

BÜLTEN İLAM

| NİSAN - MAYIS - HAZİRAN 2008 | YIL:2 | SAYI:6 |

UZUNGÜNDEM

ŞEHİR ve KİMLİK

FIKİH ve KÜRESELLEŞME

GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK

KADİM İDDALARIN FİNALİ

ATÖLYE / İKTİBAS

PANEL ODASI

KİTAP RAFLARI



İLMİ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ





İÇİNDEKİLER

2 HABER-İLAM

UZUNGÜNDEM

- 3 RÜYA İLE GERÇEK ARASINDA
“SİYASET”

ŞEHİR ve KİMLİK

- 8 Muhammed AGUŞ
TOPLUMLARIN ŞEHİR YOLCULUĞU

- 10 Ali CAN

TÜRKİYE’NİN KADİM KİMLİK
TARTIŞMALARI -II

FIKİH ve KÜRESELLEŞME

- 15 Dr. Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU
“FIKİH MEDENİYETİ TARİHİ”
YA DA BİR MEDENİYET TARİHİ OKUMASI
OLARAK “FIKİH”

- 17 Adem YIGIN
KÜRESELLEŞME ve İSLAM

GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK

- 22 Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK
İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL’DEN
EKONOMİYE:
GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK -I

- 25 Adem BAŞPINAR
İNSAN HAKLARININ SAHİBİ KİM?

- 28 Mehmet ÇİÇEK
BATIDA ÇEVİRİNİN TARİHİ - I
Antik ve Ortaçağ Tecrübesi

KADİM İDDALARIN FİNALİ

- 34 Nail OKUYUCU
BUGÜNDEN DÜNE
İSLÂM, DEVLET VE HUKUK

- 37 Atıf YILDIRIM
“ŞERİATTAN KANUNA” :
ORYANTALİST GELENEĞİN FIKİH ALGISI
ÜZERİNE

ATÖLYE / İKTİBAS

- 42 Paul JOHNSON
Çev.: Aydın YALÇIN
İNSANLIĞIN KALPSİZ ÂŞIKLARI

- 45 Doç. Dr. Hayriye ERBAŞ
KÜÇÜK SEVİMLİ DÜNYA

- 49 Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İSLAM HUKUKUNUN
ALGILANMA TARZI

PANEL ODASI

- 53 Nail OKUYUCU
EBU HANİFE ÜZERİNE
- 55 Şükrü Mutlu KARAKOÇ
MEŞRUTİYET ve
DEMOKRASİ ARASINDA:
Demokrasinin Türkiye Serüvenine Dair Bazı Notlar

KİTAP RAFLARI

- 62 & TÜRK DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİSİ
- 63 & MODERNLEŞME KURAMI
- 63 & SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA TARİHİ
- 64 & DÖRT ADALI

BÜLTENİLAM

| NİSAN - MAYIS - HAZİRAN 2008 | YIL:2 | SAYI:6 |

Çilehane İlmî Araştırmalar Derneği Adına Sahibi:
Nevzat ÖZÇİÇEKÇİ

Yayın ve Yazı İşleri:
Şükrü Mutlu KARAKOÇ

Grafik:
Sami KAYA

Baskı Cilt:
Yurt - Ofset



Yazışma Adresi:

(İLAM) İlmî Araştırmalar Merkezi
Bulgurlu Mah. Çiçek Sk. No:35
K. Çamlıca Üsküdar/İSTANBUL

Tel : 0216 428 39 60

Faks : 0216 327 75 83

Web : www.ilamonline.com

E-posta : ilam@ilamonline.com



PANEL:

HANEFİ MEZHEP İMAMI EBU HANİFE VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

Geçtiğimiz Mayıs ayında İLAM olarak, Hanefi mezhep imamı Ebu Hanife ve onun fıkıh, hadis ve akaid konularındaki düşüncelerinin ele alındığı bir panel düzenledik. Panel, Prof. Mehmet Erkal, Prof. Mehmet Erdoğan ve Dr. Recep Özdirek'in katılımıyla gerçekleşti. Panelle ilgili değerlendirme yazısına, bu sayımızın **Panel Odası** bölümünde yer veriyoruz. ■



UZUNGÜNDEM





RÜYA İLE GERÇEK ARASINDA “SİYASET”

M. NACİ BOSTANCI

‘Hayırdır inşallah’

Böyle kürsü gibi yüksekçe bir yerdeyim. Karşımdaki dinleyici kitlesi çok kalabalık değil ama beş yüz kişilik salonu manevi şerareleriyle dolduracak ölçüde de heyecanlılar. Yaklaşık yirmi kadar insan sayıyorum gizlice. Evet, sayının azlığı moral bozmuyor, “Biz zaten az sayılara ve az sayıların mutlak imanı işaret eden hakikatine inanmış kimseleriz,” diye başlıyorum konuşmaya...

Pek fazla rüya görmem. Gördüğüm rüyaları da ne yapacağımı bilemem. Bir yanda “Rüya Tabirleri” diğer yanda Freud’un Rüya Tabirleri, gider gelirim. Rüyalar bana gündelik hayatımızın uzantısı, aklımızın bir oyunu gibi gelir. Yine de doğrusu güzel oyun. Şehirlerin gündüz ve gece farklı yüzleri olması gibi aklımızın da aynı şekilde davranması insana pes dedirtiyor. Sanatçı olmak isteyenlere, aklın kalın halatlarından kurtul, ilhamın zarif kanatlarını serbest bırak türünden laflar ederler ya, belli ki rüyalarımızda hepimiz buna uyuyoruz. Elbette hepsi “akıllarla” ilgili, ama geceleri dünyevi kuralları ihlal ederek bir başka katmana çıkmak söz konusu olmalı. Bir de tersini düşünün. Tıpkı gündüze benzer şekilde akıllı uslu rüyalar görüyorsunuz. O zaman akıllı nasıl havalandırarak, üstündeki yükü alacağız? Burada yeri gelmişken Ortaçağ Avrupa’sında karnavalların bir işlevinin de gündelik hayata dair “akılcılığı” tersine çevirmek olduğunu belirtmem izin verin. Böylelikle hayata bir de tersinden bakıyorlar. Nasıl mı? Uşaklar bey oluyor, beyler uşak. Tüm saygı esaslı diller tersine çevri-

liyor. Bu hay huya kiliseden bile katılanlar oluyor. Kutsal kelimeleri sahiplenilenler bu durumu, insanları biraz serbest bırakmanın iyi olacağı, teziyle açıklıyorlar.

Şimdi bunca laf, aslında dün gece gördüğüm rüyayla ilgili. Efendim rüyamda Kafka’nın Samsa’sı gibi dönüşüm geçirmeye müteakip, Türkiye siyasetine, şimdiye kadar itiraz ettiğim tüm gerekçeleri ortadan kaldıran, aksine “gündüz aklı” mı tekzip eden bir söylemle, ne söylemi, aynı zamanda iman ve heyecan hali içinde katılıyorum. Bambaşka bir ülke ve iklimde yaşıyorum duygusunu bana veren bir çevrem var. Bendeniz konuştuğça, anlattıkça onlar da coşkunca başlarını sallıyorlar, alkışlıyorlar, nur ol, diye bağırıyorlar. (Bu nur ol lafı, herhalde yeni konumuma nispetle parazit olmalı)

Millet, halktan başka şeydir efendim...

Böyle kürsü gibi yüksekçe bir yerdeyim. Karşımdaki dinleyici kitlesi çok kalabalık değil ama beş yüz kişilik salonu manevi şerareleriyle dolduracak ölçüde de heyecanlılar. Yaklaşık yirmi kadar insan sayıyorum gizlice. Evet, sayının azlığı moral bozmuyor, “Biz zaten az sayılara ve az sayıların mutlak imanı işaret eden hakikatine inanmış kimseleriz,” diye başlıyorum konuşmaya. “Gözümüz yok kalabalıklarda. Hem kalabalık dediğin kim, birçok işe yaramaz insan. Zaten bu salon dolu olsaydı o zaman kendimizden şüphe etmemiz gerekirdi. Özür dilerim ama memleket meselelerine aklı eren ehil insanlarla kendi çıkar ve arzularından başka hiçbir değer tanımayan halkın aynı çatı altında bir araya gelmesi, benim gözümde, kaynaktan gelen tertemiz su ile çevre felaketine duçar olmuş dünyanın sularına benzer halkın birbirine karışması gibidir. Bu hal, kaynağın gözündeki insanlara katsa katsa ancak kirlilik katar, seviyesizlik



katar,” diye devam ediyorum. Alkışlar çok güçlü geliyor, çok baştan çıkartıcı, kalbim daha da hızlı çarpıyor. Konuşmanın şehveti hız sarhoşluğu gibi kendine çekiyor, insanların hassasiyetlerine dokunan bir dille, dörtümla giden Hülagu Han’ın bir Moğol süvarisi gibi söylem coğrafyasına dalıyorum.

“Bazı insanlar halk diye, halkın iradesi diye birtakım laflar ediyorlar. Bu kendini bilmez zevatın, siyasetten olduğu kadar ülkemizin gerçeklerinden de bihaber oldukları ortada. Bunlar ülkenin yüksek siyasetinin gerçekten bakkal, çakkal, manav, kasap, memur, işçi gibi dünyası kişisel geçim derdinin dışına çıkamamış insanlarla birlikte yürütüleceğine mi inanıyorlar, yoksa işlerine mi öyle geliyor? Aralarında okumuşlar da var. Dünya görmüşler de var. Halk kim kardeşim, halk kim? Önemli olan halk değil millettir. Millet halktan başka bir şeydir efendim. Bütün kitaplar bunu böyle yazarlar. Toprağın altındakiler var değil mi efendim, bir de gelecek kuşaklar var. Sadece bugünküler al, buradan bir iktidar çıkart, olur mu? Siz halkı temsil edebilirsiniz ama aslolan millettir, onu da biz temsil ederiz. Halk sadece kudreti bilir, itaati bilir, otur dersin oturur, kalk dersin, kalkar. Hele bizim gibi henüz cehaletten, geri bir yaşam tarzından kurtulamamış, her zaman irticainin tehdidi altında kalmış bir ülkede halkı kudretin kaynağı saymak bu ülkeyi yoldan çıkartmaktır.

Uzun yıllardan beri irticainin sürekli kılık değiştirerek karşımıza çıktığını biliyoruz. Eskiden şalvarda sarıkta ısrar ederlerdi, şimdi kravat takıp takım elbise giyiyorlar, eskiden köy kasaba derlerdi, şimdi büyük şehirlerin en merkezî yerlerinde yaşamaya çalışıyorlar.. Ama bizi kandıramazlar. Onları yüzlerinden biliriz biz, gözlerinden biliriz. Bazı akli ermezler, ticaretin ve dünya ile ilişkilerin bunları değiştireceğini söylüyorlar. Bu daha tehlikeli efendim, daha tehlikeli. Değişiyor görünüş sinsice, sistemli

olarak, gizli ajandalarını gerçek kılmak için, işte bu konuda hiç değişmeksizin çalışıyorlar. Uyanık olmalıyız efendim.

Herkes haddini bilecek

Bunların partisi, maalesef, ülkemiz “demokrasi” denilen bu illete kıyısından köşesinden bulaştığı için iktidara geldi. Halkın yarısı bunlara oy vermiş. Versin, ne olacak? Sayıyla değil mi? Hepsi oy verse ne olacak? Halkı kandırmak kolay. ‘Herkesi kandırabilir misiniz efendim?’, teorik olarak evet, bir kişi kanabiliyorsa herkes kanabilir, mümkün. Ama bu ülkede bu insanlara kanmayacak, her zaman gözü açık olan, gerektiğinde, arkasında ne kadar güç olursa olsun, bunlara derslerini verecek, hadlerini bildirecek insanlar da var mı efendim, var evet. Şimdi bunlar oy aldık, iktidar koltuğuna oturduk diye gerçekten kendilerini muktedir zannettiler. Kalktılar, onu biz seçeceğiz, bunu biz atayacağız. Dur bakalım efendi! Her kitap öyle yüzünden okunmaz. Bir de onun derin manası vardır. Bunlar yüzünden okuyup oradan çıkartıyorlar kendi akıllarını. Siz seçemezsiniz, diyoruz, anlamıyorlar, ama kitap öyle yazıyor, diyorlar, hayır siz bu kararı alamazsınız diyoruz, ama mevzuat böyle, diyorlar. Bunlar mesajdan, imadan, işmardan da anlamıyorlar. Demokrasi, hukuk vs. diyorlar. Hem kardeşim demokrasi var, demokrasi var, aynı mı hepsi? Şimdi sen öyle oy aldım diye iktidar koltuğuna oturup kafana göre davranmayı demokrasi mi zannediyorsun? Sordun mu bize, geldin mi kapımıza, bekledin mi ne buyuracaklar diye? Hayır. O zaman gününü göreceksin. Bu ülkenin her türlü şart ve kaydın üstündeki gerçek iktidar gücünü anlayamamanın bedelini ödeyeceksin. İktidar, gizli ilimlerin kitabı gibidir, ancak daha üst basamaklara çıktıkça iktidarın çekirdeğindeki o kutsal bilgelikle karşılaşsın. Bunlar iktidar merdiveninin daha yarısında tepe takla aşağıya



atılacaklardır. Bizim bu ülke iktidarının sıklet merkezindeki yerimizi, -pardon bir sürçülisan oldu,- bu ülkenin yaşam tarzını değiştirebileceğinizi mi zannettiniz? Gerektiğinde beyler, onları arkalarındaki işe yaramaz kalabalıklarıyla birlikte kaldırıp bir kenara koymasını biliriz biz. Herkes haddini hududunu bilecek. Öyle ayaklar baş, başlar ayak olmayacak. Maazallah bir kez bunun yolu açılacak olursa, o zaman halimiz, pardon, memleketin hali nice olur?”

“İzin vermeyeceğiz, izin vermeyeceğiz,” diye bağırırken, bir hanım kişi heyecan içinde yanıma atlayıp elimi öpmek istiyor. “Allah sizi başımızdan eksik etmesin efendim, sizinle bütün millet olarak gurur duyuyoruz,” türünden laflar söylüyor. “Allah”ı

duyunca, önce laiklik geliyor aklıma, sonra “İşte bizde de var Allah, kardeşim,” düşüncesi, peşinden sadece kişiyi onurlandırıcı bir klişe olarak kabul etmeyi uygun buluyorum. Gürültü patırtı arasında uyanmışım. Boğazımda bir kuruluk... Bir bardak su içip kapıdan memleketimizin amiral gemisini alıyorum, manşetine göz atınca, “hayırdır inşallah” diye ürperiyorum. Çünkü rüyamdaki konuşmamdan bir bukle seçilmiş gibi geliyor. George Samsa olmak ne zormuş vallahi. Kafka’yı yüzünden okumayacaksın kardeşim, bir de böyle rüyaların eşliğinde derinlemesine okuyacaksın. ■

ZAMAN, 14 Mayıs 2008



ŞEHİR ve KİMLİK





bir topluma ihtiyaç duymasaydı, Kainatın Sahibi, Adem ve Havva'ya çocuk da vermezdi her halde.

Mutluluk ve faziletler diyarının resmini çizen İslam düşünürü Farabi'ye göre her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için, birçok şeye muhtaç olan bir ruh ve gönül dünyasıyla varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için insan, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı insan, hayatın kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın biraraya gelmesiyle ulaşabilir.

Muhammed AGUŞ

TOPLUMLARIN ŞEHİR YOLCULUĞU

İlk insan Adem'in yaratılışından sonra başlayan insan hayatı, içinde birbirinden farklı istek ve ihtiyaçların bulunduğu koca bir bohçayı açmıştır insanın önüne. Bu ihtiyaçları insan, kendi başına karşılayamayacağından onu yaratan ilahi kudret yanına bir de eş vermiştir. Bu bir yönüyle, insanın hayatını sürdürme bilmesi için en büyük ihtiyacının da yine bir başka insan olduğuna işaret eder aslıdan. Basitçe söyleyelim: Eğer insan yaşam için özellikle bir başkasına ihtiyaç duymasaydı ya da ihtiyaçlarını tek başına karşılayabilir olsaydı "Hayatın ve Ölümün Sahibi", Adem'i yarattıktan sonra Havva'yı yaratmazdı galiba.

Hikmet etraflı tahminlerimizi sürdürerek sözlerimize devam edecek olursak: Dünya hayatında insan, birden fazla insana veya

1332- 1406 yılları arasında yaşamış ve İslam uygarlığının toplumbilim alanındaki öncü isimlerden İbn Haldun'un düşüncesi-nin hareket noktası da *insanın toplumsal bir varlık oluşu*'na dayanır.

İbn-i Haldun'a göre insan ancak bir toplum içerisinde ve toplumsal olarak var olur. Toplumsallık, zorunlu biçimde sadece insan toplumunda bulunan bir dizi oluşumu da ortaya çıkarır. İnsan bir taraftan beslenmek ve korunmak için gerekli olan şeyleri temin etmek, bir taraftan da hayatiniyetini sürdürmek için canını ve elinde bulunan şeyleri muhafaza etmek zorundadır.

Böylece İbn Haldun'un, insanların bir araya gelerek cemiyetler halinde yaşamalarına yol açan iki faktörden birini, "iktisat", diğerini ise "emniyet" olarak belirlediğini görüyoruz. Ancak bir toplumun zamana, medeniyete ve gelişime ayak uydurabilmesi için şehirleşmesi ve medenileşmesi gerekmektedir. Göçebe veya köy hayatı süren bir toplumun, yaşamını devam ettirme ihtiyacının dışına çıkması mümkün değildir. Bir toplumun yüksel-



mesi, kalkınması için gerekli olan ise şehir hayatıdır.

İbn-i Haldun'a göre temel ve zaruri ihtiyaçların karşılanacağı yol bedevilik, lüks ihtiyaçların karşılanacağı yol, nezaket, zarafet, incelik, ilim ve estetiğin gelişeceği mecra ise hadarattır. Şehir hayatıdır. Bedeviler, zaruri ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluğa ve refah seviyesine ulaşırlarsa, bu durum onları yerleşik düzene geçmeye, kentsel hayatın özellikleri olan beslenmede, giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya, geniş evlerde oturmaya ve şehir ve kentler oluşturmaya yöneltir.

İbn Haldun'dan önce İbn Sina da benzer şeyler söylüyordu. Ona göre insanlık için topluluk halinde yaşamakla beraber, şehirler kurup medeni bir hayata ulaşmak da şarttır. Filozofa göre, bu şartları yerine getiremeyip yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları, insani yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır.

Buraya kadar dile getirilen görüşleri, Komünizm dönemi Bulgaristan topraklarında yaşayan Müslüman topluluğa uygulanan devlet politikalarıyla ilişkilendirerek, onların yaşadığı tecrübe üzerinden basitçe örneklendirecek olursak:

Komünizm döneminde Bulgaristan'da müslüman topluluğun büyük bir kısmı, uygulanan siyasi projeler doğrultusunda, köylerde yaşamış ve sadece yaşamını devam ettirme endişesiyle hayatını sürdürmüştür. Bunun dışına çıkamamıştır. Sonuçta, bu topluluk kültürel ve toplumsal olarak gelişmeden, kalkınmadan, yeni açılımlardan, yaklaşımlardan uzak kapalı bir dünyanın içinde varlığını devam ettirmiştir.

1989 yılında Bulgaristan'da komünizmin düşmesinden sonra ise müslüman toplulukta şehirli yaşam tarzının temel özellikleri yavaş yavaş belirginlik göstermiş, böylece

toplumda gelişme ve kalkınmaya dönük adımlar görülmeye başlamıştır..

O yüzden 1989'a kadar Bulgaristan'da müslüman topluluğun geri kalmasında bazıların dediği gibi Kur'an okumanın ya da müslüman olmanın değil, köy hayatı sürmeye zorlanmanın ve şehir hayatının uzağına/dışına sürülmenin etkili ve belirleyici olduğu söylenebilir.

Ancak şunu da unutmayalım ki şehir hayatından bahsederken, kötü ahlakın, kötülüklerin, şiddet ve saldırganlıkların filizlendiği ve insandaki iyi-doğru-güzel arayışlarına uymayan bir yaşam biçiminden bahsetmiyoruz. Biz Farabi'nin dediği gibi iyilikleri geliştiren bir şehir hayatından bahsediyoruz. Farabi'ye göre iyiliğin en iyisi, şehirlerden ufak olan topluluk merkezlerinde değil, şehirlerin sınırları içinde elde edilir. Ona göre iyilik, nasıl arzu ve iradeyle elde edilirse, kötülük de arzu ve iradeyle elde edilir. Dolayısıyla bir şehrin sınırları içindeki yardımlaşmanın, kötü amaçlara doğru yönelmesi de mümkündür. Fakat sakinlerinin ancak saadete erişmek maksadıyla yardımlaşmaları bir şehir, fazıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk da fazıl bir topluluk sayılır.

Düşünce dünyasında yankılananlar böyle. Pratik hayat ise, daha karmaşık cümleler fısıldamaya devam ediyor. ■

Farabi, *el Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danişman, Maarif Basımevi, 1956.

İbn Sina, - *Kitabu's- Şifa Metafizik* , Littera Yayıncılık, 2005.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.



Ali CAN

TÜRKİYE’NİN KADİM KİMLİK TARTIŞMALARI II

Yeni Cumhuriyetin en önemli teorisyenlerinden birisi Ziya Gökalp’tir. İmparatorluğun çözülme çağında

doğmuştu, fakat o sırada ne imparatorluk yıkılmış ne de millet kurulmuştu. Bu karmaşık durumda zıt sorulara cevap vermek zor işti. Ziya Gökalp sosyolojisinin hızlı değişimleri ve bazı çelişmeleri bundan ileri geliyordu. 1914 ve 1918 yılları arasında meydana gelen değişimler Gökalp’in siyasi düşüncelerini oldukça sarsmıştı. Türklerle Moğolların birliğini savunurken 1917’den sonra ayrılığından söz etti. Birinci Dünya Savaşı sonuna doğru “hükümeti müsenna” adıyla Avusturya-Macaristan İmparatorluğunu örnek alan bir Türk-Arap birliğinden bahsederken, imparatorluk parçalanınca bundan memnuniyetini dile getirmiştir.

Yusuf Akçura’nın 1904’te yayımladığı “Üç Tarzı Siyaset” makalesindeki yaklaşımları Gökalp kabul etmez, ama hepsinin ana fikirlerini kendi Türkçülük anlayışında birleştirmeye çalışır. 1913-1914’te *Türk Yurdu*’nda Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak başlığı altında neşredilen makalelerinde Gökalp Türkleri, Türkleşmeye, İslamlaşmaya ve Avrupalılaşmaya çağırır. Akçura, muasırlaşmak için Osmanlı ıslahatçılarının liberalizmini kabul ediyordu; Ziya Gökalp ise buna karşıdır. Çünkü mevcut siyasi gelişmeler ışığında böyle bir cereyanın tamamen gayri kabil-i tatbik olduğuna inanmaktadır. Ona göre siyasi birlik, kültürel uyum önce gelmelidir. O yüzden dönemin mevcut şartları altında, -şartlar değiştiğinde farklı düşünmek kaydıyla- siyasi hayatta İslamcılık, Akçura’nın kast ettiği anlamda Türkçülük ve Turancılık reddedilmelidir. Gökalp’e göre İslamiyet, Türk kültürünün (kendisi “hars” kavramını kullanır) temellerinden biridir. Milliyetçilik mefkûresi de modern Türk devletiyle sınırlı olmalıdır. Ona göre ülke dışındaki Müslümanlar ve Türklerle sadece kültür münasebetlerini ayakta tutmamız gerekir.

Akçura, üç tarzı siyasetin belli bir ölçüde olsa da birbirleri ile çatıştığını savunuyordu. Gökalp ise ideolojisiindeki temel unsur



ların (Türkleşme-İslamlaşma-Muasırlaşma) birbirleriyle uyuşabileceğini iddia etmekle kalmaz, birbirlerini tamamladıklarını da ileri sürer. Bunu ispat etmek için de önce milli kültürü, ümmetten ve milletlerarası medeniyetten ayırır. Ona göre modern Türkiye'nin manevi kültürel yapısını kuran amiller arasında bu unsurlardan her birinin kendine mahsus bir yeri vardır. Buna göre Türkler Batı medeniyetinden yalnız maddiyatı yani Avrupa'nın maddi başarılarıyla ilmi metotlarını iktibas etmelidirler. İslamiyet'ten ise dini inançları almalı; siyasî, hukukî ve içtimaî ananeleri bir yana bırakmalıdırlar. Kültürün diğer bütün değerleri, bilhassa hisî ve ahlakî bütün değerler (dinî değerler müstesna) Türk mirasından devşirilmelidir.

Ne var ki, Gökalp'in kültürle medeniyet arasında öne sürdüğü bu katı "ayrıştırma" ve Türklük-İslamlaşma-Muasırlaşma arasında kurduğu "uyumlu örgü" tutmadı. Zira zamanla muasırlaşma boyutu diğer öğelere ağır basacak hatta İslam boyutuyla çatışmaya girecekti. Türkçülük ise çeşitli alanlarda "milli bir bilinç uyandırma" ve "muasırlaşmaya yardımcı olma" hizmeti görecekti. Gelinek noktada Türk kültürü ve Batı Medeniyeti sentezinde üçüncü unsur olarak İslamiyet'e önemli bir rol düşmemektedir ve hatta o, genel olarak Muasırlaşmanın önündeki bir engel olarak görülmektedir. O ancak Türkçülüğü beslediği oranda bir kıymet-i harbiyeye sahip olabilirdi. İmparatorluğun çözülmesiyle Gökalp düşüncesinde İslamiyet yavaş yavaş önemini kaybetti. Gökalp'in ölümünden sonra gelişen yeni cumhuriyette de dini unsur genel olarak silindi ve zamanla "Batıcılık" düşüncesi milli kültüre tahsis edilen görevlerin büyük bir kısmını yükledi. Böylece Cumhuriyet dönemi düşünce ve siyaset hayatında yeni şiar, ana eksen, Türkçülük ve Batıcılık oldu.

Yıkılan imparatorluğun üzerinde milleti şahlandıracığına inanılan yeni siyasi ideolojiler konuşula dursun, kültür dünyasının

da, muasırlaşma/çağdaşlaşma programının hangi çizgide yürütülmesi gerektiğine dair bir takım felsefi fikirler de tartışılıyordu. Bunların en başta gelenleri "Bergson Metafiziği" ve "Diyalektik Materyalizm"di. Birincisi, maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvet ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanıyordu. Diğerisi ise, bu idealist harekete tepki olarak maddeye dayanan yeni bir hız hamlesini savunuyordu. Ancak her iki felsefenin de ortak noktaları, düşünceye dayalı ağır bir evrim görüşüne karşı, devrimci ve hamleci bir tavır sergilemeleriydi. Tabi birisinin "ruh"ta gördüğü devrimci güç, diğerine göre "madde"de saklıydı.

Bergson (1859 -1941) 20. yüzyıl Fransız felsefesini etkileyen en önemli düşünürlerdendi. Onun sezgicilik Felsefesi, zekâdan ve akıldan ayrı bir bilme gücü olan sezgi ile eşyayı ve eşyanın özünü doğrudan doğruya ve bütün halinde bilebileceğimizi ileri süren felsefi bir okuldu. Bu okula göre sezgi, eşyayı ve tabiatı parçalara ve bölmelere ayırmadan bütün olarak kavradı. Hâlbuki zeka mutlaka bölmelere ayırır, ayırmadan tetkik edemez ve eşyayı kavrayamazdı. Çünkü zekânın bilgisi tecrübe, akıl yürütme veya tahlil yoluyla elde edilen bilgiydi. Sezginin bilgisi ise şuurun doğrudan doğruya verisiydi, eşyanın mahiyetini bize ifşa eden kendine has bir bilgiydi. Bu sanatkârane bilgi sayesinde insan eşyaya, maddeye, hayata nüfuz edebilirdi; dolayısıyla aksiyona yönelen bilginin yanında sezgici anlayış, mutlak'ın bilgisinin, tecrübe üstü hakikati bilmenin, metafiziğin mümkün ve meşru olduğunu ileri sürmekteydi.

Bergson'un sezgici metafiziği (Bergsonizm), maddeciliğe ve nasılcılığa karşı bir tepkiydi ve büyük bir darbe tesiri uyardırmıştı. Akım bu haliyle, Türk düşünce dünyasında, 1905'ten 1918'e kadar hüküm sürmüş olan pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına tepki olarak genç yazar ve akademisyen çevresi tarafından savunul-



maya başlandı. *Dergâh* (1921) dergisi etrafında toparlanan bu grup içerisinde İsmail Hakkı, Mustafa Şekip, Mehmet Emin vardı. Aslında ortak cephe pozitivizme karşı vaziyet almaktan ibaretti. Bu hareketin hâkim görüşüne göre, Batı karşısında direnmemizin başarısı rakam, ölçü ve müspet ilim değildi. Bu direniş bir ölüm kalım gerginliğinden kaynaklanan şiddetli bir hayatta kalma mücadelesinden kaynaklanmaktaydı. Bu hareketin etrafında toparlananlar, Kurtuluş Savaşı zaferini niceliğe karşı niteliğin zaferi sayıyorlardı. Yahya Kemal ve Yakup Kadri bu fikir hareketinin edebiyat; Fevzi Lütfi, tenkit cephesini teşkil ediyordu. Yahya Kemal'in *Üç Tepe* söyleşisi bu hareketin bildirisi niteliğindeydi. İsmail Hakkı'nın *Kerbalaya Giden Derviş*'i, Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından*'ı Batı'dan gelen bu modern mistik havayı ifade etmekteydi.

Bergsonculuğa paralel olarak mütareke yıllarının İstanbulu'nda diyalektik materyalizmin ilk yayınları da ortaya çıktı. Bergsonculuğun karşı olduğu Pozitivizm'de temellerini bulan bu maddeci felsefeyi savunanlara göre, tabiat ezelden beri vardı, yaratılmamıştı. Temeli madde ve maddi hareketti. Maddesiz hareket ve hareketsiz madde olmazdı. Sürekli hareket, varlıkta bir değişme ve oluş ortaya koymaktaydı. Bu hareket ve oluşta herhangi bir irade ve gaye söz konusu değildi. Mutlak irade yoktu. Mutlak varlık yoktu, mutlak hiçbir şey yoktu. Tezat, varlığın ve onun temeli olan maddenin özelliği idi. Zıtların çatışması, değişme ve oluşum doğurmaktaydı. Sürekli oluşum, diyalektik denilen zıtların çatışmasından, geçmiş, hal ve gelecekte ibaret zaman akışındaki gelişmeden meydana gelirdi.

Bu fikir, 1919 yılında *Kurtuluş* Dergisi etrafında toplanan aydınlar tarafından dillendirilmeye başlandı. Ressam Namık İsmail'in *Sanat ve Sosyalizm* yazısı bu dergide yayınlandı. İsmail Suphi, "Mukadderatımızı kurtarmak için gerekirse şeytan olaca-

ğız" diye yazdı. İslamiyet'in kapitalizmden ziyade sosyalizme açık olduğu da yine bu dergide seslendiriliyordu. Daha radikal olan diyalektik materyalistler *Aydınlık* dergisini çıkardılar. Bu dergi 1920'den 1925'e kadar yayın hayatını sürdürdü.

1931'de Şevket Süreyya ve arkadaşları İsmet Paşa'nın iktisadi devletçilik teşebbüsünün ideologları sıfatıyla *Kadro* dergisini çıkardılar. Dergi daha ilk sayısında Marksist düşüncenin bilinen kavramlarını kullanmaya başladı. Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tokin, ve M. Şevki Yazman, yayın hayatını 1934'e kadar sürdüren derginin yazar kadrosu arasındaydı. İlginç olanı, *Kadro* dergisinin imtiyaz sahibi, *Dergâh*'ın eski yazarlarından Yakup Kadri idi. Dergi etrafında şekillenen *Kadro* hareketi, Türkiye'nin bir devrim içerisinde olduğunu, devrimin durmadığını ve bugüne kadar geçirilen hareketlerin onun yalnız bir safhası olduğunu söylüyordu.

Kadro hareketinin başlangıcına denk gelen günlerin siyasal açıdan en önemli olayı Şeyh Sait isyanı sonucu Terakkiperver Cumhuriyet fırkası'yla birlikte her türlü muhalefetin susturulduğu Takrir-i Sükûn döneminin başlamasıdır. Siyasetin son derece sınırlandırıldığı bir ortamda beliren bu hareket tabii ki iktidara muhalif değildir. Bu nedenle *Kadro* hareketinin temel niteliği Kemalizm'le uyumlu bir milli kurtuluş ideolojisi üretmek olmuştur. Söz konusu ideoloji üretilirken bağımsızlık ve devletçiliğin altı çizilmiştir. Düşünce olarak diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmi benimseyen *Kadro* hareketi, işçi sınıf ve burjuvazi arasındaki çelişkiye, söz konusu fikirlerin asıl kaynağını teşkil eden batılılardan farklı bir yöntemle çözüm önermiştir. Bu yöntem, "biz bize benzeriz" ilkesine yaslanarak, sorunu Kemalist devletçi ekonomik modele uydurup, sınıf çelişkisinin Türkiye'de bariz bir biçimde ortaya çıkmadığını söyleyerek çözmeye dayanıyordu. *Kadro* dergisi, hedef-



lenen toplum yapısının bir elit kadro tarafından oluşturulacağı kanaatindeydi.

1933 yılından başlayarak devam eden Haydar Rifat idaresindeki Dün ve Yarın terçüme serisi içerisinde yer alan, *Sovyetizim ve Bolşeviklik*, *Bolşevik Âlemi ve Sosyalizm*, Marx'ın *Kapitali*'nin özeti, Lenin'den çevrilen *Devlet ve İhtilal*, Engels'ten çevrilen *İlmi Sosyalizm ve Hayali Sosyalizm*, Stalin'den çevrilen *Lenin Mezhebi* gibi eserler de bu yıllarda diyalektik/tarihi maddecilik çizgisinin yayın hayatındaki uzantılarını teşkil etmekteydi. 1936 yılında İstanbul merkezli çıkarılmaya başlayan *Projektör* dergisi de diyalektik materyalizm yayınları arasında sayılır.

Türkçülük ve Muasırlaşma düşüncesinin siyasi programlar ve kültürel çalışmalarla canlılığını ve belirleyiciliğini koruduğu Cumhuriyet döneminde, İslamcılık fikrinin, kısık bir tonla da olsa, siyasetin ötesinde kültür sahasındaki çalışmalarla sesini duyurmaya çalıştığı söylenebilir. Dönemin bu alanda tanınmış ilim ve siyaset adamlarından biri Şemsettin Günaltay (1883–1961) dır.¹ Günaltay, 1913'ten beri *Sebilürreşat*'ta modernist İslamcı görüşü ile makaleler yazdı. Ona ait olan *Zulmetten Nura* İslam âlemini uyandırmak gayesi ile yazılmıştır. Ona göre din insanlık için bir ihtiyaçtır, içtimai bir kurumdur. İslamiyet ilmin düşmanı değil koruyucusudur. İlerlememize engel olan İslamiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır. Diğer eseri olan *Hurafattan Hakikata* da yanlış inançlardan temizlenme şeklindeki ilk fikrini derinleştirmektedir. *Maziden Âtiye*'de Kurtuluş fikrinin üç yolda birleşmeyi gerektirdiğini söyleyen Günaltay, İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Türkleşmek akımlarının hakiki ihtiyaçtan doğduğunu ileri sürmekteydi. Günaltay bu

üç akımı birleştirmede Gökalp'in fikrine katılmakla birlikte temel olarak İslamcılığı alacak, çağdaşlaşma ve Türkleşmeyi ona bağlayacaktı.

Hemen tüm fikirlerin taraftar bulduğu ve hararetli tartışmaların yaşandığı Cumhuriyet döneminin fikir hayatı, resmî tezlerin yavaş yavaş oluşturulması ve tek parti devleti anlayışı nedeniyle Türk düşünce hayatına beklenen faydayı tam manasıyla sağlayamamıştır. Batı medeniyeti kaynaklı fikirlerin, akımların tartışıldığı bir dönemde “Bu medeniyetin uzak geçmişte hep Türkler tarafından meydan getirildiğini ispat etmek” gayesini güden Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu gibi kurumlar etrafında resmi söyleme mesnet teşkil edecek tezler geliştirme fikrinin, Türk düşünce dünyasında inkıtalara sebep olduğu görülür. Öyle ki Erol Güngör'a atıfla söylersek, bu dönemde Arapçanın Türkçeden çıktığını iddia ve ispat eden, bu bağlamda “matematik” kelimesinin Türkçe “matlamak” fiilinden geldiğini öne süren, bütün medeniyetlerin Türk eseri olduğunu söyleyen ilim ve fikir adamları da çıkmıştır. Kültür hayatındaki çalışma ve tartışmalarda, “toplumsal hareket uyandırmak, reform yapmak, öğretmek, bilgiyi halka yaymak” gibi saiklerden dolayı, fikirler uzmanlaşmamıştır. Hilmi Ziya Ülken'e göre, bilgiyi halka yaymak düşüncesi o kadar ağır basmıştır ki, her bilgi ağır görülerek halkın seviyesine göre daha hafifleri istenmiş, bu yüzden haki ki fikir çığırları kurulamamıştır. ■

Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1980

Kurtuluş KAYALI, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İstanbul 2000

Erol GÜNGÖR, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul 1996

Hilmi Ziya ÜLKEN “*Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*” İstanbul 1992

1 Günaltay Erzincan Kemaliye’de doğmuştur. Fen ve Paris’te fizik alanında tahsil gördü. 1913’te medresede ve İlahiyat Fakültesi’nde Dinler Tarihi, 1915 yılında Edebiyat fakültesi’nde Türk Tarihi profesörü ilan edildi. 1950’de Halk Partisi iktidarı kaybetmeden önce başvekil oldu. Türk Tarih Kurumu başkanlığı yaptı.



FIKİH ve KÜRESELLEŞME





FIKİH MEDENİYETİ TARİHİNDEN

Dr. Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU

“FIKİH MEDENİYETİ TARİHİ”

YA DA BİR MEDENİYET TARİHİ OKUMASI OLARAK “FIKİH”

Bülten İLAM’ın daha önceki sayılarında (1, 3) yer alan “Din Değişim ve İstikrar” başlıklı iki yazımızda, ilahi din(ler)in değişip değişmediği ve dinin sahibi tarafından belirlenen bir değişimin söz konusu olup olmadığına; din-değişim ilişkisinin özellikle “çalgınca değişen ve öğüten bir dünyada, geçmişini ve kendisini arayan modern insan” için ne anlam ifade ettiğine dair bir tefekkür gezintisi yapmaya çalışmıştık. Bülten İLAM’ın kaptan köşkünde takdire şayan bir çalışma yürüten sevgili dostumuzun klavyenin başına geçmemiz konusundaki ciddi takibi ve kendi yazılarıyla da yazmanın aslında ne kadar zevkli bir

şey olduğunu sürekli hatırlatması sonucunda bu gezintiye devam etmeye karar verdik. Gezintimize ara verdiğimiz son durakta şu ifadeleri kullanmışız:

Murâd-ı ilâhî, Din’in tarihe, hayata ve topluma hakim olması, değişimi yönetmesidir. Yine aynı iradenin tecellisi olan sosyal ve toplumsal değişim, Din’in kontrolünden çıkmamalıdır. Bunun için de Din’in anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması aşamasında bir esneklik kaçınılmazdır. Peki Din’in hangi alanlarında ve nereye kadar esneklik? Son kutlu elçinin getirdiği Din ve şariat, sonra bu dinin tarihsel tecrübesi bu konuda bize neler söylüyor? ...

Aslında bu yazıda beklenen, artık daha somut bir düzlemde ve bazı teknik detaylara da işaret ederek, “ahkâmın değişmesi” konusuna eğilmemizdi belki de... Ancak konunun hassasiyeti (ve biraz da kendi ilgisimizin farklı bir alana kaymış olması), bir takım nihai hükümler vermeyi de gerektiren bu bahsi biraz daha ertelememiz gerektiğini fısıldıyordu. Bu sese kulak vererek, söz konusu nihai hükümlerin öncülleri üzerinde daha fazla durmak ve bir fikri zemin oluşturmak üzere yolculuğumuzun güzergahını biraz değiştireceğiz.

Din ve değişime dair bir tefekkür yolculuğunun çoğu uğrak yerinde ve son durağında Fıkıh tabelasını görmemiz kaçınılmazdır. Bunun tek nedeni, dinî ahkâmın değişiminden söz edildiğinde üzerinde durulan meselelerin büyük ölçüde Fıkıh ilmini ilgilendirmesi de değildir aslında... İslam düşüncesi ve medeniyeti için Fıkıh çok daha merkezî, belirleyici ve vazgeçilmez bir yere sahiptir. İslam medeniyeti haddi zatında bir “Fıkıh Medeniyeti”dir. İslam medeniyetinin kaynağı ve özü olan vahiy, ilk muhataplarıyla birlikte anlama ve yorumlamanın, yani fıkıhın konusu oldu; böylelikle hitap ettiği insanla ve hayatla buluşmuş, ete kemiğe bürünmüş oldu. Dinin değişim ve istikrarla olan karmaşık, gerilimli, zor ama zorunlu ilişkisi



üzerinde konuşabilmek için, öncelikle bu sürecin, yani vahyin hayatla buluşması sürecinin mümkün olduğunca açık bir biçimde zihin dünyamızda belirginleşmiş olması gerekiyor. “Fıkıh Medeniyeti Tarihinden” üst başlığı altında yazmayı arzu ettiğimiz yazılar bu süreci aydınlatmaya matuf olacaktır.

Aslında önceden planlanmış ve sistematik olarak birbirini izleyen bir yazılar zincirinden söz etmiyorum. Yapmak istediğim, fıkıh tarihine ilişkin bazı meseleleri, düşünce kırıntılarını, zaman zaman bazı kaynaklardan yapılmış alıntıları, belki kitap tanıtımlarını sizinle paylaşmaktır. Böylece İslam düşünce ve ilim tarihinin neden bir Fıkıh medeniyeti olarak görüldüğü de anlaşılmış olacaktır. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, “fıkıh” aslında vahyin yorumlanması ve hayatla buluş(turul)masına yönelik tüm zihinsel ve ilmî çabaların (yani Fıkıh, Kelam, Tasavvuf gibi farklı ilmi disiplinlerin) en genel adı olmakla birlikte, daha çok özel bir ilim dalı olarak Fıkıh tarihini ilgilendiren meseleler üzerinde durmayı düşünüyoruz. Bunların önemli bir kısmı da “Mezhep” kavramı, olgusu ve fıkıh mezhepleri tarihiyle ilgili olacaktır. Çünkü fıkıh netice itibarıyla “mezhep” adı verilen bir forma bürünmüş, bu adla anılan bir yapı içerisinde kendisini ifade etmiş ve bugüne kadar ulaşmıştır. Tabir caizse, nasıl ki din sonuça “fıkıh” olarak ete kemiğe bürünmüş ve görünür olmuşsa, fıkıh da “mezhep” olarak hayatini sürdürmüş, kendisini öyle ifade etmiştir. Özetle, İslam’ın ya da 1400 küsur yıllık İslam tecrübesinin anlaşılabilmesi için fikhî, fıkıhın anlaşılabilmesi için de mezhebi doğru tanımlamak ve kavramak durumundayız.

Peki neden “Tarih” vurgusunu yapıyoruz? Fikhî, mezhebi, fıkıh kitaplarını ve fukahayı doğru anlamının yolu, içinde şekillendikleri, yaşadıkları, yazıldıkları, değiştikleri ve değiştirdikleri zamanın ruhunu anlamaktan geçiyor da onun için... Özellik-

le ülkemizde Fıkıh alanında yapılan ilmi-akademik çalışmalarda bu noktanın çoğu zaman gözden kaçırıldığı bir gerçektir. Ancak son dönemlerde bu farkındalık giderek artma eğilimindedir. Bu yazıların bir diğer amacı da bu eğilimin güçlenmesine katkıda bulunmaktır.

Kur’an Medeniyeti mi Fıkıh Medeniyeti mi?

Konuya kendi açımdan da bu zor ve riskli soruyla başlamak istiyorum. Aslında bu soruya verilecek ve muhatabı tümüyle ikna/ilzam edecek hazır bir cevabım yok. Ama düşünmeye buradan başlamak gerektiği kanaatindeyim.

Şüphesiz bu tamlamaların biri diğeriyle çelişiyor ya da birbirlerini dışlıyor değiller. Belki ikisi de tek bir gerçeğin farklı vechelelerini ve tezahürlerini ifade ediyor. Ama bu iki tamlamadan ikincisini İslam medeniyetini tanımlamak amacıyla öne çıkardığımızda, böyle bir soruya muhatap olacağımız kanaatindeyim. Bu soru şöyle de sorulabilir: Doğru ve güvenilir (sahih) bir İslam anlayışının vazgeçilmez esasları Kur’an ve Sünnet olduğuna göre, neden bu esaslar üzerine bina edilen ve meşruiyetini de onlardan alan Fıkıh öne çıkarılıyor? Şüphesiz bu soruya iyi işlenmiş, ikna edici bir cevap vermek durumundayız ve böyle bir cevap bu yazının sınırlarını aşacaktır. Ama şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Temeli Kur’an ve Sünnet’ten oluşan İslam binasının görünen kısmında hakim unsur Fıkıh’tır ve “medeniyet” denilen şey de esas itibarıyla bu görünen kısımdan ibarettir. Özü ve kaynağı itibarıyla bir vahiy (Kur’an ve Sünnet) medeniyeti olan İslam Medeniyeti, tezahürleri ve tarihi tecrübesi itibarıyla bir fıkıh medeniyetidir.

Not: *Darülhikme çatısı altında bir araya gelen dostların himmetleriyle yayın hayatına başlayan ve “Din ve Değişim” kapak konusuyla birinci sayısı yayımlanan Rihle dergisine hayırlı yolculuklar dileriz.* ■



Adem YIGIN

KÜRESELLEŞME VE İSLAM

Küreselleşme, genel olarak, devletlerarası sınırların silikleşip, ortak bir yaşam/düşünce alanı oluşması (homojenleştirici yön), bu esnada da yerelin kendini evrensel çapta ifade ederek ortak şölene katılması (heterojenleştirici yön) şeklinde iki yönüne işaret edilmek suretiyle açıklanabilir. Vakıa olarak kökleri her ne kadar çok eski zamanlara kadar götürülebilirse de, nesneleştirilerek üzerinde yoğun bir şekilde düşünce faaliyetine girilmesi 1980 sonrasına rastlayan küreselleşme, getirdikleri ve götördükleri ile çok yönlü ve evrensel bir süreci ifade etmektedir. Küreselleşen dünya nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan İslam toplumlarının da öyle ya da böyle söz konusu sürecin bir parçası oldukları ifade edilmelidir. Bu gerçek dikkate alındığında küresel süreci tanıma, tanımlama ve yönlendirme konusundaki çalışmaların anlamlı hatta gerekli olduğu söylenebilir. Konunun birçok farklı açıdan ve birçok farklı şekilde ele alınabileceği hatırlatmasından sonra İslam ve küreselleşme ilişkisine geçebiliriz. Küreselleşme ve İslam'ın küreselleşme ile muhtemel irtibat noktaları, biri makro diğeri mikro planda olmak üzere iki temel kategoride ele alınabilir.

A. Makro Planda Küreselleşme ve İslam:

Küreselleşmenin makro planda zedelediği en önemli kurum şüphesiz modernitenin başat oyuncusu olan ulus devlettir. Zira ulus devlet, iktidar yapısında bir merkezileşme, kültürde standartlaşma, hukukta eşitleşme ve ekonomide bütünleşme çabasında iken, küreselleşmenin bu amaçların önünü kestiği ve istikameti değiştirdiği gözlenmektedir. Küreselleşme, toplumları hukukta, ekonomide, kültürde ve diğer alanlarda uluslararası bir birlikteliğe sevk ederek ulus devletin sınırlarını zorlamak-

ta ve bu alanlardaki yetkilerini kısıtlamaktadır. Ulus devletteki bu krizin nedeni ise hem ulusun hem de devletin mahiyetinin değişmiş olması ya da değişme yolunda olmasıdır.

a. Ulusun Mahiyetinin Değişiyor Oluşu:

Değişiklikler, *siyasi tavır ve siyasi kurumlar, ekonomi ve hukuk, kültür hareketleri ve kültüre dayalı davranışlar-değer algıları* ile ilgili olmak üzere üç grupta değerlendirilebilir.

Küreselleşme ile birlikte, uluslararası siyasî hareket ve uygulamalara ulus devlet sınırları içinde ilginin artması, yerel siyasi düşüncelerin ulusal olduğu kadar uluslararası siyasette kendini ifade etme eğilimi göstermesi, daha da önemlisi siyaseti yönlendirme amacıyla yerel ve uluslar arası sivil kuruluşların oluşturulması (sivil kuruluşların siyaset kurumu işlevi üstlenmesi), bu dönemin siyasi tavır ve siyasi kurumlaşmadaki temel değişiklikleri olarak ifade edilebilir. Ulus devlet içinde, iç siyaset gereği gibi görünen birçok uygulama ve fikri eğilimin uluslararası bağlantılarının olması, hatta belli şekilde harekete zorlayıcı uluslararası bir ortamın bulunması, artık siyasetin ve siyasi kuruluşların dünyayı dikkate almadan hareket edemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, ulus devletin yetkilerinin daralıp sivil toplum örgütlerinin önemlerinin gittikçe artıyor olması, geleceğin siyasetinde sivil toplum kuruluşlarının belirleyici olacağı izlenimini vermektedir. Bunlar dikkate alındığında toplumun kendini ulus devleti ile sınırlamadığı ve kendisini ifade etme ve taleplerini gerçekleştirmeye yönelik sivil bir kurumlaşmaya gittiği söylenebilir.

Diğer taraftan ekonomi ve hukuk, küreselleşmenin vazgeçilmez unsurları konumundadırlar. Küreselleşmenin, başlangıçta ekonomi alanında, onu takiben de hukukta gerçekleşmesi dikkate alındığında, bunların küreselleşmeyi tetikleyici yönleri rahatlıkla görülebilir. Bu çerçevede, ekonomik kuruluşların artık ulus devlet sınırlarını aşıp tüm dünya insanını muhatap alması ve buna göre de kendi hukukunu oluşturması ya da devletleri buna zorlaması



dikkate değerdir. Ekonomi çerçevesinde gelişen uluslararası hukuk yanında, insan hakları, hürriyet, eşitlik gibi temel konuları düzenleme ve devletlerarası ilişkileri belirlemeye dönük uluslararası bir hukukun ve ilgili kurumların ortaya çıkması ve giderek güçlerini arttırmaları söz konusudur. Dolayısıyla günümüz toplumlarında, ülke sınırlarını aşan bir ekonomik ve hukukî hayata doğru gidiş görülmektedir.

Toplumdaki kültür hareketleri, kültüre dayalı davranışlar ve değer algılarına gelince, bu alanlarda toplumun sosyolojik yapısını esaslı şekilde değiştirmeye yönelik bir hareketlilik hissedilmektedir. Tüketim düşkünlüğü, hazcılık, oturmuş değer ve prensipler yerine faydacı temele dayalı sürekli değişen ve izafi bir değer algısına sahip olma, giyim-kuşam, yeme-içme, eğlence, davranış sergileme gibi birçok konuda giderek artan uluslararası bir benzerliğe gidiş, küreselleşen toplumun kültürel yönünü kısmen ortaya koyar. Bu ortamdan neşet eden ve önceki zamanlara nazaran oldukça yaygın hale gelen içki tüketimi, kumar ve şans oyunları, uyuşturucu kullanımı, cinsel sapkınlıklar, mafya, sınır tanımayan eğlence hayatı gibi birçok kötü alışkanlıklar da söz konusudur.

b. Devletin Mahiyetinin Değişiyor Olması: Küreselleşme ile birlikte devletin minimize edilmesi, gücünün ve etkisinin mümkün mertebe azaltılması gündeme gelmiştir. Ulus devlet, meşruiyetini yurttaş topluluğuna dayanmak suretiyle sağlıyordu. Küreselleşme ile birlikte toplumun heterojenleşmesi, devletin meşruiyet sıkıntısını gündeme getirmiştir. Buna çözüm olarak da, yansımaları ülkeden ülkeye değişmekle birlikte, konjonktürel olarak her grubun belli özelliklerine dayanarak meşruiyet sağlama ya da bir grubun görüşlerini esas alarak meşruiyet sağlama (burada devlet bir cemaati/sosyal grubu temsil eder hale gelmektedir ve diğer gruplarla bir gerilim oluşmaktadır) yoluna gidilmektedir. Modern dönemde ulus devlete bırakılan egemenlik, küreselleşme ile birlikte ulus, devlet

ve uluslararası kurumlar arasında bölünmüş-tür ve son ayağı gittikçe güçlenmektedir.

Makro planda küreselleşmede, ulus ve devletin mahiyetinde meydana gelen değişiklikler dikkate alındığında, tüm dünyada bir merkezileşme eğilimi görülmektedir. Burada merkezileşme, buna ikna edilmiş çevreler ile zorlanmış çevreler üzerinden yapılmaktadır. Merkezde Batı ve ABD yer almaktadır. İşte burada merkezin çevreyi kendisi gibi olmaya ikna etmesi ya da zorlaması şeklinde kabul edilemez bir tablo ortaya çıkmaktadır. Küreselleşmenin günümüz için kaçınılmaz olduğu düşünülürse, merkezde diğer medeniyet ve kültürlerin de yer alabilmesi için uluslararası bir demokrasi anlayışının geliştirilmesi gündeme getirilebilir. Ayrıca “öteki”nin konumunun ne olacağı, çoğulcu anlayışın (kültür-din-yaşam tarzı vb. açılardan) nasıl olacağı küreselleşmenin ortaya çıkardığı diğer temel problemlerdir.

Dolayısıyla makro planda küreselleşme ile İslam ilişkisi çerçevesinde demokrasi, din-devlet ilişkileri, “öteki” düşüncesi, çoğulculuk, birden çok hakikatin varlığının imkânı, çok hukukluluk-evrensel hukuk, insan hakları, hürriyet gibi kapsamlı meselelerin İslam açısından vuzuha kavuşturulması İslam toplumlarının küresel dünyaya katkıları açısından elzem gibi gözükmektedir. Diğer yönden yukarıda işaret edildiği üzere sivil kuruluşların giderek önem kazanması, İslam düşüncesinin geliştirilmesi ve yeni nesillere aktarılması bağlamında göz ardı edilemeyecek imkânlar sunmaktadır. Bu vesileyle, İslam toplumlarının, küreselleşme ile ortaya çıkan tehditler kadar imkanları da dikkate alarak, geçmişlerinden gelen hayra dönük enerjiyi insanlık adına kullanabilmelerinin önemine işaret edilmelidir.

Küreselleşmenin makro plandaki doğal neticelerinden birisi de çözüm arayışlarında muhatap kitlesini genişletiyor oluşudur. Diğer ifadeyle artık insanlığın ortak problemlerinin göz ardı edilemeyeceği bir dünya



söz konusudur. Dolayısıyla, İslam toplumları tarafından problemlere çözüm üretilirken artık belli bir ulusun değil de dünya insanının muhatap alınması, ortaya konulan çözümlerin uluslararası planda uygulanabilirliğinin gözetilmesi, çözüm arayışlarında da insanlığın ortaya koyduğu tecrübelerden azami derecede istifade edilmesi daha isabetli olacak gibi gözükmektedir.

Ayrıca kültürel alanda ve sosyal davranış kalıplarında küreselleşmenin tetiklediği ve yaygınlaştırdığı manevi buhran ve ahlaki yozlaşmanın, başta İslam toplumları olmak üzere insanlığın karşı karşıya kaldığı en ciddi tehlikelerden biri olduğu söylenebilir. Burada, İslam toplumlarının, ahlakçılık ve ahlaksızlığa kaçmadan, insanlığın söz konusu buhranını hafifletecek, içselleştirilmiş ve samimiyetle yaşama aktarılmış bir kültürel ve sosyal hayatı tekrar güncelleştirmesi gündeme getirilebilir.

Küreselleşmenin tüm dünyada bütünleştirici etkisinin yanında yerel olanı ortaya çıkarma dolayısıyla bütünü parçalama etkisi de söz konusudur. Bu parçalanma ile başta ulus-devletler içinde olmak üzere tüm dünyada neticeleri tehlikeli boyutlara ulaşabilecek bir farklılaşma söz konusu olabilmektedir/olabilecektir. İşte burada toplumu, toplu yaşamayı, birliktelik ve mensubiyet anlayışını anlamlı kılacak, toplumsal uzlaşmayı sağlayacak, sosyal bir varlık olan insana toplumsal ortam hazırlayacak önerilerin keşfinde İslam üzerinde kafa yoran bilginlere önemli görevler düşmektedir.

B. Mikro Planda Küreselleşme ve İslam: Makro planda meydana gelen değişikliklere bağlı olarak bireyler yeniden kimliklerini inşa ve hayatı anlamlandırma arayışına girmektedirler. Birey önceden kendini hısımlık, kast veya sınıf yoluyla tanımlarken küreselleşen ortamda, bireyi şahsi kimlik oluşturmaya teşvik, hatta zorlama vardır. Modern toplum fertlerinin gruba aidiyetleri benzer giyinme, davranma ve tüketme tarzıyla sembolik düzeyde sağlanmaktadır. Dolayısıyla aidiyeti besleyen

temel dayanak, etiği tüketim temelinde yükselen bir hayat tarzı (life stile)'dır. Tüketim üzerine kurulu bir hayat anlayışı, ucu alınmaz bir israf anlayışını/alışkanlığını ortaya çıkarmakta, hayatı eğlence merkezli gagesiz sürüklenmeler haline getirmektedir.

Zikredilenlerin neticesi olarak ortaya çıkan önemli sonuçlardan birisi, bireyin küreselleşme ile birlikte yalnızlığa doğru itilmesidir. Bunun olumsuz sonuçları olarak maddi menfaatlere dayalı ilişkiler ortaya çıkmakta, akrabalık, komşuluk, dostluk gibi manevi bir bağa dayalı insan ilişkileri problemli hale gelmektedir. Sosyal bir varlık olan insanın yalnızlığa mahkûm edilmesi, evcil hayvanlara aşırı ilgi gibi bir takım telafi yollarını, ahlaki ve toplumsal sınırları tanımama gibi başıboşluk/kural tanımazlık hallerini gündeme getirmektedir. Psikolojik rahatsızlıkların yanında ahlaki sapkınlıkları da besleyen bu durum, aslında toplumları, bir diğer ifadeyle tüm insanlığı ciddi tehlikelerle karşı karşıya getirmektedir.

Küreselleşme ile giderek yaygınlaşan bir diğer sakıncalı netice ise ibâhiyyeci (her şeyi meşru görme) anlayıştır. Bu dönemin insanı, menfaatine ve zevkine uyan her şeyi geçerli/meşru kabul edebilecek bir zihin yapısına meyyal gibi gözükmektedir. Ayrıca, ibahiyyci anlayışa bağlı olarak vurdumduymaz, çevresindekilere ilgisiz, yanlışları düzeltmeye isteksiz bir insan tipi de küreselleşmenin ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlardandır. Küreselleşme, bireylerin zihnindeki meşruiyet sebeplerini tahrir etmekte, uygulanabilir ve fayda veren her şeyin meşru olduğu bilincini aşılacaktır.

Epistemolojik kaynakları oldukça karmaşık olan bu dönemin, dîni kaynakların epistemolojik değeri açısından son derece zayıf bir kanaate sahip olması ve ilâhî bilgi ile irtibatının kopma aşamasına gelmiş olması, ilâhî bilgiden ziyade seküler, pozitivist, hâzıcı ve faydacı çözümlerleri hayatın tüm alanlarında asli unsur olarak benimsemesi, yapısı itibarıyla bir yönü manevi alana açı-



lan insanlığı din-dünya, inanç-davranış ilişkisi bakımından krize sevk etmektedir.

Mikro planda küreselleşme ve İslam ilişkisi dikkate alındığında tüm dünya insanına yönelik zikri geçen tehlikelerin daha çok inanç ve ahlakî sorunlar olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede, vahyin insan için öneminin yeniden ortaya konulması (ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî açıdan), sakat inançların düzeltilmesi, şüphelerin giderilmesi, dünya mutluluğu kadar ahiret mutluluğunun da dikkate alınması gerektiği hususunun vurgulanması, kardeşlik, komşu haklarına riayet, kanaatkârlık, yardımseverlik, dayanışma, misafirperverlik, mütevazılık, diğergâmlık, vefakârlık, iyiliğe teşvik kötülükten sakındırma, dürüstlük, doğruluk, çalışkanlık, sadakat gibi üstün ahlaki niteliklerin insanlığa yeniden hatırlatılması insanlığın huzuru açısından ihmal edilemez derecede önemli gibi gözükmektedir. Son ilâhî dinin mensupları olarak Müslümanların, insanlığa yönelmiş birçok tehlikenin temelinde yatan değer anlayışındaki kaymanın insanlık onuruna yakışır bir çizgiye çekilmesine katkıda bulunmalarının dinlerinin gereği olduğu ifade edilmelidir.

Bu noktada küreselleşmenin İslam’a yonelttiği tehditlere özel bir vurgu yapmak yerinde olacaktır. Küreselleşmenin, inançla ilgili olarak oluşturduğu parçacı (çok hakikatli) anlayış, etik konusunda ortaya koyduğu menfaat merkezli hazcı yaklaşım İslam inanç ve ahlak anlayışını tehdit eden bir gidişatı güncelleştirmektedir. Diğer yandan İslam fıkının otantitesini kaybettirerek geleneğinden farklı bir mecraya sürüklemesi, onu tabii gelişimi yerine baskın kültür ve hayat tarzıyla bazı uygulamaları kabul etmeye zorlaması, genel olarak dinin özel olarak fıkın toplumsal işlevini azaltması ve giderek özel alana hapsedmesi, dinî hükümleri izafeleştirilmesi ya da onların kolaylıkla ihmal edilebilir kurallar bütünü oldukları fikrini yaygınlaştırması İslam toplumlarındaki fikrî hareketleri “bağımlı akım-

lar” haline getirerek olumsuz yönde etkilediği gibi İslam’ın hayatla bağının kurulmasını da zorlaştırmaktadır. Küreselleşmenin çevre ülkelerden, güçlü devletlerin oluşturduğu merkeze dönük bir eğilime sahip olması ve İslam ülkelerinin merkez değil çevre ülke konumunda olmaları, İslam aleyhine söz konusu olan bu gidişatı güçlendirmekte, zararların telafisi ve meydan okumaların cevaplandırılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle, merkezdeki egemen güçlerin (Batı ve ABD), İslam ülkelerini öncelikle ehlileştirilmesi/küreselleştirilmesi/kendilerine benzetilmesi gereken yerler olarak görmeleri ve bu yönde ekonomik, kültürel, askerî, siyasî faaliyetlerde bulunmaları durumu oldukça karmaşık bir hale getirmektedir.

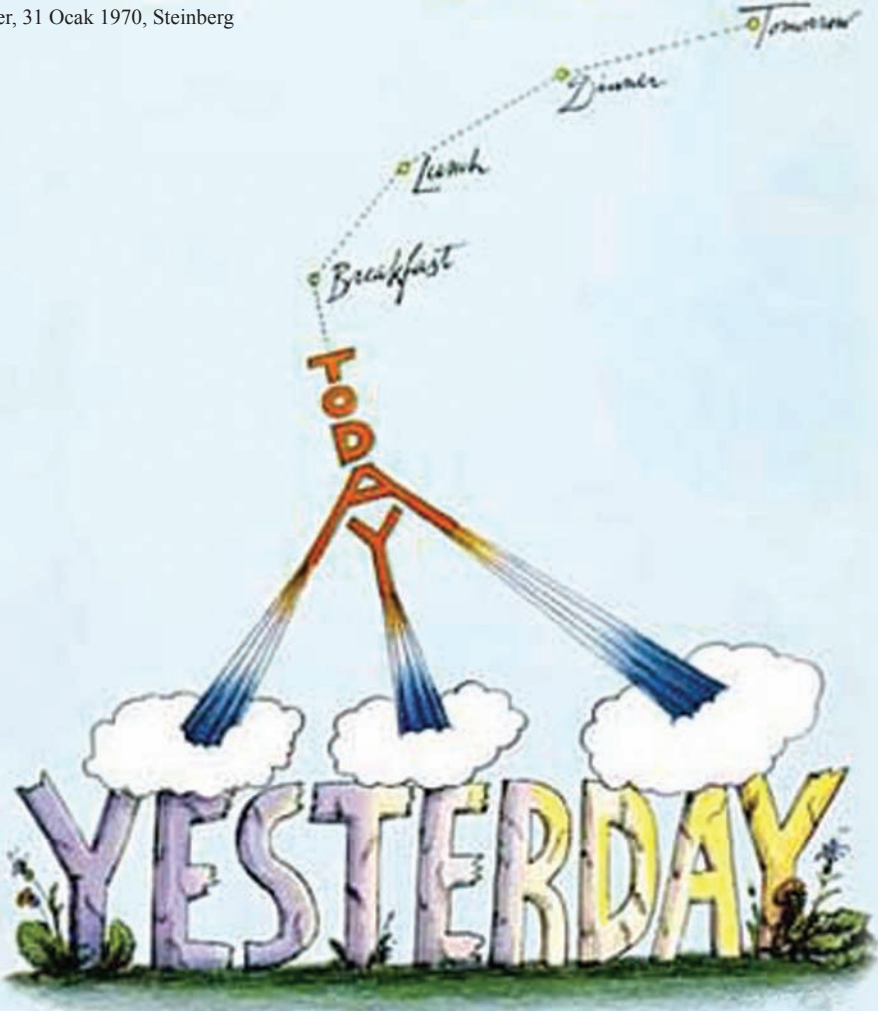
Sonuç olarak, küreselleşmenin birçok noktada önlenemez bir süreç olduğu görülmektedir. Bu sürecin olumlu yönlerinin yanında yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz problemli yönleri de vardır. İslam bilgi ve tecrübesinin, İslam’a yönelen tehditleri de göz önünde bulundurarak temkinli hareket etmek şartıyla, dünya insanında içinde bulunduğu bu sürecin olumsuzluklarının aşılmasında önemli katkılarda bulunacak birikim ve imkânı haiz olduğu söylenebilir.

Küresel köy olarak nitelenebilecek dünyanın neresinde olursa olsun insanî problemler, evrensel bir din olan İslam’ın mensupları olarak Müslümanların ilgi alanına girmelidir. Küreselleşmenin model olguların dünyaya yaygınlaşması mantığıyla işlediği dikkate alındığında, İslam geleneğine ait birikimin ekonomi, siyaset, hukuk, eğitim vb. alanlarda taşınabilir modellerin üretilmesine önemli katkılar sağlayabileceği hatırd tutulmalıdır. Her halükarda, İslam medeniyetinin içinde mündemiç çözümlerin harekete geçirilmesinin, İslam âlimleri ve müntesiplerinin muhatabı oldukları uluslararası dünyaya karşı sorumluluklarının bilincinde olmalarına, insanlığın ortak dertlerinin çözümünde kendilerine düşen önemli görevlerin bulunduğunu fark/ıdrak etmelerine bağlı olduğu ifade edilmelidir. ■



GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK

The New Yorker, 31 Ocak 1970, Steinberg





Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK

“İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL”DEN EKONOMİYE:

GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK (I)

Benzerliklerden, aynılıklerden hareketle genellemeler yapan, kesin doğrulara ulaşmaya çalışan ilim dünyası, bu yolun getirdiği ters bir kabulün de tutsağı haline gelmiştir. Zira doğrusal gelişmeci bir yaklaşımdır zamanla ortaya çıkan. Ve zannedilir ki bilge insanların takdimi, eleştirisi ile ortaya çıkan (en azından teorik açıklamalar) doğru olandır. Bugün için geçerli ve genel kabul görmüş bilginin, test edilerek, elenerek varılan bir sonuç olduğuna olan inançtır bu husustaki tuzak. Bunu meşrulaştıran birçok kurum da devreye girdiğinde artık yapılacak bir şey kalmamaktadır diye.

Bilginin doğruluğu ve geçmişle bu şekilde bir bağı olduğu kabulü bizi geçmişle sağlam bir süreklilik zemini içinde bulduğumuz kanaatini uyandırır. Halbuki dün ile bugün arasındaki mesafeler birçok alanda zannedildiğinden daha fazladır. Bu mesafe üstelik bilginin kopukluğu veya birbirine eklemelenmesi konusu ile de sınırlı değildir.

Belki de en önemli olanı, ele alınan konunun, materyalin, kurumun, ideoloji ve sair hususların ne kadar aynı içerik ve bağlamda birbiriyle bütünleşir şekilde günümüze taşındığıdır. Örneğin nedir “yönetim”in anlamı dün ve bugün için? Nedir “siyaset”in anlamı çünkü insanın dünyasında veya bugünkünün?

Bir konuda kullanılan enstrümanların ve yöntemlerin zaman aralıkları içindeki benzerliği, konunun, aynı araç ve gereçlerle ele alınsa bile, aynı bakış ve kabulle ele alındığını, çözümlendiğini gösterir mi acaba? Mesela; siyaset biliminde önem taşıyan herhangi bir konu (yönetim biçimleri gibi) bir şekilde geçmişe doğru bağlar kurularak anlatılır. Burada insanların yöneten ve yönetilen olarak ikiye ayrılışı, yönetenlerin yönetime ilişkin bir fonksiyonu ifa edişleri genellemeye tabi tutulur. Tek bir kişinin başta görüldüğü mekanizmalar bu yolla monarşi veya tiranlık gibi isimlendirmelere uğrar hemen.

Bu durum elbette ki sadece siyaset alanı ile sınırlı değildir. Belki de aynı kavramlar bile kullanılsa dün ile bugün arasında mesafelerin en belirgin olduğu alanlardan birisi (daha yakın zamanda iktisat adını verdiğimiz) “ekonomi”dir.

Doğu ve Batı, modern dönemden önceki hali ile, toplumsal alanda fert ile cemiyetin bütünleştiği bir dünyaydı. Fert her durumda ancak içinde bulunduğu toplum ile bir anlam kazanmaktaydı. Tek başına ayrı bir anlamı yoktu insanın. O, fizik ve canlı çevresi ile hatta içinde yaşadığı kabile, cemaat veya köy-kasaba ile anlam kazanırdı.

Bunun teoriye de yansımış, ilk tecessüm etmiş halini “site” ölçeğindeki anlatımlarda bulabiliriz. Yunan dünyasındaki kurgu buna iyi bir örnektir. Bu dünyada her şey site ile anlam bulmaktadır. Yurttaşlık-vatandaşlık O’na yapılan katkı ile ölçülmektedir. Bu tanımlamada sosyal hayatın her rolü, belirli



sınıflar arasında ama bir cemiyet bütünlüğünü ortaya çıkaracak şekilde birbiri ile ilintili şekilde belirlenmiş durumdadır. Örneğin bilge ve erdem sahibi vatandaşın temel meşgalesi sitenin yönetiminin nasıl daha iyi olacağını düşünmek, bu alanda bir katkı geliştirmektir. Tarımsal üretim, zanaat, ticaret işi ile meşgul olmak, alt sınıfların belki uğraş alanı olarak düşünülebilir.

Oluşturulmak istenen dünyada bir işbölümü vardır. Bir kısım insan üretecek ve satacaktır. Diğer bir kısım ise yönetecektir.

Geçmiş zamandaki bu dünya, en dar olandan en geniş olana doğru üç aşamalı tanıma tabidir. Fertten cemiyete giden bir anlatım vardır bu tanımlamada. Bu itibarla ferdin bizzat kendisidir konu. Yine buna benzer şekilde cemiyetin kendisi. Bir de üçüncü bir aşama olarak ferdi cemiyete taşıyan kendi aile ortamı vardır devrede. İşte bütün dünya bu üç aşama üzerine kuruludur. Her konu bu üç aşama etrafında döndürülür. Yönetmek denilince her üçü anlaşılır, para denilince her üçü.

*

Eski Yunan bu üç esasa Ethique, economie, politique demiş. Bu dünyada ekonomi politik yoktur. Zira ekonomik alan ile sosyal ve siyasal alan yukarıdaki üç aşamalı dünyada iç içedir. Bu nedenle ayrıca bir hedef olarak diğer alanlardan soyutlanıp ele alınmazlar. Bu doğrultuda örneğin politik hayat ele alınırken ekonomik örgütlenme de incelenmiş, mülkiyet, para, zirai üretim ve ticaret gibi konulara değinilmiştir. Ancak cemiyet hayatı veya onun örgütlenmiş formu olarak sitenin ihtiyacına göre bu alanlarla ilişkili olarak fert ve çevresi ele alınmıştır.

Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir diğer husus da bu konuların, pratiğin ihtiyaçları ile teorinin uyumlandırılmaya çalışıldığı bir çerçevede, aklın esasta tutulduğu bir yöntem tercihi ile alınıyor

oluşudur. Gerek Eflatun gerek Aristo buna uygun görüş serdetmiş düşünürler olarak dikkati çeker.

Her iki düşünür de bütün hayatı “site” dünyasının ihtiyacını esasa alarak çözümlerler. Aklın serbestiyetine tabi oluş, her ikisini de birçok noktada iki uç noktaya taşır. Mesela Eflatun seçkin bir yaklaşımla erdem ve bilgeliğin öne çıktığı, yerine göre tercihleri sınırlayan bir site dünyası öngörürken, Aristo dış dünyanın uyum ve dengesine sığınarak “site”yi düzen ve ahengin tabii olarak doğacağı bir dünya olarak tasavvur eder.

Bu dünyadaki ideal kurguda örneğin, para, ticaret, servet sitenin oluşumu için bir kriter olarak öngörülmez. İdeal yurttaş para peşinde koşan değil, servet biriktirme derdinde olan değil, site’nin ihtiyaçlarına, hukukuna uyum içinde olandır. Bu nedenle para peşinde koşmak, az bir bedel karşılığında mal alıp mal satmak ancak alt sınıfların ilgilenmesi gereken bir faaliyettir. Erdemli, asil yurttaş düşen, site yönetimine katkı sağlamaya çalışmaktır.

Yunan düşünürleri sadece ideal yurttaşın davranışlarını belirlemeye çalışmakla kalmamışlar aynı zamanda site dünyasını bozabilecek olan enstrümanların elde ediliş ve kullanımına ilişkin de yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Önerilen çözümlemeleri sınırlayacak, genel kabul görmüş üst düzenlemeler bulunmadığından, aklın öncülüğünde ileri sürülen yaklaşımlar, reel hayatın zorlayıcı gerçeklerine bağlı olarak uygulama imkanı bulmuştur. Bu çerçevede teori ile pratik arasında zaman zaman büyük mesafeler ortaya çıkabilmiştir.

*

İslam dünyası da benzer bir tanımlama ile İlm-i ahlak, ilm-i tedbir-i menzil, ilm-i tedbir-i medine adını vermiş o üç aşamalı



dünyaya. Fertten cemiyete giden bir kabul var orada da. Burada da ferdî dünya, ilm-i ahlakın sınırları içinde ele alınmış, ekonomi özellikle aile düzeyindeki dünyanın meşgale alanında görülmüş. Şehir-devlet yönetimi ekonomik tedbirlerin de içinde olduğu bir alan olsa da, ilm-i siyaseti daha çok ilgilendiren bir bakışla ele alınmış.

İktisadi alanın tanımlanmasındaki bu ortak yönler rağmen geliştirilen çözümlerin yanında, (toplumsal alandaki temel kabulere kadar her alanı etkileyen) üst tayin edicilerin neler olduğu hususunda, iki dünya arasında önemli bir farklılık göze çarpar. Yunan dünyasında üst düzenlemelerin olmayışına karşın İslam dünyasında “nass” adını verdiğimiz “Kur’an” ve “Sünnet” in varlığı, sebep-sonuç ilişkisinde yaklaşımlar, kurumlar ve politikaları etkilemiştir.

Bu doğrultu, ortaya çıkan uygulamalar da, Hz. Peygamber (S.A.V)’den başlayarak Hulefâ-i râşidîn, Emeviler, Abbasiler ve sonraki İslam devletlerine kadar bütün tarih sürecine yansımıştır.

Reel hayata dair ortaya çıkan sonuç, iktisadi alanın her üç aşamada (fert, aile, medine) temel esaslarının düzenlenmesidir. İktisadi alanla ilgili olan bütün enstrümanlar ve süreçler fert ve devlet yanında sivil toplum örgütü niteliğindeki yarı resmi kurumları da içine alacak bir teori-pratik çerçevesine oturtulmuştur.

Bu çerçeve öylesine güçlü doğmuştur ki, siyasal çalkantılar yanında, genel düşünce-inanç alanındaki bölgesel bunalımlara rağmen, iktisadi alana ilişkin belirlenmiş dünya ana akışını değiştirmemiş, İslam dünyasının refah düzeyini yükseltmiştir.

Bunun en önemli nedeni iki temel alanın fert ve sivil toplum düzeyinde toplumu yönlendirme gücü elde etmesidir: Bunların birincisi fıkıh alanıdır. Ameli alanın okullaşması pratik hayatı güçlü tutmuştur. Gün-

delik hayata dair bütün uygulamalar, akla gelebilecek her aşama için en ince detayları ile düzenlendiğinden belki bütüncül bir ekonomi düzeyinde olmasa da şehir-kasaba düzeyindeki canlılığını devam ettirmiştir. İkinci önemli alan sûfi hayat tarzı ve bunun ekolleşmiş uygulamalarıdır. Ferdin kendi dışındaki dünya ile olan ilişkisinin ahlaki boyutundaki güçlü belirleyiciliği bu alanı da etkin kılmıştır. Her iki alanın da etkisi ile iktisadi reel hayat fazla iniş ve çıkışlar yaşamadan gelişme çizgisi içinde olmaya devam etmiştir. Bu durum özellikle 10. yüzyıl Ortadoğusu’nda açıkça görülür. Dönem, reel hayatta siyasal otoritenin gücünü kaybettiği bir dönemdir.

*

İslam’ın geliştiği döneme denk düşen Batı tarihinde iktisadi alanın nasıl geliştiği ele alınacak olursa görülür ki, Batı dünyası özellikle Hristiyanlığın da etkin olduğu 10. yüzyıla kadarki Ortaçağlar boyunca genel medeniyet seviyesinin dışında kalan bir iktisadi dünya içinde olmuştur. Bu dönemde Batının teorik alana dair sahip olduğu farklı imkanlar bu coğrafyada ekonomik alanın gelişiminin zaman içinde farklı ilerlemesine neden olmuştur. Bunun en önemli nedeni (Hristiyanlık ağırlıklı olarak bir ahlak öğretisi olduğu halde) bir kurum olarak ortaya çıkan kilisenin iktisadi alanın da tamamına hükmetme çabası içine girerek iktisadi alana ilişkin getirdiği sınırlamalardır.

Doğunun nass’ın çizdiği bir çerçeveye sahip oluşu, buna karşılık Batının ise bunu geliştirme mecburiyeti, aynı zaman dilimi içinde iktisadın da farklı gelişme göstermesinin bir nedenidir denilebilir. Bu dönemde Doğu, dünya nimetlerinden istifade etmeyi kulluğun tabii bir durumu olarak kabul ederken Batı dünyası tersi bir yaklaşımla öbür dünyadaki mahrumiyetin bir sebebi olarak görmüştür. ■



Adem BAŞPINAR

İNSAN HAKLARININ SAHİBİ KİM?

İnsan haklarının mahiyetini sorun edinen çalışmalar, bu konuya genelde bazı filozof ve düşünürlerin insan, hak, özgürlük gibi birtakım kavramlar etrafında yürütmüş oldukları fikirleri merkeze alarak açıklama getirmeye çalışırlar. Böyle bir yaklaşım, insan ve hak kavramına felsefi olarak bakabilmenin imkânlarını ortaya koymada “iyi bir araç” olsa da, aynı nitelendirmeyi “insan hakları” kavram çifti mevzu bahis olduğunda dile getirmek oldukça güçtür. Çünkü “insan” ve “hak” kavramları üzerine düşünmek ne kadar kadim ise “insan hakları” üzerine düşünmek ve tartışmak da bir o kadar yeni bir durumdur. Bu tartışmalarda eksik kalan şey ise, “tarihin belli bir döneminde haklar neden bu anlamıyla yani “insan hakları” kavram çiftiyle kullanılmaya başlamıştır?” çerçevesinde bir soruya doyurucu bir cevap alamayışımızdır.

Locke, Hobbes ve diğer bazı filozoflar insanın doğuştan bir takım vazgeçilemez hakları olduğunu belirtirler. Bu düşünürler de bundan dolayı insan haklarının fikir babaları olarak değerlendirilirler. Ama bu filozofların yaşadığı dönemde insan nitelmesi içine kimlerin girdiği veyahut da haklara sahip olarak tanımlanan insanların kimler olduğu meselesini tartışmak gerekmektedir. Diğer taraftan aynı dönemlerde, mülkiyete dair tartışmalarda özel mülkiyetin bir hak olduğu ve her insanın sahip olması gerektiği vurgulanır. Hâlbuki doğal bir şekilde gözden kaçan şudur ki, burada mülkiyete sahip olması gerekenler, köylüler ve yeni doğmakta olan işçi sınıfı değil; eskiden beri büyük toprak sahipliğinden büyük birikimler yapmış aristokrasi ve yeni doğan burjuva sınıfıdır.

Yaşadığımız çağ itibarıyla insan haklarının ne olduğu sorunsalı evrensellik, yerellik, kültürel görecelilik çerçevesinden değerlendirilmekte ve insan hakları, devamlı olarak “evrensellik” vurgusunun ön plana çıkarıldığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Bu yaklaşım, “insan hakları” kavram çiftinin içinde geliştiği tarihsel, coğrafi ve toplumsal ortamın bulanıklaşmasına yol açmakta, o dönemin bütün özgün ve yerel etkilerinin gözden kaçırılmasını beraberinde getirmektedir.

“İnsan hakları” kavram çifti, 18. yüzyıla beraber gündeme gelmeye başlamıştır. Bu kavramın gündeme gelmesine ve tedavüle girmesine neden olan belli bir takım tarihi, iktisadi ve toplumsal şartları ortaya koymadan “insan hakları” kavramının içerdiklerini ve ima ettiklerini anlamak pek mümkün gözükmemektedir.

Meseleyi vuzuha kavuşturmak için “insan haklarının” gündeme gelmeye başladığı 18. yüzyıl Avrupası’ndaki yönetim ve toplumun temel yapısını oluşturan ana sınıflar arasındaki ilişkinin biçimine ve bu ana sınıfların devletle olan ilişkilerine yoğunlaşmak gerekmektedir.

Sermaye, Şehir, Pazarlık

Tarihin büyük bir bölümünde, sanıldığının aksine ulusal devletler *-birbirleriyle sınırdaş bölgeleri ve buradaki şehirleri merkezileşmiş, farklılaşmış ve özerk yapılar aracılığıyla yöneten devletler kastediliyor-* ancak nadiren ortaya çıkmıştır (Tilly, 2001). Devletlerin çoğu ulusallığın dışında, şehir-

1 Tabi burada hemen akla gelen soru “insan hakları eğer evrensel değil ise o zaman göreceli midir?” olacaktır. Tartışmayı evrensellik-görecelilik zeminine indirgmeden hemen şu söylenebilir: Her kültür, insanın haklarını insan hakları diye isimlendirdiği bir özel başlık altında değerlendirmemektedir. Mesela İslam dini insan hakları diye bir alt başlıklandırma yapmaz ve genel bir haklar öğretisi içerisinde birçok öge ile beraber insanın haklarından bahseder. Bu örnekler diğer kültürler için de çoğaltılabilir. Tabi ki bu tanımlamalar da kültürlerin insan, varlık, evren tasavvurları ile ilişkilidir.



devletleri, imparatorluklar ve başka yapılanmalar şeklinde kurulmuştur. Avrupa'yı dünyanın geri kalanından ayırt eden şey, şehir ve devlet arsında kurulan ilişkinin biçimidir. Bu ilişkinin kurulmasını sağlayan unsur da şehirlerde saha bulan "sermaye" ve devletlerde billurlaşan "zor"un dinamiklerinin farklı şekilde işlemesi olmuştur. (Tilly, 2005).

Avrupa'da ortaya çıkan devletleri önemli ölçüde biçimlendiren faktör, tebaanın farklı sınıflarıyla yönetimin yürüttüğü mücadele, pazarlıklar ve ayrıca sınıfların birbirleriyle girdiği ilişkilerdir. Burada, belki ana sınıflarla kastedilenin açılması gerekir. 17. ve 18. yy Avrupası'nın temel sınıfları² büyük toprak sahibi "aristokrasi", aristokrasinin topraklarına bağımlı çalışan "köylü sınıfı" ve yeni yeni sanayi kapitalizminin doğurduğu ve endüstri kapitalizmini doğuran "burjuva sınıfı"dır.³ Avrupa'da toplumsal sınıfların örgütlenmesi ve bunların devletle ilişkileri, Avrupa'nın zor-yoğun bölgeleriyle (az şehir bulunan ve tarımın egemen olduğu, doğrudan zorun önemli rol oynadığı bölgeler), sermaye-yoğun bölgeleri (çok şehir bulunan ve ticaretin egemen olduğu, pazar, alışveriş ve pazar çıkışlı üretimin egemen olduğu bölgeler) arasında önemli farklılıklar göstermiştir (Tilly, 2001). Bizim, haklar bağlamında yürüttüğümüz tartışma açısından bunun önemi şudur: "Şehirlerdeki hak talepleri, toplumsal sınıfların, yönetenlerden, herkes adına, tek taraflı ve karşılıksız olarak bekledikleri talepler değildir." Söz konusu olan, devletleri bu toplumsal sınıflarla ilişkiye zorlayan koşulların, aynı zamanda bu toplumsal sınıflara ilerde "haklar" denecek olan bir takım avantajlar sağlamış olmasıdır. Bizim buradaki haklar analizimizin temel unsurunu da 18. yy Avrupası'nda git-

tikçe büyüyen savaş giderlerinin finansman sorunu teşkil etmektedir.

Devletlerin büyüyen savaş giderleri onları savaşı devam ettirebilecekleri maddi ve nakdi gereklere daha fazla muhtaç etmiştir. Sermaye yoğun bölgelerde devletler, savaş giderlerini karşılayacak nakdi girdiyi tek tek bireylerden vergi toplamak yerine daha kolay ve hızlı elde edilebilir olması bağlamında burjuva sınıfından tahsil etmiştir. Böylece de şehirleri mesken tutmuş kapitalistler, devletlerin kasaları gibi işlemiştir. Savaş harcamalarını kapitalistlerden sağlayan devlet de doğal olarak, bu sınıfın devlet üzerindeki baskısı altında, onlara belli bir takım vatandaşlık hakları vermek zorunda kalmıştır. Bunun en önemli göstergelerinden biri, bu sınıf mensuplarının kralların ve monarkların iktidarlarını sınırlayan parlamentolar kurup devletin işlerinin sevk ve idaresinde kendi çıkarları lehine olmak üzere siyaset yapma imkânına kavuşmalarıdır. Bunun yanında diğer bazı pazarlık konularını da şöyle sıralayabiliriz; kendi adına emeklilik, fakirlere yardım, eğitim, şehir plancılığı vs.

Zorun yoğun olduğu ve sermayenin de yoğunlaşmadığı yerlerde ise yöneticiler aynı savaş ihtiyaçlarını karşılamak için halktan vergi ve haraç toplamak zorunda kalmışlardır. Tabii halk kitleleri burjuva ve aristokrasi gibi kendi çıkarları etrafında örgütlü bir sınıf özelliği göstermediğinden yöneticilerin vergi ve diğer taleplerine karşı bir pazarlık güçleri de olmamıştır.

Devletlerin pazarlığa oturmasının bir diğer nedeni de artan baskıcı talepleri karşısında kitlesel direnişlerin ortaya çıkmasıydı. Bu direnişler de yine sermayeyi elinde tutan burjuva sınıfının önderliğinde diğer toplumsal sınıfların devlete karşı silahlandırılması şeklinde ortaya çıkmıştır.⁴ Direnişler karşısında zorlanan devlet ile girilen pazarlıklar-

2 Tabii burada bu sayılanların yanında bazı ara sınıfların da belli Avrupa ülkelerinde mevcut olduğunu belirtmek gerekmektedir.

3 İşçi sınıfı ise bir sınıf hüviyeti kazanmak için biraz daha bekleyecektir.

4 Bunun en önemli ve büyük örneği Fransız Devrimidir.



da toplumsal sınıflar, devletin karşısına farklı taleplerle çıkmışlardır: Parlamentolarda görüşlerini savunmak, borç ve harçlar için lonca ayrıcalıkları tanımak, vergilerin tarh ve toplanmasında ayarlamalar yapmak gibi. Daha genel olarak ise dilekçe, dava ve yerel meclislerde temsil hakları edinmek şeklinde olmuştur. Tabi daha örgütlü veya sistematik birliklilikler kurulduğunda, toplumsal sınıfların devletler üzerinde baskı yapma güçleri daha da artmıştır. İşçi ve burjuvalar (daha az olmak üzere köylüler) örgütlendiğinde mesela, hakların genişletilmesi ve doğrudan temsil yönünde baskı yapma araçlarına izin verilmesi avantajını elde etmişlerdir.

Yukarıda verilen malumat gösteriyor ki “insan haklarının” başlangıcında, Avrupa’nın sınıfları arasındaki çelişkiler ve devletle girilen karşılıklı pazarlıklar yatmaktadır. Mesela 1832’de İngiltere’de yapılmış reform yasasında, endüstri kapitalistlerine oy hakkı tanınmıştır. Burada kendi gücünü gören burjuvazi 1846’da tahıl yasalarının kaldırılmasını isteyerek iç alım yasağının kalkmasını sağlamıştır.⁵ Böylece yiyecek maddelerinin fiyatları düşmüş, endüstrici, ücretleri düşük tutarak maliyetleri azaltma olanağı bulabilmiştir. Toprak sahiplerine bu yollarla darbe vuran burjuvazi, geniş kitleleri kendi yanına çekmişti. Ne var ki 1840’tan sonra da toprak sahibi sınıf, fabrika çalışma yasalarının çıkarılmasını destekleyerek, fabrikatörlerin tahıl yasalarına yönelttikleri saldırılara uygun bir yanıt vermenin yolunu bulmuş oldu (Moore, 2003).

5 Britanya’da 1815 yılında çıkartılan Tahıl Yasası’yla belirli bir fiyatın altındaki hububatın ithali yasaklanarak toprak sahiplerine büyük bir ayrıcalık kazandırılmıştı. Ülkedeki tahıl ihraç eden ama ülkeye tahıl sokmayan bu merkantalist politika, kapitalistlerin değil büyük toprak sahiplerinin yararındı. Çünkü işçilerin kazançlarının yarısı, tahıldan elde edilen besin kaynaklarına gidiyordu ve tahıl fiyatlarının yüksekliği maliyet artışı anlamına geliyordu. Toprak sahipleriye yüksek fiyatla sattıkları hububattan fazlasıyla memnundular ve bu siyasî ayrıcalıklarını korumak için hayli istekliydiler. İlk olarak 1841 yılında ithal gümrükleri, 1846’da tahıl gümrükleri indirilerek sanayiciler, toprak sahiplerine karşı üstünlük sağladılar.

Avrupa’daki bu şehir ve devlet ilişkisi başka bir yerde aynı formda oluşmadığından, siyasi hakların ve vatandaşlık haklarının kaynağı olarak Avrupa’yı gösteriyoruz. Dolayısıyla İnsan haklarına dair tartışmalarda Avrupa devletlerinin vatandaşlarına bugün “insan hakları” dediğimiz şeyleri vermek zorunda kalmalarının Avrupa’nın dünyanın geri kalanından daha erdemli olması ile bir ilişkisi yoktur. Meydana gelen sınıf örgütlenmeleri ve bunlar arasındaki ilişki biçimi, yönetimleri, bu hakları sosyal sınıflara vermek zorunda bırakmıştır. Ama mevcut literatür insan haklarının temellerini felsefi metinlerden bulup çıkarmaya meraklı olduğundan, dönemin bütün sosyal, tarihsel, ekonomik, kültürel ve medeniyetsel şartlarını göz ardı etmiştir.

Bu noktada artık yapılması gereken insan hakları dediğimiz kavram çiftinin doğması sürecinde bu süreci doğuran etmenlerin derinlikli analizlerinin yapılmasıdır. Burada insan haklarının devletlerin şehirlerden evrilme aşamasında, aristokrasi ve burjuvazi ile iktidar arasındaki pazarlığın bir sonucu olduğu vurgulanmaya çalışıldı. Vardığımız netice ise Avrupa tarihinin belli bir döneminde yaşanan sosyal ve iktisadi ilişki biçiminin ve dönemin Avrupa’ya özgü karakteristik yapısının insan hakları fikrini doğurduğudur. ■

Moore, JR. Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev: Şirin Tekeli, Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Tilly, Charles, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev: Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Tilly, Charles, *Avrupa’da Devrimler 1492-1992*, çev: Özden Arıkan, Ankara: Literatür Yayınları, 2005.



Bu yazı, daha önce yazdığımız ve post modern dönemdeki çeviri anlayışları hakkında genel bilgi içeren yazının devamı mahiyetinde, geriye dönük Batı'nın çeviri algılamasına dair bir çalışmadır. Çalışmamız bu haliyle “Modern ve modern öncesi çeviri eylemi bize ne tür imkanlar sunabilir” sorusunun cevabına dair bir giriş olarak görülebilir.

Çevirmen ve Çevirinin Doğası

Klöpfer modern ve modern öncesi tercüme çalışmalarını incelediği “Edebi Çevirinin Kuramı” adlı kitabında Mısır’daki çevirmenlerin, Tanrı tarafından gönderilen iletileri insanlara aktarmakla görevli bir aracı olduklarına işaret ederek, çevirmenlerin görev itibarıyla yabancı olanı yerel/yerli düzleme aktarma, indirgeme işlevini üstlendiklerini belirtir.

İlk çağlardaki çevirmenlik algısı geleneksel anlamdaki algıdan farklı olarak, çevirmenin salt dilsel işaretlerle ilgilenmekle değil, bunların ötesinde gizemli, doğaüstü bir takım olguları yorumlayıp açıklamakla da görevli olduklarına vurgu yapar.

Toplumun yararına hizmet eden ve “bilinmeyeni” açıklayabilen bu kişilerde bulunan kabiliyetin herkeste olmaması, “çevirmen” diye adlandırılan kişilere bir üstünlük kazandırmıştır. Bunun en iyi göstergesi, çevirmenlerin kimi zaman iki taraf arasında arabulucu rolü üstlenerek, kimi zaman danışman niteliğinde görev yaparak dolaylı biçimde önemli kararların alınmasında etkili olmalarıdır.

Çevirmen, duruş olarak, her iki tarafın bir parçası, ya da tam tersi, hiç bir tarafa ait olamama konumu içerisinde. Bu nitelik, çevirmene yabancı insanlar arasında anlaşmayı sağlayabilmesinden dolayı saygınlık kazandırdığı gibi, bir güvensizlik duyulmasına da neden olmuştur.

Mehmet ÇİÇEK

BATIDA ÇEVİRİNİN TARİHİ - I

Antik ve Ortaçağ Tecrübesi¹

¹ Bu yazı Faruk Yücel’in *Tarihsel ve Kuramsal Açından Çeviri Edimi* (Dost Kitabevi, Ankara, 2007) adlı kitabından hareketle kaleme alınmıştır.



Çeviri faaliyetinin doğasına gelince; çevirinin pratiğine, teorik kurgusuna ve tarihine dair yapılan çalışma ve değerlendirmelere bakıldığında, onun, anlam dünyaları arasındaki geçişkenlik ve değişkenliğe vurgu yaptığı, kavramların esnekliğine dikkat çektiği görülür. Çeviri aracılığıyla bizim dışımızda bulunan, kendine özgü bir geçmiş, düşünce biçimi olan bir dünyayı kendi “evimize” getirerek sınırlı yaşamımıza yeni ufuklar, pencereler açılır.

Çeviri ve çeviri tarihi, içerikleri değişen kavramların ve yaklaşımların durağan değil, bazı sosyokültürel etmenlere bağlı olarak göreceleşebileceğini anlamamızı da sağlamaktadır. Çeviri nedir, nasıl ve kimin için yapılmalı, çeviri eleştirisinin ölçütleri nelerdir gibi sorulara çeviri tarihinde yanıtlar arandığını söylemek olası.

Yine aynı tarih içerisinde, önceleri kutusal metinler etrafında tartışılmaya başlayan esaslı çeviri sorunlarının giderek edebi metinlere de yansıdığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Antik Dönemde Çeviri

Yazılı çeviri eyleminin hangi koşullarda ortaya çıktığı ile ilgili iki etmen dikkati çekmektedir. İlki, ulaşım araçlarındaki gelişme, savaşlar, zamanla artan ticari ilişkiler ve gelişen şehirleşmenin, değişik kültürlerden insanları birbirleriyle karşılaşmaya, tanışmaya ve bir arada yaşamaya zorlamasıdır. İkinci etmen ise, yazı kültürünün toplumsal hayatın vaz geçilmez bir parçası olmasıdır.

Yerleşik kültürün gelişmesiyle birlikte, özellikle Antik Roma’da, nüfusun büyük bir çoğunluğunun yabancı olduğu çok kültürlü bir toplumda, yaşamın her alanında yazı kültürünün, dolayısıyla da çevirinin önem ve işlevinin gittikçe artmış olması doğaldır. Ancak, genel olarak bakıldığında, antik dö-

nem çeviri çalışmalarının iki farklı anlayış ve geleneği takip ettiği görülür.

Mezopotamya ve Mısır’da çevirmenlerin, yazılı metinlerde kelimelerin yapısı, oluşumu, kökü ve eklerin incelenmesine dayalı literal (morfolojik-lafızcı) bir anlayışla “sözcüğü sözcüğüne” çeviri yolunu izledikleri görülür.

Antik dönem Mezopotamya çevresinde, yazı kültürünün ve okur kitlesinin de henüz gelişmemiş olması nedeniyle, çevirinin belirlenmiş bir işleve göre, kaynak metni de tanıyan küçük bir azınlığa seslendiği ileri sürülebilir. Literal/morfolojik çeviride “kaynak dil”deki sözcüğün “hedef dil”e aynen yansıtılması gerektiği düşüncesi, cümlelerin değil, sözcüğün anlam birimini oluşturduğu inancından yola çıkmıştır. Bu yaklaşımın tartışılmaz biçimde geçerlilik kazanması, yazılı metinlerin iletişimsel (sosyal, kültürel) bir bağlam içerisinde görülmemesinden de kaynaklanmaktadır.

Antik dönem literal çeviri anlayışında, kendi içinde bir bütün olan metin, onu yaratan koşullardan bağımsız biçimde algılanmaktaydı. Metnin kendisiyle yazarın niyetinin bir anlamda örtüştüğü düşünülmekteydi. Dolayısıyla kaynak metni değiştirmeden, sözcük sözcüğe çevirmek, yazarın niyetini/amacını kavramakla eşdeğer görülmekteydi.

Bu anlayış, Antik Roma döneminde değişikliğe uğramıştır. Çeviri anlayışındaki bu değişimin, Antik Romanın, Yunan kültür kaynaklarından esinlenerek, o yapıtlardan yararlanarak, Yunan kültür birikimini kendi kültürüne aktarma isteğiyle ilgili bilinçli bir kararın sonucu olduğu söylenebilir. Böylece yazılı bir şeyi elde etme/çevirme girişimi, Romalı çevirmenlere, o şeyi kendi istekleri doğrultusunda dilediği gibi değiştirebilme yetkisini de vermiş oluyordu.

Roma dönemindeki çevirmenler, iki dilin gelişmişlik düzeyleri arasındaki Yunan



dili lehine mevcut farkı, Yunan kültüründen yapılan çeviriler esnasında, eldeki metnin içerik ve yapısını değiştirerek, gerektiğinde bazı kavramları çıkararak, gerektiğinde ise kendi dillerinde yeni sözcükler ve benzetmeler oluşturarak aşmaya çalışmışlardır.

Dolayısıyla, çeviri anlayışının seyri açısından geline nokta, dillerin gelişmişlik durumları arasındaki uçurum, çevirilerde doğal olarak, yoruma dayalı “anlam” kavramının, tek boyutlu “sözcüğün” önüne geçmesine neden olmuştur. Başka türlü söylersek, iki dil arasındaki mesafe, lafız ve sözcüğe dayalı çeviri anlayışını, anlama dayalı çeviri yaklaşımının gölgesinde bırakmıştır.

Antik Roma’da anlam odaklı bu çeviri yaklaşımının amacı, kendilerine oranla daha gelişmiş olan Yunancayı örnek alan bir yazın dili oluşturmaktır. Bu sebeple, Romalı çevirmen, kendisine Yunancadan ne kadar iyi örnekler seçerse, o oranda o yapıtları aşması olası görülmekteydi. Fakat bu “iyi” örnekler, çevirmenin yetersizliklerini ortaya çıkaracak “kölece” bir öykünmeden çok, “serbest” bir çeviri anlayışıyla aşılabildi. Çünkü bir yapıtı öykünerek çevirmek, onun üstünlüğünü kabul ederek ona boyun eğmek anlamını taşımaktaydı.

Romalı yazarların çeviriye kendi dillerini geliştirmede bir araç olarak görmeleri, çevirilerin “yerelleştirilmesini” haklı kılmıştır. Nitekim “ödünç alma, yorumlama, doğrudan aktarma, ekleme ve silme” gibi uygulamalar kullanıma girmeye başlamıştı. Çevirmenler böylece kaynak metinle yarışmaya ya da onu “aşmaya” çalışmışlardı.

Böylece çeviride belirleyici olan noktanın, kaynak metinden çok çevirmenin yorumu olmaya başladığı söylenebilir. Bunun koşulu da, hiç kuşkusuz, çevirmenin de yazar kadar “iyi” olması ya da en azından “iyi olduğu düşüncesi”nin kabul edilmesiydi.

Ortaçağa girildiğinde, çeviri etkinliklerinin bireysel bir eylemden çok kurumsal bir yapı (kilise) altında varlığını sürdürdüğü görülür. Bunun nedeni ise, Batı toplum hayatında kilise ve din adamlarının, gündelik hayat ve kültür sahasında giderek belirleyici hale gelmesi ve dolayısıyla kültürün bir uzantısı olan çeviriye ilişkin sorunların da bu çevre tarafından ele alınmasıdır.

Ortaçağda Çeviri

a. Ortaçağ Çeviri Geleneğinde Antik Damar: Hieronymus

Ortaçağda çeviri geleneğini ve bu gelenekle ilgili sorunları şekillendiren ana zemin hiç kuşkusuz Kutsal metin ve bu metin ekseninde geliştirilen algılardır. Kutsal metin çevirilerinde ne tür bir yolun izlenmesi gerektiği sorusu, Ortaçağ çeviri anlayışını Hieronymus şahsında antik dönem çeviri düşüncesiyle buluşturdu. Zira Ortaçağda, kültür hayatının ve çeviri hareketlerinin merkezinde duran kutsal metinlerin çevirileri için tutulacak yol, antik çağ filozofu Hieronymus’un metinlerle ilgili yaklaşımına dayanıyordu.

Hieronymus antik dönemde, metinleri çeviri faaliyeti açısından “dünyevi metinler” ve “kutsal metinler” olarak ikiye ayırmıştı. Hieronymus’a göre, Kutsal metinler Tanrı tarafından yazdırılmış olmalarından dolayı, onları insan elinden çıkmış bir metinle eşdeğer tutmak doğru olmazdı. Ayrıca bu metinlerin içerikleri kadar, oradaki dilin bir parçası olan söz dizimi de kutsal sayılmalıydı ve Tanrı’nın seçimini yansıttıkları için değiştirilmemeliydi. Dolayısıyla, böylesine kutsal, erişilmez bir konum ve yapıya sahip olan bu metinlerin çevirisi de, doğal olarak, basit ve sıradan bir etkinlik olarak görülemezdi.

Hieronymus için, bu kutsal görevi yerine getirecek insan, öncelikle Tanrı tarafın-



dan seçilmiş olup onun yardımına gereksinim duyacaktır. Çünkü çevirmenin kutsal metinlerin çevirisinde taşıdığı sorumluluk, Hieronymus’a göre, bir anlamda çevirmeni de aşmaktaydı. Ve Tanrı bu zor görevde çevirmene yardım ederek, onu kendi isteği doğrultusunda hareket eden bir araca indirmektedir. Bu yaklaşımıyla Hieronymus, çevirmenin bağımlılığına işaret ederek, dünyevi metinler için çevirmene tanıdığı özgürlüğü, Kutsal metinlerde tanımıyordu. Dünyevi metinler anlam odaklı olarak çevrilebilirdi ama Kutsal metinler asla!

Hieronymus’un geç antik çağ dönemindeki bu yaklaşımı, ortaçağ Kutsal metin çeviri geleneğinin de ana çizgilerini şekillendirdi.

b. Ortaçağ ve Kutsal Metinlerin Çevirisi

Ortaçağda eğitim hayatının Manastır ve saraylar etrafında şekillenmesi, doğal olarak çeviri faaliyetlerinin de buralarda yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu ortamlarda yapılan araştırmaların bir kısmı yoruma dayalı açıklamalara, diğer kısmı ise çevirilere dayanmaktaydı.

O dönemde, kutsal metin çevirileriyle ilgili en ufak bir yanlışlık ya da farklılık birçok tartışmayı da beraberinde getirdiğinden, çeviriler genellikle ortak çalışmaların ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Zira diller de diğer bütün her şey gibi Tanrı’nın bir ürünü ve yansıması olduğundan, aralarındaki biçimsel farklılığın, Tanrı’nın onlar üzerinden dile getirdiği “gerçeği” değiştirmesi söz konusu olamazdı ve olmamalıydı.

Diğer yandan, evreni ve insanı yaratan Tanrı’nın “sözü”, dile geliş biçimiyle de kutsaldı. Dini metinlerin çevirilerinde, içeriğe ve onu dile getiren dilsel yapılara bağlı kalacak biçimde her sözcüğün karşılığının doğru ve tam verilmesi bir zorunluluktur.

Bu nedenle “Kilisenin sesi” etrafında yürütülen Kutsal metin çevirilerine sözcüğü sözcüğüne çeviri anlayışı hakim olmuş ve bu anlayışa uygun çeviri teknikleri geliştirilmiştir. Örneğin; kaynak metindeki sözcüklerin anlamları ya doğrudan sözcüğün üzerine veya sayfanın kenarına ya da doğrudan metnin içine yazılarak kaynak metnin anlaşılması hedeflenmiştir. Sonuçta bu çeviri yaklaşımı, hedef dilin kendine özgü ifade yapısından oldukça uzak ve anlaşılması oldukça güç, karma bir dilin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu dönemde çevirilerin, aslında başkası okusun diye değil, daha çok, din adamları kendi araştırma, dua ve vaazlarında Kutsal kitabı doğru yorumlayıp insanlara anlatsın diye hazırlanan yardımcı bir kaynak olarak görüldüğü söylenebilir.

c. Luther’in İtirazı

Hieronymus’un dünyevi metinler için ileri sürdüğü anlam odaklı çeviri yaklaşımına ilişkin görüşlerini, Kutsal metinler üzerine uygulayan ilk din adamının Martin Luther olduğu söylenebilir. İncili Almanca’ya çeviren Luther, çeviriye ilişkin **modern** söylemi başlatan ilk kişi olması sebebiyle genel anlamda “çeviribilim”in kurucusu sayılır.

Luther’in de Hieronymus gibi, çeviriyi İncil’in kaynak dili olan Yunanca ve İbraniceden yapmayı tercih ettiği görülür. Onun bu çıkışının nedeni, kendinden önce Vulgata’ya dayalı yapılan İncil çevirilerinin yorumlamalarında İncil’in değişime uğratılmış ve çevirinin anlaşılabilir bir dille yapılmış olmasına yönelik bir “tepki” ile açıklanabileceği gibi, gerçeği birincil elden aktarmak amacıyla başka çevirilerden yararlanmayı sakıncalı bulması ile de açıklanabilir. Bu tutumuyla Luther, çevirmeni Tanrı tarafından seçilmiş biri olarak değil, kendi iradesi



ve kabiliyetiyle kararlar alabilen biri olarak görmektedir.

Luther, çevirisinde özne yorumlama üzerinde durmaktan çok, anlaşılabilirlik ölçütünü kendine temel almaktadır.

Luther'in çeviride anlaşılabilirliği dikkate almasını sadece dinin daha geniş alanlara yayılması olarak algılamak şeklinde naif yaklaşımdır, bize tabloyu tam olarak veremeyecektir. Zira onun düşüncesi Hristiyanlığın kurumsal düşünüşüne de bir "protesto" hareketidir. Bu tavır siyasi anlamda da Alman ulusal birliğinin temel dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Ancak hangi saikle olursa olsun Luther'in Kutsal metin çevirisiyle ilgili bu yaklaşımı, Kilisenin kutsal, insanüstü nitelikler atfedilen çeviri anlayışına yönelik en temel itirazdır. Bu itirazla birlikte genel olarak Kutsal metin etrafında yoğunlaşan ortaçağ çeviri geleneği ve tartışmaları, eski çizginin dışında farklı bir mecrada akmaya başlayacaktır. Bu mecra, çevirinin lafza yüzeysel bağlılığından çok, muhatap tarafından anlaşılabilirliğine dayanan "anlam ve okur odaklı" yüzüne işaret eder.

c. Kutsal Metinlerin Çevirisinde Okur Odaklılık

Lutherci yaklaşıma göre, farklı kültürlerde, bazı imge ve nesnelerin farklı ifade ve anlamlara sahip olması ya da hiç olmaması,

İncil'in bu kültürlerle ulaşmasında bir takım engellere sebebiyet vereceği için, onun bu farklı değerlerin ve kültürlerin niteliklerine göre yerleştirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir metnin üniversite öğrencileri, ilkokul bitirmişler, yabancı dilde okuyanlar, zihinsel özürler gibi birbirinden apayrı niteliklere sahip insanların düzeylerine uygun çevirilerinin yapılması zorunludur.

Nitekim bu düşünceye göre bir çevirmen, sadece metnin biçimine bakarak onu kendi diline çeviriyorsa, o metni anlamsal ve işlevsel düzlemde yanlış yorumlamış demektir. Dolayısıyla çevirmen, bir çeviri çalışmasında, kaynak metnin yüzeysel yapısını, hedef dilin yüzeysel yapısına dönüştürmekten çok, kaynak dildeki mesajı basit ve yapısal biçimde çözümledikten sonra hedef dile çevirmekle görevlidir. Bu yaklaşım, çevirinin kültürel süreçlere bağlı, değişken bir eylem olduğunu da gösterir. Bu eylemi gerçekleştiren çevirmen ise zamana bağlı olarak değişen iki kültür arasında iletişimi sağlayan, "alıcıya kendi kültür bağlamına uygun davranış kipleriyle seslenmeyi deneyen" bir aracı koltuğuna oturur.

Kutsal metinlerin çevirisinin, çeviri tarihi açısından güncelliğini 20. yüzyılda da korumasının nedeni, İncil çevirisindeki metin içi dilsel sorunlardan çok, dünyadaki başka dilleri konuşan her düzeydeki ve uzaklıktaki kültürlerle İncil'i çevirerek Hristiyanlığı yayma düşüncesinde aranabilir. ■



KADİM İDDİALARIN FİNALİ! Oryantalizm ve Fıkıh





Nail OKUYUCU

BUGÜNDEN DÜNE İSLÂM, DEVLET VE HUKUK:

Modern Siyaset Algısıyla Fıkıh Geleneğini Okumak¹

İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar süregelen dönemde İslâm hukukunun doğuşu ve gelişimi ile bu hukuku uygulayan devletlerin ilişkisi birçok araştırmacı tarafından irdelenen bir konudur. Çoğunlukla Batılı ilim çevrelerine mensup olan bu araştırmacıların İslâm hukukunun doğuşu ve gelişimi hakkındaki kanaatleri, onların dinî ilimlerin özellikle de hadis ilminin ortaya çıkışı ile alakalı bir durum arz etmektedir. Bu anlayışın ana hatları Goldziher ve ardından Schacht tarafından çizilmiş olup Norman Calder ve Wael b. Hallaq gibi sonraki oryantalistlerce daha da işlenmiş ve geliştirilmiştir. Onların çizdiği tabloya göre müslümanlar Hz. Peygamber'in hayatından

hemen sonraki fetih hareketleri neticesinde Arabistan yarımadasının dışına yayılmış ve buradaki eski medeniyetlerle yüz yüze gelmişlerdi. Karşılaştıkları bu medeniyetlerin temel kurumlarını kabullenen müslümanlar kendi dinlerinin emirlerini de bu ortamlarla uyumlu bir şekilde tatbik etmeye çalıştılar. Belli bir dönem sonra ilk dönem âlimlerinin ve idarecilerinin uygulamaları ve görüşlerinden oluşan bir birikim ortaya çıkınca bu birikimin dinî meşruiyetini temin için söz konusu mevcut uygulamaları destekleyecek hadisler geriye dönük olarak uydurulmaya başlandı ve muazzam bir hadis literatürü ortaya çıktı. Dolayısıyla iki temel kaynağından biri sünnet olan İslâm hukukunun doğuş ve gelişimi de bu harekettten bağımsız olamazdı.

İslâm tarihi boyunca hukukla iktidarın ilişkisini incelediği kitabında Sami Zubaida'nın İslâm hukukunun doğuşu ve gelişimi hakkındaki kanaati yukarıda aktardığımız anlayışla uyum arz etmektedir. Hz. Peygamber ve dört halife dönemleri hakkında fazla bir şey söylemeyen Zubaida'nın araştırması esas itibarıyla Emevîler döneminden itibaren şekillenen devlet geleneği etrafındadır.

İslâm tarihine dönüp baktığımızda İslâm hukuku yani fıkıh ile devletin yani idarecilerin ilişkisinin fıkıhın üretilmesi süreci ile başladığı görülecektir. Kendileri de müctehid olan yani hukuk üretebilecek durumda birer âlim olan ilk dört halife dönemi hariç tutulursa İslâm tarihi boyunca fıkıhın üreticisi hep fakihler olmuştur. Âlimlerin dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak ürettikleri ichtihadlarla oluşan fıkıh, devlet tarafından teşkilatlandırılan mahkemelerde tatbik edilmiştir. Ancak müctehidler devlet idarecilerinden kanunlaştırma denebilecek faaliyetler noktasında gelen taleplere karşı çıkmış ve böyle bir durumun hür ichtihad faaliyetini durdurabileceği ve birbirine muhalif ichtihadların hangisinin

¹ Bu çalışma, Sami Zubaida'nın *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Tercüme: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul, 2008, 378 sayfa) isimli kitabından hareketle kaleme alınmıştır



doğru olduğu kesin olarak bilinemeyeceği ve bu bilineneme durumunun da yanlış bir-takım görüşlerin zorla tatbik edilmesine yol açacağı gerekçesiyle söz konusu taleplere yakınlık göstermemişlerdir.

Zubaida'nın iddiasına baktığımızda ise fıkıhın üretilmesi hakkında idareciler ile âlimler arasında tarih boyunca şiddeti ve kapsamı değişiklikler taşıyan ancak süreklilik arz eden mücadeleler ola gelmiştir. Zubaida'ya göre âlimler fıkıhın üretilmesini ilmî bir faaliyet olduğu gerekçesiyle idarecilere kaptırmamakla her dönemde titizlik göstermişler ancak bu hakkı ellerinde tutabilmek için de bazı tavizler vermek zorunda kalmışlardır. Bu tavizler neticesinde fıkıh hayatın her sahasında mutlak olarak tatbik edilen bir hukuk sistemi olamamış, daha çok bugün ahvâl-i şahsiye olarak ifade edilen sahalarda uygulanabilmiştir. Devlet idaresinde özellikle de maliye alanında daha çok devlet adamlarının koydukları kurallar geçerli olmuştur. Uzun müddet böyle devam eden duruma ilk itiraz eden şahıs, Zubaide'ye göre, İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, yazdığı *es-Siyâsetü's Şeriyye* isimli kitabında fıkıhın yani "şeriat"ın hayatın her sahasında tatbik edilmesi gereken bir hukuk sistemi olduğunu, devlet idaresinin şeriatın düzenlediği alana dâhil olduğunu iddia etmiştir. Ancak Zubaida âlimlerin genel tavrının bu tavrın tersi olduğunu, âlimlerin fıkıhı üretme haklarını elde tutmalarına karşılık devlet idarecilerinin koydukları bazı kurallara ses çıkarmayıp bunları meşrûlaştırdıklarını iddia etmektedir.

Zubaide'ye göre Osmanlı dönemi, fakihlerle devlet idarecileri arasında mevcut olan söz konusu ilişkinin en belirgin yaşandığı dönemlerden birisidir. Devlet hiyerarşisi içinde en üst makamlardan birisini işgal eden Şeyhülislâmlık müessesesi sayesinde âlimlerle sultanlar arasındaki ilişki gayet üst seviyede cereyan etmiştir. İlk dönemlerdeki ictihad faaliyetinin yerini bu dönemde

fetva faaliyeti almıştır ve Şeyhülislâmlar en üst fetva makamı olmakla dinî bilginin, konumuzla alakalı olarak da fıkıhın, üretilmesini yine ellerinde tutmuşlardır. Artık bu dönemde Şeyhülislâmlar, önceki dönemlerde görülen sultanların koydukları kuralların meşrûlaştırılması işlevlerini yerine getirmelerinin yanı sıra, sosyal şartların ve devletin zorlamaları karşısında dinen açıkça yasaklanmış bazı faaliyetlere de cevaz verir olmuşlardır. Zubaida bu faaliyetlere örnek olarak Osmanlı'nın şüphesiz en etkin Şeyhülislâmlarından birisi olan Ebussuud Efendi'nin para vakıfları ve bu vakıflar etrafından yürütülen örtülü faiz işlemlerine fetva vermesini zikreder.

Zubaida ve onun gibi düşünenlerin İslâm tarihini ve bu tarihte ortaya çıkan her türlü ilmî, idârî, siyasî vs. tecrübeyi okumalarında ve değerlendirmelerinde bugüne dair algıların ve kabullerin etkisinin varlığı kuvvetli bir şekilde hissedilmektedir. Her şeyden önce bu tarihe şüpheli bir gözle bakan yazarın, oluşturduğu yargıların birer "netice" olmaktan öte, taşıdığı "önyargılar"ın ifadesi olduğunu söylemek gerekir. Geçmişte farklı kesimleri temsil eden insanların arasında birtakım mücadelelerin olduğu söylenebilir ancak bu mücadelelerin bütün bir İslâm tarihine yön verdiğini ve bağımsız ilmî faaliyetleri ve dahası ulemâyı bu denli etkilediğini, dönüştürdüğünü ve bir yerde de iktidar oyunlarının bir figürü haline getirdiğini kabul etmek imkânsızdır.

Devlet idarecilerle âlimler arasında hukukun üretilmesi ve tatbiki etrafında cereyan eden mücadelelerin yaşandığı diğer bir saha da, yazara göre, mahkemeler olmuştur. İlk dönemlerden itibaren zamanla kendi içinde farklılaşmalar yaşamış olsa da davaların şerî hukuka göre karara bağlandığı yerler kadı mahkemeleri olmuştur. Zubaida her ne kadar devlet tarafından tayin edilseler de uyumak zorunda oldukları belli bir hukuk mevzuatı bulunmayışından yani kararları kendi



hukukî faaliyetleri ile üretmelerinden dolayı âlimlerin hakimiyetinin görüldüğü kadı mahkemelerine karşılık, devlet adamlarının farklı birtakım yargı süreçlerinin görüldüğü teşkilatlar ihdas ettiklerini iddia eder. Bu teşkilatlar Hisbe ve Şurta teşkilatları ile Mezâlim mahkemeleridir. Bu teşkilatlarda vazifeli şahısların kadı mahkemelerinden bağımsız olarak yargı faaliyetinde bulunduklarını iddia eden Zubaida, devlet idarecilerinin bu yollara başvurmak sûretiyle âlimlerin hâkimiyeti altındaki şerî hukukun alanını daraltmaya çalıştıklarını öne sürer. Ancak burada onun gözden kaçırdığı veya mevcudiyetini iddia ettiği, böyle bir iktidardan dolayı görmek istemediği bir durum vardır. Bu durum, adı geçen mahkemelerin fıkıh içerisinde bir yerlerinin olması ve yargı faaliyetlerini şerî hukukun öngördüğü kurallar muvacehesinde yürütmeleri, dolayısıyla bir nevi seküler mahkemeler olarak görülemeyecekleridir.

İslâm dünyasında hukuk ve iktidarın ilişkisi, bu hal üzere devam etmekteyken Batının etkisi karşısında Osmanlı devletinin birtakım düzenlemelere gitmesi karşısında farklılaşmaya başlamış ve çok ciddi kırılmalar art arda yaşanmıştır. Bu kırılmalardan en önemlisi devletin daha önceleri örfî hukuk olarak isimlendirilen düzenlemelerin yanı sıra başka düzenlemelere de gitmesidir. Tanzimat sonrasında ilk kanunlaştırma faaliyetlerinin başlamasıyla devlet, hukukun üretilmesi sürecine artık bilfiil müdahale etmiş ve müdahale ettiği alan zamanla genişlemiştir. İlk kanunnameler ticaret alanında çıkarılmış ardından diğer sahalara da geçerek Mecelle'nin hazırlanması ve yürürlüğe girmesiyle medenî hukuk olarak ifade edilen sahaya kadar birçok alan devletin çıkardığı kanunnameler tarafından düzenlenmiştir. Bu faaliyetlere karşı tabî ki ulemâ tepkide bulunmuş ancak devlet idarecilerinin dışarıda Batının baskılarının yanı sıra içeride de ortaya çıkmış bulunan münevver gruplarının talepleri ile

karşı karşıya olması onların tepkilerini etkisiz hale getirmiştir.

Osmanlı devletinin yıkılmasında sonra Ortadoğu'da kurulan devletlerin birçoğunda benzer kanunlaştırma faaliyetlerine gidilmiştir. İlk zamanlar fıkıh kitaplarının yani şerî hukukun temel alındığı bu kanunlaştırma faaliyetleri bir zaman sonra değişiklik arz etmiş, Batı kaynaklı kanunların iktibas edilmeleri sürecinin de yaşanmasıyla birlikte dinin göz ardı edilerek seküler hukuk düzenlerinin kurulması dönemi birçok İslâm ülkesinde görülmüştür. Artık bir çok ülkede şerî hukuka göre düzenlenmiş olan hukuk sahası sadece ahvâl-i şahsiye sahasıdır. Kanunlaştırma faaliyetlerinin yaşanmadığı ve klasik manada kadı mahkemelerinin halen yürürlükte olduğu tek ülke ise Suudi Arabistan'dır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır başta olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde “şeriat” a dönüş çağrısı yapan birtakım radikal hareketler görülmüştü. Bu hareketler “şeriat”ın hayatın her sahasında tatbik edilmesi gerektiğinden bahisle mevcut devletlerle mücadelelerde bulunmuş ve kısmen başarılar da elde etmişlerdir. Ancak Zubaida bu hareketleri anlamsız bulur. İslâm tarihinin hiçbir döneminde dinî hukukun tamamıyla tatbik edilmediği kanaatinde olan Zubaida'ye göre böyle bir talep tabî ki anlamsız olacaktır. İslâm tarihi boyunca örtülü bir lâikliğin yaşandığını düşündüğü anlaşılan Zubaida, bir yerde dinî hukukun dün olmadığı gibi bugün de tam manasıyla tatbik edilmesinin imkânsız olacağını böylelikle dile getirmiş olmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendi kabulleri doğrultusunda bir tarih okumasına giden Zubaida'nın bu okuma tarzını günümüze bu şekilde tatbik etmeye çalıştığı görülmektedir. Bundan tam olarak neyi amaçladığı ise kapalılık arz etmektedir. ■



Atıf YILDIRIM

“ŞERİATTAN KANUNA”¹:

ORYANTALİST GELENEĞİN FIKIH ALGISI ÜZERİNE

Yazıya “Şeriat, İslam hukukçularının hukukudur.” diyerek başlayacak olursak *Şeriattan Kanuna* kitabının yazarı Colin Imber’e katılmış oluruz. Çünkü şer’ kelimesi hem pratik hem de metafizik bir kullanıma sahiptir. Metafizik anlamıyla, tam ve kesin olarak bilinemeyecek olan Allah’ın kanunudur. Pratik anlamda ise hukukçuların sözlerinde kendisini bulan hukukun kendisidir.

¹ Yazının başlığı Colin IMBER’in aynı adlı kitabından (Colin Imber, Şeriattan Kanuna, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004) alınmıştır ve bu yazı da Imber’in söz konusu kitabından hareketle yazılmıştır.

Ama burada durmayıp devam edeceğiz, zira Imber de bu ifadelerle yetinmiyor. Onun kalem hareketlerinin bize söylediği şey, “şeriat”ın modern anlamda asla bir hukuk sayılamayacağıdır. Bir kere ibadetlerle, helal-haramlarla ilgili hükümleri ve “Allah hakları” başlıklı diğer bazı uygulamaları içeren bölümler, modern anlamda hukuk olarak bilinen ilmin hiçbir yerine girememektedir. Bu doğru! Zira kimi zaman “şeriat” kavramıyla karşılanmaya çalışılan İslam tarihindeki fıkıh geleneği, salt hukuk normları bütününden ibaret değil. Bunun ötesinde, Kur’an ve sünnet ışığında gelişen bireysel, toplumsal bir bilgi, birikim, kültür ve tecrübeyi de kapsayan genel bir içeriğe sahip.

Tekrar Imber’e kulak verelim: “‘Şeriat’ı kısmen pratiği olan ideal bir hukuk olarak nitelese de tam olarak hayata geçirilmesi başarılabilir bir amaçtan çok, dindarâne bir özlemdir.” Tabi, burada belirtilmesi gereken birbirine bağlı iki nokta var: Bir kere bu iddia, dinin, insanı “olan-olması gereken gerilimi”nde hep, “olması gereken”e, yüksek hedeflere yönlendiren tarafı düşünüldüğünde doğrudur. Gelgelelim, insanların içinde yaşadıkları her dönem ve ortamda dini motiflerin, ilke, değerler ve pratiklerin farklı içerik ve şekillerde varlığını sürdürdüğü düşünüldüğünde Imber’e katılmak çok zordur ve hatta imkânsızdır.

Diğer taraftan, Imber’e göre, kul haklarını formüle eden hukukçular, hukukun korumakla görevli olduğu bir ideal toplumu zihinlerinde canlandırmışlar ve toplumu belli başlı kategorilere ayırarak (erkek/kadın, hür/köle, Müslüman/gayrimüslim gibi) *-her ne kadar hepsine de hayat ve mallarının korunması noktasında eşit davransalar da-* hukukî bakımdan her birine farklı farklı muamele etmişlerdir. Bu şekilde her bireyin hukukî değeri sabitlendikten sonra hukuk, mevcut olan statükonun korunmasını amaçlamış, yani taraflar arası dengeyi korumak-



la görevli hale gelmiştir. Suçlar karşısında konulmuş olan diyetler ve haksız kazançların tazmini hep bu ilkenin görünümleridir. Imber'in fakihler ve İslam hukukuyla ilgili bu yaklaşımı şu düşünce ve sorular eşliğinde yeniden değerlendirilebilir:

İslam Hukukçularının toplumsal gerçeklerden ve sosyal algılardan bağımsız, uzak, muhayyel bir düşünce tarzıyla hareket ettiklerini söylemek, onların toplumla birlikte yaşayan, toplumsal algılardan etkilenen normal birer insan olmadıklarını söylemek anlamına gelir. Bu durumda ortaya, toplumsal sorunlarla ve sosyal hayatla her hangi bir ilgisi bulunmayan, koltuğunun altında “iki büyük kitap”la kırlarda kendi başına dolaşırken can sıkıntısından, hayali toplumlar ve ideal kurallar üreten tuhaf birer varlık karikatürü çıkar. Böyle bir karikatürün de, “komedi” adına iyi bir konsept oluşturabilirse de, asırlar boyu Müslümanların hayatlarını etkileyecek ve şekillendirecek istikrarlı ve güvenli bir “hukuk manzumesi” adına aynı nitelikte bir konsept oluşturması imkansızdır.

Dolayısıyla, geriye dönüp bakıldığında, İslam hukukçularının, hukukun korumakla görevli olduğu bir ideal toplumu zihinlerinde canlandırarak, buradan muhayyel bir topluma ideal hukuk tasarlamaya uğraşmadıkları, aksine Kur'an ve Sünnetle yoğrulmuş bir toplum üzerinden/hareketle fıkıh ürettikleri rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bir ilim olarak fıkıhın ortaya çıkabilmesi için, kabul görmüş ve bunun neticesinde başarılı olunmuş bir toplumsal düzenin bulunması gerekir.

Ayrıca toplumsal farklılıkların kaynağı, insanların erkek-kadın, hür-köle, işçi işveren, Müslüman-gayrimüslim oluşları, İslam hukukçularına mı yoksa toplumun doğasına mı dayanır? Hukukçulardan önce, toplum algısında ve sosyal hayatta hür/köle, erkek/kadın, Müslüman/gayrimüslim eksenli farklılıklara dayalı kategoriler yok mudur? Mo-

dern ya da geleneksel, hangi toplum olursa olsun, bu tür farklılıklar üzerene kurulmaz mı? Sorun, farklılıkların varlığı mıdır, yoksa mevcut toplum yapısı, aktüel durum ve yönetim anlayışı içerisinde farklı kategorideki insanlara adaletli davranılıp davranılmadığı mıdır? Bu bağlamda, her hukuk sisteminde olduğu gibi (-ki, hukuk, toplumda bulunan belli başlı kategorilere göre hüküm ortaya koyar) İslam hukukçularının da bir başka yerden, yeniden ve muhayyel toplum kategorileri ithal etmeden, var olan ve alışılmış olanı esas aldıkları ve onu düzenleme yoluna gittikleri görülür.

Diğer yandan, genel olarak her “hukuk sistemi”nin, işleyiş mekanizması itibarıyla, bireylerin hukukî değeriyle ilgili belli kabbullere yaslandığı, sonuçta modern dönem ulus-devlet eksenli hukuki düzenlemeler de dahil, tüm hukuk sistemlerinin toplumsal huzur, düzen ve istikrar adına mevcut yapıların korunmasını amaçladığı, yani taraflar arası dengeyi korumakla görevli olduğu görülür. Dolayısıyla burada önemli olan, toplumsal konumları belirlenmiş insanlara hukuk karşısına çıktıklarında adalet ve hakkaniyet ölçüsü içerisinde nasıl muamele edilebileceğidir.

Imber'e göre “Hukukçular/Hanefiler görüşlerini Kur'an ve hadisten delillerle desteklerler. Fakat bu çoğu kez böyle değildir. Kur'an bir kutsal metin için vazgeçilmez olan muğlâklığa sahip olduğundan, hukukçular zekice yorumlandıklarında, onda, oldukça çok çeşitli kurallar ve görüşleri destekleyecek ayetler bulabilmekteydiler. Kur'an ve hadis teoride ve bazen de pratikte hukukun gerçekten temeli olsalar da, nadiren analogik önermenin sonuçlarını geçersiz kılarlar.”

Imber devam ediyor: “İslam hukukçuları arasında genel ilkelerin hukukun hareket noktası olmadığını *-en azından Hanefi mezhebi için-* hukukun çıkışının hukukçuların nesilden nesile tevarüs ettikleri kuralların



kendisi olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Hukukçular kuralı ilkedan değil, ilkeyi kuraldan çıkarmışlar, soyut ilkeler yerine, analoji (kıyas) ve örnekleme yöntemini kullanmayı tercih etmişlerdir.”

Bu yaklaşım, hukukçuların her hangi bir hukuk mantığına, fıkıh nosyonuna, Kur'an ve sünnet etrafında şekillenmiş bir zihin dünyasına sahip olmadan hukuk ürettikleri; mezhep içinde hükümlerin toplum hayatıyla ve belli bir hukuk geleneğiyle bağlantısı kurulmadan, bir daha değiştirilmemek üzere dondurularak öğrenildiği ve tekrar edildiği anlamına gelir. Bunun da, iki boyutlu sürecin tek yönden ele alınışına işaret ettiği söylenebilir.

Fıkıh geleneğindeki Kur'an/hadis-kural-ilke ilişkisine dair şu şekilde döngüsel bir tasvir yapılabilir: “Fakih”, önce içinde yaşadığı toplum ve yetiştiği ilmi muhit içerisinde, Kur'an ve sünnet ışığında bir zihniyet (düşünce biçimi) geliştirir. Bu düşünce biçimine dayanarak hüküm ve kurallara dair ictihatta bulunur. Kur'an ve sünnetle bu görüşlerinin doğruluğunu ve asla uygunluğunu test eder. (Bu, fakihin hukuk tasavvurunun, fıkıh düşüncesinin ve ürettiği hukuk kurallarının afaki ve keyfi olmadığına işaret eder.) Sonra bu kurallardan genel ilkeler üretildiğinde, bu ilkeler, sonraki hüküm üretme faaliyetlerinde işlevsel, yönlendirici bir rol üstlenir. Dolayısıyla kurallardan ilke tayini, geriye dönük olarak “tasvir edici, özetleyici” bir özellik taşıırken, ileriye yönelik olarak ise “yönlendirici” bir nitelik gösterir.

Colin Imber'e göre Hukukçular, kul haklarında bir fiilin ahlakî ve hukukî sonuçları arasında ayırım yapsalar da hukukta günaha yer vermezler. Katı hukukî analojiyi (kıyas) işletirler ve fakat bunun adil görünmeyen bir kural oluşturması durumunda hakkaniyet ilkesine (istihsan) sınırlar ve bunu da hiçbir zaman analojiye temel teşkil etmezler.

Yine Imber'e göre şeriat, gelişim ve sürekliliğini, sadece sistemli akıl yürütmeyi kullanmasına borçlu değildir. En güçlü meşruiyet kaynağı, geleneğin kendisidir. Gelecekte emsali bulunmayan bir görüş geçersizdir. Fakat hukukçunun esas görevi hukuk yaratmak değil, aksine Allah'ın iradesini keşfetmektir. Bu da hukukun köklerinin ilahi vahye dayandırılması ile aşılmaya çalışılır. Her ne kadar kendisinde hukukî emirler seyrek olarak bulunsun da Kur'an ve hadis bu ilahi vahiy ifade ederler. Emsali yüceltme ve bu ilahi vahiy teorisinin kaçınılmaz sonucu, hukukun aşırı muhafazakârlaşmasıdır. Bu da *-her zaman doğru olmamakla beraber-* 11. asırla 19. asır arasında hiçbir değişim olmadığı izlenimi vermekte ve bir görüşün saygınlık kazanabilmek için, her zaman kadim bir soy bulmak zorunda olduğunu dikte etmektedir.

Hukuk tefekkürünün, her zaman, içinde yeşerdiği toplum hayatıyla birlikte yürüdüğü, toplumsal sorunlar, tartışmalar ve değişimlerin, hukuk yapma faaliyetini etkileyip şekillendirdiği, kendi içinde “her geleneğin bir değişim, her değişimin de bir istikrar” aradığı hatırlanacak olursa, İslam hukukunda uzun asırlar hiçbir değişim olmadığı düşüncesi yersiz bir iddia halini alır. Ayrıca hukuk bir gelenektir. Gelenek içerisinde üretilir. Bu da hukukun güvenilirliği ve adalet prensibi gereği, hukuk için vazgeçilmez bir şeydir. Bu doğrultuda “adil olan” bir koruma verilirken, meselelerin çözümü de radikal kırılmalara düşmeden, yine o gelenek içerisinde yeni ve farklı açılımlara yaslanılarak halledilir.

Diğer taraftan, fıkıh kültüründe “emsalin mutlak meşruiyet kaynağı sayıldığı ve emsalin yüceltildiği” iddiası ise, İslam hukukçuları kıyas metodu ve asla bağıllık dışında, hakkaniyet ve maslahat ilkeleri (istihsan ve ıstıslah) doğrultusunda da fıkıh tefekküründe bulunmamış olmaları halinde geçerli olabilirdi.



Son olarak, yine Imber'e göre, 19. asır sonrası modern dönemde de pratiğini tamamen kaybetmiş olan İslam hukuk ilminin incelikleriyle uğraşmak, hukukçuların salt entelektüel bir zevk uğruna sürdürdükleri bir amaç haline gelmiştir. Bu yaklaşım da, fıkıh geleneğini, pozitif "hukuk" kavramıyla karşılamaya çalışmanın ve pozitif hukuk kalıplarıyla anlamaya ve açıklamaya çalışmanın bir sonucudur.

* * *

Bütün bu düşüncelerin ardından, C. Imber'in durduğu yere bakıldığında aslında onun da, hukukçulara -*özelde Hanefilere* - yönelik suçlamalarında listenin başlarında duran "gelenekçilik" saikiyle yolunu çizdiği görülür. Goldziher, onu takiben Schacht ve Schacht sonrasındaki genel olarak hemen bütün müsteşrik araştırmacılar (N. Calder, Haralt Motzki, Philippe Rancillac ...), ufak nüanslarla fıkıhın asıl olarak Kur'an'dan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmakla birlikte, bir tür "İslâmîleşme" ve "İslâmîleştirme" faaliyetleriyle Kur'an ve Sünnet ile alakasının sonradan kurulduğunu savunurlar. Imber de aynı oryantalist gelenek çizgisini takip ederek aynı tezi dillendirmektedir.

Toparlayacak olursak, doğuda ya da batıda, dün ya da bugün insanların, İslam tarihi içerisinde vücuda gelen "fıkıh birikimi"ni algılayış, adlandırış ve anlamlandırış şekillerinin, onların bu birikime karşı olan yaklaşım, tutum, düşünce ve değerlendirmelerini de etkilediği ve hatta belirlediği söylenebilir. Fıkıh düşüncesine dair, çoğu oryantalist çizgide buluşan yaklaşımların, problemleri bir algı zeminine yaslandığı görülür: Bu problemleri algı zeminine göre fıkıh, tarihin bir döneminde tüm ayrıntılarıyla düzenlenmiş, gelişimini tamamlamış, değişimi reddeden formal bir yapıdır ve beşeri her hangi bir yönü yoktur. Veya ilke ve değerlerden uzak, teknik ve literal hükümlerden, kurallar bütününden ibarettir. Yine bu algıya göre fıkıhın, toplum hayatında, Kur'an ve hadisler

ışığında gelişen bilgi, düşünce, gelenek ve kültür birikimi olarak, farklı şekil ve içeriklerle varlığını devam ettirdiği düşünülemez. Ya da fıkıhı, farklı yorumlara açık, dini öğretiyle bağlarını koparmadan gelişme ve değişimini devam ettiren bir anlama ve tefekkür biçimi olarak görmek de mümkün değildir.

Modern, pozitivist düşünce kalıplarıyla yetişen, çevresindeki yapı, sistem ve bilgi birikimlerine de o perspektifle yaklaşan oryantalist çevrenin İslam hukukunu ve fıkıh tecrübesini kendi anlam dünyası içerisinde anlaması hiç de kolay değildir. Çünkü insanoğlu sonraki öğrendiklerini öncekilere kıyasla öğrenir. Burada da yazarımızın en büyük açmazının, içinde bulunduğu zihin yapısıyla alakalı olduğu söylenebilir. Modern ve pozitivist hukuk zihniyeti, yazarın artık bir parçası durumundadır. Yaptığı da hukukun gelişimi açısından kendi algı ve düşünce tarzında var olanı, İslam hukukuna giydirmeye çalışmaktır.

Müslümanların tarihteki fıkıh geleneğine, böyle bir düşünce ve algı tarzıyla yaklaşıldığında, ortaya tuhaf bir paradoks çıktığı gözlenir. Zira bu durumda, klasik fıkıh tecrübesi bir yandan, beşeri yönü görmezden gelinerek, "dini kalıplar içerisinde gelişimini tamamlamış, değişime kapalı kurallar bütünü olduğu, dolayısıyla modern hayat karşısında yetersiz olduğu" iddiasıyla nitelenirken, öbür taraftan da "dini temellerden bağımsız, afaki, keyfi ve seküler bir düşünce örgüsünden ibaret olduğu ve dolayısıyla da şeri ölçülere uymadığı" iddiasıyla tasvir edilmektedir. Bu nitelendirme ve tasvirlerde ise fıkıh düşüncesindeki re'y ile gelenek (beşeri inisiyatif ile dini temeller) arasında var olan karşılıklı (iki taraflı) ilişkinin, bazen *-fıkıh gelenekçilik ve muhafazakarlıkla itham edildiğinde-* ikinciler lehine, bazen de *-fıkıh keyfilik ve dini temellerden yoksunlukla itham edildiğinde-* birinciler lehine, ama mutlaka tek yönlü bir sürece indirildiği söylenebilir. ■



ATÖLYE / İKTİBAS





Paul JOHNSON

Çeviren: Aydın YALÇIN

İNSANLIĞIN KALPSİZ ÂŞIKLARI¹

Son 200 yıl içinde aydınların toplum içindeki etkinlikleri artmıştır. Toplum hayatının başlamasından itibaren, rahip, kâhin ve eli kalem tutan görevli memur olarak aydınlar, içinde yaşadıkları toplumu yöneten kişiler olarak her zaman etkili olmuşlardır. *Voltaire* ve *Rousseau* zamanından bu yana, laik düşünceli aydınlar, ruhban sınıflarının eskiden işgal ettikleri yerlere kendileri yerleşerek, rahiplerden daha iddialı ve daha kalıcı bir biçimde, fakat herhalde onlardan daha tehlikeli roller oynayabilecek bir tarzda, bir takım görevler üstlenmişlerdir.

1821 yılında “Şiiri Savunma” başlıklı bir kitapçık yayınlarak, “Aydınların kutsal hakları” diyebileceğimiz bu düşünceyi ilk defa olarak açıkça ortaya atan İngiliz şairi Percy B. Shelly olmuştur. O, “Şairler dünyanın doğal kanun koyucularıdır” diye bir iddia ortaya atmıştır. Şimdi bu iddiayı, kendilerini “aydınlar” yahut “intelligentsia” sınıfından sayan kalabalık bir grup gayet doğal bir hak olarak kabul etmektedir. Fakat, aydınların hayat içindeki etkinliklerinde o dönemden bu yana, son derece büyük artışlar olmuştur. Yazar ve düşünür *Lionel Trilling*’in söylediği gibi, “aydınlar, tarihin hiç bir döneminde eşine rastlanmayan bir ölçüde, fikir gücüyle iktidarı paralel bir düzeyde kabul etmişler, hatta fikrin bizatihi bir güç olduğunu ileri sürmüşlerdir.”

1 Bu yazı, Paul Johnson’ın, Prof. Dr. Atilla Yayla tarafından hazırlanan Sosyal ve Siyasal Teori kitabında aynı adla yayınlanan makalesinden (P. Johnson, “İnsanlığın Kalpsiz Âşıkları”, Sosyal ve Siyasal Teori, Siyasal Kitapevi, 1999, s. 471-477) kısaltılarak alınmıştır. [BültenİLAM]

Kanımca düşünen insanları iki kategori altında sınıflandırmak doğru olur: Bir kısmı insanların kaderi ile ilgilenir, onlara yardımcı olmak ister; öteki kısmı ise yalnızca insanlık fikriyle ilgilidir. Birinci gruba mensup olanlar pragmatistlerdir ve aralarından en iyi devlet adamları çıkmıştır. İkinci gruptakiler ise aydınlar (entelektüeller) grubudur. Bu sonuncu kategoridekilerin fikirlerle olan bağlarında heyecan ve iptilâ ile birlikte, bir de geleceğe yönelik program varsa, işte o zaman bu aydınların ellerine geçirecekleri iktidarı şu veya bu şekilde kötüye kullanacaklarını söyleyebiliriz. Çünkü bu tür aydınlar, yönetime yol gösterecek fikirlerin, halkın ne istediğini, nasıl davrandığını bizzat görüp öğrenerek, halk tabanından kaynaklanmasını beklemezler; aksine bu fikirlerin inandıkları temel prensiplerden mantık yoluyla çıkarılıp, bunların tepeden inme şeklinde halka, erkek-kadın, yaşayan fertlere empoze edilmesini isterler.

Hemen hemen bütün aydınlar (entelektüeller) fark gözetmeden insanları sevdiklerini insanlığın mutluluğu ve ilerlemesi için çaba sarfettiklerini ileri sürerler. Fakat onların sevdikleri (daha doğrusu meftun oldukları) şey, insanlık fikridir, yoksa onu oluşturan tek tek bireyler değildir. Onlar genel olarak insanlığa âşıktırlar, fakat somut olarak onun içinde bulunan tek tek kadın ve erkeklerden oluşan bireylere değil. İnsanlığı fikir olarak sevmekle başlayıp, insanlık için yararlı çözümleri de yine fikir olarak ortaya koyarlar. İşte tehlike de buradadır; çözüm getirdiği söylenen fikirlerle, bunların uygulanacağı insanların eğilim ve istekleri arasında çelişki ortaya çıkınca, bunların insanlığı temsil etmediği sonucuna varılır. Bu insanlar aydınların öne sürdüğü bu çözüm-fikirlerle karşı çıkınca aydınların onlara karşı duyduğu öfke daha da şiddetlenir ve sonunda bunların “genel olarak insanlığın” düşmanı oldukları ilân edilir. Bu şekilde de, zamanının dik kafalı “entelektüeli” sayılan şair Auden’in “haklı cinayetler” saydığı kategoriden zulüm için yol açılmış olur. Lenin’in



deyimiyle, “sınıf düşmanlarının tasfiyesi” ve nihayet Nazilerin “nihaî çözüm” adını verdikleri musevileri gaz odalarında imha süreci, işte bu entelektüel iddianın doğal ve mantıklı bir sonucu olmuştur.

Başkalarının görüşlerine ve ihtiyaçlarına karşı gösterilen bu duyarsızlık, soyut düşüncelerine karşı ihtirasla bağlılık duyan bu tiplerin göze batar özellikleridir. Çünkü onların dikkatlerini yoğunlaştırdıkları şey, kendi kafalarında oluşan bu soyut düşüncelerin evrimidir. Bu tipler kelimenin her anlamıyla dünyanın kendi etraflarında döndüğünü sanan (egocentric) egoist kişilerdir. Bu tip aydınların ilgisizliği ya da husumetiyle karşılaşanlar yalnızca onların soyut insanlık için hazırlamış oldukları plânlara karşı çıkanlar değildir. Aydınlar taksim etmiş oldukları rolleri oynamak istemeyenlere de düşman kesilmiştir.

Son yıllarda batı dünyasının belli başlı entelektüellerinin hayatını daha yakından incelemeye başladıkça, bunlarda soyut fikirlerin kalpsizliği diyebileceğim bir genel afetin tahribatını daha yakından görme fırsatına kavuşuyorum. Laik kafalı yeni entelektüeller grubu içinde bazı göze batan tipler belirmiştir.

1792-1822 tarihleri arasında yaşamış olan Şair Shelly, anglo-sakson dünyasında, çağdaş, batılı, ilerici aydın örneğinin bir prototipi olarak kabul edilebilir. O, entelektüellerin, kamu hayatını ilgilendiren olaylar üzerinde etki sahibi olması gerektiğini ilk defa söyleyen bir kimsedir. Ona göre şairler ve onlarla birlikte mütalâa edilmesi gereken entelektüel sınıf, gerçek kanun koyucu sınıf olmalıdır. Çünkü bu sınıfın alelade insanların yapısından farklı, onlarda bulunmayan bir ruh safiyeti vardır. Bu sınıf alelade işlerle ilgilenmez. Fakat Shelly, kendi hayatı boyunca, ilerici aydınların karakteristik eksikliklerinden birini yeterince sergilemiştir: Somut davranışlarını, genel ruh cömertliği kurallarına bir türlü uyduramamıştır.

....

1818-1883 tarihleri arasında yaşayan Karl Marx, insanlardan önce fikirlere önem vermeyi kendine görev sayan aydınlar için bir başka örnektir. Etrafındaki insanlara karşı davranışlarındaki devamlı ve umursamaz zulmün, bir süre sonra fikirleri Sovyet Devletinin resmî politikası haline geldiği vakit, nasıl bir kitlesel zulme yol açabildiğini düşünürken bu noktayı hatırlamak önemlidir. Oğlunun akıbetinden endişe duyan babası, yazdığı bir mektupta onda gördüğü bu önemli kusuru şu sözlerle dile getirmişti: “Karakterindeki derin egoizminden endişe duyuyorum!” Marx kendisinden durmadan para isteyen ve sorumsuzca para sarfettiği için kendisini sık sık azarlayan annesine karşı özellikle çok kötü davranırdı. Marx’ın annesi, oğlu için, sermaye konusu üzerinde kitap yazacağına, kendine biraz kazanç sağlayıp sermaye edinmiş olsa daha iyi olurdu demiştir.

Marx’ın durmadan eşitlikten söz eden düşünceleriyle, bizzat yaşadığı hayat tarzı arasında derin bir uçurum vardı. Şu veya bu şekilde eline başkalarından miras olarak büyük ölçüde para geçti. Evinde hiç bir zaman iki hizmetçiden daha az insan çalışmadı. “Saf bir proleter yaşam tarzına karşı” kendi hayatı açısından büyük ürküntü duydu. Karısına, sağa sola gönderdiği kartvizitine “doğuştan Westfalya Baronesi” (nee Baronesse Westphalen) ibaresini koymasına için ısrar etmişti. Kız çocuklarının üçüne de ne bir şey öğretti, ne de bir meslek eğitimi verdi, yalnızca onlara aristokratik piyano dersi aldırıldı. Marx’ın kızı Elenor, kalpten gelen bir feryadını, mektuplarının birinde şöyle dile getiriyordu: “Başkalarına karşı insanların olduğu gibi davranmaları ne kadar harika bir şey; başkalarına önerdiğimiz şeyleri kendimiz halbuki ne kadar ender uyguluyoruz?” Bilindiği gibi Elenor daha sonra intihar etmiştir.

.....



Kürsüden Gelen Alkışlar

XIX'uncu yüzyılda atılmış olan temeller üzerinde yükselerek, XX'nci yüzyıl içinde, fikirlerin uygulanmaya konulması için şiddete başvurma hevesi, aydınların doğuştan devraldıkları bir günah olmuştur. Bazı aydınlar tarafından, iktidarlarında acımasızlıklarıyla tanınmış ve birbiri arkasından sıralanan şu ünlü şiddet kahramanlarına (Stalin, Mao Tsetung, Castro, Ho Chi Minh) karşı gösterilen hayranlıkları bir hatırlayalım.

İnsanların boğazlanması, “gerekli cinayetlerin” sayısı konusunda pek çok aydın hiç bir itiraz sesi yükseltmemiştir. Bunlar çok defa, gerekiyorsa, sosyalist ütopyaların şiddet temelleri üzerinde yükselmesi fikrini prensip olarak kabul etmişlerdir. Eskiden yazı yazdığım *New Statesman*² dergisindeki eski başyazarım Kingsley Martin'in, üç milyon insanı boğazlamış olan Mao Tse Tung'a hafif azarlama yollu, “Sayın başkanın bu kadar çok insan öldürmesine gerçekten neden var mıydı?” diye soru soran bir yazısını hatırlıyorum. Bu yazı üzerine başyazarın liberal arkadaşı Leonard Wolf'un kendisine yazdığı bir mektup dergide yayımlandı. Burada L. Wolf, baş yazar Martin'e şunu soruyordu: “Acaba sayın baş yazar katledilmesi gerekli azamî insan sayısını, sayın Çin liderine söyleyebilir mi?”

Batıda bir çok şiddet yanlısı kişi oturdukları koltuklardan yapılanları alkışlar ve savunurken, bazı aydınlar da çağdaş tarihin başka yerlerde cereyan eden en kanlı insan katliamlarında bizzat roller aldılar ve yöneticiliğini yaptılar. Bir çokları bugün Sovyet gizli örgütü KGB'nin ilk kuruluşu olan Cheka'nın ortaya çıkışında rol aldılar. Nazilerin kitle katliamlarıyla sonuçlanan bir çok hâdisede aydınların her safhada önemli roller aldıklarını biliyoruz. Kamboçya'da 1970'lerde nüfusun beşte biriyile üçte biri arasında bir bölümünü boğazlayan veya açlıktan öldüren kitle katliamları başın-

dan sonuna kadar bir grup aydının marifetiydi. Bu aydınlar daha çok Jean Paul Sartre'in hayranları ve çömezleriydi. Ben bunlara “Sartre'in çocukları” adını vermiştim.

İnsan kaniyle et ve kemiğini, sanki toprak yahut da çimento harcı kürekliyormuş gibi sağa sola savuran, insanlık dışı bir “sosyal mühendislik” girişimiyle fikirleri insanlara zorla empoze etmeye kalkan liderler ve rejimler ortaya çıktı mı, oralarda bol miktarda aydını iş başında görebilirsiniz. İnsanları itip kakarak, sağa sola sevk etme, her türlü sosyalizmin tipik karakteristiğidir. Bu Sovyet sosyalizmi de olabilir, Alman Nasyonal Sosyalizmi de ve hatta Güney Afrika'da Apartheid olarak bildiğimiz bir tür etnik sosyalizm de olabilir. Bu son sosyalizm türünün uğursuz prensipleri, Stellenbosch Üniversitesi'nin Sosyal Psikoloji bölümünde bir araya gelmiş olan bir takım aydınların kafasından türemiştir. Öteki totaliter Afrika ideolojileri de aynı şekilde yerel bazı aydınların, daha çok sosyologların fikir ürünleridir.

XX'nci yüzyılın bize verdiği dersi özetleyecek olursak, görevimiz aydınlara karşı dikkatli olmaktır. Onları iktidar mekanizmasının manivelalarından uzakta tutmakla yetinmemeli, onların toplu olarak sunacakları önerilere karşı da çok ihtiyatlı olmalıyız. Komitelere, konferanslara, aydın kulüpleri ve derneklerine karşı çok dikkatli olmalıyız. Çünkü entelektüeller, bireyci ve çoğunluğa katılmayı reddeden (non-conformist) bir grup olmaktan çok uzak olduktan başka, değer verdikleri ve onayını aldıkları kitlelerden oluşan çevreler içinde ise son derece kural düşkünü (super-conformist) bir zihin yapısı gösterirler. Onları bir kitle olarak çok tehlikeli hâle sokan unsur da işte buradadır. Çünkü onlar bu şekilde akıl dışı, şiddete baş vurmaya gerektiren bir çok trajik olaya neden olabilecek bir kültür ortamı yaratırlar.

Hiç bir zaman akıldan çıkarmamamız gereken bir kural, fikirlerin insanlardan önce geldiği değil, aksine, insanların fikirlerinden önde geldiğidir. ■

² New Statesman, İngiltere'de sosyalist yayın çizgisiyle bilinmektedir. [Bİ]



Bu yazıda kabul edilen temel varsayım; küreselleşmenin moda kavram olarak kullanımı yeni olsa da; kapitalizm ve küreselleşme arasındaki ilişkiden dolayı onun belli özellikleri ile eskilere dayandığı, yani büyük oranda kapitalizmin yükselişi ile eşzamanlı olduğu biçimindedir.

Kapitalizm ve Dönemleri

İçinde bulunduğumuz dönemin bir önceki dönemden çok farklı olduğunu söyleyerek küreselleşme kavramını yenedünya düzeni olarak sunanlar kapitalizmin kendi içinde bir devamı olduğundan çok, onun birbirinden çok farklı yapıları içinde barındıran dönemlerden oluştuğunu savunmaktadırlar. Diğerleri ise, özellikle Marksist gelenekten gelenler, onun özü itibarıyla aynı olduğu ancak düzenleme biçimleri açısından farklı olması nedeniyle kavramayı kolaylaştırması açısından, farklı aşamalar biçiminde ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle her iki grup da, farklı vurgularına rağmen, kapitalizmin değişik aşamalarından söz etmekte. Her iki grupta da paylaşılan nokta, farklı aşamaların mevcudiyetinin kabulü olup, aralarındaki farklılık, aşamaları adlandırmada ortaya çıkmaktadır. Şimdi toplumsal yapı ve bilimsel etkinlik alanı arasındaki karşılıklı ilişkinin varlık nedeni ile, önce kapitalizmin belli dönemleri ve özellikleri kısaca verilecek ve ardından söz konusu dönemlere uygun, yani o dönemde egemen olan bilimsel paradigmaya değinilecektir.

Doç. Dr. Hayriye ERBAŞ

KÜÇÜK SEVİMLİ DÜNYA¹

¹ Bu yazı, Doç. Dr. Hayriye ERBAŞ'ın Doğu Batı dergisinde aynı adla yayınlanan makalesinden (Hayriye Erbaş, "Küçük Sevimli Dünya: Küreselleşme ve Bazı Yanılgılar", Doğu Batı Dergisi, yıl: 3, Sayı: 10, s. 117-128) kısaltılarak alınmıştır. [BültenİLAM]

1. Dönem: Kapitalizmin ilk dönemi 18. yüzyılda Batı-Avrupa'da ortaya çıkan yeni dinamikler doğrultusunda tamamen farklı özelliklere sahip toplumlara dönüşümün yaşandığı dönemdir. Bu dönemde hem ticarete hem de tarımsal üretimde yaşanan değişikliklerle oluşan sermaye birikimi her şeyden önce ekonomik anlamda yeni örgütlenmeler



gerektiriyordu. Bu da ulus-devletin ortaya çıkış koşullarının oluşturulması ile gerçekleştirilecekti. Bu dönemin farklı olmasının asıl nedeni emek, toprak ve paranın metaya dönüşmesidir. Bu dönüşüm, kapitalizmin temel belirleyicisi olan sürekli birikim mantığına uygun yeni örgütlenme süreçleri ve bu değişimlerle ilişkili olarak yeni yaşam biçimlerinin oluşması yönünde idi. Bu dönem, feodal üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin örgütlenmesinde kent devletlerinin diğer bir deyişle “yerel” ölçeğin egemen olduğu dönemden, sanayileşme ve kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak ulus devlet ölçeğinin gelişmesi sürecinde ilk değişimlerin yaşandığı dönem olarak değerlendirilebilir. Bu dönem aynı zamanda, sosyolojide klasik endüstriyalizm² ve kapitalizm teorilerinin ortaya konduğu dönemdir de. Marks’ın *Das Kapital*’de (1867’de ilk cildi yayımlanan); Weber’in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*’de (1904’te yayımlanan) toplumsal yapıya ilişkin değerlendirmeleri bu döneme rastlar. Vurgu farklılıklarına rağmen her iki düşünürün bilim pratiği konusunda ileride değinilecek ortak yönleri bulunmaktadır. Bu aşama 1945’lere kadar devam etmiş ve ardından yeniden bir yapılanma dönemi oluşmuştur.

2. Dönem: 19. yüzyılın sonlarında kapitalizmin giderek daha fazla uluslararasılaşması; buna dayalı olarak sömürgeciliğin etkisiyle uluslararası pazarların gelişmesi; yatırım ve üretim sistemlerinin genişlemesinin ardından, finansal yatırım, spekülasyon ve ticaretin serbestleşmesi süreçleri yaşanmıştır. Bu nedenle bu değişimlerin yaşandığı dönem (1945-1975) kapitalizm ve endüstriyalizm çözümlemesi yapan klâsik sosyologların yaşadıkları ve teorilerini oluşturdukları kapitalizmin ilk döneminden farklı olması gerekçesiyle değişik biçim-

de adlandırılmaktadır. Örneğin, bu dönemi Scott (1979) “monopoly kapitalizm”, Giddens (1973) “ileri kapitalizm”, Mandel (1976) “geç kapitalizm”, Offe (1985) “organize/örgütlü kapitalizm” olarak adlandırmaktadırlar. Marksist gelenekten gelen bir diğer grup düşünür ise, bu dönemi emek süreçleri ve örgütlenmesinin boyutlarını kapsayan ve aynı zamanda da bir düzenleme biçimi olarak siyasal boyutu da içerecek şekilde Fordist dönem; döneme damgasını vuran ideolojiyi de Fordizm olarak adlandırırken; Weber’ci gelenekten gelenler aynı dönemi daha çok modern dönem olarak adlandırmakta ve bu dönemin egemen bilim, sanat ve kültür anlayışını modernizm olarak dile getirmektedirler. Bu dönemi bir sonraki dönemden ayıran temel ölçüt sermayenin uluslararasılaşmasına karşın ulus devletin egemen ölçek olmasıdır. Ulus devlet bu dönemde her alanda düzenleyici güç olarak etkili bir biçimde işlemektedir.

Dönemin temel özellikleri:

-Ulusal ölçekli ve devlet eliyle inşa edilen ekonomi.

-Standartlaşmış kitlesel üretim.

-Kitlesel tüketim.

-Devletin ekonomik kontrol ve koordine etmede etkililiği.

-Emek-ücret ve Pazar sistemlerinin işleyişindeki bazı sıkıntıların refah sistemleri aracılığıyla giderilmesi.

İlk iki dönemde aydınlanma ile yükselen değer akılcılık vurgusu ön plâna çıkmış ve her iki dönemin tüm alanlarında belirleyici olmuştur.

3. Dönem: 1980’lere gelindiğinde kapitalizmin kendi içinde sürekliliği olduğu; dolayısıyla da tamamen farklı bir yapılanma, “yeni yapılanma değil” “yeniden yapılanma”, süreci yaşadığını vurgulayarak kapitalizmin bir üçüncü döneminin yaşanmakta

2 Burada endüstriyalizm (industrialism) kavramı endüstrileşme/sanayileşme (industrialization) kavramından farklı anlamda olup sanayiye temel olarak kabul eden iktisadî sistem anlamında kullanılmaktadır.



olduğunu savunarak dönemi farklı biçimde adlandıranların olduğunu görüyoruz. Bu dönem bir önceki dönemin karşısı olarak “ör-gütsüz/organize olmayan kapitalizm” (dis-organized capitalism) ya da “post- Fordist” dönem ve dönemin bir bütün olarak kültür, bilim, sanat anlayışı post-Fordizm olarak adlandırılırken; Weberyen gelenekten gelen diğer bir grup düşünür ise, aynı süreçleri adlandırmada postmodern ve postmodernizm kavramlarını kullanmaktadırlar.

Sanayi Devrimi’nin ilk ikiyüzyılı boyunca istihdamın odağı çiftliklerden fabrikalara kaydı. Şimdi ise, kayış fabrikalardan büro ve atölyelere doğru oluşmaktadır (Murray, 1995, s. 46). Üretim “kitlesele işçilerin çalıştığı imalatçıların ölçek ekonomilerinde az zamanlı ya da vardiyalı çalışan işçilerin çalıştığı yayılım ekonomilerine doğru kaymaktadır”. Harvey (1996) bu dönemi özelliğinden dolayı “zaman-mekân” sıkışması olarak dile getirmektedir. Üretimdeki bu kayma benzer biçimde “kitlesele tüketici”, yerine farklı yaşam tarzlarına sahip “çeşitlenmiş tüketici”yi beraberinde getirmekte ve bu değişim yaşamın bütün alanlarında etkisini göstermektedir. Dönemin temel özellikleri:

-Kapitalizmin küreselleşmesi sonucunda kapitalist ekonomik yapıların “Üçüncü Dünya” ülkelerine yayılması.

-Finansal yeniden yapılanma.

-Çok uluslu ve uluslar arası firmaların etkili olması sonucu ulusal ekonomik ve siyasal elitlerin etkinlikleri üzerinde kontrol-lerini kaybetmeleri ya da azaltmaları.

-Devletin rolü ve etkinliğinin azalması.

-Refah devletinin erime, parçalanma ve çözülmesi ve bunun sonucunda daha önceden devlet tarafından karşılanan bazı hizmetler ya da kuruluşların özelleştirilmesi.

-İstikrarlı kitlesele pazarın çöküşü yerine

küçük ve değişken talep yapısının ortaya çıkması.

-Kitle üretimi yerine stoksuz üretime yönelinmesi.

-İşçi sınıfının küçülmesi ve orta sınıfın büyümesi.

-Özellikle gelişmiş ülkeler için spekülative yatırımların üretken yatırımlardan daha etkili olması sonucu sermayenin bu alanlara kaydırılması.

-Yoğun teknik gelişme sonucu üretim tekniklerinin yeniden organize edilmesi; hem firma hem de firmalar arası düzeyde ayrıntılı işbölümü yerine esnek uzmanlaşmaya gidilmesi.

-Teknokomünikasyon sonucu coğrafi işbölümü.

-Kültür ve imge üretiminde kitlesele yayılma.

-Toplumsal farklılaşmayı teşvik edici çoğulcu bir kültürün yükselişi.

Dönemler ve Egemen Paradigmalar

Görüldüğü gibi kapitalizmin değişik dönemleri hem ekonomik hem de kültürel açıdan farklılıklar sergilemektedir. Bu nedenle de, dönemler arasında özellikle son dönem ile ilk iki dönem arasında gerçekliğin ne olduğu ve nasıl kavranabileceği bir diğer değişle ontolojik ve epistemolojik farklılıklar ve hattâ kimilerine göre bu farklılıklara bağlı olarak kopuşlar görülmektedir.

Modernizmin ortaya çıkışı daha gerilere dayanan bir tarihçeye sahip olsa da Habermas’ın modernite projesi olarak anıldığı şey 18. yüzyılda belirlemiştir (Harvey, 1990:25). Bu projenin aydınlanma ile birlikte ortaya çıktığı ve o dönemde başlayıp daha sonra toplumun bütün kurumlarıyla işleyişini derinden etkileyen ve yaşam tarz-



larına damgasını vuran bir söylem olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu anlayış aydınlanmanın özünü oluşturan ve kapitalizmin gelişmesine neden olan özelliklerin oluşumunu sağlamıştır. Bu nedenle de, sanayileşme, kapitalizmin oluşumu, modernleşme ve akılçılık kavramları birbiriyle bağlantılı ve oluşum açısından da neredeyse zamandaş olan kavramlardır. Dolayısıyla da bu kavramların denk düştüğü oluşumların yaşandığı dönemin temel özelliği, genellikle yapıldığı gibi, pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist olma biçiminde dile getirilebilir.

Kapitalizmin ilk iki aşaması ya da modern döneme denk düşen dönemde “tüm değişkenlerin belli olduğu, ilişkilerin tanımlandığı ve bu sistemi oluşturan öğelerin davranışlarının belirli kurallarla açıklanabildiği, kısaca örgütlenmede akılçılığın egemen olduğu temel varsayımı, mekânsal olguları açıklama biçimini tanımlamıştır” (Eraydın, 1994, 55). Diğer bir deyişle pozitivism bu dönemin temel paradigması olmuş, bu nedenle de dönemde bilim etkinliğinin esas amacı, soyutlama düzeyi yüksek genel geçer meta kuramlar geliştirmeye yönelmiştir. Bu dönemde ayrıca, ekonomik yapı ve bu yapının öğeleri ve dinamikleri ön plânda olup, mekânsal özellikler belirleyici değil, ancak farklı işlevlerin örgütlenmesinde birimler arası ilişkilerin kurulması açısından gerekli bir öge olarak görüldüğünden açıklama çerçevesi içinde yer almıştır (Eraydın, 1994). Bu anlayış ve yöneliş, dayanağını rasyonel davranan birey çerçevesinin ağır basmasından almaktadır. Bu paradigmanın egemen olduğu dönemin temsilcileri olarak endüstriyalizm ve kapitalizm çözümlemelerinin klâsik teorilerinde (hem Marks’ın hem de Weber’in çalışmalarında) kapitalizm vurgusu egemendir; ancak Marks sermaye ve mülkiyet ilişkilerini çözümlemelerde esas alırken Weber Pazar ilişkilerini esas almakta ve ayrıca da bürokrasi ve onun gereklerinin gelişmeye götürecek girişimci için uygun ve

etkili yol olduğunu ileri sürmektedir. Marx ve Weber farklı vurgularına rağmen yapıya dolayısıyla da makro çözümlemelere ağırlık vermişler ve bu anlayışları ilk iki dönemde egemen anlayışını oluşturmuştur.

Ancak 1960’lı yılların sonlarından itibaren ortaya çıkan, 1970’li yıllarda gelişen ve 1980’lerde yaşamın tüm alanlarındaki pratiklerde egemen olan temel düşünce, yeni gelişmelerle ortaya çıkan olguların karmaşıklığının soyutlama düzeyi yüksek kuramsal çerçevelerin dönemi açıklamada yetersiz olduğu biçimindedir.

Daha önceki dönemlerde belli toplumsal dönüşümler yaşanmış olsa da, 1970’li yıllardan günümüze gerçekleşen hızlı değişimlerin önceki dönemlerden daha zor kavranan bir dönem olarak tarihe damgasını vurduğu düşüncesi yaygın kabul görmektedir. Bu öylesine hızlı ve yoğun değişimlerin yaşandığı bir dönem ki, kimilerince bu bir önceki dönemin devamı gibi yorumlansa da kimileri bu dönemin bir önceki dönemden radikal bir kopuşu sergilediğini ileri sürmektedir. Hangi görüş kabul edilirse edilsin paylaşılan ortak görüş, değişen toplumsal yapıya koşut olarak bu dönemin bilim ve bilgi üretme pratiklerinde de değişimlerin gerçekleşmiş olması ve dolayısıyla da önceki dönemlerde egemen olan paradigmanın öneminin azalmasına yol açtığı yönündedir. Önceki dönemlerin özelliği olan toplumun homojenliği varsayımına dayalı evrensel ölçekli “meta anlatılar” yerini toplumun heterojenliği varsayımına dayalı yerel ölçekli “yerel anlatılara” bırakmalıdır vurgusu bu dönemin egemen paradigması olarak dile getirilmekte ve bilimsel etkinlikler bu paradigma doğrultusunda gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. ■



Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İSLAM HUKUKUNUN ALGILANMA TARZI¹

Yöntem

İslâm hukukunun algılanma tarzı, şer’îlik veya şer’î hukuka aykırılık değerlendirmelerini de doğrudan etkileyen bir önem taşır. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini kuralcı ve şekilci bir yaklaşımla düzenleyen cephesiyle hukuk, esasen dinin tanımında ve unsurları içinde yer almamakla birlikte genel olarak din ile yine de irtibatlıdır. Ve hukukun, dinin iman, ibadet ve ahlak şeklindeki üç temel unsurundan her biriyle ayrı ayrı bağlantısı kurulabilir. Bu yaklaşım çerçevesinde başlı başına amaç olmayan hukukî düzenlemeler,

özellikle ahlâkî hükümlerin değişik zaman ve zeminlerde gerçekleştirilmesine hizmet eden normatif düzenlemeler olması itibarıyla belli ölçülerde değişmeye ve dolayısıyla insanın belirlenmesine açıktır. Esasen hukukun biçimsel yönünün, temel yapısı ve mahiyeti itibarıyla akıl üstü ve dogmatik olan dinin kapsamında yer almayışının anlamı da budur.

İslâm hukuku denince de İslam’ın hukukunu, Kur’an ve sünnette yer alan dinî hükümleri değil, müslüman toplumlarda Kur’an ve sünnet ışığında gelişen ve şekillenen geleneği, bilgi ve tecrübe birikimini, bireysel ve toplumsal yaşayış biçimini, daha doğrusu müslüman toplumların hukukunu anlamak gerekir. İslam hukuku, müslümanların içinde bulundukları şartlar içinde ve müslüman olmalarının da tabii bir sonucu olarak Kur’an ve sünnet çerçevesinde kendi hayatlarını sürdürmeleri ve bu hayatı yönlendirici ve tasvir edici bir takım kurallar ve bilgiler üretmeleri yani kendilerine bu ana çizgide bir yaşam biçimi seçmeleri sonucu sahip oldukları hukuk kültür ve geleneği olarak da tanıtılabilir. Bu tanıtım bizi, zorunlu olarak, dinin aslî kaynaklarında yer alan hükümler ile İslam toplumunda bu hükümler etrafında oluşan hukuk kültür ve geleneğini birbirinden titizlikle ayırt etmeye götürür. Böyle olunca Kur’an’ı nokta belirlemeler yapan bir hukuk ve ekonomi kitabı olarak görmek yerine onu hukukî ve ekonomik ilişkilerin sağlıklı şekilde sürdürülebilmesi için elzem olan insanî ve ahlâkî zemini kurmayı hedefleyen ana çizgi ve rehber olarak tanıtmak daha doğru olur. Hz. Peygamber’in sünneti de, kaynak değeri açısından Kur’an karşısındaki konum tartışması bir tarafa, Kur’an’ın örneklendirmesi ve ilk dönem müslüman toplumun şartları içinde açılımı olarak, hem sahabe için hem de kıyamete kadar bütün inananlar için dinin anlaşılmasında önemli bir işleve sahiptir. Bu iki kaynakta yer alan ve temelde ahlâkî olan hukukî düzenlemeler, muhataplarına

¹ Başlık BültenİLAM tarafından konulmuştur.

Bu yazı, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’nun Yeni Türkiye tarafından hazırlanan Osmanlı ansiklopedisinde yayınlanan makalesinden (Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”, Osmanlı, VI/412-417) kısaltılarak alınmıştır. [BültenİLAM]



sağlam bir başlangıç ve rota çizmekte, gerisini müslüman toplumun ortak sağduyu ve bilincinin evrimine bırakmaktadır.

Hız. Peygamber'den sonra İslam toplumlarında hukukî tefekkürün ahlakilik, manevî derinlik ve normatif güvence yönüyle sağlam bir zeminde, fakat şekil ve ayrıntı yönüyle hayli esnek bir çizgide hızlı bir şekilde geliştiğini görüyoruz. Bu gelişim seyrinde üretilen hukuk, dinin temel belirlemelerinin kişisel yorumla hayli genişletilebilen genel çerçevesini taşımadığı ya da müslüman hukukçular onlara aykırı düşme kaygısını daima taşıdıkları ve bunu test için de devamlı surette ana kaynaklara atıfta bulundukları için, bir yönüyle dinî hukuk niteliğinde görülebilirse de asıl belirleyici olan müslüman hukukçuların inisiyatif olmuştur. Gelişim dönemi İslam hukukuna “hukukçular hukuku” nitelendirmesi yapılması da bu sebeptendir.² İslam hukuk doktrininin oluşum döneminde ortaya çıkan temel yaklaşımların ve yorumların dinin aslî kaynaklarına değil de “kavl”, “re’y” gibi tabirlerle müslüman hukukçulara atfedilmesi ve kişisel yoruma devamlı vurgu yapılması da hem mahiyet belirlemesi, hem de ileri dönem toplumlarının yeni şartlara uygun hukuk üretmelerine imkan tanıma olarak çok anlamlıdır. Böyle olunca, ünlü hukuk ve iktisat tarihçimiz Barkan'ın İslam şeriatını, “sadece itikad ve ibadete ait kaideler vazetmekle yetinmeyip, İslam memleketlerini idare etmesi lazım gelen hukukî, sosyal ve politik her türlü nizam ve usulleri de bütün ayrıntılarıyla ve bir daha değişmelerine lüzum kalmayacak bir şekilde mükemmel olarak tespit etmiş olmak iddiasında bulunmakla” nitelendirmesi veya “dinî kaynaktan geldiği ve ilâhî vahiyle şekillendirilmiş bulunduğu için kutsal ve noksansız farzedilerek ayrı tarih ve coğrafya şartları

içinde yaşamış olan her türlü İslam memleketlerinde asırlar boyunca hiç değişmeden aynı tesirlilikle tatbik edilecek ve gökten tamamlanmış bir halde indirilmiş bulunduğu için daima kendi kendisinin aynı kalacak” tek ve tam bir hukuk sistemi olarak görme eğilimi,³ söz konusu beşerî ögeyi, buna bağlı olarak da değişim ve gelişimi gözardı ettiği için isabetli görülemez. Barkan, bu ön kabulden hareketle İslam hukukuna bazı eleştiriler yönelttiği gibi Osmanlı örfî hukukunu da şeriat hükümlerinin alanını daraltan ve adeta onun karşısında yer alan alternatif bir hukuk olarak tanıtmaktadır.⁴ Onun İslam hukukuna ilişkin bu varsayım ve tanıtımı doğru olsaydı getirdiği eleştiriler de haklılık kazanırdı. Ancak burada dinî olanla beşerî olanın, değişmeyenle değişenin, iman konusu olanla yoruma açık olanın iyi tefrik edilmediği açıktır. Öte yandan Barkan'ın Osmanlı'nın hukuk alanında gösterdiği esnekliğe ve değişen şartlara uygun çözüm tarzları bulma kıvraklığına yaptığı övgüler, gerçekte İslam hukukunun değişime ne ölçüde imkan verdiğinin delilleri olarak da değerlendirilebilir.

İslam hukukunu bir dönemde gelişimini tamamlamış, vahiy kaynaklı, değişime kapalı formel bir yapı olarak görünce, Osmanlı toplumunun fıkhnın klasik çizgisinin dışında kalan yorum ve uygulamalarını şeriatın yetmezliğinin delili, din-devlet ayrışmasının o dönemlerdeki örneği ve başlangıcı olarak görmek kaçınılmaz olmaktadır. Gerçi bu yanlış anlayışta, İslam hukukunun yukarıda vurgulanan beşerî ögesini görmezden gelecek onu dinî hukuk, ilâhî hukuk olarak tanıtan veya klasik dönemde oluşmuş şekliyle fıkhnı çağa alternatif hukuk modeli olarak takdim eden çağdaş müslüman yazarların da payı yok değildir. Bu son takdim şekli de ister sathî bir dinî heyecandan, ister realiteyle

2 Ann Elizabeth Mayer, “The Shari’ah: A Methodology or a Body of Substantive Rules?” *Islamic Law and Jurisprudence*, ed.: Nicholas Heer, The University of Washington Press, 1990, s. 179.

3 Ö. Lütfi Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihî Gelişimi”, *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, Ankara 1975, s. 49.

4 Barkan, a.g.e., s. 51-52, 56-64, 97.



boğuşmak yerine muhayyel bir toplum için ideal bir hukuk düzeni tasarlama kolaycılığından, isterse daha farklı hesaplardan kaynaklansın neticede bir öncekiyle buluşmakta ve İslam hukukunu farklı yorumlara açık, dinî öğretiyile bağını koparmadan gelişim ve değişimini devam ettiren bir hukukî tefekkür ve bunun meyveleri olarak görme imkânını yok etmektedir.

Kavram

Bir hukuk normunun veya uygulamasının İslam’a uygunluğu yani klasik ifadeyle şer’îliği denilince, onun dinin açık hükümlerine aykırı olmaması kastedilir. Bu da Kur’an veya Sünnet’te yer alan ifadelerin onu emretmesi, uygunluğunu açıkça telaffuz etmesi şeklinde olabileceği gibi ona ilişkin bir açıklamaya yer vermemesi, yani yasaklığandan söz etmemesi şeklinde de olabilir. Dinin hukukî içerikler de taşıyan hükümlerinin hangi alanda, ne ölçüde açık olduğu, nasıl yorumlanacağı, şekli mi ilke ve amacı mı anlatmak istediği din bilgileri arasında bitmez bir tartışmanın konusu olmasının yanı sıra bu hükümlerin hayatın çok sınırlı bir alanını kapsadığı da açıktır. Adalet, doğruluk, iyilik gibi ahlakî içerikli genel atıflar ve yönlendirmeler hesaba katılmazsa din, hukukî düzenleme açısından özel hayatın önemli, kamu hayatının geniş bir kısmını birey ve toplumların inisiyatifine bırakmış olduğu için birçok konuda dine uygunluk ya da aykırılık tartışması yerine rasyonellik, sosyal gerçeklik veya finalist doğruluk açılarından yapılacak değerlendirmeler daha anlamlı olmaktadır.

Dinin kural olarak ibadetler alanında emir, muamelât denilen ve beşerî ilişkilerin hukuk cephesini ifade eden alanda ise yasak koyduğu bilinir. Bu yasaklar insanların öteden beri aklen karşı olmakla birlikte fiilen önleyemediği çeşitli ferdî ve toplumsal zaafırlara karşı insanlığın ortak sağduyusuna destek anlamı-

nı taşır. Bunun için de muamelât alanındaki dinî hükümler çoğu zaman gerekçe ve amaçlarına inilerek açıklanır, hukukun finalist karakteri ile ilişkilendirilerek ibadet alanındaki hükümlere göre daha geniş bir yoruma tâbi tutulur. Dinin, adalet, iyilik, haksızlığın önlenmesi, barış, sevgi, itaat gibi insanlığın ortak değerlerine sıklıkla fakat çoğunda örneklendirmeye girmeksizin genel bir üslupla atıf yapması hem akılla vahyin uyumuna vurgu hem de bu alanda yapılacak düzenlemelerin başarısını insan unsurunun yetişkinliğine endeksleme şeklinde anlaşılabilir. Bu atıflar insanlığa, yakalamaya çalıştıkça uzaklaşan, uzak ve yüksek hedefler gösterdiğinden, normatif düzenlemeler de bu atıfların örneklendirmesi ve mevcut şartlar üzerinden açılımı sayılabileceğinden bu grupta yer alan dinî bildirim bir bakıma “olan”la “olması gereken” ikilemi içinde bocalayan insana uzatılmış bir yardım eli, İslam düşüncülerinin tabiriyle “ilâhî inayet” sayılmalıdır. Bu bağlamda şeriat, tarihî süreç-içinde çoğu zaman olması gerekeni temsil etmiş, yönetici ve uygulayıcılar açısından olanla yetinmeyip daha iyi şeyler yapabilme gayretinin kaynağını, yönetilenler arasında ise mevcudun aksaklıklarına karşı direnmenin, onları düzeltmeye çalışmanın ya da kendi iç dünyasına dönmenin moral desteği olmuştur. Klasik dönem fıkıh literatüründe de şer’îlik ve meşruiyet kayıtları, fıkıhın örgüsünün normatif denetimi, alt ve üst bağlantılarının kurulması ve kabul edilebilirliğini sağlama gibi bir fonksiyon üstlenmiştir. Bütün bunlar, dinin ana kaynaklarını anlama, yorumlama, güncelle aradaki uyum veya uyumsuzluğu belirleme, varsa aradaki boşlukları doldurma konusunda beşerî inisiyatifin merkezî bir konuma sahip olduğu noktasında kesişirler. Böyle olunca şer’îlik tartışmasının yapılabileceği alan hayli daralmakta, çoğu zaman da kanun koyucunun veya ilgili şahsın dinin hükümlerine bağlılık, onun ana çerçevesi dışına çıkmama kaygısıyla açıklanabilecek sübjektif bir hal almaktadır. ■



PANEL ODASI





Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin akademik tarzda kuruluşundan bu güne İslâmî ilimlere ve âlimlere dair çok sayıda ilmi toplantı (sempozyum, panel, konferans vs.) gerçekleştirildi. Bu faaliyetlerin kimisi geniş katılımlarla uluslar arası seviyede icra edilirken kimileri de daha mütevazı katılımlarla yapıldı. İkinci sınıfa giren faaliyetlerden biri de geçtiğimiz Mayıs ayında İLAM’da gerçekleştirildi. “Ebû Hanîfe ve Fıkıh Anlayışı” üzerine icra edilen panele Prof. Dr. Mehmet Erkal, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan ve Dr. Recep Özdirek konuşmacı olarak katıldı.

Prof Dr. Mehmet Erkal tebliğinde, Ebû Hanife’nin hayatını, ilmî faaliyetlerini ve fıkıh anlayışını genel hatlarıyla arz etti. Erkal’ın üzerinde durduğu bir husus, yaşadığı dönemde kendisi gibi birçok büyük âlimin mevcut olmasına rağmen Ebû Hanife’nin tabilerinin giderek artmasının ve mezheblerin teşekkülüyle birlikte İslam coğrafyasının her yerinde müntesiblerinin bulunmasının, Ebû Hanife’nin yetiştirdiği talebeler sayesinde olduğuydu. Erkal, bazı imamların tabilerinin kalmamasının sebebinin bu imamların büyük âlimler olmalarına rağmen fıkıh anlayışlarını devam ettirecek talebeler yetiştirememesi olduğunu ifade etti. İmam-ı Azam’ın halkasında farklı dönemlerde 400 ila 4000 arasında talebenin olduğunu söyleyen Erkal, Haneî mezhebinin yayılmasında bu talebelerin önemli etkisinin olduğuna işaret etti.

Erkal’n ısrarla vurguladığı diğer bir husus da İmam-ı Azam’ın ders yöntemi ve fikhî meseleleri işleyiş tarzıydı. Meselelerin derinlemesine tartışıldığı ve herkesin görüşünü bildirdikten sonra kesin karara varıldığı bir ilmî meclis kuran Ebû Hanife’nin bu tarzı Erkal’a göre, hukuk öğretiminde talebeye öncelikle hukuk nosyonu kazandırılması açısından günümüzde de uygulanacak en iyi yoldur.

Paneldeki “Ebû Hanife’nin Fıkıhı” başlıklı konuşmasında Prof. Dr. Mehmet Erdoğan

NAİL OKUYUCU

EBU HANİFE ÜZERİNE



Ebû Hanife'nin fıkıh anlayışını genel olarak anlattıktan sonra bu imamı diğer imamlardan ayıran hususiyetlere değindi. Erdoğan'a göre Ebû Hanife'nin ilimle iştigal etmeye başladıktan sonra ticaretle alakasını kesmesi onun icthadlarının hayattan kopuk olmamasını sağlamıştır. Ebû Hanife'nin siyasi tavrına da değinen Erdoğan, imamın siyasi olarak ehl-i beyt taraftarı olduğu ve hem Emevî hem de Abbasi idarecilerine karşı olan tavrından dolayı hapse atıldığını ifade etti.

Erdoğan, Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde sonradan olduğu şekliyle bir İmam-ı Azam yani "en büyük imam" anlayışının olmadığını, bu anlayışın sonraki dönemlerde mezhep müntesiplerince oluşturulduğunu ifade etti. Ona göre imamın fikhî anlayışını benimseyen müntesiplerin ilmî faaliyetleri neticesinde bu fikhî anlayış zamanla mezhepleşme yoluna gitmiştir. Erdoğan, mezhepleşme sürecinin tamamlanma dönemi olarak H. 340'da vefat eden Kerhî'nin ismini zikretti. Erdoğan'ın bu bağlamda icthad kapısının kapanması meselesi ile alakalı olarak yaptığı yorumlar da dikkat çekicidir.

Ona göre icthad kapısının kapanması meselesi, ilmî olarak gerilemeden ziyade müctehid âlimlerin bütün meseleleri çözüme kavuşturmaları ve bir istikrar sürecine girilmesi ile alakalı bir durumdur. Yani icthad kapısının sonuna kadar açık olduğu bir dönemde ehliyetle sahip herkes bu kapıdan içeri girmiş ve "artık işimize bakalım" denilerek kapı kapatılmıştır. Uzun bir müddet devam eden belli bir imama bağlanma ve artık ihtiyacın kalmamasından ötürü icthad faaliyetini sona erdirmeye süreci, önceleri kişilerin mezhepleri "kendi rızalarıyla kabullenmesi" şeklinde yürürken, daha sonra devletin ilzamu (zorla kabul ettirmesi) ile gerçekleşmiştir. Erdoğan, Osmanlı zamanındaki kanunlaştırma faaliyetleri ile mezhebe bağlanmanın zorunlu kılındığını

ifade etti. Bu sürecin sona eriş tarihi olarak Erdoğan'ın verdiği tarih ise 1926 yılıdır. Bu tarihte Medenî Kanun'un kabulüyle İslam hukukunun devlet eliyle tatbiki sona ermiştir. Erdoğan bu tarihten sonra tekrar başa döndüğünü, yani devletin zorlamasının (ilzam) ortadan kalkıp fertlerin mezhepleri kendi tercihleriyle kabulünün (iltizam) geri geldiğini ifade etmiştir. Erdoğan'a göre artık zorunluluk olmadığına göre mezhep kabulü bireysel tercihe bağlıdır. Yine Erdoğan'a göre bugün İmam-ı Azam'ın yolundan gidecekse imamın dediklerine harfiyen uyulması yerine onun yöntemi kabul edilmelidir. Ona göre 1926'ya rağmen bunu yapmak mümkündür.

Panelin son konuşmacısı ise Dr. Recep Özdirek idi. Özdirek "Ebû Hanife'nin Akaid ve Hadis Yönü" başlıklı konuşmasında Ebû Hanife'nin akaid görüşlerini özetle aktardıktan sonra, birçok ehl-i sünnet imamının, ehl-i sünnet akaidi ilk ortaya koyan şahıs olarak Ebû Hanife'yi gördüklerini ifade etti. Ebu Hanife'nin, iddiaların aksine Mutezile'den ve Mürcie'den uzak olduğunu, el-Fıkhu'l-Ekber isimli eserinde de görüleceği üzere akaid görüşlerinin ehl-i sünnetçe kabul edilen temel prensipler olduğunu söyledi. Ebû Hanife'nin hadis yönünü anlatırken değindiği husus ise, diğer mezhep müntesiplerinin iddialarının aksine Hanefi mezhebi imamlarının hadis bilgilerinin zayıf olmadığı hususudur. Mezhep imamları tarafından hadislerin kabulü için konan bazı kuraların, hadislerin reddi gibi anlaşıldığını ancak gerçeğin bunun tam tersi olduğunu ifade eden Özdirek, Hanefi imamların koydukları kuralların, naslarla özelde de hadislerle icthadda bulunma sürecini düzenlemeye yönelik olduğunu ifade etti. Özdirek, Ebû Hanife'nin tedris faaliyetlerine de kısaca değinerek konuşmasını noktaladı. ■



Geçtiğimiz Mart ayının sonunda (30 Mart 2008) Meşrutiyetin 100. yılı münasebetiyle Lütfi Kırdar Kongre Sarayında, “Meşrutiyetin 100. Yılında Türkiye’nin Demokrasi Serüveni” konulu bir panel düzenlendi. Prof. Atilla Yayla, Prof. Doğu Ergil ve Prof. Mehmet Altan panele katılan akademisyenler arasındaydı. Biz bu yazımızda söz konusu panelde öne çıkan düşüncelere ve bu düşüncelerin akla getirdiği başka bazı sorun alanlarına yer vereceğiz; yazının hazırlanması esnasında başka makale ve yazılardan da istifade edildiğini belirterek...

Şükrü Mutlu KARAKOÇ

MEŞRUTİYET ve DEMOKRASİ ARASINDA

Demokrasinin Türkiye Serüvenine Dair Bazı Notlar

Notlara Giriş

Türkiye’nin demokrasi serüveni ya da tersinden, demokrasinin Türkiye seyahati, hadi biraz daha geriye çekilerek söyleyelim, insanlığın demokrasiyle olan yerine göre tutkulu, yerine göre kaba-sert ilişkisi, söylem ve uygulama alanındaki karşıtlardan kaynaklanan mitolojik bir hava ve efsanevi bir manzaraya sahip. Serüven, arayış veya yolculuk, adına her ne dersek diyelim ya da hangi metafora yaslanırsak yaslanalım, Türk siyasetinin demokrasiyle olan ilişkisi, dünden bugüne ironik, yer yer trajik, dolayısıyla anlam dünyasındaki yolu iki de bir kara deliklere çatan ve gerçek hayatta “karşılıksız çıkma” kategorisinde, banka çeklerini kısıktırarak bir şöhrete koşan, dayanılmaz bir görünüm arz ediyor.

Söz konusu ilişkinin başlangıcına gidelim önce.

Başlangıca Dair Birinci Not:

Demokrasinin Tereddütlü Miladı, Meşrutiyet

Robert Bierstedt “Fikirlerin tarihi, bu fikirlerin gizli kökenleri bir yana, daima ortaldan başlar. Bütün fikirlerin ataları vardır.” diye kurar giriş cümlesini, 18. yüzyıldaki sosyolojik düşüncenin ülkeler ve düşünürler eksensli bir dökümüne hazırlanırken... Her halde, siyasi hayatımızın demokrasiyle olan yakınlığı ve dostluğu için de benzer bir durumdan, “bu ilişkinin tarihinin ortaldan bir yerlerden başladığı”ndan, söz edilebilir. Esas itibarıyla bu ilişkinin ya da serüvenin başlangıcına dair kesin bir tarih ilanı neredeyse imkansız gibidir. Ama değil mi ki, olay, olgu, hareket, yapı ya da ilişkileri, zihin coğrafyamızda bir yere yerleştirmek, onlara belli bir anlam sahası tayin etmek zorundayız, işte o zaman Bierstedt’in yukarıdaki sözünü zihnimizin bir kenarında saklı tutarak, olay, hareket, fikir veya yapılar hakkında bir “milat” arayışına girmeden yapamayız.

Ancak söz konusu arayış esnasında göz önünde bulundurulan “ölçü ve değerler”, “öncelik ve kabuller” farklı, çok çeşitli olduğundan, milada ilişkin bir uzlaş ve kesinliği dolaşıma sokmak zordur. Mağrur ya da mütevazı, milat olmaya aday birden fazla tarih dilimi dolaşır zihnin dünyalarında. Bu, farklı ve çok çeşitli tarih dönemleri üst üste katlanır önce. Ve ardından kendisine başlangıç noktası aranan fikir ya da ilişkinin temel karakteristiğinin en belirgin olduğu düşünülen tarih dilimi, “üste getirilir” ve “milat” olarak tayin edilir. Ama o zaman dilimi, tarihin seyri içerisinde hiçbir vakit liste başı olamadığı gibi, kesinlik de taşımaz; her yönden “ortalarda bir yerde” durur hep. Tartışma ortamlarında, “aslında” yahut “geçmişe bakılırsa” diye başlayan cümlelerle, başlangıç olabilecek muhtemel diğer adaylar hatırlatılarak, “milat” tacı başına giydirilen ve böylece üstünlük tahtına oturtulan zaman dilimi, tacından ve tahtından edilme ihtimaliyle baş başa bırakılır sürekli.

Türk siyasi hayatında “demokrasi fikri”nin ve “toplumun demokrasiyle tanışıklığı”nın miladının da böylesi bir doğaya sahip olduğu görülür. Bir kırılma anı olarak, II. Mahmut dönemi ıslahatlarına kadar götürülür onun kökeni ve başlan-



gıcı, Tanzimat’a atıflar yapılır, ömrü iki yıl süren 1876 Kanun-i Esasisi’nin yürürlüğe konmasına işaret edilir. Sonuçta 1908’de büyüleyici ve fakat entrikalı yüzünü gösteren (“II.” rütbesiyle maruf) “Meşrutiyet dönemi”, Türk demokrasi tarihi hakkında fıkri bir mülahaza ve değerlendirmeler için “başlangıç taşı” kabul edilir.

Başlangıca Dair İkinci Not:

“Başlangıç”la “Son” Arasındaki Dayanılmaz İlişki

Siyasi sistemler içerisinde mutlakîyet ve istibdat yönetiminin “sona erışı”ne, hukuk ve halk iradesine dayalı idarenin “başlangıcı”na işaret eden meşrutiyet, Türk siyasetinde demokrasinin miladı sayılır. Demokrasinin klasik, yüzeysel ve formel sancağı sayılan iki kurumun, “meclis ve anayasal sistem”in, siyasi hayata eklenmesi, meşrutiyetin demokrasi için “önemli adım”, “parlak beşik”, “beklenen elçi”, “büyük haberci” olarak görülmesindeki en çarpıcı nedendir.

Hürriyet, eşitlik ve halkın iradesini fısıldayan bir imajla dolaşıma girdi meşrutî yönetim. Öyle ya, halk artık seçimler yoluyla yönetime katılacak, o güne kadar ülkeyi keyfi bir şekilde tek başına çekip çeviren Hanedanın idare, uygulama ve yetkileri anayasal ilkelerle kısıtlanacaktı. Halk egemenliğine dayanan demokrasi için, bundan daha iyi bir milat, aransa da bulunamazdı.

Gelgelelim, “meşrutiyet”in demokrasi tarihi için milat olarak alınması, tersten bir iz sürmeyle, ta en başta ama hiç farkında olunmadan, demokrasi seyahatinin şekli, düzeyi, niteliği, doğası ve izleyeceği yol haritasıyla ilgili girişte hedeflenmeyen tuhaf ve trajik bir mecrayı işaret ediyordu: “Vesayet.” Evet, düz bir mantıkla bakıldığında meşrutî yönetimde, siyasi mekanizma halk iradesi adına denetime açılıyor, halkın istek ve taleplerinin siyasete taşınmasının yolu aralanıyor, halk iktidara ve yönetime ortak ediliyordu. Fakat bu sorunsuz manzarayı bozan birkaç “haylaz hayalet” vardı.

Her şeyden önce meşrutî açılım içerisinde “halk iradesine dayalı meclis” ve “mevcut iktidarı sınırlayıcı anayasal sistem”, bir vatandaşlık hakkı olmaktan öte, “hanedan lütfu”nun tecellisi olarak siyasi hayata dahil ediliyordu. Dolayısıyla anayasa ve parlamento, esas itibarıyla meşruiyetini halktan değil “Sultan”dan alıyordu ve istikbali de yine “Sultan” iradesine bağlanıyordu. Diğer yandan hürriyet, eşitlik ve kanun gücünün üstünlüğünü savunarak, görünürde halkın hürriyetini istibdattan kurtarma programını seslendiren ve bunun için meclis ve anayasa talebiyle Sultan’ın karşısına dikilen İttihat Terakki Cemiyeti, siyasi proje ve uygulamalarını, halkı “hürriyetle buluşturmak” ve “devlet yönetimine katmak” yerine, “halk üzerinden ama yine halka rağmen” sultanın karşısına ikinci bir denetim, baskı, güç ve iktidar odağı olarak çıkmak, üzerine yoğunlaştırıyordu.. Böylelikle İttihat ve Terakki, halkın üstünden bir siyasi manevra alanı açarak, devlet iktidarına ortak olmak istiyordu. (Cemiyetin özellikle Bab-ı Ali başkanından sonraki uygulamaları bunun en açık örneğidir.) Son olarak, meşrutiyet etrafında yapılan siyasi açılımlar, aslında devlet/iktidar otoritesinin kuvvetlendirilmesi, böylece içerden yükselen ayaklanmalar ve dışarıdan gelen müdahalelere karşı “güçlü ve muktedir bir devlet” imajının yaratılması amacına yaslanıyordu. Bu açılım için lokomotif görevini de, halk iradesi değil, yine devlet kademelerinde görev yapan ve “devletin bekasını düşünen” bürokrat bir ekip üstleniyordu. Bu ekipse, klasik, seçkinci, merkeziyetçi Osmanlı devlet anlayışının uzantısını taşıyordu.

İşte bu haylaz hayaletlerin bize söylediği şey, İttihat-Terakkinin üstlendiği bürokrasi ve devlet eksenli siyasal açılımın, hürriyet ve halk iradesini kurtarmak yerine, onu gömmeye hazırlanan bir tarafa eğildiği; bu şekilde mutlakîyet ve istibdadın ortadan kalktığını, sona erdiğini ilân etmenin de, özünde ağır ve totaliter olan devlet müdahalesini meşrulaştırıcı bir anlam taşıdığıydı..



Bu haliyle meşrutiyet görünürde, yerleşik, otoriter ve devletçi siyasetin sönüşünü ilân ederken, aslında eski otoriter zihniyetin unsurlarının açık ya da gizli bir şekilde barındırıldığı yeni konumlanmaları beraberinde getirmektedir. Başka bir ifadeyle, hakim istibdat ve baskı yönetiminin çöktüğünü ileri sürenler, arka kapıdan yeni elbiseler içindeki otoriter kalıntıları buyur etmekteydi.

Sonuçta meşruti yönetimin ilanından sonra da, farklı etnik/dini topluluklarla bir arada yaşama, siyasi iktidarın otoriter, yozlaştırıcı etkisini azaltma ve belli bir hürriyet alanı oluşturarak onu muhafaza etme gibi siyasal sorunlar varlıklarını devam ettirecekti.

Zühtü Arslan'ın "ideolojilerin sonunu getiren tezler" için hatırlattığı Eliot'a ait şu dizeler, meşrutiyetin demokrasi için milat kılınına dair de en çarpıcı uyarıyı yapıyordur her halde: "Başlangıç dediğimiz şey, çoğu kez sonudur/Ve sonlandırmak başlatmaktır."

Demokrasiye Dair Birinci Not:

Demokrasi Nedir ki?

Demokrasi, kitap yaprakları arasında olmasa bile, siyaset sahnesinde popüler kültür dünyasına uygun bir şöhrete sahip.. Uygulamada oldukça ciddi farklılıklar gösteren siyasi sistemlerin, hemen her zaman, kendisiyle mühürlendiği, siyasi aktörlerin sürekli kendi çizgilerine mal etmeye ve yaptıkları her harekete iliştiirmeye çalıştıkları, dolayısıyla şaşırtıcı derecede farklı bağlamlarda adına rastlanılan adeta yüzer geçer bir marka-kavram. Eski zamanların "sihirli asa"sını andıran bu baş dönürücü kavram, belli bir siyasi sistemin bazı temel özelliklerini ifade etmek için kullanımanın yanında, neredeyse hemen her sistemi onaylayıcı ve meşrulaştırıcı bir bağlamda kullanılabilir.

Kullanımdaki bu zenginliğin ötesinde, teorik olarak sahip olduğu anlamsal yoğunluk ve ilişkisel karmaşıklığından ötürü o, literatürde de

çeşitli tanımlamaların muhatabı aynı zamanda..

Literatürdeki tanımlamalarda görülen bu "renkli çiçekler" anlayışı, demokrasinin taşıdığı girift doğaya ve bu doğayı şekillendiren temel unsurlara dikkat çekmeye dönüktür. Panel konuşmasında Atilla Yayla, bu temel unsurlarla ilgili Robert Dahl'ın görüşlerine atıfla birbirine bağlı yedi maddeden söz etmişti. Dahl'a göre demokratik düzeni tanımlayan ve biçimlendiren unsurlar şunlardır:

"Seçilmiş görevliler, Özgür ve adil seçimler, Kapsayıcı seçme hakkı, Mevki İçin Yarışma (seçilme) Hakkı, İfade Özgürlüğü, Alternatif Enformasyon, Örgütsel Özerklik."

Yayla'ya göre bu yedi temel unsur, demokrasinin formel özelliklerini ve icra tekniklerini ifade eder. Bu formel nitelik ve teknikler, siyasetin konusu olan kolektif kararların alınmasında hem katılımın mahiyeti ve genişliği hem de bu kararların alınması sürecinde izlenecek kurallarla ilgilidir. Diğer yandan demokrasinin şekille ilgili bu özelliklerinin yanında bir de liberal ve normatif temelleri vardır. Bu normatif temeller, siyasi hayatta yüzünü formel özellik ve tekniklerle gösteren demokrasiye, özgürlük ve eşitlik eksenli bir doğa kazandıran liberal nitelikli ilke ve değerlerdir. *"Sınırlı ve sorumlu siyasi yönetim, kuvvetler ayrılığı, anayasal idare, hukukun üstünlüğü, bağımsız ve tarafsız yargı, siyasi hakları aşan, daha doğrusu onların alt yapısını teşkil eden bir insan hakları çerçevesi"* bu ilke ve değerlerden en başta gelenleridir. Bu ilke ve değerler, esas itibarıyla halk çoğunluğuna dayalı otorite ve egemenliğin, pratikte nasıl kullanılacağıyla ilgili, iktidarı sınırlayan bir yönetim geleneği oluşturmaya dönüktür.

Liberal nitelikli demokratik bir rejimin dayandığı bu yönetim geleneğinin genel adı, "Anayasal yönetim" dir.

Anayasal yönetim geleneği öncelikle "demokratik bir anayasa"yı gerekli kılar. Demokratik anayasa ise mutlak olarak hak ve



özgürlüklerin kullanılmasını düzenler. Yine demokratik anayasada, hak ve özgürlüklerin siyasetten, yani devletten önce geldiği kabul edilir; Siyaset teşkilatı da hak ve özgürlükler etrafında sınırlandırılır. Ayrıca demokratik anayasada, devlet teşkilatının yapısı ve devlet kurumlarının birbirleriyle ilişkileri düzenlenir.

Anayasal yönetim geleneği devletin, demokratik anayasa ilkesi içerisinde uygulamada bulunmasını ve bu uygulamalarından dolayı hesap verebilmesini, denetlenmesini gerektirir.

Anayasal yönetimi şekillendiren bu ilke ve değerler demokratik bir sistem için zorunludur. Zira demokrasiden, yönetim üslubuna dönük bu liberal değerlerin çekilip alınması, geriye demokrasi adına, dayatmacı ve özgürlükleri kısıtlayan, insanlara ve topluma karşı katı, kaba, sert ve ölçü tanımaz diktatörlükleri bırakır. Öyle bir yönetim biçimi içinde seçimler, sadece yasal süre dolduğu için yapılır ve devleti yöneten idari kadro hemen hiç değişmez; bu idari kadronun iktidarının devamı ve uygulamalarının meşrulaştırılması için gerekli tüm yasal düzenlemeler ve müdahaleler her zaman yapılabilir. Diğer yandan yargı zayıftır. İnsanların temel hak ve özgürlüklerini koruyamaz. Bürokratik makamlar denetlenemez. Hukuk muhaliflere karşı kullanılır. Dolayısıyla, hâkim söylem şudur: “Dostlarım için her şey, düşmanım için hukuk!” Temel hak ve özgürlükler hiyerarşiye konur; sürekli bir rejim tehdidi algısıyla kısıtlanır; gereksiz, anlamsız, fantastik talepler olarak görülür.

Toparlayacak olursak, genel olarak yönetenlerle yönetilenler arasındaki (düşünce, karar, tutum ve menfaat eksenli) ilişkileri düzenleyen sistemlerden biri olan demokrasinin, Edward H. Carr’ın yaklaşımıyla, siyaset alanında yalnızca bir dizi kurumların varlığından ibaret olmadığı, onun aslında, “iktidarın nerede bulunduğu ve nasıl kullanıldığı” sorusunda aranması gerektiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, politik dünyada demokrasi, bir “aşama ve tarz sorunu” olarak görülebilir.

Demokrasiye Dair İkinci Not

Demokrasinin Türkiye Gezisi

Türkiye söz konusu olduğunda, hep geliş ya da gidişle zihinlerde yer eden, fakat nedense tuhaf bir şekilde getirenlerin götürmekle itham edildiği, götürülenlerinse getirmekle onurlanmaya çalıştığı, şiddet, baskı ve yasaklara dayalı siyasi müdahalelerin, hareketlerin dahi, onun eteğine sarıldığı, bu nedenle sık sık tökezleyen, arada bir o haşmetli görüntüsüyle, her tarafı kaplayan derin bir gürültü eşliğinde paldır küldür yerlere kapaklanan, sonra yarı ömrü kendisini oradan kaldıracak birilerini beklemekle geçen, bu nedenle de ayağa kalkıp tekrar yürümesi seneler alan, gidişle geliş, varlığıyla yokluğu, düşüşüyle kalkışı hep birbirine karıştırılan, çoğu vakit yolları gözlenen yarı-mitolojik bir kahraman, demokrasi.. İnsanların, sürekli ona “denk, layık, hazır” olup olmadıkları tartışılan “cazibeli gözdesi”. (“Davulun bile dengi dengine çaldığı”na inanılan bir kültürde, her ilişki için gündeme gelen bir tartışmadır bu.)

Demokrasinin, temel ilke ve değerleriyle Türk siyasi hayatına yerleşmesi, panel katılımcılarından Mehmet Altan, Atilla Yayla ve Doğu Ergil’e göre, oldukça yavaş, sancılı ve sorunlu bir süreci takip etmektedir. Onlara göre, meşrutiyet milat olarak alındığında, Türk siyaset tarihinin, o günden bu güne yavaş değişen ya da hiç değişmeyen/ilerlemeyen bir demokrasi gündemine ev sahipliği yaptığı görülür. Örneğin Altan’a göre, geçen bu yüz yıllık süre zarfında, “önce insan”ı esas alan bir anlayış geliştirilememiş, hukuka dayalı, hukukun üstünlüğünü merkez alan bir toplum yapısı kurulamamıştır. Ergil’e göre, vasi otoritenin ya da üst bir kuvvetin gözetimindeki bir anayasal yönetimi alkışlıyor, kendisini onun gözetim ve kontrolü doğrultusunda düşünüp davranmaya zorunlu hissediyorsa insanlar, o zaman, dünden bu güne hala meşrutiyet yaşıyor demektir.

Ergil’e göre Türk toplumunun, demokratikleşme süreci yerine hala meşrutiyet kültürünü yaşıyor oluşu, toplumun ve siyasetin



derinlerinde yer alan temel fay hatlarından kaynaklanmaktadır.

Süreci akamete uğratan bu fay hatlarından ilki, bilgi ve kültür coğrafyasından geçmektedir. Toplumun bilgi dünyasında, bir kavrama sahip olmak ya da bir kavramı kullanmakla, onun ifade ettiği anlayış, gelenek, zihni birikim, anlam ve kültüre de sahip olduğu fikri yer almaktadır. Dolayısıyla belli bir kültürel birikime, kendine mahsus anlam dünyasına sahip olan demokrasi, özgürlük, eşitlik, parlamenter yapı gibi Batılı kavram ve kurumlar, kendi anlam dünyalarından koparılıp, hatta bu aşamada belli anlam kaymalarına uğratılıp, farklı kurum ve uygulamalarla toplumun siyaset havzasına aktarılmakta, bir süre sonra bu anlayışın tartışılmaz-değişmez olduğu savunulmakta, sonuçta ortaya ironi ve açmazlarla dolu bir manzara çıkmaktadır.¹

İkinci fay hattı toplum sahasından geçmektedir ve bu hattın temel dinamiği gelişim düzeyiyle ilişkilidir. Ergil'e göre Türk toplumu genel olarak yavaş ve geç gelişen, iki uçlu bir toplum özelliği taşıyor. Sanayileşmeye dayalı toplum modeli, insanlara, topluma ve mevcut sosyal sisteme dâhil olmaları için iki ara koridor sunuyor; bunlar eğitim ve iş/meslek. Türk toplumunda şu anda 15-24 yaş grubu arasında tam 12 milyon genç var ve bunların yüzde 40'ı yani beş milyonu ne okula gidiyor, ne de iş sahibi. Eğitimsiz, umutsuz, yarına dair bir beklentisi olmayan, kendisini mağdur eden sisteme karşı küskün.. Bu kesim, kendisini mağdur konumuna düşüren sistemle mücadele edemiyor, o sistemin saygın birer parçası haline gelemiyor. Sonuçta, kendisine sistemin genel akışının dışında farklı mecralar geliştirmeye yöneliyor.

Dolayısıyla, toplum içinde öncelikle eğitim ve meslek merkezli iki Türkiye, “dünün Türkiye’si” ile “bu günün Türkiye’si” yan yana yaşıyor. Eğitim ve meslek yoluyla sisteme dahil olanlar ve “böyle olmayanlar”.

Keskin fay hatlarından diğeri siyaset alanı üzerinden geçiyor. Siyaset alanı üzerindeki bu hattın hareketliliğini sağlayan temel sorunsal, Ergil'e göre, “yönetici elit” sorunudur. Türkiye’de kökü Cumhuriyetin kuruluş yıllarına uzanan ve ana çerçevesi 1950’lerde şekillenen bir “kurucu elit-yönetici elit” çekişmesi yaşanıyor.

Hattı şekillendiren bu sorunun gelişim süreci, oldukça dramatik bir seyir izler. Sürecin Cumhuriyetin bürokratik bir elit tarafından kurulmasıyla başladığı görülür. O dönemde, bu bürokratik elitin gücü, yani toplumu yönlendirme aracı, devlettir. Karşısında bir muhalefet yoktur. Dolayısıyla toplumu, kendi projeleri doğrultusunda bir laboratuvar alanı olarak kullanılmaktadır. Modernliği de topluma kendi bildiği ölçü ve şekliyle sunmuştur. Neticede, bu şekle uymayanları dışlamış, tehdit olarak algılamıştır. Modernleşmeyi kendi anladığı kadarıyla ve kendi istediği oranda gerçekleştirmiştir. Kurucu elitin gerçekleştirdiği bu modernleşme, geleneksiz hatta toplumsuz bir modernleşmedir. Geleneğinden koparılmış olan bu anlayış bir türlü Avrupalılaşmamıştır. Çünkü Avrupa’nın ne ekonomisine sahiptir ne de o ekonominin üretmiş olduğu kültürel üst yapıya.

Sonunda çok partili dönemle birlikte bu kurucu bürokrat elit, siyasi arenada, kendi gelenekleriyle değişen, modernleşen bir kesimle karşı karşıya geldi. İlerleme ve yenileşmeyi halkın içinden gelen bu yeni elitlere bıraktı, istemeyerek de olsa. Kendisi dayatmacı bir vaziyet aldı. Kurucu elit, kendi gelenekleriyle modernleşen, bunu benimseyen yönetici eliti cephesine aldı. Kendisini, kendi siyasi tercihlerini, eski yönetim anlayışını ve siyasi söylemini devletle özdeşleştirmeyi, bu cepheleşme en temel stratejik zemin olarak kullandı.

Bu gün de yaşanan, bu iki elit arasındaki iktidarı paylaşma sorunudur. Bu çekişme sürecinde, gerilimin zeminini teşkil eden “değişim ve ilerleme”, kurucu elit tarafından sürekli, “rejimin elden gidişi”, “yaşam tarzına müdahale edilişi”yle açıklanmaya ve krize dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Krizi aşma yolu olarak

1 Son dönemde “laiklik” kavramı üzerinde yürütülen fikri tartışmalar, kavramlar üzerinden geçen bu fay hattının yol açtığı kriz ve kırılmalara dair en güncel örnektir.



da, bu kesim tarafından öne sürülen çözüm yolu ise, kendi tercihlerinin rejimin, hukukun ve iktidarın merkezine konulması ve bu konuda asla bir eleştiri ve tartışmaya girilmemesidir.

Diğer yandan “ilerleme” eksenli yeni yönetici elitinse 1950’lerden beri devam eden süreçte, istenen demokratikleşmeyi sağlayamadığı görülür. Bu durumunsa, yeni elit kesimin, modernleşmeyi, hukuku ve demokratikleşmeyi, sadece mağdur edildiği hakların kendisine teslimiyle sınırlı sanmasından kaynakladığı söylenebilir.

Demokrasinin yolu üzerindeki bir diğer kırmızı hat, resmi ideoloji (rejim) üzerinde yer almaktadır. Hattı belirleyen ve canlı tutan temel sorun ise “milliyetçilik” etrafında şekillenen “kurucu ideoloji” sorunudur. Ülkemizde farklı siyasi tasavvurların birbiriyle yarıştığı politika zemini, milliyetçilik tonu ağır basan bir kurucu/resmi ideoloji fikrine dayanmaktadır. Bir ideoloji olarak milliyetçilik, “biz” ve “onlar” ikilemi üzerine kurulu bir düşünme ve algılama biçimiyle çıkar insanların karşısına. Başka bir ifadeyle, ötekine karşı bir konumlanma ve nitelenmenin adıdır milliyetçilik. Bu algıya göre, “biz” iyi, güzel, gelişmiş ve haklı insanlarızdır. Bizim karşıımızdaysa kötü, zararlı, kaba, biraz daha ileri gidersek bizi tehdit eden, ortadan kaldırmaya çalışan tehlikeli “ötekiler” vardır. Bu tür bir algılar bütünü olarak milliyetçilik, “bizler” arasında, “biz” dediğimiz ulus içerisinde, milli birlik ve dayanışmayı öngörürken, dışarıya karşı ise kapalı bir toplum yapısına vurgu yapar. Sonuçta da değişime ve dışı açılıma refleks gösteren bir yapı, değişim eksenli politikalar üzerinde güvenlik kaygıları üretmeye uygun bir zemin ortaya çıkar. Bütün dünyada ulusçuluk ya da milliyetçilik böyle kurulmuştur ve böyle bir mantıkla siyasi manevralar üretmektedir.

Öte yandan bu milliyetçilik algısının içe dönük olarak işletilmesi ve içeride de bir “biz ve ötekiler” algısının yaratılması durumunda ise, ortaya toplumsal ilişkiler ve demokrasi eksenli açılımlarla ilgili son derece vahim bir görüntü çıkar. Zira böyle bir süreçte, milliyetçilik nitele-

meleri etrafında “biz” dairesine dâhil edilmeye uygun bir “has vatandaş” tanımlamasına, “ideal-makbul yurttaş” tayinine gidilmekte, aynı toplum ve düzen içerisinde yaşayan insanlar, “iyiler” ve “kötüler” şeklinde tasnif edilmektedir.

Sonuçta sadece belli niteliklere uyan bir kesimi vatandaş sayıp, o niteliklere uymayanları dışlama ve sakıncalı sayma anlayışı, vatandaşlık hukukuna dayalı demokratik hukuk yapısının kurulmasını engellemektedir. Böylece kuşatıcı bir vatandaşlık hukuku bilincinden uzak bu kurucu ideoloji algısına dayalı olarak, kanunla yönetilen, kanunu da gücü elinde bulunduranların, sadece kendi doğrularını dayatmak için ürettiği bir yapı varlığını sürdürmektedir.

Kapanış Notu:

“Hard” ve “Cool” Bir Hayat Arasında Demokrasi Sesleri

Finali, Taşkın Takış’ın DoğuBatı’daki (sayı:44, *Etnisite*) yaklaşımına atıfla gerçekleştirelim:

Zaafiyetler, kırmızı çizgiler ve gergin fay hatları üzerine kurulu bir yaşam kültürü, en temel meselelerde baskı ve güç istencinin eksikliğini hissetmekte, siyasal aklı behemehal ve sürekli olarak gündelik savrulmaların karanlık, korkulu güdülerine terk etmektedir. Dahası, toplumsal alanda meydana gelen mikro ölçekli olaylar, sorunlar, dile getirilen talepler, klasik ideolojik yaklaşımlarla karşılanmaya ve açıklanmaya çalışılmakta, çözüm olarak da bu sorun ve taleplerin “yok sayılması” yoluna gidilmektedir.

Bu durum, toplumsal sorunları kendiliğinden körüklemekte, çoğu yönüyle yerel ve bireysel haklarla ilgili birçok sorunu, hararetli bir siyasal krize dönüştürmektedir. Baskı ve güç istencinin zirveye çıktığı bu ortamda demokrasiden söz etmeye çalışmanın ise Biletix biletleriyle “Komedi Dükkanı”nı izlemeye gitmek gibi bir şey olacağı aşikar. ■

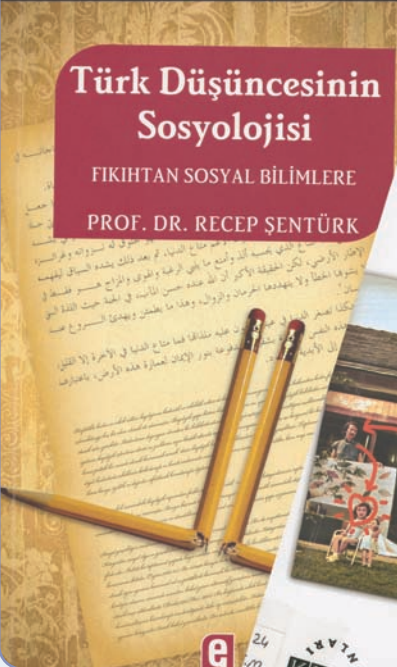


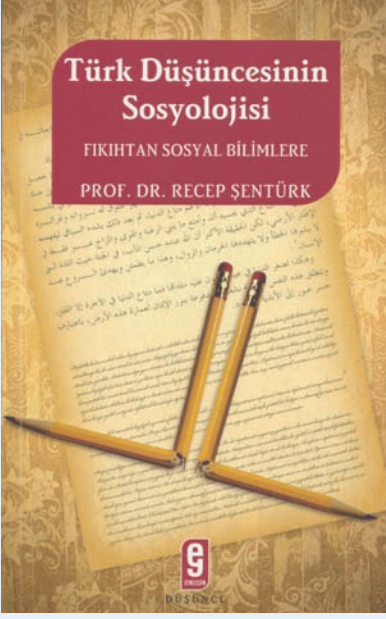
KİTAP RAFLARI



Dört Adalı
Hobbes-Locke-Berkeley-Hun

Solmaz Zelyut Hünler





TÜRK DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİSİ Fıkıhtan Sosyal Bilimlere

Recep ŞENTÜRK

ETKİLEŞİM YAYINLARI

➤ Bu kitabın biri genel diğeri özel iki amacı var. Genel amaç, düşünce sosyolojisi adını verdiğimiz bir metod teklifidir. Özel amaç ise bu metodu Osmanlı örneğine ve mukayese maksadıyla sınırlı seviyede Fransa örneğine uygulamaktır. Osmanlı sosyal düşüncesinin girift bir yapı arzemesi bizi ister istemez sadece bir çizgi-Fıkıh geleneği etrafındaki tartışmalar- üzerinde yoğunlaşmaya itmiştir.

Elinizdeki çalışma, düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisinden farklı ve onları tamamlayıcı bir zaviyeden düşünce ve sosyal yapı ilişkisine yaklaşmayı önermektedir. Bu kitabın özel amacı ise, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen sancılı geçiş döneminde Türkçe düşünen ve yazan aydınlarımızın, bunalım ve ikilemlerini sosyolojik bir gözle incelemektir. Türk düşüncesinden maksadımız Türkçe düşüncedir. Ele

aldığımız dönemdeki bütün düşünce ürünlerini tek bir kitabın konusu haline getirmek mümkün olmadığından, en temel Osmanlı toplumsal düşünce geleneği olan Fıkıh etrafındaki tartışmalar üzerinde odaklandık. Hedefimiz, bu güne kadar “düşünce tarihi” metodu ile incelenen dönemi, “düşünce sosyolojisi” adını verdiğimiz yeni bir yöntemle incelemektir. Söz konusu yeni yöntemin özelliği, düşünceleri tek başlarına değil, toplumdaki temsilcileri ve taşıyıcıları olan kişi ve gruplarla birlikte ele almasıdır. Buna mukabil düşünce tarihi yöntemi sadece düşünceleri inceler. Bilgi sosyolojisinden farklı olarak, bizim burada önerdiğimiz yöntem, bilgiyi sosyal ve tarihi şartlara indirgemez; aydınları çıkar çatışmasının sözcüleri, fikirleri de tarihi ve sosyokültürel şartların basit bir yansıması olarak görmez. Aksine, söylemin inşâi (ilişkileri kurucu) rolü bizim açımızdan son derece önemlidir. Bu yaklaşımı geliştirirken, istifade ettiğim kaynakların başında Ziya Gökalp, Sait Halim Paşa, Harrison White, Charles Tilly, Randall Collins ve Şerif Mardin gelmektedir.

Osmanlı kültür dünyasında toplum konularıyla ilgili en temel düşünce geleneği, en geniş manasıyla Fıkıh ilmiydi ve bu gelenek kesintisiz olarak son döneme kadar devam etmiştir. Bu nedenle Osmanlı'nın son döneminde toplumsal düşünce de kendini Fıkıh söylemi çerçevesinde ifade etmiştir. Osmanlı devleti ve Fıkıh ilişkisini Geoffrey Lewis şöyle özetliyor: “Devlet fikhin en yüce tecessümüydü; onunla ayakta durur ve onu ayakta tutardı.” Osmanlı devleti ile bu kadar özdeşleşen Fıkıh, Osmanlı'nın yıkılmasından nasıl etkilenmiştir? Bu sorunun cevabını Sâdullah Rami Paşa bir beyitle vermiştir:

Yıkıldı belki esasından eski malûmat!

Ne kaldı şöhret-i Rûm u Arab, ne Mısır u Herat!

Kısaca, bir siyasi sistem, kendini ayakta tutan ve kendisinin ayakta tuttuğu bilgi sistemi ile birlikte çökmüştür. Ancak bu çöküş sadece Osmanlı devleti ile sınırlı kalmayıp bütün İslam dünyasını etkilemiştir. Siyasi ve fikri alandaki bu çöküşün en fazla göze çarpan sebebi, Osmanlı devletinin Birinci Dünya Savaşında mağlup olmasıdır. Bununla beraber, “Neden düşüncemizde böylesine kapsamlı bir dönüşüm yaşanmıştır?” sorusu, bilimsel araştırmalara ve tarihi verilere dayanmayan bazı yaygın kanaatler dışında, hâlâ cevapsızdır. ■



MODERNLEŞME KURAMI Eleştirel Bir Giriş

Fahrettin ALTUN

KÜRE YAYINLARI

Modernleşme kuramı, en özlü ifadesiyle, modern Batılı sosyal bilimcilerin modern olmayan toplumlar için yazdığı sosyolojik reçetenin adıdır. Eğer bu gün toplumsal mühendislik diye bir şeylerden bahsediyorsak bunun duayenleri modernleşme kuramcılarıdır.

Kimdir bunlar? Hangi coğrafyada, ne tür kaygılarla ortaya çıkmışlardır? Ne tür sorular sormuşlar, bu sorulara nasıl cevaplar vermişlerdir? Bu kitap bu soruların cevaplarını arıyor.

Modernleşme kuramı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'nin önde gelen üniversitelerinde geliştirilmiş teorik bir çerçevedir. Homojen bir çerçeve olmamakla birlikte Batılı sosyal bilimcilerin kendi dışındaki toplumlara bakışlarına yön vermiş ve yön vermeye devam eden bir paradigmadır.

Elinizdeki kitabın temel tezi, modernleşme kuramı anlaşılmadan günümüz küreselleşme tartışmalarının doğru değerlendirilemeyeceği yönündedir. Zira “Amerikan çıkarlarının savunmasını üstlenen modernleşme kuramının ürettiği evrensellik ideolojisi ve vazettiği gelişme yasaları, günümüz küreselleşmeciler yaklaşımının da kaynağında yer almaktadır.”

Küreselleşme ve modernleşme sorunlarına farklı bir pencereden bakan bu kitap, gelişme tartışmaları bağlamında, modernleşme kuramının üzerinde yükseldiği teorik ve toplumsal zemini, kuramın öncü düşünürlerini ve temel argümanlarını masaya yatırıyor. Eser, sosyal teori ile ilgilenenler kadar günümüz dünya siyasetinin doğasını anlamak isteyenler için de ufuk açıcı nitelikte. ■



SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA TARİHİ

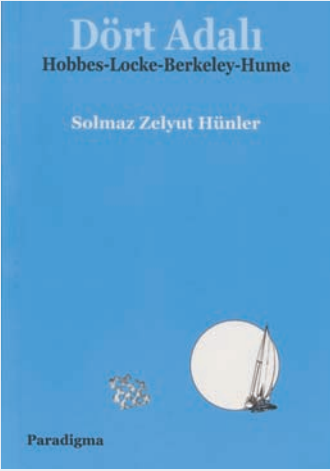
Alan SWINGEWOOD

BİLİM ve SANAT YAYINLARI

“Bu kitap, ne bir sosyoloji tarihi ne de bir sosyoloji teorisi tarihidir; bu kitap, sosyolojik düşünceyi on sekizinci yüzyıl felsefesi, tarihi ve ekonomi politikasındaki kökenlerinden başlayarak ele alan seçmeci bir tarihtir. Burada “sosyolojik düşünce” derken, toplumun kendi başına özgün bir inceleme nesnesi, yasalar ile süreçler tarafından nesnel olarak belirlenen bir sistem ya da yapı olduğunun farkında olmayı kastediyorum.”

Alan Swingewood

Vico, Montesquieu, Rousseau'dan Comte, Spencer ve Marx'a; Weber, Simmel ve Sombart'tan Durkheim'a; Gramsci ile Lukács'dan Schutz ile Mannheim'a ve oradan da Parsons ile Habermas'a kadar uzanan bir çizgide gelişimini sürdüren “sosyolojik düşünce”yi derinlemesine serimleyen bir “başucu” kitabı. ■



DÖRT ADALI

Solmaz Zelyut HÜNLER

PARADİGMA YAYINLARI

Neden bu kitabın adı, “Dört Adalı”? Aslında bunu çağrışımlarıyla düşünürsek, sanırım ad yerine oturur. Adalı olmak nedir? Bir adada yaşamaktır; yani ‘anakara’ dan uzak bir kara parçasında ve dört bir yanı denizler ile çevrili bir yerde yaşamaktır. Bu anlamda, o, biraz ‘Robinsonad’ı, bir adasal yaşama tarzının hikayesini hatırlatır. Ne yapar Robinson? Şimdi felsefeciler ile bir roman kahramanının ne gibi bir bağı olabilir? Şöyle bir bağ olduğu düşünülebilir: Bu roman kahramanının yaratıldığı ethos ile bu dört filozofun, yani Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume’un içerisinde yaşadığı ethos bir ve aynıdır. Bu kitaptaki dört filozof, tıpkı roman kahramanı Robinson gibi, felsefi bir pozisyon olarak, ‘bireyci’dir; bireyin her şeye önceliğine iman eder; kendi aklının, tüm başka yerlerin ve zamanların insanlarının aklından daha üstün olduğuna inanır ve kendi aklını her şeyin ölçüsü kılar ve insan tekinin kendi kendine hiç de delirmeden ve sürünmeden yaşayabileceğine inanır; ve tıpkı romanın geçtiği gibi tüm hikaye, aslında, bir adada geçer.

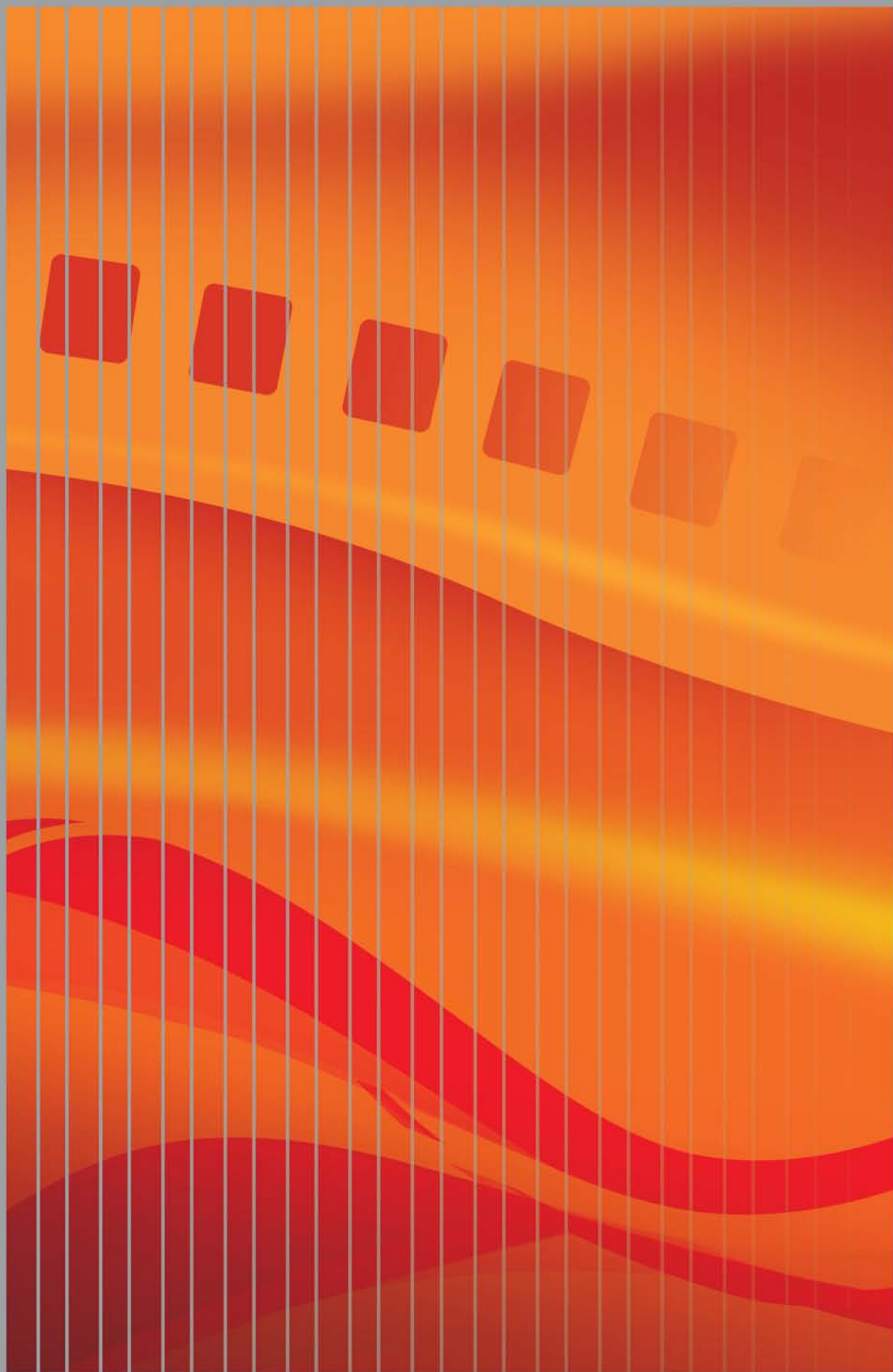
Ben roman yazamam; ben sadece filozofların felsefelerini hikaye etmeye çalışabilirim ve bunu da kendi durduğum yerden bakarak yapmaktan başka çarem yok ve benim durduğum yerden bu dört filozof, bu dört nominalist filozof, felsefe gemisinin, belli bir dönem kaptanlığını yapmış ve Descartes’ın inşa ettiği gemiyi, anakaradan alıp Ada’nın kıyılarında yüzdürmüş insanlardır.

Bu anlamda onların hepsi kartezyendir, yani Descartes gemisinin kaptanları olmak bakımından aynı gemiyi yüzdürmeye çalışmaktadırlar.

Descartes, gemiyi nasıl inşa etmiştir? Descartes gemiyi, önceki gemi planlarını hiçe sayarak -ya da aslında sayarmış gibi yaparak-kendi yöntemince inşa etmiştir. Bu yöntemin kurallarını tek tek sayan Descartes’in en önemli başarısı, “cogito ergo sum”, yani “düşünüyorum, o halde varım” a varmasıdır. Yani Descartes, tüm yaptıklarını bu vargının vardırıkları ile yapar. Ama Descartes, gerçekten, cogito’ dan başka bir şeye varmış mıdır? Bu gemi, cogito ile sulara açıldığında batmadan yüzer dolaşır mı? Eh dolaşıp durduğuna göre, henüz batmamıştır; ama o gün bugündür feci bir şekilde su almayı sürdürmektedir; gemide ne kadar saf şey varsa, safra diye atılarak geminin batmaması sağlanmaya çalışılır, ama gemi, tanınmaz hale gelmiştir; yani Descartes kalksa görse, kesinlikle bu benim gemim demez!

İşte böyle bir hikaye anlatmaya çalışacak bu kitap, aslında. Hikayenin büyük kısmını, felsefe ile ilgilenenler biliyorlar, dolayısıyla bu kitapta zaten bilenler için ‘orijinal’ bir şey olmayabilir; kaldı ki benim niyetim de zaten kesinlikle böyle bir şeyler yapmak değildi. Benim niyetim, kendi durduğum yerden manzara nasıl görünüyor onu yazmak ve Hume’un bir deyişini kullanarak söylersem “yeni düşünce manzarası” na bakmaktı. Felsefeye ilgi duyup da yeni başlayacak olanlar için bir küçük demet dermekti. Böylece, bu kitabın bütününde, alışıldık dipnot tekniği veya gönderim tekniği kullanılmadı; bunun en önemli sebebi zaten çevirileri mevcut olan bildik metinlerden alıntılarının yapılmaması ve de yapılmaya çalışılan şeyin mümkün olduğunca narratif bir tarzda veya hikaye eder bir tarzda yapılmaya çalışılması esnasında, okumanın acıcılığını kesmemektir. Ama okura yine de şunu en yüksek sesimle söylemek isterim: yazdıklarımın hepsini bir yerlerden okudum, burada yaptığım, sadece onları biraraya getirip derlemek ve aslında bir demet olarak derlemektir. Ayrıca bu demetin, inanıyorum ki felsefe ile daha yakın ilişki içinde olanlar için, belli bazı şeyleri hatırlamakta epeyce faydası olacaktır. Kısaca, bu kitapta, meslektaşlarımın, yani felsefe yolunda ilerleyen yol arkadaşlarımın, yine de, işine yarayacak pek çok husus olacaktır.

Evet her ‘önsöz’ün bir kısmeti olduğu söylenir; bu ‘önsöz’ün kısmetine de bunlar düştü. ■



HABER-İLAM

UZUNGÜNDEM

RÜYA İLE GERÇEK ARASINDA
“SİYASET”

ŞEHİR ve KİMLİK

Muhammed AGUŞ
TOPLUMLARIN ŞEHİR YOLCULUĞU

Ali CAN
TÜRKİYE’NİN KADİM KİMLİK
TARTIŞMALARI -II

FIKİH ve KÜRESELLEŞME

Dr. Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU
“FIKİH MEDENİYETİ TARİHİ”
YA DA BİR MEDENİYET TARİHİ
OKUMASI OLARAK “FIKİH”

Adem YIGİN
KÜRESELLEŞME ve İSLAM

GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK

Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK
İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL’DEN
EKONOMİYE:
GEÇMİŞ DÜNYAYI ANLAMAK -I

Adem BAŞPINAR
İNSAN HAKLARININ SAHİBİ KİM?

Mehmet ÇİÇEK
BATIDA ÇEVİRİNİN TARİHİ - I
Antik ve Ortaçağ Tecrübesi

KADİM İDDALARIN FİNALİ

Nail OKUYUCU
BUGÜNDEN DÜNE
İSLÂM, DEVLET VE HUKUK

Atıf YILDIRIM
“ŞERİATTAN KANUNA” :
ORYANTALİST GELENEĞİN FIKİH
ALGISI ÜZERİNE

ATÖLYE / İKTİBAS

Paul JOHNSON
Çev.: Aydın YALÇIN
İNSANLIĞIN KALPSİZ ÂŞIKLARI

Doç. Dr. Hayriye ERBAŞ
KÜÇÜK SEVİMLİ DÜNYA

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İSLAM HUKUKUNUN
ALGILANMA TARZI

PANEL ODASI

Nail OKUYUCU
EBU HANİFE ÜZERİNE

Şükrü Mutlu KARAKOÇ
MEŞRUTİYET ve
DEMOKRASİ ARASINDA:
Demokrasinin Türkiye Serüvenine Dair
Bazı Notlar

KİTAP RAFLARI

& TÜRK DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİSİ
& MODERNLEŞME KURAMI
& SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA
TARİHİ
& DÖRT ADALI