, birey-eşya ve toplum-toplum ilişkileri sonucu meydana gelen hak ve sorumlulukların belli bir yaptırıma bağlanmış toplumsal düzen kuralları haline getirilmesi ihtiyacı, kurumsal bir yapı olarak hukukun doğuşuna sebep olmuştur. Hukukun kökeni ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte sosyolojik bakış açısı, hukuka toplumsal bir olgu olarak yaklaşmayı gerektirmektedir. Tarihi tecrübe, hukuk normlarının toplumsal şartlardan zorunlu olarak etkilendiğine işaret etmekte; olgusal değişimlerin yasamada dikkate alınmasının hukukun uygulanabilirliğinin ve meşruiyetinin teminatı olduğunu göstermektedir (Yaman, 2016: 11; Ayengin, 2016: 38-41, 52).

Hayata yönelik Müslümanca bir tavır alış olarak tanımlayabileceğimiz İslam Fıkhi'nın temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'in lafızlarıdır. Dini ilimlerde Kur'an ve Sünnet lafızlarına genellikle nass adı verilmektedir (Apaydın, 2006: 391). Sosyal realitenin hukuki nassların şekillenmesi üzerindeki etkisi problemi, nassların doğru yorumlanması açısından önemlidir. Toplumu belli değerler etrafında birleştirmeyi hedefleyen Kur'an'ın prensip olarak tüm insanlığa, tüm zaman ve mekânlara hitap ettiği kabul edilmekle birlikte, öncelikle belirli bir tarihi zaman ve mekânda yaşayan verili bir toplumun üyelerini muhatap alıp, onların problemlerine cevap verdiği, onların sosyo-kültürel gerçekliğine uygun çözümler ürettiği açıkça görülmektedir. Ancak nassın, indiği dönemin sosyal realitesini dikkate alması, onun tarihi-toplumsal olgunun basit bir yansıması mahiyetinde olduğu anlamına gelmez. Çünkü nass, aynı zamanda normatif ve finalist bir karakter taşıdığından, kendi norm ve amaçlarına uygun düşmeyen sosyal olguları açıkça reddetmektedir. Bu bağlamda nassın, Cahiliye kültürüne karşı üç farklı tavrından

²⁹ Bu kısım; yazarın, “İslam Hukuku'nda Nass-Toplumsal Gerçeklik Uyumuna Açısından İstihsan Metodu” (İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II içinde. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, ss. 87-97) adlı çalışmasından üretilmiştir.

bahsedebiliriz: Nassın, kendi değer ve gayeleri yani dinin ruhuyla uyumlu olan kültür unsurlarını aynen kabul ettiğini hatta teşvik ettiğini, dinin ruhuyla bağdaşması imkânsız olanlarını tereddütsüz reddettiğini, dinin ruhuyla uyumlu hale getirilmesi mümkün olanlarını ise kısmen değiştirip revize ederek devam ettirdiğini görüyoruz. Nitekim Kur'an ve Sünnet tahkim, kısas, diyet, kasâme, âkile gibi Cahiliye dönemi uygulamalarını aynen kabul etmiş; riba, kız çocuklarının öldürülmesi, kadınlara zorla varis olunması, analıklarla evlenilmesi, evlatlık edinme gibi uygulamaları reddetmiş; kız çocuklarının evliliğinde velinin otoritesi, boşama yetkisinin kocaya ait oluşu, çökeşlilik, mehir, iddet, îlâ, ric'at, nafaka, nesep, talak, kölelik gibi uygulamaları da kısmen değiştirerek devam ettirmiştir (Ayengin, 2016: 45-46, 52-53; Erdoğan, 1994: 35). Buradan, nass ile olgu arasında diyalektik bir ilişki olduğu, nassın sosyal realiteyi yok saymadan hatta onu temel alarak, kendi değer ve amaçlarıyla uyumlu yeni bir toplum inşa etmeyi hedeflediği sonucunu çıkarabiliriz.

İslam Hukuku'nun, dini dogmalara dayandığı için donuk bir toplum yarattığı, toplumsal değişmeye karşı, çağdaş ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkıhın ilahi kaynaklı olduğu ifade edilmekle birlikte, o büyük ölçüde müçtehitlerin yorumlarının ürünüdür ve bu bakımdan beşeridir. Fıkıhın onda dokuzunun beşer sözü olduğu, alanın uzmanları tarafından çokça dile getirilen bir tespittir. Fıkıhın ilahiliği söylemiyle anlatılmak istenen ise; bu beşerî yorumlama faaliyetinin bağımsız olmayıp, Kur'an ve Sünnet'in kural, ilke ve külli maksatlarıyla kayıtlı olduğudur (Yaman, 2016: 19-20).

Kur'an ve Sünnet, genel bir çerçevede hükümler koymuş, zamana ve mekâna göre dinin ana maksatlarını göz önünde bulundurarak hüküm vermek (icthâ) için geniş bir saha bırakmıştır. Örf,³⁰ İstislah,³¹ İstihsan gibi kaynaklar da İslam Hukuku'nun, toplumsal gerçekliği yok saymadığını göstermektedir. Fıkıh bilginleri, dinin ruhu ve nasslar ile ters

³⁰ Sözlükte “iyi olan, yadigarımayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen” anlamlarındaki “urf” kelimesinin Türkçedeki telaffuzu olan örf, pek çok fikhî hükmün tayin edilmesinde kendisine müracaat edilen belirli özellikteki toplumsal eylem biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder (Dönmez, 2007: 87).

³¹ Sözlükte “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma” manasına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle aynı kökten türeyen istislah, fıkıh usulünde “kaynaklardan hüküm çıkarma metodu” anlamında şer'i delillerden birinin adı olup nassların kapsamına dahil olmayan ya da kıyas vasıtasıyla nass ile belirlenmiş herhangi bir olaya bağlanması mümkün olmayan fikhî bir meselenin hükmünü şeriata göre muteber maslahatlara ve İslam fıkıhının genel ilkelerine göre belirleme metodunu anlatır (Özen, 2001: 383).

düşmeyen örf ve âdetlere itibar etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun genel kurallarından biri olarak belirlemişlerdir. Onlar, muamelatla ilgili hükümlerde, sosyal yararı göz önünde bulundurmuşlar, hakkında nasslarda kesin bir hüküm olmayan hususlarda, dinin temel maksatlarına riayet etmek şartıyla, toplumsal realiteyle uyumlu içtihatlar üretmişlerdir. Dinin ana gayeleri (Makâsıdü'ş-Şerîa) olarak görülen can, mal, akıl, nesil ve dinin korunması ilkeleri, toplumsal varlık ve bütünlük açısından olmazsa olmaz değerleri ifade etmektedir (Şa'ban, 1990: 350-351). İslam Hukuku'nda, toplum menfaatini ve kamu düzenini muhafaza etmeyi amaçlayan hükümlerin “Allah hakkı” deyimiyle ifade edilmesi de (Şa'ban, 1990: 241) İslam dininin toplumsal bütünleşmeye verdiği değeri ifade etmektedir (Kobyas, 2012: 236).

İslam hukukçuları sadece nassların lafızları ile yetinmemişler, çeşitli yollarla nassların ruhunu da araştırmışlar, hukukun mantıki sıhhatinin kontrolüne önem vererek, nassı dinin temel amaçlarına uygun bir şekilde yorumlamaya özen göstermişlerdir. Onlar, ayet ve hadislerin hangi şartlarda ve bağlamda, hangi toplumsal talebe ya da ihtiyaca binaen sevk edildiğini de göz önünde bulundurmuşlardır. Bu bağlamda Hanefî hukukçularından Ebu Yusuf'un, örfe dayalı nassın yorumunun örfün değişmesiyle değişeceği şeklindeki görüşü dikkat çekicidir (Dönmez, 1986: 34-37).

İslam Hukuku'nda nassın ruhuna, dinin temel maksatlarına, hakkaniyete ve toplumsal gerçekliğe uygun hüküm vermenin bir aracı olarak kabul edilen “istihsan” metoduna konumuz açısından özel bir önem atfediyoruz. Bu sebeple söz konusu metodun üzerinde duracak, nass-toplumsal gerçeklik uyumu açısından işlevselliğini tartışacağız.

1.1. İstihsan Nedir?

Hicri birinci ve ikinci yüzyıl içinde, Müslüman toplumun yeni sorun ve ihtiyaçlarına cevap üretme zorunluluğu, İslam hukukçularını rey ve içtihat vasıtasıyla nassları yorumlama ve yeni hüküm koyma etkinliğine yöneltmiştir. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan hukuk ekolleri, “rey ile hüküm verme” faaliyetini, “kıyas” (analogy) adı verilen bir usulle gerçekleştirmişlerdir. Kıyas, nassa dayanan

meselenin hükmünü, aynı illete sahip olmakla birlikte hakkında nass bulunmayan bir başka mesele için de geçerli kılmaktır. Ancak kıyasla elde edilen sonuç her zaman İslam Hukuku'nun genel amaçlarına uygun düşmediği için, özellikle Hanefî hukuk ekolünde, “istihsan” adı altında kıyasa göre biraz daha serbest bir hüküm çıkarma usulü geliştirilmiş ve bu metot giderek, diğer hukuk ekollerince de benimsenmiştir (Bardakoğlu,1986: 127).

Sözlükte “güzellik, sevilen ve rağbet edilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsan, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” manasına gelir. Fıkıh usulünde, müçtehidin bir meselede nass, icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli kabul edilen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde hüküm kaynağı olan genel nitelikli nassı, genellikle nasslardan ilham alarak tesis edilmiş yerleşik genel kuralı ya da ilk akla gelen çözümü terk etmesi ve hukukun gayesini gerçekleştirmeye daha müsait gördüğü başka bir hüküm vermesi şeklinde tanımlanabilecek yöntemin adıdır (Bardakoğlu, 2001: 339). Bazen bir mesele genel nitelikli bir nassın kapsamına dâhil olduğu halde; o meselede aynı zamanda örf, özel veya genel yarar (maslahat), zaruret, kolaylığı temin ve sıkıntıyı izale etme, ihtiyata uygun amel etme, nassların ruhu/dinin gerçekleştirmeyi hedeflediği ana gayeler (Makasidü’ş-Şerîa) veya hukukun genel prensipleri gibi, o genel nitelikli nassın aksi istikametinde hüküm vermeyi gerektirecek özel bir delil de mevcut olur. İşte müçtehidin söz konusu meselede, genel nassın gereği olan hükmü terk ederek özel delile göre hüküm vermesine istihsan denilmektedir. Özellikle Hanefî usul kitaplarında söz konusu genel nass ya da yerleşik genel kurala “kıyas” adı verilmekte, hükme konu olan ameliyenin “kıyasa (genel nitelikli nassa) aykırı olarak istihsanen” caiz olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda istihsan, bir nevi genel kuraldan istisna yapmak anlamına gelmektedir. Ayrıca literatürde, bir meselede ilk akla gelen açık kıyası terk edip, ilk bakışta akla gelmeyen, gizli/kapalı kıyası tercih etmek şeklindeki bir istihsandan da bahsedilmektedir. Bu durumda kıyasa aykırı bir hüküm vermek değil, iki kıyas arasında tercihte bulunmak söz konusudur (Şa’ban, 1990: 162-163).

İstihsanın; yerleşik bir hukuk kuralı ya da genel nitelikli bir nass belli bir olaya uygulanırken bu uygulamanın hukukun amacı, adalet ve

hakkaniyet düşüncesi ışığında gözden geçirilmesi, olayın kendine has şartlarına uygun, hukukun genel yapısında yerini bulan farklı bir çözüm üretilerek hukukun normatif karakterinden kaynaklanan katılığının yumuşatılması anlamına geldiği görülmektedir (Bardakoğlu, 2001: 339). Kaide; uygulama alanı, doğuracağı sonuçlar, hakkaniyete ne derece uygun olduğu gibi noktalar hesaba katılmadan uygulandığında isabetli bir sonuç elde edilememektedir. İşte bu sonuç, nassların yorumlanmasında ve yeni hükümler koyulmasında daima göz önünde bulundurulacak hak ve adalet ölçüsü ile yeniden değerlendirilmekte ve olumsuz durum telafi edilmektedir (Bardakoğlu, 1986: 130).

İstihsan metodunun İslam hukuk düşüncesine önemli bir açılım sağladığı, yerleşmiş hukuk kuralları ile toplumsal gerçeklik, adalet fikri ve hukuk idesi arasında köprü kurduğu görülmektedir. Bu sebeple istihsan metodu her zaman yenilikçi ve değişim yanlısı çevrelere ilham kaynağı olmakta, fıkıh öğretisinin ve nassların sosyal gerçeklik, ortak insani değerler ve hukukun ana gayelerine uygun olarak yorumlanmasının anahtar kavramı olarak takdim edilmektedir (Bardakoğlu, 2001: 346).

Sözün ve öğüdün güzeline uyulmasını emreden ayetler (Kur'an-ı Kerim 7/145; 39/17-18) ile Müslümanların güzel saydığının Allah katında da güzel sayıldığını bildiren hadis, istihsanın meşruiyetine delil olarak kullanılmıştır (Bardakoğlu, 2001: 345). Yukarıdaki tanım da görüldüğü gibi bazen istihsanın gerekçesini özel nitelikli bir nass da oluşturabilir. Mesela, mevcut olmayan malın (ma'dum) satışını yasaklayan Hz. Peygamber, selem akdini kendi koyduğu kuraldan istisna ederek caiz görmüştür. Elde mevcut olmayan malın satışını yasaklayan kural terk edilerek selem caiz görülmesi, genel hükümle engellenmek istenen zararın burada mevcut olmadığı ve sosyal bir ihtiyacın meşru çerçevede karşılanması gerektiği düşüncesi ile açıklanmaktadır (Bardakoğlu, 2001: 339-340; Şener, 1971: 122).

Râşid halifelerin ve bilhassa Hz. Ömer'in genel nitelikli nassları belli bir olaya tatbik ederken bu tür bir uygulamanın dinin temel amaçlarına, adalet düşüncesine, toplumun yararına uygun olup olmadığını göz önünde bulundurduğu ve gerekli hallerde genel kurala aykırı farklı bir uygulamayı hayata geçirdiğinin birçok örneği vardır. Müellefe-i Kulûb'un Kur'an'da

belirlenmiş zekât payının kaldırılması, kıtlık zamanı hırsızlara had cezasının tatbik edilmemesi, belli durumlarda Ehl-i Kitap'tan olan kadınlarla evlenmenin yasaklanması, ekonomik şartlardaki değişme sonucu diyet miktarlarının yeniden düzenlenmesi, fetihler ve şehirleşmenin yarattığı sosyal yapıdaki değişimden dolayı birbirinin âkilesi kabul edilen yeni toplumsal sınıfların teşkil edilmesi, Irak'ın fethinden sonra Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine, kılıçla fethedilen arazinin ganimet olarak gazilere dağıtılmayıp haraç vergisi karşılığında bölge halkının elinde bırakılması gibi uygulamalar bu konuda ilk akla gelen örnekler olmaktadır. Aynı şekilde, esnaf ve sanatkârların emin sıfatına sahip olduğu, ellerinde bulunan müşteri mallarının zayi olmasından kusurları bulunmadıkça sorumlu tutulmamaları gerektiği asıl olmakla birlikte, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, müşterilerin mallarına karşı suiistimallerin arttığı gerekçesiyle bu kuralı uygulamayarak esnaf ve sanatkârın zayi olan müşteri mallarını tazminle yükümlü olduklarına hükmettikleri bilinmektedir. O dönemde belli usul terimleriyle açıklanmayan bu tarz uygulamalar, bir toplumu adaletle idare etmenin tabii gereği olarak kabul görmüş, genel manada Müslümanların hukuk tasavvuruna, rey ve içtihat faaliyetine, özel olarak da istihsan ve maslahat anlayışlarına ilham kaynağı olmuştur (Bardakoğlu, 2001: 340; Şener, 1971: 116; Güler, 2009: 238-240; Yavuz, 2009: 291).

1.2. İstihsan Türleri

Yakın dönemde yazılmış Fıkıh usulü kitaplarında ve diğer ilgili literatürde, genellikle altı istihsan çeşidinden bahsedilmektedir. Bunlar, istihsan gerekçeleri olarak da isimlendirilebilir. Bunlar hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1.2.1. Nass Sebebiyle İstihsan

Mevcut olmayan malın satışını yasaklayan Hz. Peygamber'in, selem akdini mevcut olmayan bir malın satımı mahiyetinde olduğu halde, kendi koyduğu kuraldan istisna ederek caiz kabul ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Bu olay nass sebebiyle istihsana örnek gösterilmektedir.

1.2.2. İcmâ' Sebebiyle İstihsan

Bir sanatkârla, belirli bir bedel karşılığı ayakkabı, elbise vs. yapması için anlaşmak mahiyetindeki istisnâ' sözleşmesi; ürün, sözleşme sırasında henüz mevcut olmadığı için ma'dumun satışını yasaklayan nassa aykırı olduğu halde; Müslümanlar arasında örf haline gelip, hiçbir müçtehit de buna karşı çıkmadığından bir çeşit icmâ'³² tahakkuk ettiği gerekçesiyle istihsanen caiz kabul edilmiştir. Aynı şekilde, ücret karşılığı hamamlara girmek için yapılan sözleşme de kullanılacak su, hamamda kalınacak süre vb. belirsiz olduğu için genel kurala göre geçersiz olması gerekirken, hiç kimse tarafından reddedilmeyip örf haline gelerek icmâ' tahakkuk ettiği gerekçesiyle istihsanen caiz sayılmıştır (Zeydan, 1993: 219-220; Şa'ban, 1990: 166).

1.2.3. Örf Sebebiyle İstihsan

Hız. Peygamber'in şartlı alışverişi yasakladığına dair genel nitelikli hadise dayanarak koyulmuş olan, sözleşmelerde akdin gereği olmadığı halde ileri sürülen şartların geçersizliği ilkesine aykırı olarak Hanefi fakihlerin çoğunluğu, sözleşmelerde örf'e uygun olarak belirlenmiş her şartın geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Aynı şekilde, vakfın ebedi olması gerektiği ilkesi gereği kitap vb. menkul eşyanın vakfedilmesi mümkün olmadığı halde; Hanefi hukukçusu İmam Muhammed, yaşadığı dönemde bu tür vakıfların halk arasında örf haline geldiği gerekçesiyle istihsanen caiz görmüştür (Şa'ban, 1990: 170; Bardakoğlu, 2001: 343).

1.2.4. Zaruret ve İhtiyaç Sebebiyle İstihsan

Pislenen kuyuların ve havuzların suyunun tamamen boşaltılarak temizlenmesinin zorluğu göz önünde bulundurularak, belli bir miktar suyun boşaltılmasıyla temiz hale geleceği fetvası verilmiştir. Bu fetva zaruret ve ihtiyaç gerekçesiyle istihsanın dikkat çekici bir örneğidir (Şa'ban, 1990: 171-172; Bardakoğlu, 2001: 344).

³² 4 Sözlükte azmetmek, bir işi yapmaya kararlı olmak; bir hususta fikir birliği etmek anlamlarına gelen icmâ' kelimesi; Fıkıh usulünde, müçtehitlerin Hz. Peygamber'in vefatı sonrası herhangi bir dönemde şer'i bir hüküm hususunda ittifak etmeleri anlamında kullanılır. İcmâ', İslam Hukuku'nun temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir (Şa'ban, 1990: 90-91).

1.2.5. Maslahat Sebebiyle İstihsan

Müzâraa akdinin, yerleşik kurala göre kira sözleşmesinde olduğu gibi taraflardan birinin ölümüyle sona ermesi gerekirken; toprak sahibinin henüz mahsul alınmadan ölmesi durumunda, emek sahibinin yararını korumak ve zararını önlemek düşüncesiyle, mahsul kaldırılıncaya kadar akdin devam edeceğine hükmedilmiştir. Yine vadeli satış sözleşmesinde satıcının alacağına karşılık rehin alması şartı, şartlı alışverişi meneden hadis nassına aykırı olmasına rağmen, Hanefî fakihlerin çoğunluğu tarafından satıcının menfaatini koruyucu bir işleve sahip olduğu gerekçesiyle istihsanen caiz görülmüştür. Aynı şekilde Ebu Hanife ve İmam Malik, Haşimoğulları'na zekât verilemeyeceğini ifade eden hadisler bulunmasına rağmen, dönemlerindeki Haşimoğulları'na ganimetten yeterince pay ulaşmadığını göz önünde bulundurarak, haklarını korumak amacıyla, onlara zekât verilmesine cevaz vermişlerdir (Şa'ban, 1990: 166-167; Bardakoğlu, 2001: 344). İmamlık, müezzinlik, Kur'an öğretme vb. dini hizmetlerin yerine getirilmesi karşılığında ücret alınması da bu gibi hizmetlerin aksamaması ve halkın genel yararının korunması gerekçesiyle istihsanen caiz görülmüştür (Bardakoğlu, 2001: 344).

1.2.6. Kapalı Kıyas Sebebiyle İstihsan

Bu çeşit kıyas, biri açık öteki kapalı birbirine zıt iki ayrı kıyasın bir meseleye uygulanmasının mümkün olduğu durumlarda geçerlidir. Burada ilk akla gelen kıyasa açık kıyas, hemen akla gelmeyen üzerinde iyice düşünülünce fark edilen kıyasa ise kapalı ya da gizli kıyas adı verilmektedir. Bu durumda kapalı/gizli kıyasın açık kıyasa tercih edilmesi söz konusudur. Yırtıcı kuşların artığı olan sulara temiz hükmü verilmesi bu tür istihsana örnek verilmektedir. Onların su artıklarının diğer yırtıcı hayvanların artıklarına kıyası açık kıyas olup, pis hükmü verilmesini gerektirir. Burada ilk bakışta akla gelmeyen kapalı kıyas ise, yırtıcı kuşların su artıklarının insanların su artıklarına kıyası olup, temiz sayılmalarını gerektirmektedir. Çünkü yırtıcı kuşlar, diğer yırtıcı hayvanlardan farklı olarak, gagaları ile suyu içmektedirler. Gagaları ise, temiz kemiktir (Şa'ban, 1990: 168-169; Zeydan, 1993: 220).

Bazı kaynaklarda aynı örneğin, kapalı kıyas sebebiyle değil zaruret ve ihtiyaç sebebiyle istihsan hususunda kullanıldığını görüyoruz. Buna göre

doğan, akbaba, atmaca gibi yırtıcı kuşlar dört ayaklı, aslan, kaplan vb. diğer yırtıcı hayvanlardan farklı olarak suya havadan inmektedirler. Dolayısıyla özellikle suyun az bulunduğu çöllerde ve diğer fazlaca meskûn olmayan yerlerde bundan kaçınmanın zorluğu göz önünde bulundurularak, yırtıcı kuşların arttığı sular zaruret sebebiyle istihsanen temiz kabul edilmiştir (Şa'ban, 1990: 167).

Sonuç

Örf, zaruret ve maslahat sebebiyle istihsan türlerinin, sosyal realite ile ilişkili olduğu açıktır. Biz, icmâ' sebebiyle ve kapalı kıyas sebebiyle istihsan türlerinin de aslında örf ya da zaruret sebebiyle istihsan kategorisine dâhil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlgili örneklerden, burada istihsanın asıl sebebinin örf ve ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen icmâ' veya kapalı kıyas sebebiyle istihsan olarak adlandırılmalarını; İslam Hukuku'nun icmâ' ve kıyas gibi iki asli kaynağına dayandırmak suretiyle, fakihler arasında hüküm kaynağı oluşu tartışma konusu olan istihsan metoduna meşruiyet sağlama çabası olarak değerlendiriyoruz.

Buraya kadar anlatılanlardan, İslam Hukuku'nda istihsan metodu vasıtasıyla toplumsal gerçeklik göz önünde bulundurularak nassın zahirine aykırı hüküm verilmesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Demek ki, Hz. Ömer gibi bazı sahabiler, Ebu Hanife ve İmam Malik gibi müçtehitler, hukukun toplumsal gerçeklikle uyumlu, fert ve toplum yararını gözetici bir karaktere sahip olma zorunluluğunun farkındaydılar. Bize göre onlar kendilerini öncelikle tek tek nasslarla değil, Kur'an ve Sünnet'in genel kural, ilke ve maksatlarıyla kayıtlı görüyorlardı yani lafza değil, ruha itibar ediyorlardı. Dinde değişmez olan, genel kural, ilke ve maksatlar idi. Nassların tamamı değilse de önemli bir kısmı, söz konusu ilke ve maksatların verili bir toplumsal gerçeklikteki tezahür biçimleriydi. Toplumsal gerçeklik değiştiği zaman, ilke ve maksatların tezahür biçimleri de değişecekti. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, onlar hukukta amaç-araç (maksat-vesile) ayrımının farkındaydılar. Hukukun amaçları değişmez fakat amacı gerçekleştiren araçlar toplumsal gerçekliğe bağlı olarak değişebilirdi. Araç amacı gerçekleştirdiği müddetçe anlamlı ve geçerliydi. Dolayısıyla hukukun amacını gerçekleştirmek için vaz' edilmiş

olan nass, verili bir durumda amaca hizmet etmiyorsa, ona itibar edilemezdi.

Nassın, indiği dönemin sosyal realitesini dikkate aldığını, onu temel olarak, dinin değeri ve amaçlarıyla uyumlu yeni bir toplum inşa etmeyi hedeflediğini daha önce ifade etmiştik. İslam hukukçuları da aynı şekilde, kendi dönemlerinin sosyal realitesini temel alıp, vahyin değeri ve ilkeleriyle uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak İslam Hukuku'nun, toplumsal gerçekliği ve zamanın ruhunu yok sayan, statik, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını, aksine zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini güncelleyebilecek donanımına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu donanımın bileşenlerinden biri olan istihsan metodu, İslam Hukuku'nun dinamik karakterinin önemli bir göstergesi olarak dikkat çekmekte, toplumsal gerçeklikle uyumlu hüküm üretmenin kullanışlı bir aracı olarak değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Y. (2006). “Nas”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXII, 391-392.
- Ayengin, T. (2016). “İslam, Hukuk ve Sosyal Realite”. *Fıkıh Sosyolojisi* içinde. M. Tekin (Edt.). ss. 39-55. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1986). “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 111-138.
- Bardakoğlu, A. (2001). “İstihsan”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 339-347.
- Dönmez, İ. K. (1986). “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 4, 23-51.
- Dönmez, İ. K. (2007). “Örf”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXIV, 87-93.
- Erdoğan, M. (1994). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Güler, M. N. (2009). “İstihsan Teorisinin Yeniden İnşâsı”. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-3* içinde. ss. 215-251. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kobyâ, M. (2012). *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Özen, Ş. (2001). “İstislah”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXIII, 383-388.
- Şa’ban, Z. (1990). *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. İ. K. Dönmez (Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şener, A. (1971). *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Yaman, A. (2016). “Fıkıhın Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemleri”. *Fıkıh Sosyolojisi* içinde. M. Tekin (Edt.). ss. 11-37. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Yavuz, Y. V. (2009). “Çağdaş Problemler ve İstihsan Prensibi”. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’elesi-3* içinde. ss. 288-295. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Zeydan, A. (1993). *Fıkıh Usulü*. R. Özcan (Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

2. FAİZSİZ BANKACILIK SİSTEMİ VE TÜRK TOPLUMU³³

Giriş

Katılım bankacılığı; kuruluşu, gayesi, fon toplama, fon kullandırma ve bankacılık hizmetleri bakımından faizden kaçınan ve İslam Hukuku prensiplerine uygun davranmayı ilke edinen bankacılığa verilen genel isimdir. Bu isim, katılma hesaplarında banka ile hesap sahiplerinin kâr ve zarara birlikte katılma prensibinden hareketle verilmiştir (Durmuş, 2013: 6).

Katılım bankacılığı faaliyetlerinin ortaya çıkmasındaki en büyük etken İslam dininin koymuş olduğu başta faiz yasağı olmak üzere, ekonomik hayat ile ilgili yasaklardır. Müslüman toplumlarda, faizin İslam dininde yasak olması sebebiyle biriken âtıl fonları ekonomiye kazandırmak ve faiz hassasiyeti olan kesimlerin finansman ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla katılım bankaları kurulmuştur. Katılım bankaları, özellikle İslam toplumunun ihtiyaçlarına, işlemlerinde faiz kullanmadan cevap verme iddiasında olan finans kuruluşlarıdır (Sümer ve Onan, 2015: 297). Ancak bu kurumların ülkemizde beklenen ilgiyi gördüğü söylenemez. BDDK verilerine göre katılım bankalarının 2018 yıl sonu itibariyle Türk bankacılık sektörü içindeki payı toplanan fonlarda %6,7 iken, kullandırılan fonlarda yalnızca %5,1’dir (Katılım Bankaları, 2019: 91).

Bir devlet üniversitesinin akademik kadrosu üzerinde yapılan araştırmada katılımcıların faiz, katılım bankası ve faizli kredi kullanımı konularındaki tutumları incelenmiştir. Araştırma bulguları, katılımcıların büyük çoğunluğunun faize karşı olumsuz bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte katılımcıların ağırlıklı ortalamasının katılım bankalarına yönelik tutumları da olumsuzdur. Araştırmaya göre, faize karşı olumlu sayılabilecek bir tutuma sahip olan katılımcıların oranı %10 iken, katılım bankalarına olumlu bakanların oranı %18’dir. Ancak bu %18’lik kesimdeki katılımcılar içinde, olumlu kanaatlerinin yanı sıra, katılım bankalarının yaptığı bir kısım işlemleri şüpheli gördüklerini açık bir dille ifade edenler de vardır. Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların

³³ Bu kısım; yazarın, “Faizsiz Bankacılık Sistemi ve Türk Toplumu” (Current Debates on Social Sciences 4 Multidisciplinary Studies içinde. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020. ss. 267 -278) adlı çalışmasından üretilmiştir.

% 41'i katılım bankalarının geleneksel faizli bankalardan farkının olmadığını savunurken, geriye kalan %37'si ise, katılım bankalarını geleneksel bankalarla özdeşleştirmemekle birlikte, ehven-i şer olarak değerlendirmektedirler. Söz konusu araştırmada, katılım bankalarına yönelik literatürde yer alan eleştirilerin benzerlerinin katılımcılar tarafından da dile getirilmiş olması dikkat çekmektedir. Katılım bankalarının, sektörün %95'ine hâkim olan faizli bankalarla rekabet etme adına kendi ürünlerini geliştirmeyip diğer bankaların kullandığı ürünleri faizsiz finansa uyarladıkları, çalışma sistemlerinin benzerliği, diğer bankalarla yaklaşık aynı oranlarda kâr ilan ettikleri, murabahayı kullanan katılım bankalarının birçok risklerden kaçındığı ve murabahanın faiz almak için bir hile olduğu gibi literatürde yer alan eleştirilerin, katılımcılar tarafından da paylaşıldığı anlaşılmaktadır (Turan ve Demirci, 2019: 272-275).

Diyanet personeli üzerinde yapılan bir araştırma ise, faiz konusundaki farkındalıklarının yüksek olmasına ve katılım bankalarının yaptıkları işlemler hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen, katılımcıların faizli bankaları katılım bankalarından daha fazla tercih ettiğini göstermektedir. Araştırmaya göre, diyanet personelinin yarısına yakını faizli ticari bankalar tarafından verilen kredi kartlarını tercih etmekte ve ağırlıklı olarak faizli bankalardan kredi kullanmaktadır. Katılımcıların yalnızca dörtte birinin katılım bankasında hesabı vardır (Kızıltepe ve Yardımcıoğlu, 2017: 214-217).

Bu araştırmaların dışında genel olarak toplumun dindarlık düzeyini ölçen iki kapsamlı araştırmanın konumuz ile ilgili verilerinden bahsetmekte fayda görüyoruz. Bu iki araştırmada katılımcılara katılım bankalarına yönelik tutumlarını ölçme amaçlı herhangi bir soru sorulmamış olmakla birlikte, toplumun faiz hassasiyetini ölçmeye yönelik sorular mevcuttur. Bunlardan birisi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın TÜİK ile iş birliği yaparak 2013 yılında gerçekleştirdiği “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması”dır. Bu araştırmaya göre Türkiye’de, “Birinden borç almaktansa az faizli kredi çekmeyi tercih ederim” ifadesine kısmen ya da tamamen katılanların oranı %34,8 iken, katılmayanların oranı %59,7, cevap vermeyen ya da fikrim yok diyenlerin oranı ise %5,6’dır. Buna göre Türk toplumunun yaklaşık %60’ı faizli kredi çekme fikrine karşı

çıkılmaktadır. Ancak buradaki soru tarzının, katılımcıyı borç almakla az faizli kredi çekmek arasında tercihe zorladığı dikkat çekmektedir. Diğer alternatifler saf dışı bırakılmıştır. Diğer araştırma ise, Halil Aydınalp ve ekibi tarafından KKTC’de 2015-2017 yılları arasında peyderpey gerçekleştirilmiş olan “Kuzey Kıbrıs’ta Din ve Dünyevileşme” araştırmasıdır. Bu çalışmada katılımcılara “Asli ihtiyaçlar için banka kredisini kullanırım” ifadesine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplara göre, Kıbrıslı Müslüman Türklerin %52,2’si bankadan kredi kullanmaya olumlu bakarken, %34’ü faizli kredi kullanmaya karşıdır. Fikrim yok diyenlerin oranının ise %13,8 gibi oldukça yüksek olması dikkat çekmektedir. Diyanet’in araştırmasına göre Türkiye’de faiz hassasiyeti %60 civarında iken, Aydınalp’in araştırmasına göre Kuzey Kıbrıs’ta faiz hassasiyeti %34’tür. Kuzey Kıbrıs’taki faiz hassasiyetinin Türkiye’ye göre belirgin oranda düşük olduğu görülmektedir. Aydınalp’e göre faize karşı olumsuz tutumun düşük olmasının sebeplerinden birisi, bazı ilahiyatçıların asli ihtiyaçlar için banka kredisine cevaz vermesi ve buradaki faiz oranının vade farkı olarak telakki edilmesidir. Ayrıca hayat pahalılığının artması, borçlanmadan mal sahibi olunamaması gibi olgular da faize karşı olumlu tavrı desteklemektedir (Aydınalp, 2018: 43, 263-264; Türkiye’de Dinî Hayat, 2014: 18(Önsöz), 25(Açıklama), 211).

Faizsiz bankacılık sistemine Türk toplumunun bakışını din-ekonomi ilişkisi bağlamında anlamayı ve açıklamayı amaçlayan çalışmamızda, katılım bankalarının çalışma prensipleri, söz konusu prensiplerin geleneksel bankacılık ile benzer ve farklı yönleri ve sistem ile ilgili tartışmaları da ele almakta yarar görüyoruz.

2.1. Din-Ekonomi İlişkisi

İnsani varoluşun temel esaslarından biri olan ekonomik davranış, daima toplumsal bir davranıştır. Kişinin hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan maddi unsurlar ekonomi kavramı içinde değerlendirilmektedir. Yeme-içme, giyim-kuşam, barınma, eğlence vb. ihtiyaçlar ekonomik faaliyetin temelini oluşturmaktadır. Sosyolojik perspektiften bakıldığında zaman ekonomi fertler, eşya ve toplum arasındaki ilişkilerin doğurduğu temel toplumsal kurumlardan biridir ve diğer toplumsal olgu ve süreçlerle etkileşim halindedir. Tıpkı ekonomi gibi temel toplumsal kurumlardan biri

olan din de diğer toplumsal kurumlar gibi ekonomi ile etkileşim halindedir. Bir dinin kurumsal olarak yerleşmesinin ancak toplumun ekonomik yapısına geniş ölçüde uyum sağlamasıyla mümkün olduğu ifade edilmektedir (Kehrer, 2007: 80; Subaşı, 2014: 208).

Yahudi asıllı Alman sosyolog Karl Marx'a (1818-1883) göre, ekonomi kurumu toplumun temelidir ve din dâhil diğer toplumsal kurumlar ekonomik altyapıya göre şekillenirler. Alman sosyolog Max Weber (1864-1920) ise, din ve ekonomi etkileşimini vurgulamakta, ekonomik yapının belirleyiciliğini reddetmektedir. Ona göre ekonomi, değer ve ahlaktan bağımsız değildir. Dinlerin ekonomik ahlakı ve dünyaya karşı tutumları, müntesiplerinin ekonomik davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Weber, çalışmayı ve meslek ahlakını kutsallaştırıp dünyevi zevkler uğruna harcama yapmayı kınayan Protestan ahlakının, kapitalizmin ruhunu okşadığını yani kapitalist ekonomik sistemin oluşumuna zemin teşkil ettiğini söylemiştir. Ancak Weber'e göre din-ekonomi ilişkisi, tek yönlü değil karşılıklı bir ilişkidir. Sağlıklı bir toplumda, dini davranış ile ekonomik davranış arasında uyum vardır. Bu uyum, toplumsal bütünleşmenin bir göstergesidir (Aydın, 2016: 192-193; Kehrer, 2007: 83; Subaşı, 2014: 209).

Din ile ekonomi ilişkilerinin önemli bir yönü, dinin değer koyucu özelliğinin bir sonucu olan meşrulaştırıcı gücü ile alakalıdır. Tarih boyunca din, toplumsal düzeni meşrulaştıran temel aparat olmuştur. Ekonomik sistem de diğer sistemler gibi din tarafından meşrulaştırılmaya muhtaçtır. Dini bakış açısına göre, ekonomik faaliyet, dinin temel kriterleri ihmal edilerek ya da yok sayılarak gerçekleştirilemez. Üretim, tüketim ve dağıtım kalıplarının belirlenmesinde de dinin önemli bir yeri vardır. Dinin üretimi özendirmesi ya da kısıtlaması, belli birtakım üretim ya da tüketim biçimlerini yasaklaması, belli yiyecek ya da içeceklerin tüketimini menetmesi ya da teşvik etmesi, belli şartlarda kişinin mali imkânlarını ihtiyaç sahipleriyle paylaşmasını emretmesi vb. tutumlar, dinin ekonomik faaliyet üzerindeki etkisini göstermektedir (Aydın, 2016: 192-193; Subaşı, 2014: 210).

2.2. Katılım Bankalarının Çalışma Prensipleri ve Geleneksel Bankalardan Farkları

Faizsiz bankacılık prensiplerine uygun çalışma iddiasındaki katılım bankalarının genel işleyiş prensiplerine göz atarsak görürüz ki, geleneksel bankalar gibi onlar da sermaye sahiplerinden fon (sermaye ve belli bir iş için gerektiğçe ödenmek üzere ayrılıp işletilen para) toplamakta ve topladıkları fonları ihtiyaç sahiplerine kullandırarak gelir elde etmektedirler. Ancak onlar, faizli bankalar gibi âtıl fonları ekonomiye kazandırma ve ihtiyaç sahiplerine finansman sağlama yolu ile üretim ve tüketim faaliyetlerini destekleme işlevi gördükleri halde, kullandıkları yöntem faizsiz olduğu için onlardan farklılaştıklarını iddia etmektedirler (Bayındır, 2007: 249; Durmuş, 2013: 52).

İslam Hukuku'nun prensiplerine uygun olarak faizsiz bankacılık yapma iddiasındaki katılım bankalarının çalışma ilkelerine göre katılma hesabı açarak sisteme dâhil olan fon sahipleri, banka ile ortak olmaktadır. Bu ortaklık, İslam Hukuku'nda "Mudarabe" adı verilen emek-sermaye ortaklığıdır. Yani fon sahibi sermayesi ile bankaya ortak olmakta; bankanın, parasını helal yollardan işleterek elde ettiği kârdan belli bir oranda pay almaktadır. Ancak bu sistemde faizli bankalardan farklı olarak belli bir gelir taahhüdünde bulunulamamakta, bankanın parayı işletmesi sonucu elde edilecek kâr ya da zarara fon sahibinin ortak olması söz konusu olmaktadır (Aktepe, 2013: 42; Bayındır, 2007: 249; Durmuş, 2013: 25, 35, 42; Kallek, 2005: 359).

Bankaların mevduata verdiği faiz ile katılım bankalarının katılım hesaplarına dağıttığı kâr payı arasındaki farklar şu şekilde ifade edilmektedir: Faiz, borç sözleşmesinin; kâr payı ise emek-sermaye (mudârabe) ortaklığı sözleşmesinin sonucudur. Faizde kesin olarak taahhüt edilen anapara garantisi ve bir getiri vardır. Kâr payının ise getirisi kesin olmadığı gibi, anapara garantisi de yoktur. Faizde yatırılan para meşru ya da gayri meşru yöntemlerle değerlendirilebilir. Katılma hesabındaki para ise mutlaka meşru yöntemlerle değerlendirilir (Durmuş, 2013: 46).

Katılım bankalarının fon kullandırma yöntemlerine baktığımızda ise, en çok kullanılan yöntemin, İslam Hukuku'nda "Murabaha" adı verilen, bir mal ya da hizmetin peşin alınıp vadeli satılmasına dayanan bir tür alışveriş

olduğunu görüyoruz. Duruma göre Üretim Desteği veya Bireysel Finansman Desteği adı verilen bu uygulamada katılım bankası, müşterinin talep ettiği mal veya hizmeti satıcıdan satın alarak, müşteriye vadeli olarak satmaktadır. Aslında katılım bankalarının asıl kuruluş amacının ortaklık sistemiyle topladıkları fonu yine ortaklık sistemiyle değerlendirip yatırıma dönüştürmek olduğu ifade edilmektedir. Fakat hukûkî, ahlâkî ve ticârî sebeplerle bu gerçekleşmemiş ve bu bankalar daha çok murâbaha (peşin alıp vadeli satma) yöntemini kullanır olmuşlardır. Murabaha ile kredi değil, ticaret yapıldığı ifade edilmektedir. Faizli bankalar mal karşılığı olsun olmasın kredi kullandırırken, katılım bankaları yalnızca mal karşılığı murabaha yapmaktadır. Çünkü İslam Hukuku'na göre, bir tarafa gelir kazandıran para alışverişi faizdir ve haramdır. Borçtan gelir elde edilemez. İslam bu uygulamayı meşru bir ticaret ya da alışveriş olarak kabul etmez. Ancak para karşılığı bir malın satışı ise ticarettir, elde edilen kâr da helaldir. Allah alışverişi (ticareti) helal, faizi haram kılmıştır (Bakara Suresi 2/275). Murabaha, borç doğduktan sonra borcun finansmanı değildir. Burada en önemli husus, malı müşteri satın almadan önce katılım bankasının alıp ona satmasıdır. Aksi halde müşteriye mal satmaktan değil, faizle borç vermekten söz edilir. Murabahanın meşru olmasının, katılım bankası tarafından malın bir şekilde satın alınması ve müşteriye satılmasına bağlı olduğu önemle ifade edilmektedir. Ancak uygulamada genellikle, müşteriye banka adına malı alması için resmi olmayan kanallardan vekâlet verilmekte, esasen malın alım-satımında bankanın doğrudan bir dahli bulunmamaktadır. Klasik bankalar kredi karşılığı faiz geliri elde ederken katılım bankaları, vade farkından gelir elde etmektedirler. Faiz ile katılım bankalarının genellikle kâr payı olarak adlandırdıkları vade farkı arasındaki farklar şu şekilde ifade edilmektedir: Faiz, verilen borçtan elde edilen gelirdir. Kâr payı ise, satılan maldan elde edilir. Borç alan kişi, onu kullanmasa bile faiz öder. Kâr ise, bir mal satılmadan elde edilemez. Borç veren, borcun batması durumu hariç hiç risk almaz, her halükârda borcunu faiziyle birlikte ister. Mal satan ise, risk üstlenmiştir. Çünkü malın telef olma, kusurlu çıkma vb. birçok riski vardır. Görüldüğü üzere geleneksel bankalar faiz ile borç vererek insanların finansman ihtiyacını karşılarken, katılım bankaları aynı ihtiyacı alışveriş yoluyla karşıladıkları iddiasındadırlar (Aktepe 2013: 43; Durmuş, 2013: 25, 28, 30, 50, 55, 56).

Faizsiz bankacılık sisteminin; emek-sermaye ortaklığı ile sermaye sahiplerinden toplanan fonların ihtiyacı olanlara, belli bir mal ya da hizmeti temin etmesi için kullandırılması esasına dayandığını söyleyebiliriz. Ancak buradaki fon kullandırma işleminin, müşterinin ihtiyacı olan malın satıcıdan peşin alınıp vadeli olarak müşteriye satılması şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Bu durumda bankanın kazancı vade farkı koymasından kaynaklanmaktadır. Fon toplamada ortaklık, fon kullandırmada mal ya da hizmet alışverişi söz konusu olduğu için, faizli muameleden kaçınılmış olduğu ifade edilmektedir.

2.3. Faizsiz Bankacılık Sistemi ile İlgili Tartışmalar

Katılım bankaları ile ilgili tartışmalar, çalışma prensiplerinin faizli bankaların çalışma prensiplerinden farklı olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Katılım bankalarının faizsiz bankacılık sistemini savunanlar, sistemin İslam Hukuku'nun ilkelerine uygun olduğunu, faizli bankacılık sistemine güçlü bir alternatif teşkil ettiğini iddia etmektedirler. Karşı çıkanlar ise sistemin, özünde faizli bankacılık sisteminden farklı olmadığını, mudarabe, murabaha gibi uygulamaların faizi meşrulaştırmak için kullanılan birer hile olduğunu savunmaktadırlar.

Katılım bankalarının çalışma sistemlerinin konvansiyonel bankalarla benzerliği, kendi ürünlerini geliştirmeyip diğer bankaların kullandığı ürünleri faizsiz finansa uyarladıkları sıklıkla ifade edilmektedir. Fon toplama sistemini eleştirenler, emek-sermaye ortaklığına dayanan mudarabe akti aracılığıyla fon sahipleri ile kar-zarar ortaklığı yapıldığı söylense de uygulamada sistemin hep kâr getirdiği, zarar etme riskinin söz konusu olmadığı ve kâr oranlarının diğer bankalarla üç aşağı beş yukarı aynı olduğuna dikkat çekmektedirler. Fon kullandırmada ise, murabahayı kullanan katılım bankalarının ticaret yaptıklarını iddia etmelerine rağmen, alışverişin tabiatında var olan risklerden kaçındıkları, ortada gerçek bir alışverişin olmadığı dolayısıyla murabahanın faiz almak için bir hile olduğu iddia edilmektedir. Esasen ne müşterinin söz konusu malı bankadan satın almak ne de bankanın malı satın alıp müşterisine satmak gibi bir amacı yoktur, bilakis müşteri ihtiyaç duyduğu paraya ulaşmak isterken banka da ona bu parayı hileli bir alım satım yoluyla vermektedir. Murabahada, bankaların genellikle malı doğrudan satın almayıp,

müşteriye kendi adına malı satın alması için vekâlet vermesi, hiçbir şekilde resmi olarak malın bankanın zimmetine geçmemesi, malı hiç teslim almadan, görmeden müşteriye sattıklarını iddia etmeleri inandırıcı bulunmamaktadır. Ayrıca dosya masrafı vb. diğer bankalarla tıpatıp aynı uygulamaların varlığı, bankanın vade farkından doğan kâr payı oranının geleneksel bankaların faiz oranlarıyla hemen hemen aynı olması, iş akış sürecinin, gayri resmi yollarla müşteriye satış için vekâlet verilmesi dışında tıpa tıp aynı olması da sistemin inandırıcılığını azaltmaktadır. Mesela, katılım bankalarının konut finansmanı hizmetine bakıldığında sürecin vekâlet dışında, faizli bankalarla tıpatıp aynı olduğu görülecektir. Müşteri bir ev satın almaya karar vermekte, satıcıyla pazarlık yaparak anlaşmaktadır. Ancak evi peşin almaya parası yetmediği için finansmana ihtiyaç duymaktadır. Katılım bankasına müracaat etmekte, finansman onaylandıktan sonra expertiz, dosya masrafı vb. ödemekte, banka tarafından mal sahibine ücret ödenmekte, daha sonra müşteri tapuya gidip malın gerçek satıcısından evi üzerine almaktadır. Tapuya gitmeden önce genellikle bankanın yetkili personeli tarafından, evi banka adına satın alması için kendisine vekâlet verildiği söylenmektedir. Tapuda müşteri gerekli harç vb. ödemeleri yaparak evi üzerine almaktadır. Banka ise güvence olarak, evi ipotek ettirmektedir. Burada resmi olarak evin bankanın zimmetine geçmesi ve sonradan müşteriye satılması söz konusu değildir. Bu işlemler faizli bankadan kullanılan kredilerde de –müşteriye vekâlet verilmesi dışında- aynen geçerlidir. Banka da ödemeyi kredi kullanan müşteriye değil, satıcıya yapmaktadır. Ancak banka açıkça faiz ile müşteriye borç vermekte ve vadeye göre belli bir oranda faiz tahakkuk ettirmektedir.

Bu iddialara sistemin temsilcilerinin verdiği cevaplar şu şekildedir: İslâm Hukuku bakımından şirketlerin İslâmî ilkelere uygunluğunu ispat etmek için zarar etmeleri şart değildir. Zarar ihtimalinin varlığı yeterlidir. Bu ihtimal %0,1 bile olsa kâfidir. Kaldı ki; ticarete asıl ve makbul olan kâr etmektir. Üstelik katılım bankaları katılma hesabına para yatıran yatırımcıların yani başkalarının fonlarıyla ticaret yaptığı için zarar etme lüksleri bulunmamaktadır. Katılım bankasının zarar etmek bir yana piyasaya göre düşük kâr dağıtımını yapması halinde bile hesap sahiplerinin bankadan fonlarını çekme eğilimleri olmaktadır. Zarar ettiklerinde

bankaların yaşamaları mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı katılım bankaları katılma hesaplarına yatırılan sermayeyi mümkün olduğunca dikkatli ve profesyonel bir tarzda kullanmaktadırlar. Günümüzde daha çok murabaha (peşin alım vadeli kârlı satım) yaparak para kazanmaktadırlar. Murabaha işlemlerinde müşterilerinden her türlü teminatı alırlar. Ayrıca müşterileri hakkında her türlü sorgulamayı yapar ve bankalarca güvenilir bulunmayan kişi ve kuruluşlarla çalışmazlar. Bugün itibariyle toplam alacaklarının %97'den fazlasını sorunsuz tahsil etmektedirler. Kalan %3'ün de önemli bir kısmını takip sonunda alabilirler. Netice itibariyle tahsil edilemeyen küçük kısım toplamda katılım bankasını zarara sokmamaktadır. Sadece kârdan zarar ettirmektedir (Durmuş, 2013: 43; Aktepe 2013: 77-78).

Katılım bankalarının kâr oranlarının faizli bankaların faiz oranlarına yakın olmasının sebebi, katılım bankalarının faizli bankalarla aynı sektörde olması, aynı piyasa şartlarından etkilenmesidir. Faizli bankalar faiz verme taahhüdüyle vadeli hesap açtıkları için, piyasa şartlarına bağlı olarak faiz oranlarını değiştirebilmektedirler. Katılım bankaları ise faiz taahhüdüyle borç değil, işletme vaadiyle sermaye kabul ettikleri için katılma hesabı sahiplerine başlangıçta herhangi bir kâr taahhüdünde bulunmazlar. Aldıkları sermayeyi piyasa şartlarına uygun bir kâr oranıyla murabaha işleminde değerlendirirler. Dolayısıyla katılım bankaları katılma hesaplarına dağıtacakları kâr paylarını istedikleri gibi değil murabahadan gelecek kârlara göre belirlemektedirler. Netice itibariyle katılım bankaları ile faizli bankalar aynı sektörde oldukları için piyasalarını belirleyen temel faktörler aynıdır. Bankacılık sektörü, kâr oranları en sıkı şekilde kontrol altında tutulan sektörlerden biridir. Bankalar kendi kâr oranlarını keyfi bir şekilde belirleyemezler. Merkez Bankası enflasyon, para ve faiz politikası gereği faiz oranlarını belirler. Bankacılık sektörünün ana hâkimleri olan ve sektörün %95'ine hükmeden faizli bankalar bu oranları dikkate alarak kendi faiz oranlarını tespit ederler. Bugün itibariyle bankacılık sektörünün ancak %5'ine hükmeden katılım bankaları ister istemez faizli bankaların kredi faiz oranlarını göz önünde tutmak zorundadırlar. Ancak yine de mal alıp sattıkları için kazançları fâiz değil kâr olmaktadır (Aktepe 2013: 35, 82-83; 101).

Banka ile katılım bankası arasında hem benzerlikler hem de farklar vardır. Benzerliklere bakanlar bu iki kurumu aynı saymak isterler. Ama farklara bakınca bunların birbirinden ayrı olduğu ortaya çıkar. Zaten iki şeyi ayıran, aradaki farklardır. Kadınla erkeğin benzer yönleri çoktur ama birine kadın, diğerine erkek dememiz aradaki farklardan dolayıdır. En temel fark, bankaların kredi sistemine, katılım bankalarının ise ortaklık sistemine göre çalışmasıdır. Katılım bankaları bir tüccar sıfatıyla Allah'ın helal kıldığı alım satım sahasında, diğer bankalar da Allah'ın haram kıldığı faiz sahasında çalışırlar. Yani biri ticaret yaparak, diğeri borç vererek para kazanır (Bayındır, 2007: 250-251).

Faizli bankalar kredi vermekle faizli borç vermiş olurlar. Katılım bankası ise murabaha yoluyla mal satarak finansman sağlama işlemini gerçekleştirir. Katılım bankaları sadece reel ekonomiye katkıda bulunur, faizli bankalar ise rant ekonomisini finanse edebilmekte ve spekülatif işlemlere girebilmektedirler. Faizli bankalar karşılığında mal bulunmadan da kredi verebilmektedir. Katılım bankası ise mal veya hizmet karşılığı olmayan murabaha işlemi yapamazlar. Sonuçta her iki tür banka da finansman ihtiyacını karşılasalar bile, yöntemler ve enstrümanlar farklıdır. Yöntem farklılığı hüküm açısından da farklı olmayı sağlar. Mesela, satın almak İslam'a göre meşru bir mal edinme yöntemi iken hırsızlık gayri meşru bir yöntemdir. Yine bir hayvanın besmele çekerek ya da besmelesiz kesimi aynı sonucu doğurur. Sonuçta hayvanlar kesilmiştir. Ama birinin etini yemek helalken, öbürünün etini yemek haramdır (Durmuş, 2013: 51, 52).

Bir emtiayı veya satılabilir bir hakkı satıcısından peşin bedelle alıp müşterisine vadeli bedelle satmak ticari bir işlemdir. Piyasadaki bütün tüccarlar peşin ya da vadeli bedelle aldıkları emtiaları üzerine kâr koyup müşterilerine satmaktadırlar. Katılım bankaları da aynı işlemi yapmaktadır. Dolayısıyla murabaha aynen diğer ticari işlemler gibi dinen meşrudur. İslam hukukçuları gerçek bir malın gerçek satıcısından alınıp katılım bankası tarafından müşterisine vadeli bedelle satılmasını meşru görmüşlerdir. Bu konuda pek çok bireysel ya da heyet fetvaları yayınlanmıştır. Katılım bankaları faizli bankalardan daha çok, mal alıp satan ticarethanelere benzer. Çünkü katılım bankalarına ancak mal siparişi verilebilir. Bu bankalardan doğrudan nakit alınamaz. Elbette katılım

bankaları mal alıp depolayan ve zaman içinde işyerlerinde satan ticarethanelerle birebir aynı değildir. Katılım bankaları müşterileri kendilerine başvurduğu anda mal alıp satan kurumlardır. Ancak katılım bankalarının kârı da söz konusu ticarethaneler kadar değildir. Diğer ticarethaneler belli malların satışını yaparken katılım bankalarının, alım-satımı caiz olan her türlü mal ya da hizmetin satışını yapması kafa karışıklığı yaratmamalıdır. İslam Hukuku'nda ticaretin yalnızca belli bir alanda yapılma zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla katılım bankalarının, müşterilerinin talebi üzerine dinen satıma uygun malları alıp satmalarına engel bir dini delil bulunmamaktadır (Aktepe 2013: 87, 89).

Katılım bankalarının müşteriye kendi adına malı satın alması için vekâlet vermesi de meşru bir uygulamadır. Katılım bankalarının bizzat memur görevlendirerek müşterinin talep ettiği evi ya da arabayı alması gerektiği aksi halde faizli işlem yapıyor olacağı iddiası doğru değildir. İslam Hukuku'nda bazı ibadetlerde dahi vekâlet kabul edilmektedir. Örneğin kurban vekâletle kestirilebilir, hac vekâletle yaptırılabilir ve zekât vekâletle ödenebilir. O halde prensip olarak herkesin kendisinin yapması gereken ibadetlerde dahi meşru olan vekâletin alım satım gibi sıradan bir muamelat konusunda meşru olmadığı iddia edilemez. Muamelatta vekâleti meşru görmemek “işî zorlaştırmak” olur ve aynı zamanda hiçbir delil olmadan mubah olan bir şeyi gayri meşru saymak anlamına gelir. Ayrıca İslâm Hukuku'nda malı almak ya da satmak için onu görmek şart değildir. Yani bir müşteri görmediği bir malı satın alabilir, satıcı da görmediği bir malı satabilir. Esasen katılım bankalarının malı hiç görmedikleri de söylenemez. Örneğin bireysel konut murabahalarında eksper şirketleri malı görmekte ve bankaya rapor sunmaktadırlar. Yine bankalar malı satıcıdan almak üzere müşterilerine vekâlet verdikleri için vekâlet yoluyla malı görmüş kabul edilirler. Ancak malın teslim alınmadan satılması hususunda farklı görüşler vardır. Müçtehitlerden bazıları bunu mutlak olarak caiz görürken, bazıları belli kayıtlarla, yalnızca belirli mallar için caiz görmüştür. Malın teslim alınmadan satışını yasaklayan kesin bir hüküm yoktur. Katılım bankaları zaten İslâm Hukuku'nun kurallarına uyuyorlar. Bunlara ilaveten bir de dinen gerekli olmayan şartlar ileri sürülürse müşteriler rahatsız edilmiş olur. Ayrıca katılım bankalarının her bir alım satımı bizzat takip etmek üzere eleman istihdam etmeleri

maliyetleri yükseltecektir. Bu da müşteriye yansıtıldığında memnuniyetsizliğe yol açacaktır. Günümüz ticaret ve bankacılığında müşterinin maliyetini mümkün olduğunca aşağı çekmek zorunludur. Aksi halde müşteri diğer alternatifleri kullanır. Dolayısıyla bankalar malı doğrudan satmak için aldıkları, malın müşterisi mal hakkında daha iyi bilgi sahibi olduğu ve bankanın malı bizzat teslim almasının ekstra maliyet doğuracağı ve bunun da müşteriye yansıtacağı gibi sebeplerle bankanın müşteriye kendi adına malı satın alması için vekâlet vermesi suretiyle murabahanın gerçekleştirilmesine izin verilmiştir (Aktepe 2013: 86-87, 101-102, 106).

Katılım bankasının müşteriye satmak üzere satın aldığı malın tapusunu, ruhsatını, faturasını vb. üzerine almaması da murabahayı geçersiz kılmamaktadır. Çünkü İslâm Hukuku'nda bir malın satın alındığını gösteren tapu, ruhsat ve fatura gibi belgelerin her akitte müşterinin adına düzenlenmesi zorunluluğu yoktur. Geçerli bir yazılı ya da sözlü akitle satın alınan bir evin tapusu müşteri adına düzenlenmese bile malın mülkiyeti müşterinin uhdesine geçmiş sayılmaktadır. Akitte asıl olan icap ve kabuldür, yani tarafların özgür iradeleriyle alım-satımı onaylamalarıdır. Bu onay sözlü ya da yazılı, bizzat ya da vekiller aracılığıyla olabilir. Ayrıca bu evrakların katılım bankası adına düzenlenmesi ilave masraflar çıkarmaktadır. Doğal olarak katılım bankası kâr miktarını maliyet üzerinden hesaplayacağı için imkân ölçüsünde gereksiz harcamalardan kaçınmaktadır. Zira malın alım maliyeti yükseldikçe müşteriye satış maliyeti de yükselecektir. Bu da müşterilerin zararına yol açacaktır. Bir başka husus da bizzat devletin yapılan murabaha işlemleri sırasında tapu, ruhsat ve fatura nevinden belgelerin banka adına düzenlenmesini zorunlu tutmamasıdır. İslam Hukuku açısından bir sorun olmadığına, devlet de böyle bir zorunluluk yüklemediğine göre, katılım bankasının ilave masraflara girerek bu belgeleri önce kendi adına sonra da müşterisi adına düzenletmesi anlamsız olacaktır (Aktepe 2013: 98-99).

Faizli bankaların konut ve araç kredileri gibi bazı kredilerde ödemeyi katılım bankaları gibi müşteriye değil doğrudan satıcıya yapması, şekli olarak katılım bankaları ile aralarındaki benzerliği artırmakla birlikte, onların da faizsiz işlem yaptıkları ya da katılım bankalarının da faizli işlem yaptığı anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce klasik banka bu

ödemeyi satıcıya yaparken bunu temsil ettiği bankacılığın bir prensibi veya şartı olarak yapmamakta, paranın yanlış yerde kullanımını önlemek için yani krediyi sağlama almak için yapmaktadır. Dolayısıyla paranın satıcıya ödenmesi bu finansmanın kredi vasfını kaybetmesine yol açmamakta sadece ihtiyat ve sağlamlık prensibi yerine getirilmektedir. Klasik bankalar bu şekilde işlem yaparak katılım bankacılığı prensiplerine yakınlaşmaktadır. Klasik bankaların katılım bankacılığı prensiplerine benzer işlemler yapması eleştirilecek bir husus değil aksine katılım bankacılığı açısından övgüyle bahsedilecek bir durumdur. Bununla birlikte son tahlilde faizli banka müşteriyle faizli kredi sözleşmesi, katılım bankası ise alım-satım sözleşmesi yapmaktadır. Esasen, faizli bankaların alım satım yoluyla finansman sağlaması kanunen yasaktır. Aynı şekilde faizli bankaların eve ipotek koyması ya da araç ruhsatına rehin kaydı düşmesi de yalnızca alacağını garantiye almak içindir. Bunların ipotekli ya da rehin olması peşin alınıp taksitli satıldıkları anlamına gelmemektedir. Zaten ipotek ya da rehin kaydı bir alım satım sözleşmesinin olmazsa olmaz parçası da değildir (Aktepe 2013: 90-92; Durmuş, 2013: 53).

Murabahanın tamamen faizi meşrulaştırmak niyetiyle yapılan hileli bir satış olduğu söylemi temelsizdir. Faizli bankanın amacı her ne gerekçeyle olursa olsun kendisinden kredi talebinde bulunan kişiye, istediği meblağı “borç” olarak vermek ve bu parayı faiziyle birlikte tahsil etmektir. Murâbaha işleminde ise “gerçek” bir mal ya da hakkın satıcısından peşin bedelle alımı ve müşteriye taksitli fiyattan satımı söz konusudur. Dolayısıyla gerçek bir mal ya da hakkın gerçekten peşin alınarak taksitli satılması söz konusu olduğundan, böylesi bir ticarete faiz söz konusu olmamaktadır. Veresiye satışta ortaya çıkan vade farkı ise faiz değildir. Katılım bankaları, finansmanı alım satım yani ticaret yöntemi ile, mevduat bankaları ise kredi yani borç verme yöntemiyle yapmaktadır. Katılım bankası bunu, malı önce satın almak sonra da satmak suretiyle yapmakta; alım satımı da vekâlet, talep ve sipariş formu ya da elektronik mesajla gerçekleştirmektedir (Aktepe 2013: 90-91).

Faizsiz bankacılıktaki murabaha işleminin İ'ne satışına ya da fıkıh kitaplarında bahsedilen diğer tartışmalı satışlara benzetilmesi de doğru gözükmemektedir. Çünkü İ'ne satışı temelde bir faiz hilesidir. Daha çok veresiye satılan bir malın peşin geri alınması olarak tanımlanır. Zira bir

malı önce veresiye satın alıp sonra daha düşük peşin bedelle geri satan kişi, aslında mal değil nakit para elde etmiş olmaktadır. Hâlbuki normal bir alım satım, satıcıya para kazandırırken alıcının mal temin etmesini sağlar. Anlaşıldığı üzere İ'ne satışı yaygın tanımıyla bir faiz hilesidir. Ancak gerek şeklen alım satım şartlarına uyduğu için ve gerekse insanların nakit sıkıntısını aşma zarureti olduğu için bazı âlimlerce caiz görülmüştür. Hâlbuki murabahada hile ile bir başkasına faizli borç vermek değil, ihtiyaç duyduğu bir malı peşin alamayan bir kişiye bu malı taksitle satmak söz konusudur. Yani faizsiz bankanın temel amacı müşterinin paraya ulaşmasını sağlamak değil satın almak istediği malın veresiye alım satımını gerçekleştirmektir. Dolayısıyla hem amaç hem de bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan yol meşru olduğu halde murabahanın İ'ne satışına benzetilmesi isabetli görünmemektedir (Aktepe 2013: 91-92).

2.4. Katılım Bankalarının Türk Toplumunda Yeterince Rağbet Görmemesinin Nedenleri

Türk toplumunda faiz hassasiyeti %60 civarında olmasına rağmen faizsiz bankacılık yaptıkları iddiasındaki katılım bankalarının sektördeki payının %5'lerde olması manidardır. Burada, bazı araştırmacıların iddia ettikleri gibi asli ihtiyaçlar için bankalardan kredi alınmasının caiz olduğuna yönelik fetvaların da etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu fetvalar tartışmalıdır ve toplum tarafından ne oranda kabul gördüğü de net değildir. Konu ile ilgili ileride yapılacak çalışmalarda, bu hususu ölçmeye yönelik soruların da sorulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte bu fetvalar ihtiyaç ve zarurete binaen verilmiştir, mutlak değildir. Ayrıca, eğer faizsiz sistemin alternatifi varsa, bu fetvaların pek bir anlamı kalmaz. Yani bankaların karşıladığı asli ihtiyaçları, faizsiz bankacılık sistemine dayanan katılım bankaları da karşıladığına göre, faizli bankalara yönelme zorunluluğu ortadan kalkmış demektir.

Bu fetvalardan bağımsız olarak, dindar bireylerin mevcut şartlarda faizden kaçınmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle kendisine mazeret bularak, dini kurallara uymamanın yarattığı suçluluk duygusundan kurtuldukları ve bu davranışlarını pekiştirdikleri söylenebilir. Ancak bu durumda da aynı anlamsızlık söz konusudur. Faizsiz olarak ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri kurumlar mevcutken, bu üretilen mazeretlerin bir temeli yoktur. Bu durumda ya toplumun faiz hassasiyeti

yoktur ya da toplum, bu kurumların faizsiz bankacılık yaptıkları iddiasını inandırıcı bulmamaktadır. Araştırma sonuçları birinci ihtimali doğrulamadığına göre, araştırma sonuçları ile de uyumlu olan ikinci tezi doğrulamak gerekir. Bununla birlikte toplumun faizsiz bankacılık sistemine karşı önyargılı olduğu, sistem ile ilgili yeterli bilgi sahibi olmadığı ya da yanlış ve yetersiz bilgilere sahip olduğu şeklinde özetlenecek üçüncü bir tez de öne sürülebilir. Bu tezde de doğruluk payı olabilir. Ancak bizce meseleyi yalnızca bu yaklaşımla izah etmek mümkün değildir. Ayrıca araştırmalar, sistem hakkında bilgi sahibi olanların da sisteme mesafeli olduğunu gösteriyor. Nitekim daha önce bahsettiğimiz araştırmalardan birisi eğitim ve kültür seviyeleri yüksek olan akademisyenler üzerinde, diğeri ise görevleri icabı bu mesele ile doğrudan ilgili olan diyanet personeli üzerinde gerçekleştirilmiştir. Her iki kesimde de katılım bankalarına karşı bariz bir olumsuz tutum söz konusudur.

İslam Hukukçularının çoğunluğu faizsiz bankacılık sisteminin İslam’a uygun olduğunu ifade etmekte, konu ile ilgili kitaplar yazılmakta, Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) tarafından sistemi tanıtıcı faaliyetlerde bulunulmakta, üniversitelerde faizsiz bankacılık sistemi ile ilgili lisansüstü programlar açılmakta, devlet sistemi teşvik etmekte, kamu bankaları da sisteme dâhil olmakta fakat buna rağmen bu kurumlara yönelik toplumsal mesafe aşılamamaktadır. Burada bir inandırıcılık probleminin varlığı açıktır. Her ne kadar sistemin faizsiz bankacılık sisteminden farklılığı teorik olarak vurgulansa da toplumda pratikte iki bankacılık sistemi arasında bir fark olmadığı algısı hâkimdir.

Faizsiz bankacılık sisteminin, klasik bankacılık sistemine şeklen benzer olması, uygulamada yaşanan aksaklıklar, katılım bankalarının da mevcut bankacılık sisteminin bir parçası olması ve konvansiyonel bankalarla rekabet etme zorunluluğu gibi sebepler, toplumda bu bankaların klasik bankalardan farkının olmadığı algısının kökleşmesine neden olmaktadır.

Sonuç

Katılım bankalarını din-ekonomi ilişkileri bakımından değerlendirdiğimizde, söz konusu bankaların dini açıdan meşru olarak kabul edilip edilmemesine bağlı olarak iki farklı sosyolojik sonucun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Eğer faizsiz bankacılık sisteminin İslam Hukuku

ve Ahlakı'nın ilkelerine uygun olduğunu kabul edersek, katılım bankalarının İslami inanç ve değerlere uygun bir bankacılık geliştirerek, Max Weber'in yaklaşımına uygun olarak, mevcut ekonomik sistem ile dini değerler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırdığını ve böylece toplumsal bütünleşmeye ve sağlıklı bir toplumsal yapının oluşmasına katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Tersine bu bankaları dini açıdan gayri meşru olarak kabul edersek, bu durumda, söz konusu bankaların faizli bankacılığı İslamileştirme girişimi olduğu ve böylece verili toplumsal sistemin dini meşrulaştırımının ekonomik sistemdeki tezahürü olduğunu söyleyebiliriz.

Öyle ya da böyle son tahlilde, faizsiz bankacılık sisteminin kapitalist ekonomik sistemin değirmenine su taşıdığı açıktır. Sisteme güvenenler için bireysel ve toplumsal çelişkileri ortadan kaldıran rahatlatıcı bir aparat olduğu söylenebilir. Sistemi meşru gören İslam Hukukçularının, tarihi süreçte her zaman statükoyu bir şekilde meşrulaştıran ulema profiline uygun bir tutum geliştirdikleri söylenebilir. Daha önce, faiz alıp vermek için geliştirilen hileli satış türleri oldukları açıkça belli olan, Bey'ul-İne, Bey' bil-Vefâ, Bey' bil-İstiğlâl, Muâmele-i Şer'iyye gibi uygulamaları ihtiyaç ya da zaruret gerekçesiyle meşrulaştıran ulemanın şimdi de bu sistemi meşrulaştırması gayet tabiidir. Esasen bir zaruret ya da toplumsal ihtiyaç olduğu doğrudur. Ancak ulemanın, sorunu çözmek için, İslam Hukuku'nu tamamen şekle indirgeyerek zevahiri kurtarmak kabilinden çözümler üretmek yerine, orijinal, İslam Hukuku'nun ruhuna uygun çözümler geliştirmesi, bizce daha uygun ve daha inandırıcı olurdu. Ancak bu olgu, ruhunu feda etmek pahasına da olsa, İslam Hukuku'nun sosyo-ekonomik realiteye uyum kabiliyetinin ne denli gelişmiş olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

Bize göre, eğer araya mal sokarak yapılan para alışverişi ticaret olup caiz ise klasik bankaların da bu hüviyetteki muameleleri caiz kabul edilmelidir. Konut kredisi veya araç kredisi gibi işlemler, klasik bankalar da katılım bankaları gibi mal sahibine para ödedikleri ve sonuçta belirli bir malın satışına aracılık ettikleri için caiz görülmelidir. İşlem süreci tıpatıp aynıdır. Yalnızca sözlü ve gayri resmi olarak banka personelinin, sana banka adına evi ya da aracı satın alman için vekâlet veriyorum, demesiyle işlemin alışverişe dönüşmesi inandırıcı görünmemektedir. Esasen bu yaklaşım yukarıda bahsettiğimiz, dini şekle indirgeme tutumunun tipik bir

örneğidir. Klasik bankanın niyetinin faiz karşılığı borç vermek, katılım bankasının ise alışveriş olduğu ve niyetin hükmü değiştirdiğini söylemek de isabetli değildir. Hırsızlık ile alışverişin ikisinin de mal elde etmeye sebep olduğu fakat birinin hükmünün haram diğerinin ise helal olduğu söylemini de tatmin edici görmüyoruz. Hırsızlık ile alışverişin farkını herkes bilir. Ama klasik bankalarla katılım bankalarının farkını birçok kişi kavrayamıyor. Ayrıca niyet önemlidir ama yalnızca niyet, gayri meşru olanı meşru hale getirmez. Mesela bir kişi alışveriş niyetiyle hırsızlık yapsa, davranışı haram olmaktan çıkmaz. Üzüm suyu içiyorum diye niyet ederek şarap içenin eylemi de meşru olamaz. Tersine hırsızlık niyetiyle alışveriş yapsa eylemi helal olmaktan çıkmaz. Çünkü eylemin bireysel ve toplumsal sonuçları vardır. Niyet bunlar üzerinde doğrudan etkide bulunmamaktadır. Besmelesiz kesim meselesine gelince, bu kıyas yanlıştır. Bu, inançla ilgili bir prensip meselesidir, muamelat ile ilişkili doğrudan toplumsal bir mesele değildir.

Sonuç olarak, faizsiz bankacılık sisteminin mevcut ekonomik sistemin işleyişi ve meşruiyeti bakımından olumlu bir işleve sahip olduğunu, toplumsal sistemin bütünlüğüne katkı sağladığını, lakin toplumsal sorunlara İslam'ın ruhuna uygun, orijinal çözümler üretme bakımından problemli olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aktepe, İ. E. (2013). *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği.
- Aydın, M. (2016). *Sistematik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım kitap.
- Aydınalp, H. (2018). *Din ve Dünyevileşme-Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Bayındır, A. (2007). *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Durmuş, A. (2013). *Faizsiz Bankacılık İlkeleri ve Katılım Bankacılığı*. Erişim Adresi:
<https://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/faizsiz%20bankac%C4%B1%C4%B1k-%20sayfa%2039%20KAPAK%20olsun%202.g%C3%BCn%20pratik.pdf> Erişim Tarihi: 01.05.2020.
- Kallek, C. (2005). “Mudârebe”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXX, 359-363.
- Katılım Bankaları 2018*. (2019). Erişim Adresi:
<https://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/Katilim-Bankalari-2018-.pdf> Erişim Tarihi: 05.05.2020.
- Kehrer, G. (2007). “Din Sosyolojisi”. M.E. Köktaş (Çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. ss. 19-118. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kızıltepe, K. ve Yardımcıoğlu, F. (2017). “Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma”. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 172-225.
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Sümer, G. ve Onan F. (2015). “Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye’deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları”. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 17(3), 296-308.
- Turan, Y. ve Demirci, İ. (2019). “Akademisyenlerin Faiz ve Faizsiz Finans Kullanımına Yönelik Tutumları”. *Bilimname*, 39(3), 247-284.
- Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*. (2014). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.