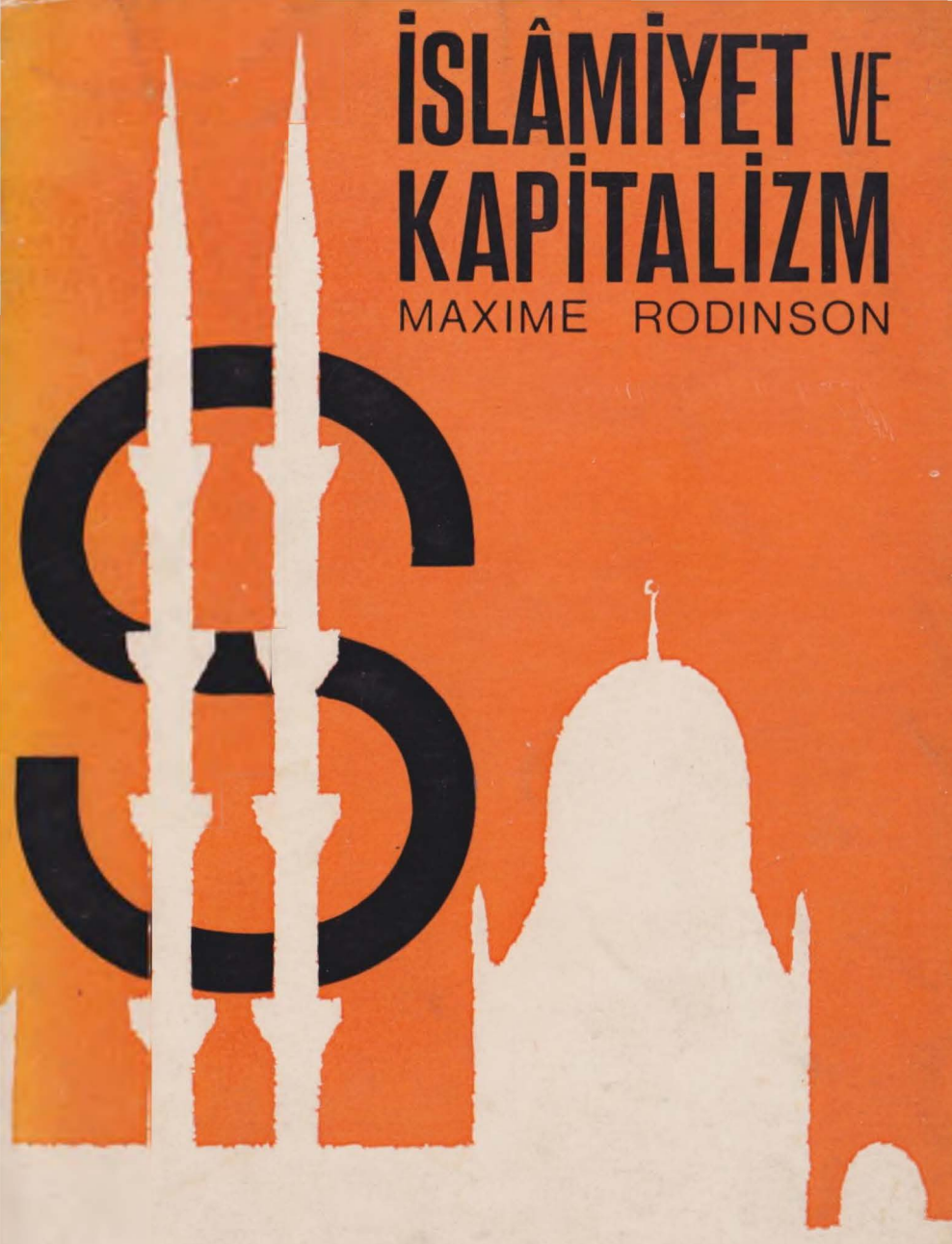
İSLÂMİYET VE KAPİTALİZM

MAXIME RODINSON



GÜN YAYINLARI

Dizgi: ASYA Matbaası
Baskı: ÜLKE Matbaası
1969 - İstanbul

MAXIME RODINSON

İSLÂMİYET VE KAPİTALİZM

Çeviren:
Orhan SUDA

GÜN YAYINLARI
Başmuhasip Sokak, Tan Ap. No. 6 - İSTANBUL

ÖNSÖZ

Bu kitabın büyük bir tutkusu var: yararlı olmak.

İslâmiyet sorunlarıyla uğraşan bir toplumbilimcinin elinden çıktığı için, islâm dini ve medeniyeti alanına giren memleketlerin aydınlarına yararlı olmak ve kaderlerini anlamada onlara yardım etmek istemektedir. «Avrupalıyım» diye onların en iyilerinden daha bilgili ve akıllı olduğumu iddia edecek değilim. Kendime bu türlü bir üstünlük tanımıyorum. Ne var ki, şartlar, onların sorunlarının anlaşılmasını güçleştiren bazı sosyal engelleri daha önce aşmama yardım etti. Geçmişleri hakkında yalın bir bilgi edinmek fırsatını buldum ve şimdiki durumlarını anlamayı engelleyen efsanelerden kurtulmaya çalıştım. Serbestçe konuşabileceğimi ve çoğu zaman onların susmak zorunda oldukları şeyi söyleyebileceğimi de eklemek gerekir. Bu, bütün hürriyetler gibi, karşılığı ödenmesi gereken bir hürriyettir ama benim için bunun değeri çok yüksek değildir. Genellikle, bunu daha pahalı ödemesi gereken onlardır.

Bu kitap Avrupalı okura da yararlı olmak istemektedir, hem de aynı şekilde. Bugün solcular arasında bu kadar yaygın olan Üçüncü Dünya mistisizmi bende yok ve ben, her hangi bir Kongo'da doğmadım diye her gün

göğsümü yumruklamıyorum. Ama Üçüncü Dünya'nın sorunları başta gelmektedir. Otuz yıldan beri yaptığım incelemeler ve araştırmalar, özellikle Üçüncü Dünya'nın, genel sorunlarına bağlı ama kendi özgül sorunları da olan, önemli bir bölgesi hakkında bilgi edinmemi sağladı. Bilgilerimin ve düşüncelerimin bana ilham ettiklerini okuyucuya sunuyorum. Bunun hakkında hükmü o verecek ve bunu, tasarladığı gibi, yerine koyacaktır. Bütün kapıları açan bir anahtar yoktur.

Bir önsöz neye yarayabilir? Bir kitabı toptan tanıtmaya, yazarın konuya yanaşma tarzı hakkında, yanlış anlamalardan mümkün olduğu kadar kaçınacak şekilde açıklamalarda bulunmaya. Bugün bir yazarı (hatta bir insanı) yapmayı hiçbir zaman düşünmediği şeyi yapmadı diye kınamak çok yaygın bir hale gelmiştir.

Bu kitap ne islâm dünyasının ekonomik tarihi el-kitabıdır ne de böyle bir el-kitabında olması gereken basitleştirilmiş bir açıklamadır. Aslında, böyle bir el-kitabının ve açıklamanın (1) olmayışını hoş karşılamıyorum. Belirli ve bana temel görünen konularda halen tarih biliminin elinde mevcut verileri gerçekten özetledim. Ama konunun tamamını incelemeyi aklımdan geçirmedim. Başka bir deyişle, burada olguların, çok çeşitli görünüşleri içinde, (tam ya da eksik) bir tasvirini yapmak söz konusu değildir. Verdiğim referanslar, gerektiği zaman, bu ayrıntılar hakkında bilgi edinmeyi arzu edenlerin, bunların incelediği eserlere ve makalelere başvurmalarını sağlayacaktır.

Nazari bir eser yazmak istedim. Bunun anlamı nedir? Bilimsel araştırmanın ortaya koyduğu olgulardan hareket ettim ve dilbilimi alanındaki bilgilerimle, şarki-

yatçılık, tarih ve toplumbilim tekniklerinden gelen oldukça büyük bir içli-dışlılıktan yararlanarak bunlar hakkında mümkün olduğu kadar bilgi edinmeye çalıştım. Ama bunlardan, özellikle genel sorunlar ve daha çok da bana son derece önemli görünen bazı genel sorunlar planında sonuçlar çıkarmaya çalıştım. Mal üretimi ve dağıtımına dayanan sistemlerin genel sınıflandırılması içinde (tarihin farklı safhalarında) islâm dünyası nereye konulabilir? Bu soruya verilebilecek cevaplar, gözlemlenen olaylar, bu sistemler içinde ve bir sistemden diğer bir sisteme doğru muhtemel bir evrim ve bu evrimin ya da evrimlerin faktörleri hakkında; bir toplumun ekonomik faktörleriyle bütün kültürünün diğer görünüşleri arasındaki ilişkiler hakkında; özellikle ideolojik görünüşler ve daha da özellikle din hakkında bizi aydınlatabilir mi?

İstenirse, bu büyük sorunlar tarih felsefesi ya da sosyoloji alanında yer alabilir. Bu sıralandırma sorunu bana pek ilginç görünmüyor. Sorunlar ortadadır. Önemli olan da budur.

Bu sorunların, özellikle genel oldukları için, aktüel bir yanı vardır. Uzmanları korkutmak pahasına da olsa açıkça söyleyelim: bunların siyasi bir yanı vardır. Ama bu, bu sorunların çözümü siyasi bir yönelime ya da eyleme bağlıdır, bunları ortaya atan, zarurî olarak, böyle bir yönelime kulluk edecektir anlamına gelmez. Bilimsel faaliyetin (o zamanlar felsefe deniyordu) uzun zaman teolojinin kölesi olması büyük bir talihsizliktir. Şimdi teolojinin yerini almış olan siyasî ideolojinin kulu olması da daha az bir talihsizlik değildir. Bu alandaki (benim de katıldığım) denemeler, bilimi, hatta siyaseti kötü duruma düşürmüştür. Bu konuda ısrar etmek faydasızdır. Olgular yeterince açıktır.

Ne var ki, bu sorunlar hakkında araştırıcıların erişebilecekleri sonuçları hesaba katmak uzak görüşlü bir politikanın yararınadır. Bu araştırıcıların faaliyetinin mümkün olduğu kadar bağımsız kalması da böyle bir politikanın yararınadır. Ayrıca, her siyasi-sosyal ideolojinin de sağlam temellere dayanması kendi çıkarınadır. Siyasi yöneticilerle militanların ve olgularla fikirler dehlizinde kendilerine bir yol arayan vatandaşların tutumları, düşünceleri, yönelimleri çoğu zaman son derece yanlış kavramlara dayanır. Genellikle, bundan kaçmılamaz. Ama genellikle de bu, bilenlerin ve bilgilerini daha iyi iletebileceklerin yokluğundan ileri gelmektedir. (Kendi alanlarındaki konular hakkında) halk arasında yaygın efsaneler (mitler) karşısında gülümseyen ya da yüz buruşturan uzmanlar, bu efsanelerin rağbet görmesinden her zaman sorumsuz olmadıklarının bilincine varmalıdırlar.

Çok iyi biliyorum ki insan çoğu zaman duygusal kaynakları ağır basan ve her türlü muhakemeden, her türlü tecrübe ve bilgiden uzak fikirlerle uğraşmak zorundadır. Ama bu, ancak kısmen doğrudur ve bir ideolojik küspe içine sağduyu ve bilgi karıştırmak yapılmaya değer bir iştir ve bunu yapmak mümkünken tam bir umutsuzluğa kapılıp teşebbüs etmekten vazgeçmeye gelmez.

Gene çok iyi biliyorum ki eğiticinin eğitilmeye büyük bir ihtiyacı vardır ve kendisi ne kadar öyle sansa da, tümdengelimlerini yöneten temel-düşüncelerden hiçbir zaman kurtulamayacaktır. Ama burada da bu temel-düşüncelerin etkisi, ideologların sandığı kadar tam değildir. Objektif olmak bir dereceye kadar mümkündür. Tam bir objektiflik erişilmez bir idealdir bahanesiyle, düşüncesi üzerindeki bütün bir ideolojik kontrole sesini çıkarmadan boyun eğmek bağışlanır şey değildir. Bu, ıslanmak-

tan kaçınmak için kendini bile bile nehre atmak demektir.

O halde bu kitap nazaridir. Bu yüzden de tartışmalara yol açacaktır. Vardığım sonuçlar, son derece yaygın olan tezlerle gerçekten çatışmaktadır. Kavramlar konusundaki uzlaşmazlığın, beni insanlara karşı kırıcı olmaktan kurtarması için elimden geleni yaptım. Belki de bunu her zaman başaramadım. Savaşın, hatta fikir savaşının bile kanunları vardır ve insanı daima biraz daha atılgan yapar. Küçümsediğini belli etmeden tartışmak güçtür. Bununla beraber, insanların fikirleri ve eylemleri üzerine çöken determinizme (gerekirciliğe), karşımdakileri küçümseyemiyecek kadar, inanıyorum, En iyisi muarızlarımı ve okurlarımı uyarmaktır.

Özellikle, müslümanlar arasında çok yaygın olan mitlere (efsanelere) yüklendim. İslâm dünyasında birçoklarının beni, bundan dolayı, ırkçı ve sömürgeci art-niyetlerle suçlayacakları şüphesizdir. Siyasi tutumlarının bu suçlamaları yeterince cevaplandıracağını sanıyorum. Hoşgörürlüğün arkasında, edinilen fikirlere karşı bir küçümseme ve hesaplılık gizlidir. Pek Avrupalı olan mitlere de aynı şekilde yüklendim.

Temel olguların kesin bir bilgisini ve bir genelleme yeteneğini birleştirmeyi istemek (benim de istediğim budur) okurların her zaman bilincine varmadıkları temel bir güçlük yaratır. Kendimi bundan yeterince sıyırabildim mi bilmiyorum. Bu türden kitaplar, uzmanların çoğu zaman aşılmaz dedikleri çözülmesi güç ikilemler içinde çırpınırlar. Bu uzmanlar sadece, kendi alanlarındaki sorunlar hakkında önceden yeterince bilgisi olan sınırlı bir okur kitlesi için yazmaya umutsuzca ya da seve seve razı oluyorlar. Onların, bu kadar yaygın hale gelmesini

haklı olarak kınadıkları tarzlardan sakınmaya çalıştım: nazariyenin kucaklamak istediği alanın pek küçük bir kısmıyla ilgili sınırlı verilerden hareket eden ihtiyatsız bir nazariyecilik, gerçek olguları gözönünde tutmaksızın (geçerli olup olmadıklarına bakmadan) olguları genel görüşlerden hareket eden özel yargılara dayanan cüretli bir tümdengelim, aynı uzmanların kınamakta haklı oldukları ve çoğu zaman da melez deneme türünde yeşerdiğini gördükleri felsefi-edebi bir yığın gevezelik... gibi. Böylesine yaygınlaşmış bu tip genel konuşmaların varlığı, bu uzmanların zannettikleri ya da sık sık zanneder göründükleri gibi, genelleştirme çabasının gereksizliğini, zamansızlığını ve özü bakımından erişilmez amaçlar peşinde boşuna bir vakit kaybı olduğunu, göstermez. Kamu oyunun, diğer alanlardaki uzmanların, hatta sosyal eylemi uygulayanların, geçici de olsa (geçici olmamaları imkânsızdır), sentezlere ihtiyaçları vardır. Eğer bilenler bunları vermiyorlarsa, onlar başka kaynaklara yönelecekler ve bunun sonuçlarından hoşlanmıyacaklardır. Zaten hoşlanmaz hale de geldiler. Bizzat bilimdeki ilerlemenin de, yürürlükteki çalışmaların iyi düşünülmüş bilançolarının yapılması teşebbüslerine ihtiyacı vardır.

Genelleştirme heveslileri de şikâyetlerinde çoğu zaman haklıdırlar. Bu tehlikeli teşebbüslere atılanların, genel fikirlerin evrimi, modern düşüncenin sorunlara yanaşma tarzı, başvurulması uygun olan ve çözüm bekleyen büyük sorunlar hakkında, bir parçacık da olsa, bilgi vermelerini istemek haklarıdır. Temel güçlük, bunlar hakkında, özel araştırmalarla teması kesmeden, bilgi sahibi olmaktır. Bu, pratik bir güçlüktür. Bundan kaçınmak, belki de yeteneklerimi ve çalışma gücümü zorlayarak kazanmayı denediğim bir iddiadan vazgeçmektir. Bütün söy-

leyebileceğim şudur: kendimi bu işe dürüst ve dolambaçsız bir şekilde verdim.

Nihayet, konuyla ilgili okurlar, yerli yersiz bir bilgiçlik taslanmasından hoşlanmamakta haklıdırlar. Ben de açıklamalarımda sadece ispatlamalarım için gerekli olguları ele aldım. Notlar (bunlara başvurulmayabilir), ileri sürdüğüm şeylerle karşılaşacak olanlara bunların doğruluğunu araştırmak, tartışma imkânını sağlamak ve geliştiremediğim her hangi bir husus hakkında bilgi edinmeyi arzu edenlere yol göstermek içindir. Bu notlar, bazan açıklamayı ağırlaştırabilen tali kısa tartışmaları da içine almaktadır.

Burada açıklamam gerektiğini sandığım büyük bir mesele var. Bu deneme marksist yönelimdedir ve böyle olmak istemektedir. Birçoklarının zannedecekleri gibi bu, araştırmamın, doğruluğu su götüren ve aslı şüpheli dogmalara dayandığı anlamına gelmez. Bunun anlamı sadece şudur: bilimsel keşfin henüz başlangıcında olduğu ve şimdiye kadar somut bilgilerimizle doğrulandığına inandığım ve bütün bir inceleme alanına yön veren çok genel tarihi-sosyal varsayımların ışığında incelememin ortaya koyduğu sorunlar üzerinde düşünmeyi denedim. Bunları doğrulamak için, olgulara ya da bilimsel araştırmalarda alışılagelen tipte bir muhakemeye dayanmayan hiçbir kanıt ileri sürmedim ve bunları, değersizlikleri olgular ya da bilimsel muhakemeyle ortaya konduğu takdirde terketmeye hazırım. Üstelik, bu türlü büyük varsayımlar olmadan genelleştirme yolunda çok uzağa gidilebileceğini kabul etmiyorum. Bunlardan vazgeçmeyi iddia edenler anlaşılmaz bir olgular birikimine varırlar ya da, çok in-

ce kategori sistemlerini kurmak için, bence hiç de sağlam olmayan, farklı varsayımları farkına varmadan kullanırlar.

Bununla beraber, bu biraz daha gelişme ister. Gerçekte antimarksistler (bazan haklı olarak) kınadıkları ama bulamıyacakları tutumları bu kitapta ortaya çıkaracaklarına iyice inanacaklardır. Öte yandan, Üçüncü Dünya'da, Avrupalı solcular arasında bu kadar bol olan marksistler, marksist geçinenler, yarı-marksistler ve sözde-marksistler, marksizm kavramının kendisinden ayrılamaz zannetmeye alıştıkları konumlara burada rastlamayınca hayal kırıklığına uğrayacaklardır.

Yirmi, yüz, bin türlü marksizm vardır. Marx, çok şey söylemiştir ve İncil'de olduğu gibi, onun eserlerinde de her hangi bir fikri doğrulayan şeyleri bulmak çok kolaydır. **«The devil himself can cite Scripture for his purpose».** (İşine yaradığında Şeytan'ın kendisi bile kutsal kitaba başvurabilir). Bir yüce yazarın beni suçladığı gibi, marksist yönelimi anlayış tarzımın daha üstün olduğunu zorla kabul ettirmek iddiasında değilim ve gene yüce bir yazarın bana serzenişte bulunduğu gibi hiç kimseyi aforoz edecek yetkim (gücüm) yok. Afaroz edilen benim. Benim olan bu yönelimi tanımlamak hakkından başka bir şey istemiyorum. Hatta, Marx bile bunu tamamiyle kabul etmezdi diyorum.

Benim marksizmim resmî (kurumsal) marksizm değildir. Şüphesiz bu resmi marksizm (Sartre'ın formülüne göre) sadece bir yönde «durmuştur». Komünist memleketlerde, hatta öteki ülkelerde, meselâ Fransa'da onun ışığında (ya da gölgesinde) önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazılarını kullandığım görülecektir. Ama

bir yasaklar yığını, büyük sorunlara (hatta bazen bazı küçük problemlere) serbestçe değinmeyi engelliyor. Bu sorunlar için kabul edilen tek cevap, dogmanın cevabıdır. Ya da bu konuda şekil ve öz bakımından öylesine ihtiyatlı olmak gerekiyor ki bu da düşüncenin serpilip gelişmesini adamakıllı köstekliyor. Komünist memleketlerde büyük düşünürlerin çoğu, bir Devlet ideolojisinin hüküm sürdüğü ülkelerde gelenek haline gelmiş olan çifte düşünüşe başvurarak bu engellerden kurtuluyorlar. Çözümü her zaman şüpheli olan ve ne denirse densin, fikirlerin serbestçe tartışılması üzerinde oldukça yıkıcı sonuçlar doğuran bu hal çaresine boyun eğmek zaruretini Fransa'da görmedim. Eserimin her hangi bir organda öğülmesi ya da sadece zikredilmesi, benim gözümde bu kapitülasyon kadar değerli değildir.

Bir davaya baş koymanın, bir çevreye bağlılığın, bir gençlik taahhüdüne sadakatin, düşüncelerini anlatmak hürriyetinden önce geldiğini kabul eden eski arkadaşlarımı anlıyorum, çoğu zaman onlara saygı duyuyor bazen de hayran oluyorum ama onlar, bu anlatım hürriyetine konan kısıtlamaların onun gelişmesini engellediğini görmüyorlar. En sonunda vardığım yargı şu: benim şahsî durumumda, yapılacak fedakârlığa değer bir şey yoktu ortada.

Bu kitap, kurumsal (resmî) marksizmi kaplayan ve aşan bir kategori olan ve pragmatist marksizm diyeceğim şeye de bağlanmaz. Pragmatist marksizm deyince, kendilerince büyük önemi olan çeşitli sosyal eylemlere dayanan ama genellikle nazari ve fikri faaliyeti bunlara tabi kılan bir çok marsist ideoloji tipini kastediyorum. Ama, bu eylemlerden bazılarının faydasını da inkâr etmiyorum. Gerçi bu ideolojileri temsil eden grupların azlığı (önceki

kategorinin içinde sınıflandırılmış olan komünist örgütlerin dışında), kurumsal marksizmin hoşa gitmeyen birçok niteliğinden, özellikle, dogmatizmin ağırlığından, fikir alanında yasalar koyan kadroların bürokratlığından (memurculuğundan), samimi düşünürleri iğrendiren ve bulunduğu her yerde kuvvete saygı duyanlar için çekici olan bir kuvvet politikasının yayılmasından onları korur ama gene de bu ideolojiler bu gelişmenin çocuksu, belki de dölütsel (foetal) bir şeklini içlerinde taşırlar. Onlar, bu karakteristikleri çoğaltmaktan kaçınamazlar. Bazan onların çabasına saygı duyuyorum ve ben de bir militanlığı, köklü bir etkinciliği (activisme) uygulayarak, sınırlı konularda onlara yararlı olmaktan umudumu kesmiyorum. Ama ne kaçınılmaz bir şekilde bu yönelimi doğuran ütopyalara katılmak, ne de araştırmamı bu grupların hedeflerine kul etmek istiyorum.

Hakikatla pratik arasındaki bağ, marksistlerin bugüne kadar siyasi politiğin yararına pek hafiften cevaplandırdıkları ciddi ve karmaşık bir meseledir. Bu meseleyi iki üç cümleyle çözmek iddiasında değilim. Hakikatın araştırılmasının, hem de en iyi düşünürlerde çoğu zaman doğrudan doğruya siyasî eyleme doğru uzanan bir kolla engellenmiş olduğunu gözlemlediğimi sanıyorum. En kötüleri için ne denir ki? Kendilerininkine paralel bir faaliyetin tek endişesinin sadece hakikatı bulmak oluşundan uzun vadede kazançlı çıkacaklar gene siyasilerdir. Olayları salt faydacı ve tartışmacı bir yönden ele almak hayallerden başka bir şey doğurmuyor ve sonunda hayaller kaybolup gidiyor.

Nihayet, bana ilham veren marksizm, özellikle, Fransa'da moda olan felsefi marksizm değildir. Beni iyi dinleyin. Aslında pozitivist değilim. Felsefi düşüncenin fay-

dasına, zaruretine, temel ve kaçınılmaz karakterine inanıyorum. Ne kadar objektif olmak isterse istesin, her araştırmada saklı bulunan felsefi temel-düşünceler karşısında gözü kapalı değilim. Özellikle, Marx'ın bilimsel teşebbüsünü, başlangıçta felsefî tutumunun yönettiği gün gibi açıktır. Bununla beraber, bu felsefi temel-düşünceleri geçici olarak parantez içine alarak ve belli bir kültür içinde felsefî yönelimleri ne kadar farklı olursa olsun, bütün araştırıcıların (hiç değilse prensip bakımından) rızasını alarak bilgi alanının çok önemli bir kısmı keşfedilebilir ve keşfedilmelidir de. Sartre gibi bir filozof da positivist yönelimin bilim alanına uygulanmasını kabul ediyor.

O halde, bazı marksistler ne derse desin, insan bilimlerine, sosyal bilimlere ya da en geniş anlamıyla toplumbilime özgü bir problematik vardır. Marx, toplumbilimde bazı kanunlar ortaya attı, bazı keşifler yaptı, kendi felsefi yöneliminden (gerçekten) ayrı olan ve çok çeşitli felsefi ufuklardan gelen düşünürlerin üzerinde anlaşabildikleri bazı varsayımlar ileri sürdü. Burada bu alan içinde bulunuyorum. Bu araştırmalar bölgesine, onun kendine özgü kavramları, metodları, çözüm bekleyen sorunları hakkında bilgi edinmeyi küçümseyerek müdahale etmek (çoğu zaman yaptığı gibi), marksist de olsa bir filozofa hayır getirmez (tecrübenin beni haklı çıkaracağını sanıyorum).

Doğrulanmış da olsa, doğrudan doğruya genel felsefi bir tezden, asıl tarihi-sosyal kanunların aracılığına başvurmadan, araştırıcıların biriktirdiği ampirik veriler ya da kısmî genelleştirmeler hakkında bilgi edinmeden, bu araştırıcıların geliştirdikleri metodları kullanmadan, sosyalizmin ya da tarihin özel sorunlarıyla ilgili sonuçlar

çıkarmak geçici olarak parlak ve anlamlı sezgilere imkân verebilir. Ama çoğu zaman da bu, bayağı, kararsız hatta gülünç «keşiflere» yol açar. Polonya'da bana anlatılan karikatürlük bir fıkrayı, Polonyalı bir aydına« Sosyalist ülkedesiniz. Hâla yabancılaşmayı hissediyor musunuz?» diye merakla soran büyük bir batılı filozofla ilgili fıkrayı düşünüyorum.

Marx'a hayranlığın nedenleri içinde ilk başta sayacağım şudur: Başlangıçta filozof olmasına rağmen, sosyal gelişme hakkında çok sağlam tezler ileri sürmeden önce, ekonomi politiği, sosyal tarihi ve bugün toplumbilim ya da beşerî bilimler dediğimiz şeyi öğrenmek için kendini incelemelere vermesi gerektiğini anladı. Ve bunu yaptı.

Marksizmin birliğine inanmıyorum. Marksist fikirlerde, özelikle felsefi bir yönelim, sosyolojik tezler, ideolojik bir ilham farkediyorum. Tabiatiyle, Marx'ın düşüncesinde ve hatta eşyanın tabiatında bunlar arasında bir bağ vardır. Ama metodoloji bakımından ayrılabilirler. Ütopyacı olmayan köklü bir etkincilik (activisme) görüşüme diğer yandan getireceği güçlükleri kabul etmekle beraber, burada sadece felsefî yönelimi hesaba katmayacağım. Gerçekte bu, Marx'ın tersine, ille de gerçeğin bir icabı olmayan bir «ideal»i gözönünde tutma eğilimidir.

Burada özellikle (ya da hemen hemen) Marx'ın ortaya koyduğu sosyolojik yahut tarihi-sosyal büyük tezlere dayanıyorum; bunlar bana sağlamca konulmuş, bilimsel planda herkes taarfından kabul edilebilir görünmektedir. Bunları toptan kabullenmenin doğuracağı ve bugün de doğurduğu engeller inkâr edilemez. Cisimlerin düşmesiyle ilgili kanunu kabul etmenin karşısına da ideo-

lojik engeller çıkmıştı. Bilimsel temellerinin sağlamlığını anlamak için bu tezlerin marksist ideolojiye ve felsefeye tamamen karşı olan çevrelerce bugün nasıl kabul edildiğini gözlemlemek yeter. Bunlarla sadece ideologların değil, bilginlerin de mücadele ettiği doğrudur (kitabımda bu gözlemin sayısız örnekleri vardır). Bunun beraber, hiç değilse bilginler, hatta bunlara nazari planda itiraz edenler, bazan kaynağını unuttukları marksist tezlerde kuvvetli bir dozun bulunduğunu kabullenmek zorunda kalmışlardır. Nazariyeye dalmayan normal bilginler, başlangıçta marksizmin ortaya attığı ve son derece itiraza uğramış genel fikirler temeli üzerinde normal bir şekilde çalışıyorlar. Bu fikirler bilimin ortak malı olmuştur.

Marx ve marksist gelenek tarafından önem verilen hatta marksistler tarafından, göklere çıkarıldığı halde, pratikte en iki yüzlü bir şekilde ayaklar altına alınan değerlerin tümüne marksist ideoloji diyorum. Gerçekte bunlar, özellikle marksist değerler değildir; 18. yüzyılda liberal-insancıl ideoloji (Mannheim'in terminolojisine göre) tarafından ortaya konmuş üniversalist değerlerdir, kökleri uzun bir ahlâki, felsefî, kısmen de dinî geleneğe dayanır. Bu geleneğe bile bile bağlı kalıyorum. Bilimsel olmak isteyen bir kitapta bunu göznünde tutmak gerekli midir? Evet, kitap, marksizmin tebcil ettiği bu değerlere saldırmak niyeti güden karşıt ideolojilerin etkisinde kalarak bilimsel verilere itiraz eden görüşlerle mücadele ettiği ölçüde. Mesela özellikle milliyetçi ya da toplumcu (dinî topluluklar) değerlere mutlak üstünlük tanıyan ideoloji söz konusudur.

Bunun içindir ki, tarihî-sosyal incelemeler alanında «marksist» olduğunu söylemenin bir anlamı vardır. Marksist tezlerin bütün geçerli unsurlarının genellikle bilimde bulunduğunu düşünen iyi sosyologlarla tarihçiler bunu

kabul etmiyorlar. Daha önce de söylendiği gibi bu geniş ölçüde doğrudur. Sorumsuz felsefî-edebî gevezeliğin gelişmesine en uygun olan beşerî bilimlerin birçok kesiminde, iyi hazırlanmamış araştırıcıların kötü (yavan) bir felsefeye rahatça dayandıkları ya da Engels'in çok iyi belirttiği gibi, felsefe yapmak istemediklerinden, felsefenin kötüsünü kendiliğinden verdikleri genelleştirmeler kesiminde ve nihayet birbirleriyle mücadele halindeki ideolojilerle doğrudan doğruya ilgisi olan kesimlerde bilime aykırı, böylece de marksizme aykırı bir yönelim boy vermektedir. Bu yönelim kendini hissettirdiği sürece (korkarım uzun bir sürece) bu alanda marksistliğini ilân etmenin bir anlamı olacaktır.

Bu kitapta ortaya atılan sorunları kendileriyle tartıştığım birçok dost bana yardımcı oldu. Hepsine birden teşekkür borçluyum. Adlarını sayamayacağım kadar çok dost var. Aralarından bir seçme yapmama imkân yok. Kendilerine olan minnettarlığımı çok iyi biliyorlar. Bu kitabın meydana gelmesinde teşvikleriyle bana yardımcı olanlara, özellikle karıma ve ilk olarak bu konuda (bir tartışmaya katılmak için) sonradan kitap haline gelen yirmi satırlık bir makale yazmamı telkin eden Jean Lacouture'e de minnettarım. Bu kitabın özünü Mart 1965'de Cezayir Edebiyat Fakültesinde verdiğim bir derste açıklamıştım. Ders sonunda yapılan tartışmalar benim için çok faydalı oldu.

Hedefi böylesine geniş olan bu çalışmanın yetersizsizliklerinin herkesten daha çok farkındayım. Ukala «deneme» yazarlarında bilgisizlikten ileri gelen bu düşünce rahatlığı bende olmadığından bilgimin boşluklarını çok iyi biliyorum. Söylemesi gerekli şeyler olduğu ve bunları ilgili okurlara, hem herkesin anlayabileceği bir

dille hem de oldukça güvenilir ve geniş bir belgelendirmeye dayanarak söyleyecek kimse görmediğim için bu işe kalkıştım. Finli halk ozanının türküsünde dile getirdiği gibi «daha ünlü şarkıcılara, şarkıları tükenmiyenlere, serpilip gelişen gençliğe, yetişen kuşaklara yeni bir yol» çizebilmek tek dileğimdir.

BÖLÜM I

SORUNUN KONUMU

Şimdi herkes iyice bilmektedir ki az gelişmiş ülkeler sorunu yani sanayi toplumlarının mutlu ve karnı tok dünyasıyla, insanlığın geri kalan kısmının içinde çırpındığı açlar dünyası arasında durmadan artan çelişki sorunu zamanımızın başta gelen iki ya da üç büyük sorunundan biridir. Bunu incelemek, diğer bir sıra temel soruyu ortaya atmaktır. Bütün bu Üçüncü Dünya, bu mutlu ve karnı tok sanayi dünyasının yanında, hiç değilse bazı bakımlardan, mümkün olduğu kadar çabuk yer almak arzusuyla yanıp tutuşmaktadır. Aslında bunun ihtiva ettiği nedir? Bu arzu edilen mutluluğa erişme yolunda nereye kadar gitmek gerekmektedir? Bu iş, söz konusu halkların özelliğini, ferdiyetini, kimliğini meydana getiren ve üzerinde titrenilen değerleri feda etmeye kadar varmalı mıdır? Ya şimdi açıkca görülen bu gerilemeye aslında bu değerler ya da bunlardan bazıları sebeb olduysa?

Bu soru, herkes için gerçekten hayati olan şeyin yarattığı bu tutku ve bu ateşlilikle her yerde, özellikle de islâm dünyasının temsil ettiği az gelişmiş ülkelerin önemli bir kısmında yani islâm dininin yüzyıllarca egemen olduğu dünyada tartışılmaktadır. Ve her alanda bu dünyanın birliği gerçekten söz konusudur. O halde, bu ülkelerin her yerinde tartışma şu temel kavramlar çevresinde toplanmaktadır: iktisadî gelişme, sosyalizm, ka-

pitalizm, millet, islâmiyet. Bu farklı kavramlar birbirlerine nasıl bağlanmalıdır? En dolaysız, en pratik, en günlük politika, açıklamaları ve hal çarelerini gerektirmektedir. Yöneticiler harekete geçiyorlar, ideologlarla politikacılar, soruya verilen zımnî ya da açık, düşünülmüş ya da tutkulu, nazarî ya da pratik cevaplara bağlı olarak programlar ileri sürüyorlar.

Aslında şimdiki zamanı aşan ve daha nazarî daha temel tartışmalara yol açan meseleler hemen biraraya getiriliyor. Ekonomik faaliyet, siyasî faaliyet, dinî ideoloji yahut dinî olmayan ideoloji ve kültür geleneği arasındaki bağlar, ilişkiler nelerdir? Bu noktada nazariyeler çatışıyor, filozoflar, sosyologlar ortaya atılıyorlar, şüphesiz kısmen inceledikleri (ya da incelenmesi caiz) olgulardan ama aynı zamanda çevrelerinden edindikleri tutkulardan, çıkarlardan, özlemlerden; kendilerinden öncekilerin bıraktıkları hatta bazan çoğu zaman düşünülmeyen düşünce şekillerinden; sadece her hangi bir salonda, bir açık oturumda ya da bir toplantı salonunda kendini göstermek arzusundan doğan tezlerini ileri sürüyorlar. Ne var ki sosyal olayların anlaşılması konusunda daima çatışan aynı genel yönelimler bu tezlerde bulunabiliyor.

Bu kitap bu meselelerin aydınlatılmasına bir katkıdır ve hem aktüel olaylara hem de önemli temel sorunlara yönelmiştir. Bunlara özel bir açıdan yanaştım. Ama kitabı yazarken gene de bütün bunların ortaya konmuş olduğunu farkettim.

Kapitalizm ve İslâmiyet. Mesele hem müslümanlarla şarkiyatçılar, hem de Avrupalı iktisatçılarla tarihçiler tarafından tartışıldı. Bu tartışma boşuna değil. Dindarlığın ya da milliyetçiliğin yahut her ikisinin etkisinde ka-

lan müslümanlar, modern ve ilerici (1) ekonomik metodların kabul edilmesine dinî geleneklerinin hiçbir şekilde karşı olmadığını ya da söz konusu geleneğin ekonomik ve sosyal adaletten (2) yana olduğunu göstermeye can atıyorlar. İslâm dünyasına ilgi duyan bazı Avrupalı bilginler bu tezlerden birini ya da diğerini tutuyorlar (3). İslâmiyete düşman olan diğerleri ise (hiçbir bilgisi olmayan halkçılar da bunlara katılmaktadır) İslâm'ın, hertürlü ilerici ekonomik teşebbüsü müritlerine yasaklamakla onları durgunluğa (4) sevkettiğini hatta aslında yıkıcı olan komünizmle şeytanca bir ittifak kurmaya hazırladığını (bu da yeni söylenti) göstermek istiyorlar (5). Buradan, bu halkların, genellikle medeniyetin ilerlemesi yararına şiddetle ezilmeleri gerektiği sonucu çıkarılabilir. Ne kadar çelişik olursa olsun, bütün bu tezler, aynı zımnî temel görüşe dayanmaktadırlar. Buna iyice dikkat edelim. Bu tezlere göre, bir devrin, bir dinin insanları yani toplumlar, kendilerinin dışında meydana gelmiş önceki bir doktrine tamamen boyun eğerler, bu doktrinin kuralları peşinden giderler, onu kendi hayat şartlarına ve bu şartların ilham ettiği düşünce tarzlarına uygulamaksızın ve köklü hiçbir değişikliğe uğramaksızın bu öğretiyle dolup taşarlar. Bu tezlerden yana olanların genellikle bilincine bile varmadıkları bu temel görüş, tartışmanın problematiğini bence, berbat etmektedir. Ama ben, bu temel itirazı gözönünde tutmaksızın onların fikirlerini inceleyeceğim çünkü bu temel itiraz herkesçe kabul edilmeyecektir.

Sorunu tarafsız bir şekilde ve ideolojik doktrinlerle soyal gerçeklikler arasındaki ilişkiler hakkında daha sağlam bir sosyolojik görüşe uygun olarak da ortaya koyan sadece birkaç ciddi yazar (6) vardır. Aslında kapitalizm, niçin (özellikle) islâm ülkelerinde değil de modern

devirde Avrupa'da hâkim olmuştur? Aynı zamanda niçin Avrupa kapitalizmi islâm dünyasını bu kadar kolayca istila etmiştir? İslâmiyet (ya da en azından islâm ülkelerinin kültür geleneği) kapitalizme, sosyalizme, «feodal» tipte geri bir ekonomiye kolaylık sağladı mı ya da sağlamakta mıdır? Yoksa bu ülkeler bambaşka bir yola, kendilerine özgü yeni bir ekonomik sisteme doğru mu gitmektedirler?

KAPİTALİZM NEDİR?

Bu sorunu inceleyenlerin çoğunun (sayıları bir hayli kabarıktır), kullandıkları kavramı, kapitalizm kavramını, bir an önce tanımlamak istemeleri garip görünebilir. Aslında bu, ancak, bilim ve bilginler hakkında safdil bir görüşü olanlara garip gelebilir. Çağdaş bilgisizliğin en yaygın usullerinden biri, kullanılan kavramlara bile bile bir belirsizlik vererek bunlar üzerinde oynamaktır. Bu eğilime karşı, 18. yüzyılın titizliğini, doğrusu bu ada lâyık her türlü bilimsel çalışmadaki titizliği benimsememiz gerekir: kullanılan kelimeleri daima tanımlamak ve bunları ancak tanımlandıkları gibi kullanmak.

Kapitalizm teriminin iki farklı anlamda kullanıldığını iyice anlamak gerekir. Özellikle, kapitalizm terimi, iki farklı semantik alanda gruplandırılabilen büyük bir anlam çeşitliliği içinde kullanılmıştır. Meselâ klâsik antikitede kapitalizm var mıydı yok muydu diye yapılan tartışmaların büyük bir kısmı bu anlamlar grubu arasında bir karışıklık yaratabilir.

Bir yandan, kapitalizm terimi, tek tek ekonomik ku-

rumları ya da bunlardan bazılarının karışımını yahut bu kurumlar içindeki uygulamalarda görülebilen ya da bu uygulamalardan esinlenen bir ruh halini belirtmek için kullanıldı. Bütün bu durumlarda, kavramı bu anlamda kullanan yazarlar ister istemez, bütün bir topluma uyguladığını gözönünde tutmuyorlardı. Kapitalist kurumlar ya da kapitalist bir zihniyet, toplum içindeki başka tipte kurumlarla ya da zihniyetle birarada bulunabilir. Bunlar toplumda azınlıkta olabilirler. Bu kurumlar ve kısmen de olsa, bu kapitalist zihniyet belirtileri arasında üretim araçlarının özel mülkiyeti, serbest teşebbüs, ekonomik faaliyetin can damarı olan kâr peşinde koşma, pazar için üretim, para ekonomisi, rekabet mekanizması, bir işletmenin yönetiminde rasyonellik sayılmıştır.

Öte yandan, kapitalist kelimesiyle, kapitalist nitelikteki kurumların ya da kapitalist zihniyetin hâkim olduğu bütün bir toplum belirtilmektedir. Böylece, değişik bir tarihten itibaren, özellikle Batı Avrupa toplumu (Amerika'daki uzantılarıyla birlikte) nitelendirilmiştir (19. yüzyılın başlangıcı ya da 16. yüzyıl); bazen de diğer toplumlar nitelendirilmiştir (belli bir tarihteki Roma İmparatorluğu gibi).

Söz konusu kavram, bu kadar farklı tanımlara konu olurken, burada ele alınan türden bir sorunu tartışmak gerçekten güçtür. Buna karşılık, birçok dogmatik marksistin yaptığı gibi, özel bir tanım kabul etmek ve bu tanıma dayanarak sorunu çözmek pek kolaydır. Meselâ, her hangi bir toplumun **bu anlamda** kapitalist olmadığı ispat edilebilir. Ama bu, kapitalizmin diğer bir tanımını kabul edenleri hiçbir şekilde ikna etmeyecektir. Öte yandan, iyice anlamak gerekir ki (söz konusu dogmatik marksistlerin yapmadığı budur) hiçbir tanım **kendiliğinden**, di-

ğer bir tanımdan daha «bilimsel» değildir. Her bilimsel tartışmada, herkes mantıkça tutarlı olmak ve tartışma boyunca bundan vazgeçmemek şartıyla, bir tanım seçebilir. Tanımlar arasındaki seçme, daha çok bu tanımların kanıtlamada ve araştırmada sağlayabileceği öğreticiliğe ya da elverişliliğe bağlıdır. Bu yüzden, olayların derin tahlilinde faydalı olan kavramları sınırlandıran tanımlar tercih edilmelidir.

Bir seçme yapmak gerekti. Ben de Marksist ekonomik ve sosyolojik düşünce çerçevesi içinde yer alan tanımları seçtim. Ama gene de ayırdetmek gerekiyor. Marx ve marksistler, «kapitalizm» ve «kapitalist» terimlerini marksist olmayan birçok yazardan çok daha tutarlı bir şekilde kullanmıştır. Bununla beraber, onlar bu terimleri bazan özel ekonomik kurumlara, bazen de bu kurumların son derece geliştiği modern Avrupa toplumuna uygulamışlardır. Marksist yazılarda bu terimlerin farklı anlamları (her ne kadar aralarında bir bağ varsa da) ayırdedilebilir. Kullandıkları kavramlar arasındaki ayrım zımnîydi ama bu tür bir tartışmada bunları iyice sınırlandırmak oldukça önemlidir (9). Bu kavramları ayırdetmek için, bugüne kadar bu alanda (10) en ileri gitmiş olan Polonyalı sosyolog Julian Hochfeld'in terminolojisini kabul ettim. Ayırdedeceğim kavramlar şunlardır:

Bir yandan, kapitalizm, kelimenin en dar anlamıyla bir «üretim tarzıdır» yani (kelimenin en geniş anlamıyla) bir «işletmede» üretimin tamamlanabilmesinde esas olan bir ekonomik modeldir. Üretim araçları sahibi, bu üretim araçlarını kullanarak meta üretmeleri için hür işçilere bir ücret öder ve bu metaları kendi çıkarına satar. Bu bir «sanayici kapitalist»tir. (11).

İkincisi, kapitalist üretim tarzının yürürlükte oldu-

ğu işletmelerin tümünü belirtmek için, belli bir toplumun ekonomik sisteminde kapitalist «sektör»den söz edilebilir. Örneğin, Sovyet Rusya'da N.E.P. devrinde olduğu gibi. (12)

Nihayet, kapitalist bir «sosyo-ekonomik kuruluş» vardır. Kapitalizmden söz edildiğinde çoğu zaman düşünülen de budur. Biz bunun içinde yaşıyoruz. Bu kuruluş, kapitalist sektörün hakim olduğu özel bir «ekonomik sistem» ile buna uygun düşen ideolojik ve kurumsal bir üstyapı tarafından karakterlendirilmiştir.

Ama bu tanımlar incelenecek alandaki önemli bir meseleyi cevapsız bırakmaktadır. Marx, Kapital'in III. cildinde «ticaretin ve hatta ticari sermayenin kapitalist üretim tarzından (bizim kabul ettiğimiz terminolojiye göre, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluştan) daha eski olduklarını ve gerçekte, tarihi görüş açısından, sermayenin en eski bağımsız varoluş tarzını temsil ettiklerini açıklar» **(die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals)** (13). «Önceki bütün üretim tarzlarında (yani kapitalist kuruluştan önceki bütün sosyo-ekonomik kuruluşlarda) ticari sermaye, sermayenin temel fonksiyonu olarak görünmektedir (14)». Daha ilerde faiz getiren sermayeyi ya da mali sermayeyi de buna ekler: «Faiz getiren sermaye, ya da eski şekliyle belirtmek için, murabaha sermayesi, ticari sermaye ile birlikte, kapitalist üretim tarzından (kapitalist ekonomik-sosyal kuruluştan) önceki en eski sermaye şekillerinin bir kısmını meydana getirir ve en çeşitli sosyo-ekonomik kuruluşlar içinde bulunur **(in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen)** (15). Bunlar en azından, Max Weber gibi nazariyecilerin «çeşitli şekillerdeki bir kapitalizm» olarak telâkki ettikleri kapitalizm öncesi bu tica-

ri sermaye ve bu murabaha sermayesi şekilleridir. Weber ve Sombart gibi, Marx da «kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun ya da modern kapitalizmin, orta çağ sonlarındaki Avrupada ticari ve mali sermaye şekillerinden meydana geldiğini» kabul etmektedir. İlk bakışta, orta çağ islâm dünyasında benzer sermaye şekilleri görüyoruz. Bu sermaye şekillerinin Orta-çağ Avrupasında bilinen şekillere gerçekten benzeyip benzemediğini bilmek bizim için çok önemli olacaktır çünkü, eğer böyleyse, İslâmiyetin kendisinin, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşa, ya da başka bir deyişle, modern kapitalizme varan bir evrimin ilk aşamalarına bir engel teşkil etmediği ispatlanacaktır. Tabii, cevap olumluysa, niçin bu ilk aşamaların Avrupa'daki gelişmenin aynısını göstermediğini ve İslâmiyetin bundan sorumlu olup olmadığını bilmek sorunu ortaya çıkacaktır. Tartışmayı kolaylaştırmak için, kapitalizm öncesi toplumlarda ticari ve mali sermayenin meydana getirdiği sektörün tümüne **«kapitalistimsi»** sektör demeyi teklif ediyorum. Şüphesiz, Rusya'da N.E.P. devrindeki kapitalist sektör anlamında bir sektör söz konusu değildir. Rusya'daki bu kapitalist sektör, kelimenin dar anlamıyla, kapitalist üretim tarzının yürürlükte olduğu ve hür işçilerin işgücünü kullanan «üretim sermayesi»nin meyvelerini verdiği küçük ve orta sanayi işletmelerinin önemli bir kısmını ihtiva ediyordu. Bu sermayenin, bütün sınaî üretimi kontrol edecek kadar gelişmesini sadece Sovyet Devletinin gücü önlüyordu. Ticari ve mali sermaye hiç bir şekilde bu sektöre hakim değildi. Oysa, Orta Çağ'da, üretim sermayesinin çok sınırlı bir rolü olduğundan, ticari ve mali sermaye bu işi görüyordu.

Böyle «kapitalistimsi» (capitalistique) bir sektörün

varlığı, özellikle, ticari sermayenin «varlığı» ve belli bir düzeyde «gelişmesi», Marx'a göre, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun gelişmesi için gerekli şarttır. (Ama hiçbir şekilde yeterli şart değildir, Marx, bu nokta üzerinde ısrarla durmaktadır) (17). Terminoloji ayrılıkları, özellikle, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşa geçişi sağlayan tali şartların mahiyeti hakkında Marx'la anlaşmazlıkları ne olursa olsun, bu noktada bütün iktisatçıların aynı şekilde düşünecekleri muhtemeldir. O halde, bu sektörün, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun gelişmesini sağlayan bir yayılmaya ve yapıya benzer bir yayılma ve yapıyla birlikte, Orta Çağ müslüman dünyasında varolup olmadığını doğrulamak gerekmektedir.

Burada en önemli bir sorunla karşılaşıyoruz. Kapitalist sosyo-ekonomik kuruluştan önce, her faizle borç verme ya da her ticaret (kelimenin en geniş anlamıyla, yani bütün mal mübadelesi) «kapitalistimsi» bir sektör, yani diğer bazı şartlardan ötürü, muhtemelen böyle bir sosyo-ekonomik kuruluşun gelişebileceği bir sektör meydana getirecek mahiyette telakki edilebilir mi? Marx bize diyor ki: ticari sermayenin belli bir düzeyde varoluşu ve gelişmesi, böyle bir gelişmenin gerekli şartlarıdır: «1)çünkü bunlar nakit servetin bir yerde toplanmasını şartlandırırlar; 2) çünkü kapitalist üretim tarzı (yani kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş) perakende değil, toptan ticareti öngören bir üretimi; yani kendi ihtiyaçları için satın almayan fakat toptan satın alan bir tüccarı gerektirir. Öte yandan, ticari sermayedeki bütün gelişme, üretime gittikçe mübadele değerine doğru yönelen bir karakter veren ve ürünleri daima daha geniş ölçüde metaya dönüştüren (18) bir eğilimdedir. Demek ki, «kapitalis-

timsi» ticaret, en azından toptan bir ticaret olmalı ve parayı pazar için üretimi geliştirecek şekilde kullanmalıdır.

Max Weber, modern kapitalizmin (bize göre, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun) temelinde bulunan, bunu hazırlayan fakat onun özdeşi olmayan ve kapitalist diye adlandırdığı özgül bir faaliyet tipini de tanımlar. Gerçekte bu, kapitalistimsi dediğimiz sektörün faaliyetidir. «Bir mübadeleye elverişli bütün şartların kullanılmasından bir kâr bekliyen, yani (şeklen) barışçı kâr fırsatlarına dayanan» bir faaliyet söz konusudur (19). Bu faaliyet, hiç değilse, bir ölçüde (20) rasyonel olmalıdır, başka bir deyişle, «söz konusu faaliyet, sermaye hesaplarına dayanmalıdır. Önemli olgu daima şudur: ya modern muhasebe metodlarıyla ya da, ilkel ve kabataslak da olsa, her hangi bir şekilde bir sermaye hesabı yapılır (21).» Max Weber, «bu anlamda, kapitalizm ve kapitalist işletmeler, hem de kapitalistimsi hesabın hissedilir derecede rasyonelleştirilmiş bir şekliyle, dünyanın bütün medeni memleketlerde..., Çin'de, Hindistan'da, Babil'de, Mısır'da, eski Akdeniz medeniyetinde, Orta-Çağ'da ve modern zamanlarda varolmuştur (22)» diye ekliyor. Modern batı kapitalizmi, eski şekillerin yanında, özellikle, ekonomik faaliyetle ev ekonomisi arasında kanunî bir ayrıma ve rasyonel bir muhasebeye bağlı «kapitalistimsi rasyonel bir hür (şeklen) emek örgütü»nün ortaya çıkmasıyla ayırdedilecektir (23).

Marx ile Weber'in, modern kapitalizmden ya da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluştan önceki aynı ekonomik sektör tipini düşündükleri yeterince görülmektedir. İslâm dünyasında böyle bir «kapitalistimsi» sektörün var-

lığı hakkında burada bu kriterlere göre hüküm verilecektir. En azından, bu nitelikleri (özellikle etnolojinin tanıklık ettiği trampayı ve genellikle sihrî değeri olan hediye (armağan) niteliğindeki (24) eşya mübadelesinin bütün şekillerini) arzetmeyen ticaret şeklini gözönünde tutan faaliyetleri bir kenara bırakmak gerektiği açıkça görülmektedir. Nakit olmayan bütün ödünç verme (25) şekillerini yani «nakdî büyük sermaye yoğunlaşmasına», «toprak mülkiyetinden ayrı olarak bir nakdî servetin yaratılmasına» yol açmayan (26) bütün şekilleri de kredi alanında bir yana bırakmak gerekir. Bu, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun gelişmesi için yeterli olmasa bile, gerekli bir şarttır ve bu hususta herkes Marx'la aynı fikirdedir.

Nihayet, ister önceki bir emeğin,ister tabiatın ürünü olsun, diğer kaynakların üretimi ya da sadece kendilerince kullanımı için birbirlerine yardım edebilmelerini sağlayan ve bir ferdin ya da bir toplumun emrinde bulunan nesneler ve kaynaklar bütünü olarak tanımlanan sermayenin rol oynayacağı bütün ekonomik yapıları bu «kapitalistimsi» sektör tanımının dışında bırakmak gerektiği açıktır. «Meselâ, en ilkel tarım aleti olan ve toprağı kazmaya yarayan sopa, üretime yarayan bir sermayedir; tıpkı bir yayın, balık ağının, hatta bir yemiş sırığının, tabii ürünlerin toplanmasına ya da elde edilmesine yarayan sermaye olması gibi. Gerçekte, bu türlü «sermaye» bütün toplumlarda hatta en basit toplumlarda bile vardır (27). Bunların varlığı ve hatta önemi, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun gelişmesiyle ancak uzaktan ilgilidir. Tabiatiyle, marksist anlamda, hatta Weber anlamında «kapitalist» bir gelişmenin söz konusu olması için bu bakımdan, toplumun emrinde muazzam bir «serma-

ye» birikimi olması gerektir. Burada sözü edilecek toplumlar bu durumdadır (belki islâmiyetten önceki Arap toplumunun bazı sektörleri hariç) ve mesele yüksek bir düzeyde ortaya konacaktır. Bu kapitalizm durumundan söz eden R. Thurnwold'a rağmen (28), bir çoban toplumu, sürünün artmasını umduğu ya da kadınlarının nüfusunun artmasını beklediği zaman kapitalistimsi sektör hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Melville J. Herskovits'in çok yerinde söylediği gibi: R. Thurnwold, gerçekte, söz konusu duruma hiçbir şekilde uygulanma imkânı olmayan kavramları uygulamaya kalkışıyor (29). Bazı terminolojilerin (özellikle Yunan terminolojisinin) telkin ettiği gibi, sürünün artması, faiz kavramının gelişmesine katkıda bulunabilmiş de olsa, bunun sadece kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşla değil, meselâ, Weber anlamında bir kapitalist anlayışla uzaktan bile bir ilgisi yoktur.

O halde, tartışmanın aydınlanması için yukardaki tanımları kabul edeceğim: üretim tarzı, sektör, ekonomik sistem, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş, kapitalistimsi sektör. Bununla beraber, yukarda işaret ettiğim dogmatik marksizmin işlediği hatalara düşmemek için, varacağım sonuçlarda, marksist olmayan en önemli yazarların kabul ettikleri tanımlamalardan ayrı tanımlamaları gözönünde tutacağım. Zaten marksist tanımlara onların yanaşmakta olduklarını gözden kaçırmamak gerektir. 16. yüzyıldan, hatta en kötü ihtimalle 18. yüzyıldan bu yana, Avrupa toplumunu, ekonomik bakımdan «kapitalist» diye nitelendirmekte birçokları şimdiden hemfikirdirler. Bununla beraber, bazıları, meselâ, 13. yüzyıl İtalyan cumhuriyetlerinin bize «hem ticari hem de mali kapitalizm tipleri» (30) sunduğunu sanıyorlar. Bu devirde ne

Avrupa ekonomisini hatta ne de İtalyan ekonomisini hiç kimse kapitalist diye nitelendiremediğine ve Weber'in, Sombart'ın ve diğerlerinin modern kapitalizm dedikleri şey arasındaki farkların önemini hiç kimse inkâr etmediğine göre, bu, «kapitalistimsi» sektör dediğim şeyin varlığını kabul etmektir. Nihayet, herkes, şu ya da bu niteliği üzerinde oldukça farklı bir şekilde durarak aslında aynı olan bir işletmenin işleyiş tipini (tarzını) tanımlıyor. Bu da, burada, dar anlamda kapitalist üretim tarzı denilen şeye uygun düşmektedir. Öyle görünüyor ki, bütün tanımlar, tamamen münferit bir teşebbüs imkânını ortadan kaldırıyorlar. Kapitalist üretim tarzı ancak, nispeten yaygın bir kapitalist «sektör» içinde işleyebilir.

BÖLÜM II

İSLÂMIN BUYRUKLARI

Burada ele alınan sorunu incelemenin en yaygın şekli, islâm dininin buyruklarının **kapitalist üretim tarzını** (ya da bambaşka bir üretim tarzını) meydana getiren amelleri kolaylaştırıyor mu, engelliyor mu, yasaklıyor mu yoksa bu amellerle bir ilgisi yok mu diye kendi kendine sormaktır. Bence, ilerde de görüleceği gibi, en önemli olan bu değil. Bu zaten ortaya atılan ve meselenin tümü bakımından önemli olan bir sorudur. O halde bunu oldukça çabuk bir şekilde tartışacağım.

KURAN VE SÜNNET

İslâm dininin buyrukları, Muhammet peygambere ulaştırılmış Tanrı kelâmı olan, kesin ve iyice sınırlanmış bir belgede, Kuran'da ve **Sünnet** denilen sınırlandırılmamış çok geniş bir metinler bütünü içinde toplanmıştır. **Sünnet**, Peygamberin söylenilmesini, yapılmasını caiz gördüğü şeyi anlatan «hadisler» bütünüdür. Peygamberin bu sözlerinin ve amellerinin müslümanlar için örnek alınacak bir değer taşıdığı kabul edilmiştir; Muhammed'i taklit etmek, buyruklarını yerine getirmek gerektir. Bu hadislerin Peygamberin düşüncesini olduğu gibi temsil ettiklerini tarihçinin ancak çok sınırlı durumlarda kabul

edebildiği gerçeği üzerinde durmaya lüzum yok. Gerçekte ,bugün de müslüman yazarlarla sadece adı müslüman olanlar ve açıkça tanrı-tanımaz hatta dine karşı bir tutum alanlar bile bu hadisleri, çoğu zaman otantik (resmî) tarihi belgeler diye kabul etmektedirler (1). Oysa bu hadislerin, Peygamberin ölümünden ancak iki-üç yüz yıl sonra yazılı hale geldiklerini ve islâm tarihinde bütün bir devre boyunca bu türlü söylentilere (2) pek az ilgi duyulduğunu ve hiçbir değer verilmediğini biliyoruz. Bu hadisler, bazı kişilerin tanıklığına başvurarak (isnad ederek) belgesel değerlerini doğrulamak iddiasındadırlar. Son yazıcı, bu menkıbeyi başkasından aldığını, bu başkasının da, Muhammed'in çağdaşlarından ve bunu gören ya da duyan birinden (hepsinin de adları yazılıdır) aldığını bildirir. Doğruluğu hiçbir şekilde garanti edilmeyen bu isnad'a güvenmek imkânsızdır. Birçok hadis birbiriyle çelişmektedir; bu da Orta-çağ yazarlarını, bunlardan bazılarını uydurma diye kabul etmemeye ve çeşitli ölçülere (kıstaslara) dayanarak diğerlerini de doğruluğu şüphelidir diye sınıflandırmaya götürmüştür. Ama modern tarihi metod, çok daha sağlamdır. Bir hadis, ancak çok inandırıcı kanıtlarla ispat edilmişse, doğru olması ihtimali kuvvetlidir diye kabul edilebilir. Hiç değilse örnek alınan hadislerin pek az bir kısmı bu durumdadır (3). Fakat bu hadisler kendi devirleri ve sonraki devirler için belge olarak kalırlar ve bazılarının düşündükleri şeyi, bazı eğilimlerin, örnek olarak kabul ettirmek istedikleri şeyi bildirirler. İzlendikleri ölçüde, müslümanların davranışlarını belirleyen kuralları temsil ederler. Ne var ki, bunların çelişik yönlerinin pratikte büyük bir boşluk yarattıklarını daima hatırlamak gerekir. Her hangi bir hadisin değeri ya da yorumu hakkında yetkiyle hüküm verebilecek merkezi hiçbir otoritenin (Katolik Kilisesi gibi) bulunmaması bunun böyle olduğunu gösterir.

Önce, genellikle (sadece genellikle) başlıca ve çürütülmez bir otorite olan Tanrı kelâmını, Kuranı görelim. Tabiatiyle bu bir ekonomi-politik kitabı değildir ve onda kapitalizme bir övgü ya da yergi aramak boşunadır. Hiç olmazsa, kapitalist mahiyette telâkki edilen ya da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun temellerini ya da unsurlarını meydana getiren ekonomik kurumlarla ilgili görüşler Kuranda bulunamaz mı? Önce, Kuranın özel mülkiyete karşı olmadığı, çünkü mesela, mirası bir kurala bağladığı açıkca görülmektedir. Hatta eşitsizlikleri mesele haline getirmemeyi (4) tavsiye eder, zenginlerin imansızlığını lânetlemekle (5), Hükm-ü-İlâhi karşısında servetin faydasızlığına işaret etmekle yetinir (6). Üretim araçlarının mülkiyeti için istisna yapıyor mu? Şüphesiz, Kuran yazarı böyle bir şeyi düşünmemiştir bile. Ücretli işçilik hiç itiraz edilemeyecek tabii bir kurumdur. Kuran, birçok kere Tanrı'mn katında insanın ücretinden (değerinden) söz eder. Bir seferinde Musa'yı ücretli çoban olarak çalıştırmak isteyen medyenli Jethroyu sahneye çıkarır (7). Para almadan vazeden peygamberin ve Muhammed'in (8) kendisinin de ücret istemek hakları olduğu gibi, yıkılan bir duvarı tamir etmek için ücret istemek de insanın hakkıdır (9).

Kutsal kitaplarında insanların rızkını Tanrı'nın vereceğini öğütleyerek genellikle ekonomik faaliyeti ürküten ya da özellikle kâr peşinde koşmayı doğru bulmayan dinler vardır. Şüphesiz hileli işleri (amelleri) yermekle ve bazı ibadetler boyunca (10) ticaretle uğraşmaktan kaçınılmasını istemekle yetinerek ticari faaliyeti makul karşılayan Kuran bu durumda değildir. Çağdaş bir müslüman savunucunun namusluca özetlediği gibi, «Kuran, sadece dünya nimetini unutmamak gerektiğini (28:77) değil, aynı zamanda maddi hayatla ibadetin birarada yürü-

yebileceğini, hac sırasında ticaret yapılabileceğini söyler; hatta ticari kârları «Tanrı'nın lütfu» (11) olarak nitelendirir (2:193-194/197-198; 62:9-10).

Ama, daha ilerde görüleceği gibi, Kuran, Arapça'da **riba** denilen bir ticaret şeklini yeren bazı parçaları da ihtiva etmektedir. **Riba**'nın ne olduğunu kesinlikle bilmiyoruz. Kelimenin asıl anlamı «artma, artış»tır. Bugünkü anlamda basit bir faiz söz konusu olmasa gerek. Ödünç alınan meblâğın (nakdî ya da aynî sermaye ve faizler), borçlu vadesinde ödeyemediği zaman, bir kat daha artırılmasının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Kuran'daki buyrukların çoğu gibi (aslında, diğer dinlerin kutsal kitaplarındaki buyrukların da çoğu), bu da belki geçici şartları karşılamak için kabul edilmiş geçici bir kuraldır. Ama daha sonraları, zamanda ve mekânda bu kadar sınırlı şartlardan dolayı ancak Tanrı'nın kanunlaştırdığı varsayılarak buna evrensel bir değer verilmiştir. Kuran'da **riba**'yı yasaklayan çeşitli parçalar bazen müslümanları bazen müslüman Türkleri (paiens) (Mekke'deki bir uygulamanın söz konusu olduğu söyleniyor), bazen de Yahudilerle Hıristiyanları hedef almaktadır. Yahudiler, faizi (murabahayı) yasaklayan kendi kanunlarını çiğnedikleri için kınanmaktadır. Yoksul ve Medine'de düşmanlarla çevrilmiş küçük müslüman topluluğun, «sempatizanlarından» para (sermaye) toplamaya çalıştığı bir sırada ona bu meblağı makul şartlarla vermeği reddedenleri lânetlemek için konulmuş olması muhtemeldir. Metinlerden çıkan çok açık anlama göre, elde mevcut parayı faizle ödünç vererek (12) daha din-dışı ve daha istifadeli bir şekilde kullanmak amacıyla Peygamberin kurduğu (ve başka amaçlar için de kullandığı) ha-

yır sandığı aracılığı ile müslümanları yoksullara sadaka yani **zekât** vermeye teşvik etmek söz konusudur.

Kuran gibi, **Sünnet** de kapitalizm hakkında açıkça bir şey söylemiyor. Özel mülkiyeti ise tartışmıyor. Şüphesiz, genellikle bir malın mülkiyetinin, insanın özerk faaliyetinden çok Tanrı'nın iradesine bağlı olması caizdir. Şüphesiz sahip olunan malın kullanılması, mürabahanın yasaklanışı ve meşru zekât zorunluğu ile sınırlandırılmıştır. Şüphesiz ki bir ailede mülkiyet tamamen özeldir ve bölünemez; ve bu çok yaygın hale gelmiş bölünemezlik bazı bakımlardan kanunlarla korunmuştur. Aynı şekilde, islâm ülkelerinde kabilenin ya da köyün kollektif toprakları din hukukuna göre kollektif kabul edilmemekle beraber, himaye edilir ve bu bir gelenektir. Su ve ot gibi ilkel mallar, mülk edinilemez. Müslüman Devlet'in, bazı bakımlardan, topraklar (1) üzerinde «yüce bir hakkı» vardır. Mülkiyet hakkı, her insanın yaşama hakkı gibi, bazı düşüncelerle sınırlandırılmıştır. Açlıktan ölen bir insanın, yaşamak için asgari bir yiyeceği (gereğinde zor kullanarak) meşru sahibinden (14) alması haklı görülmektedir. Ama bu türlü sınırlandırmalar, hıristiyan tanrı-bilginleri tarafından öngörülmüş ve çeşitli dini ve laik hukuklara geçmiştir. Fakat bütün bunlar, pratikte, özel mülk sahibi müslümanın, özel mülk sahibi hıristiyan kadar kanunî, dini, ahlâki ya da törel kısıtlamalara uğramadan mallarını kapitalist tarzda ve en meşru yolla verimlendirebilmesine engel değildir. Tabiatiyle, din hukuku bakımından, üretim araçlarının mülkiyetiyle ilgili hiçbir özel kısıtlama yoktur.

Ücretli işçilik de tamamen normal bir şey olarak telâkki edilmiştir. Kiralamanın özel bir şeklidir bu. Bir insanın işgücü, tıpkı bir ev ya da gemi gibi kiralanır. Kısıtlamalar, ahlâki, dini mülahazalara ya da hukuki tipte

diğer ilkelere dayanan alışılmış kısıtlamalardır (15). Aslında kiralama meselesini aşan özel bir kısıtlama üzerinde yani kısmet (talih) üzerinde durulmuştur. Kuran'da sözü edilen bir çeşit kader kısmet oyunu (**meysir**) geniş ölçüde yasaklanmıştır. Şansa tesadüfe bağlı her kazanç yasak edilmiştir. Meselâ, derinin yarısını karşılık olarak vereceğim diyerek, bir hayvanın derisini bir işçiye yüzdürmek, ya da kepeği senindir diyerek ona buğdayı öğüttürmek ahlâksızlıktır. Gerçekte, derinin bozulup bozulmayacağı ve iş süresince değerini yitirip yitirmeyeceği ya da ne kadar kepek elde edileceği (16) bilinemez.

Ekonomik faaliyeti, kazanç peşinde koşmayı ve sonuç olarak pazar için üretimi hem Kuran hem de gelenek makul karşılamaktadır. Hatta bunlarda tüccara övgüler düzülmüştür. Peygamberin «samimi ve güvenilir (dürüst) tüccar, (Kıyamet Günü) peygamberlerin, adillerin ve şehitlerin arasında yer alacaktır» (17) ya da «güvenilir tüccar, Kıyamet Günü Tanrı'nın tahtının gölgesinde oturacak», ya da «tüccarlar bu dünyanın hablercileri ve yeryüzünde (18) Tanrı'nın vasileridir» dediği ileri sürülmektedir. Kutsal Hadis'e göre, ticaret, hayatını kazanmanın özel bir şeklidir. «Müsaade edilen şeyden kâr sağlıyorsan senin yaptığın bir **cihad**'dır ve bunu ailen ve yakınların için kullanıyorsan bu bir **sadaka** olacaktır; ve gerçekte, ticaretten sağlanan bir **drahmi**, başka şekilde kazanılan (19) on drahmiden daha iyidir». Peygamberin ve onun kutsal halefleri olan ilk halifelerin ticaretten duydukları zevk coşkunlukla anlatılmaktadır. Ömer, «ailem için alım-satım işleriyle, ticaretle uğraşırken ölmek bence ölümlerin en güzelidir» demiş. Bu noktada Amerikan iş adamlarına benzeyen bu yüce kişilerin içine öbür-dünyayı düşünürken bir hasret çökmüş olmalı. Muhammed, «Tanrı, cennetteki kulların ticaretle uğraşması-

na izin verseydi, kumaş ve baharat ticareti yaparlardı» ya da «eğer cennette bir ticaret olsaydı, kumaş ticaretini seçerdim çünkü açık yürekli Ebu Bekir de kumaş tüccarıydı» (20) demiş. Daha önce adı geçen çağdaş bir müslüman, Peygamber'in tutumunu, Guizot'ya yaraşır övgülerle özetlemektedir: «Peygamber, asalak olacaklarına, başkalarına yardım etmek için zenginleşenleri övgülere boğar» (21). Her zamanki gibi, çelişik metinler bulunmaktadır, ama, bir keşişlik akımının yansıdığı tek başına durumlar hariç, eleştirilen, tüccar ya da ticaret değil, madrabaz tüccardır.

Bununla beraber, Hadis, bazı ticari işleri (amelleri) yasaklamıştır. Tabiatiyle, her şeyden önce, şu ya da bu şekildeki hileli ameller ya da din bakımından menfur kabul edilen şarap, domuz, dini merasimle kesilmeden ölen hayvan ya da herkesin ortak malı olan su, çayır ve ateş (22) gibi nesnelerle ilgili ticaret söz konusudur. Çeşitli amelleri hedef alan yasaklamalar, liberal bir ekonominin serbestçe gelişmesine karşı koyan engeller olarak kabul edilebilir. Mesela, yiyecek maddeleri üzerindeki spekülasyon ve her şeyden önce de ihtikâr. Ama özellikle, şüpheli bir yanı olan her türlü satışın yasaklanması söz konusudur. Mesela, satıcının, satılan maldan eline ne kadar paranın geçeceğini bilmediği açık-artırma, fiyat kesin bir şekilde belirlendiği halde malın sayıca belirlenmediği satış (mesela, palmiye ağaçları üzerindeki yemişler). Şimdi verdiğimiz örnekler kategorisine girebilen şansa dayanan anlaşmalar üzerinde de durulmuştur. Fakat bazı hadisler kısmet'i (talihi) özel bir durum olarak göstermektedirler. Mesela, kaçan bir kölenin ya da hayvanın, ana karnındaki bir hayvanın satılması. Bermutad, din bilginleri arasında ayrıntılar üzerinde birçok görüş ayrılığı vardır ama ilke herkesçe kabul edilmiş-

tir. Bu yasaklamanın Kuran'daki dayanağının pek sağlam olmadığına işaret etmek gerektir. Bu ancak, **riba**'nın ve bir kumar olan meysir'in yasaklanmasına bağlanabilir; bu da gerçekte **a posteriori** zoraki bir doğrulamadır. Peygamberin düşüncelerindeki bu hükmün kökeni pek şüpheli olduğundan, kaynağı tartışılması gereken sonraki nazariyelerle amellerin bu ayetlere bağlandığı ve daha açık hadislerle kökleştiği görülmektedir.

Buna karşılık, **riba**'nın yasaklanması, görüldüğü gibi, Kuran'da bulunmaktadır ve sonra gelen din bilginleri bunu yorumlamaya ve tanımlamaya çalışmışlardır. Gerçekte, bu **riba**'nın ne olduğu tam olarak bilinmiyordu. Bir hadise göre, Kuran'da bununla ilgili ayet, vahyedileceklerin en sonuncusuydu öyleki Peygamber bunu açıklayamadan ölecekti. Kelime ve kuralla (emirle) ilgili yorumlar çok çeşitlidir. Öyle görünüyor ki, başlangıçta, **riba** denince ödünç para ya da yiyecekten sağlanan her türlü kâr anlaşılıyordu. **Riba**nın tanımı sonraları karmaşık bir tümdengelimler ve dış etkilerle kesinleşti ve açıklığa kavuştu. Herhalde, varılan sonuçlar Kuran metninde doğrulanmaktadır. Bu sonuçlar, ancak Peygamberin, doğruluğunu hiçbir şeyin garanti etmediği sözde vecizeleriyle meşru sayılabilirdi. Genellikle **riba** denince, taraflardan birinin değerli madenlerin ya da yiyecek maddelerinin satışı ya da trampası boyunca sağladığı her türlü kâr anlaşılmaktadır. Bu türlü işlemlerde, ancak iki tarafın sağladığı şey arasındaki tam bir eşitlik meşrudur. Hukukçular, Peygamber'in yoldaşlarının hadislerinin sözde otoritesine dayanarak, çoğu zaman tamamen hayali gerekçeler ileri sürerek bu eşitliğin tanımı üzerinde inceden inceye durdular. Buna karşılık, diğerleri, peşin parayla satın alınmayan şeyi yasaklayarak sadece zaman sorunu üzerinde kılı kırk yardılar. Hadislerde di-

le getirilen görüşlerdeki farklılık aslında oldukça büyüktür, ve özellikle yiyecek maddeleri, altın ve gümüş söz konusu olmadığı zaman (23) şüphe uyandırmaktadır.

Ticarette mutlak bir dürüstlüğü öğütleyerek, malını övmemeyi, onun kusurlarını göstermeyi emreden ve zaten tek tük rastlanan bazı hadislerde rekabeti önleyici bir şey keşfedilebilir (24).

BİR SOSYAL ADALET ÜLKÜSÜ MÜ?

Şimdiye kadar incelediğimiz her mesele daha genel ve daha toptan bir görüşle ayrıntılarıyla yeniden gözden geçirilebilir. İslâmiyetin modern savunucuları, şimdiye kadar başvurduğumuz kuralları ve diğer bazılarını, sosyal alanda adaleti temsil ettiğini ileri sürdükleri bir sistem haline getiriyorlar (25). Görüşleri bir bakıma doğrulanmıştır. Gerçekte, her toplumun, kendi bağrındaki sosyal tabakaların, çeşitli grupların hatta fertlerin fikirlerini dile getiren farklı görüşlerle birlikte sosyal adalet hakkında toptan bir görüşü vardır. Kuran'daki sosyal buyrukların Muhammed'in ve hiç değilse Mekke ve Medine toplumunun bazı gruplarının ve sosyal tabakalarının sosyal ülküsünü temsil ettiği şüphesizdir. Bu ülkü (ideal) hiç olmazsa o devirdeki Arabistan için kabul edilebiliyordu. Çünkü Arapların çoğunluğu kaçınılmaz bir şekilde onun çevresinde toplanmıştı.

Bu ülkü, tüketim malları, üretime yarayan nesneler, toprak ya da insan mülkiyeti de söz konusu olsa, mülki-

yet hakkını tartışmıyor. İslâm ekonomisi hakkında nazariyeler ileri süren ve aslında diğer pakistanlılara karşı olan Pakistanlı bir iş adamı, Nasır Ahmet (26) Şeyh, toprak mülkiyeti konusunda buna itiraz etmektedir. İslâm Cemaati Birliği başkanı ve «modern islâmiyetin en sistemli düşünürü» (27) Abu Ala Mavdudi'ye karşı, toprak mülkiyetinin gelişmeyi engellediği hakkında ekonomik kanıtlar ileri sürmekte bu özel toprak mülkiyetine, bu mülkiyet hiç değilse şahsen toprak sahibi tarafından ekilen bir toprak parçasını aştığı ölçüde, Muhammed ile Kuran'ın karşı olduğunu metinlere dayanarak ispatlamaya çalışmaktadır. Toprak bütün olarak «millileştirilmeli» ve belirli zamanlarda sadece ekicilere, çiftçilere verilmelidir. Pakistanlı iki müslüman, görünüşte birbiriyle çelişik hadislere başvuruyorlar. Bunun pek büyük bir anlamı yoktur; çünkü, yukarda da söylendiği gibi, hiç değilse Muhammed'in devri için, bu hadisler hiçbir tarihî değer taşımazlar. Üstelik, (ne yazık ki) Mawdudi'nin haklı olduğu açıktır. Hadislerin her hangi bir toprak kiralama şeklini yasaklamaları, büyük toprak mülkiyetinin kendisini de yasakladığı anlamına gelmez. Bu hadisler, toprağın tam olarak ne getireceği önceden bilinmediği için, çoğu durumlarda rekoltenin belirli bir kısmı karşılığında kiralamanın yarattığı şüphe unsurunu hedef alırlar. Demek ki hukukçular bunları, **riba**'ya konan yasağın gelişmesine bağlamaktadırlar. Sistem fikriyle hareket eden bazıları yasaklama konusunda çok ileri gidebildiler. Ama aklı başında hukukçular, **riba**'nın kendilerine apaçık göründüğü bazı şekilleri yasaklamakla yetindiler. Peygamberin kendisinin, halefleriyin ve en saygı değer yoldaşlarının, gelir karşılığında topraklarını kiraya verdiklerini ve bu işi yasaklamayı (28) hiçbir zaman düşünmediklerini çok iyi biliyorlardı. Sözde «millileştirme» nin hedefi, müslüman topluluğun başkanının

şahsi mallarıyla bu topluluğun genel kaynakları arasındaki ayırdedilmezliktir. Ama başkanın toprakları üzerinde uygulanmış olan şeyin büyük mal sahiblerinin topraklarına da uygulandığı şüphesizdir. Toprakların payedilmesinden yana olanın Muhammed peygamber devrindeki uygulama için başvuracağı son kaynak, tek ciddi tarihi kaynak hizmeti görebilecek olan Kuran'dır. Ama Kuran'da gösterebileceği metinler, ispatlamak istediği şey için çok yetersizdir. Mısırlılara karşı koymaları uğrunda halkını yüreklendiren Musa Peygamber, «Toprak, Allah'ındır, kulları arasında dilediğine verir» diyor (7 : 125/128). Zaten, Elçisine kudretini hatırlatan Allah, Ona şunu bildirmesini söyler: «Allah yeryüzünde (toprak) yüce dağlar yarattı. Oraya bolluk verdi. Orda, arayanlar için tam dört günde azıklar yasadı» (41: 9/10). Nasır Ahmet Şeyh'in izlediği bazı yorumcular bu son cümleyi şöyle anlamaktadırlar: «Allah, isteyenlere azıkları dört günde eşit olarak dağıttı». Bu anlam kabul edilse bile, bu metinlerde, Tanrı'nın kudretinin ispatlanmasından başka bir şey bulmak güçtür.

Bu ilkelerden bazılarına dayanarak mülkiyet hakkının kullanılışının ve bazı durumlarda kötüye kullanılmasının sınırlandırıldığı sonucunun çıkarılabileceği de düşünülse, Kuran'ın mülkiyet hakkını hiçbir şekilde tartışmadığı açıktır. Bu, bütün kanunlarda böyledir. Mülkiyet hakkı hiçbir şekilde adalete aykırı görünmüyordu. Kuran için, ekonomik bakımdan adalet, aşırı bir kazanç şeklini, **riba**'yı yasaklamak, topluluğun başkanı tarafından toplanan vergilerden ve bağışlardan bir kısmının yoksullara, konuklara, kölelerin satın alınmasına, belki de büyük felâketlere uğrayanların yardımına koşmaya hasretmekten ibarettir (29). Kısacası, topluluk içinde, zenginlerin, gelirleri oranında, katılma mecburiyetinde

oldukları örgütlü bir yardım söz konusudur. Tanrı tarafından istendiği kabul edilen tabii ve hatta öbür dünyada da, şüphesiz başka ölçülere göre, devam edecek olan sosyal şartlardaki farklılaşmaya dokunulmuyor. «Bak, biz onları birbirinden nasıl da üstün kıldık. Öbür dünyada basamakların daha yüksekleri, üstünlüklerin daha yüceleri vardır» (17/22/21).

Bu, yetersizliklerinden dolayı ıstırap çekenler dahil, insanların çoğunluğu tarafından yüzyıllar boyunca tatmin edici görülmüş bir adalet ülküsüne uygun düşmektedir. Ama sosyal ahlâk biliminin tarihi, durmadan yeni ihtiyaçların (gereksinmelerin) ortaya çıktığını göstermektedir. Nüfusun bir kısmının başkalarının imtiyazlarına karşı mücadele ettiği toplumlar daima varolagelmiştir. Belki de 18. yüzyıldan itibaren, imtiyazlara karşı bu protestolar, Avrupa ölçüsünde, sonra da dünya ölçüsünde birleşmeye başladı. Önce soyluluk (asalet) ya da kölelik gibi, doğuştan gelen ve özgül bir statüye dayanan özel bir «durum»un yarattığı imtiyazların ya da yetersizliklerin hesabını sordu. Egemen bir gruptan olmanın sağladığı imtiyazlara karşı protesto hareketi genişledi. Nihayet, sosyalist düşünce, bütün toplum hayatını kontrol altına alan bazı malların: üretim araçlarının, üretimde kullanılan ham madde kaynaklarının mülkiyetinden doğan imtiyazlara karşı mücadeleyi ön planda tutan bir ülkü (ideal) ileri sürdü. Sosyalist düşünce, bu evrimin tamamlandığından hiç de emin değildir.

Muhammed devrinde, modern kapitalizmin ve büyük sanayinin ortaya çıkmasından önce bütün dünyada olduğu gibi, Arabistan'da da, tek kişinin (ya da pek az işçinin) çalıştığı atölye ölçüsünde, çok yaygın olan üretim araçları mülkiyeti toplum içinde özel bir kudret sağla-

mıyordu ve protestolara yol açamıyordu. Buna karşılık, toprakların ve taşınır malların büyük bir kısmı üzerindeki mülkiyet özellikle bazı toplum tiplerinde önemli bir kudret sağlıyordu. Bundan dolayı, Muhammed'den iki yüz yıl önce İran'da, metafizik bir sisteme bağlı olarak, bütün malların kamulaştırılarak bu imtiyazın kaldırılmasını ileri süren nazariyeciler ortaya çıktı. İran asillerine sayısız imtiyazlar sağlayan bu imtiyazlar arasında, haremlerine kapattıkları kadınlar da vardı. Bu öğreti, İran hükümdarı Kawad I (448-531) tarafından kabul edildiği için kısmen bir iktidar denemesinden de geçmiştir. Ne var ki Kawad, komünist şef Mazdak'ın ilkelerini ancak pek az köklü bir şekilde (30) uygulamıştı. Mülkiyet hakkının restorasyonu, Kawad'ın oğlu ve halefi Kisra I (Enuşirevan da denir) (531-579) tarafından tam olarak gerçekleştirildi. Onun hükümdarlığının sonunda Muhammed doğdu. Büyük komşu imparatorlukta geçen komünist tecrübenin Arabistan'da çok tartışılmış olduğu şüphesizdir. Muhammed de, özellikle Mekke'deki ilk vaizlerinde zenginliğe ve zenginlere karşı çıkıyor, insana gurur veren, onu Tanrı'dan uzaklaştıran (31) serveti özellikle kınıyor. Ama Mazdak ve efendisi Zerdüşt gibi, mülkiyetin kendisini tartışmıyor Servet eşitsizliğinin doğurduğu felâketlere çare olarak, topluluğun başkanı tarafından kısmen hayır işlerine sarfedilmek üzere zenginlerden vergi alınması, o devir için bile tamamen «reformcu» bir hareketti. Belki de Muhammed, Kawad'ın kabul ettiği ve Mazdak komünizminin gerekirliliğinin gerisinde kalan buyrukların çok uzağındaydı. Muhammed'in, bu buyrukları ve bu ideolojiyi bilmezlikten gelememiş olması anlamlıdır. Muhammed'in muarızlarının, Hindistan'ın büyük müslüman şairi İkbal'i, Jâvid Nama adlı eserinde, Mazdak'm öğretisinin müritliğini yapmakla suçlamaları gerçekten haksızlıktır.

Böylece, Kuran'da vazedilen ideoloji, sosyalist düşüncenin, modern toplumun büyük bir kısmının ideali olarak devrimize empoze ettiği ideoloji değildir. Grimme'in (32) sandığı gibi, Muhammed sosyalist değildir. Girimme bunu söylerken pek köklü olmayan bir sosyalizmi düşünüyordu. Bunda şaşılacak bir şey yok. Kuran, mümkün bütün toplumlara uygulanacak ilkeleri yazdıran Yüce bir Varlık'ın dile gelmesi değildir. Kuran, devrine (33) özgü bazı ülkülerden esinlenen bir insanın eseridir. Üretim araçlarının mülkiyetinin, bir gün bazı insanlara vereceği kudreti öngöremeyeceği pek tabiidir. Öngörmüş olsaydı, tutumu ne olurdu? hiç kimse bunu bilemez.

Sünnet'de kavranmaya çalışılacağı gibi, Orta-Çağ müslüman toplumunun adalet ülküsü, Kuran'daki ülküden tamamiyle geridir. Zaten, kısmen çelişik birçok ülküyü birbirinden ayırd etmek gerekir. Müslüman toplumun bağrında birçok sosyal ve etnik tabaka vardı; bugünkü partilere az çok benzeyen birçok ekol ve mezhep, Peygamber'in, doğruluğu genellikle şüpheli sözlerini ya da davranışlarını nakleden «hadislerin» otoritesine dayanarak çelişik nazariyeler ileri sürüyordu. Onların sistemlerini burada şöyle bir incelemek bile mümkün değil. Bana şüpheli görünmeyenler üzerinde ana çizgileriyle durmak yetecektir.

İslâmiyette bazı akımlar, mülkiyet hakkını sert tedbirlerle kısıtlamayı gözönünde tutmuşlardı: servetin vergiyle sınırlandırılması gibi. Bu görüşlerin kaynağı (ki İslâmiyetten çok başka bir yerde, özellikle, Hıristiyanlıkta bulunmaktadır) hem dinî hem de laiktir. Bu dünya malının insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığı, günaha soktuğu, bundan dolayı da zenginlerle güçlülerin (en azından çoğu zaman) günahkâr oldukları hakkındaki dinî fikir, zen-

ginler ve güçlüler adil değildirler ve zalimdirler diyen laik fikre içinden çıkılmaz bir şekilde karışmaktadır. İsrail Peygamberlerinin alışık oldukları bu görüşler, önce İsa Peygamber, sonra da ilk yüzyılların (34) bazı hıristiyan ideologlarıyla bazı hıristiyan mezhepler tarafından ünlü formüller şeklinde geliştirildi. Bunlara Kuran'ın en eski parçalarında rastlanmaktadır. Bunlar bir tutumu: zenginliklere (servete) karşı az çok kuvvetli bir düşmanlığı; zenginlere bir öğütü: mallarını iyi (hayırlı) bir şekilde kullanmalarını; bir gözdağını: Tanrının gazabını, dile getirirler.

Ama bütün bunlar az çok sert ve değişik şekillerde ortaya çıkabilir. En aşırısı, İsa Peygamber'in Filistinli genç adamdan istediği gibi, zenginleri, fakirlerin yararına, bütün zenginliklerinden sıyrılmaya çağırıyor, zenginlerin hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde günah işleyeceklerini söylüyor, onları amansız bir hükmü ilâhi ile tehdit ediyor. Bir devenin iğne deliğinden geçmesi, bir zenginin göklerin kırallığma (saltanatına) girmesinden daha kolaydır. Ilımlısı ise, zenginlerden makul bir sadaka istemekle, onları, ruhlarının kurtulması için durumlarının [yaratacağı] tehlikelere karşı uyarmakla yetiniyor ve cezalarının Tanrı tarafından affedileceğini inkâr etmiyor. Kuran'm en yeni kaynakları açıkca bu ılımlılığı [benimsemek] eğilimindedirler. Kuran, sosyal sorunları, Tanrı huzurunda [herkesin] eşitliğine indirgemekte ve insan toplumundaki kaçınılmaz haksızlıkların öte dünyada giderileceği üzerinde durmaktadır. Aşırıcılık, eşitçi ideal bir insan toplumu görüşüne meyletmektedir. Bunu insanca yollardan gerçekleştirmeyi araştırmak çabasında ve böylece, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek düşüncesinde olabilir. O zaman, bu eğilimde, fertlerin ve sosyal grupların yoksunluklarını, kinlerini, özlemlerini görme-

mek (meydana çıkarmamak) güçtür. Temelde yıkıcı bir ruh halini işaret etmediği zaman, bunda sadece bir fikir çabasının sonucunu gören gelenekci dinî ve idealist yoruma katılmak güçtür. Şimdi hemen hemen bütün tarihçilerin izledikleri marksistler, burada iktidarın çıkarları ve kaynakları çevresinde sosyal grupların [yürüttükleri] ölümsüz mücadelenin bir belirtisini görmekte bence, haklıdırlar.

Söz konusu aşırı yönelim, Orta-Çağ müslüman [dünyasında] Peygamberin yoldaşlarından Ebu Daar-ül Gifari'den esinleniyordu. Meselâ, herkes servetinin ya da gelirlerinin hepsini (geçinmek için, kendisine en azını ayırdıktan sonra) Tanrı uğruna ya da hayır işlemek için sarfetmelidir gibi yargılar (ayetler) ona atfediliyordu. Gifari, Peygamber'in ölümünden on yıl kadar sonra, Kuran'ın sadaka vermeye pek niyetli olmayan zenginler (35) hakkındaki gözdağı verici ayetlerinin, Yahudi ve Hıristiyan bilgiçlere olduğu kadar müsülman yöneticilere de uygulanacağını, ileri sürmekle skandal yaratmıştı. Sosyal tehlike, sapa bir yere atılmış oluyordu (36). Gene de, bu Abu Daar'da tarihî olanı, efsane olandan kesin şekilde ayıramıyoruz. Bununla beraber, bir parça gerçeğe dayanması mümkündür.

Ne olursa olsun, Ebu-Daar, XX. yüzyıl müslüman dünyasında, beklenmedik şekilde, muazzam bir üne ermiştir. Sosyalist ve komünist eğilimli sol, sosyalist eğilimli fikirlerin İslâm geleneğine aykırı olmadığını göstermek için onu bir öncü [olarak kabul etmiş] ya da hiç olmazsa, bu teminattan [Ebu Daar'dan] faydalanmıştı. Yazarlar, bu örnekten hareket ederek işi, komünizmin, İslâmiyetin temel bir gereğine cevap verdiğine kadar vardırdılar. İslâmiyetin, sosyal meselenin kökeniyle ilgilen-

diğini ve kapitalizm, sosyalizm, komünizm denilen modern sistemlerin getirdikleri çözüm yolunu aşan bir çözüm yolu getirdiğini göstermek için, müslüman eğilimli sağcılar da bunu kullandılar. Ebu-Daar'a ait olduğu varsayılan fikirlere, yani servetin, **zekât** yoluyla tekrar-dağılımma dönmek yetiyordu. Bu tez ilerde tartışılacaktır.

Şunu gözönünde tutmak gerekir: **Sünnet**'in ve Orta-Çağ tarihçiliğinin yarı-efsanevi Ebu-Daar'ı, dinî gerekirliklerin dışında, zenginlerin ve güçlülerin lüksü ve baskısı karşısında, yoksunluk içindeki yoksulların protestosunu dile getiriyor. Bu akım, ayrılıkcı ve devrimci şekillerde olduğu kadar, zararsız şekillerde de varoldu. Ama kesin bir etkisi olmadı. Bu akım, hayatının sonlarına doğru, Muhammed'in kendisinin eğilimlerine de aykırıydı. 1948'de, El-Azhar'ın din bilginleri, Ebu-Daar'a dayanarak, İslâmda komünizmin varolduğunu iddia edenlerden birine karşı, Kuran'ın çok açık buyruklarını, haklı olarak, ileri sürüyorlardı. Gerçekte Kuran, cimriliğe ve israfa kaçmayan ılımlı bir cömertliği öğütlemektedir. (17;31/29; 25:67). Meselâ, miras hakkındaki buyrukları, edinilmiş ve Tanrı tarafından kabul edilip düzenlenmiş servetlerin var olmasını (kararlılığını, sağlamlığını) gerektirmektedir. Bir bakıma, bundan dolayı, büyük islâm üniversitesinin [çıkardığı] fetva: «islâmda komünizm yoktur (37)» diye bildirmekte gerçekten haklıdır.

Bazı Orta-Çağ mezhepleri de, servet düşmanı bu yönelimi, az-çok keşişce ve dinî, az-çok etkinci ve devrimci bir tonda derece derece kendi paylarına benimsediler. Ama bunların pek sınırlı bir etkisi oldu ya da programlarında bu konuda temel olanı iktidar yolu üzerinde bıraktılar. Gerçi çeşitli ülkelerde iktidarı uzun yıllar elinde tutan İsmailiye mezhebi, edinilmiş servetlere kaba bir şe-

kilde saldırdı ama, Tunus'da sonra da Mısır'da iktidara gelince, bu hakka hiçbir şekilde dokunmadı. Yalnız, bunun bir kolu gibi görünen Karmat hareketi, Doğu Arabistan'da Bahreyn'da iktidara geçince hür insanlar arasında (Karmat cumhuriyetinde birçok siyah köle vardı) bir işbirliği sistemi kurmuştu. Bu, Devlet'in yoksulların yararına, hayır işlerini finanse etmesi için, zenginlerden ağır vergiler almasını gerektiriyordu. Kısacası, Büyük Britanya gibi, sosyal hizmetlerin geliştiği bugünkü devletleri, gerekli değişiklikleri gözönünde tutarak, az-çok hatırlatan, bir çeşit **welfare state** (sosyal devlet) vardı.

Kuran'daki idealden ayrılmak istemeyen müslümanların aradıkları yüce adaletin, yukarda anlatılanlarla, bir çok bakımdan, gerçekten ilgisi vardı: Tanrı'nın koyduğu ilkelere göre yönetilen ve ilâhi Kanun nazarında bütün müminlere eşit davranan, müslüman topluluğun içinde en zenginlerin katılmasıyla, en yoksullar yararına bir yardımlaşma uygulayan bir Devlet. İslâm tarihinde çok görülen reformcu ve devrimci hareketlerin tekrar tekrar gerçekleştirmek istedikleri, bu idealdir. Bu, sınıfsız bir toplumun ülküsü olarak tanımlanmıştır. «Sınıf» kelimesinin objektif bir tanımı yerine, sübjektif bir tanım, bazılarının belli imtiyazlara sahip olmalarına, diğerlerinin bunlardan yoksun bırakılmalarına yol açan «yatay» sosyal tabakalar arasında hissedilen ayrımları gözönünde tutan bir tanım kabul edilirse, meşrulaşabilecek bir formüldür bu. Meselâ, Fransız Devrimi, üç «sınıf», yani önceki tabakalar (soylular, din adamları, tiyerzeta) ortadan kaldırılıp, bütün Fransızlar artık kanun önünde eşit olunca, sınıfsız bir toplum kurduğunu sandı. Meselâ, zenginlerle yoksullar arasında devam eden ayrımlar, birçoklarınca, eşitsizliğin yok edilemeyen kalıntısı, yani sınıflar arasında bir ayrım yaratmaya hiç de «elverişli» olmayan

ve büyüklerle küçükler, güçlülerle güçsüzler arasındaki ayrım kadar tabiî, bir kalıntı olarak kabul edilmişti. Aynı şekilde, Orta-Çağ müslümanlarının çoğunluğu için, bu dünyada bu işle görevli devlet memurları ve yargıçlar tarafından doğru bir şekilde uygulanan ilahi kanun önündeki eşitlik, [bir] idealdi. Hür insanlarla köleler, toprak sahipleriyle mültezimler, zenginlerle yoksullar arasındaki ayrımlar, eşitsizliğin yarattığı ve yok edilemeyen kalıntı, kaçınılmazdı ve «kötüye kullanılma hali» dışında, bu dünyada bir Devlet'in erişebileceği [mümkün] tek eşitliğe zarar vermiyordu.

Geçmiş zamandaki insanlar, devirlerinin şartlarına uygun düşmeyen bir ideale erişemediler diye suçlanamazlar. Ama kendi idealimizi bu devire aktarmak ve onu suni bir şekilde orada keşfetmeye kalkışmak da bir o kadar saçmadır. Bugünkü bilincin [gerektirdiği] istekleri, geçmiş bir devrin gerekirliklerine indirgemek de, kelimenin dar anlamıyla, gerici bir harekettir. Ne Kuran'da tasarlanmış adalet, ne de Kuran'ın etkisiyle Orta-Çağ müslümanlarının tasarladıkları adalet, modern idealin gerektirdiği adalettir. Bunun bilincine varmak gerekir.

BÖLÜM III

ORTA-ÇAĞ İSLÂM DÜNYASINDA EKONOMİK UYGULAMA

KAPİTALİSTİMSİ (Capitalistique) SEKTÖR

Kuran ile **Sünnet**'in teorik tutumunu açıkladığımız için, şimdi pratikte bunun hangi ölçüde gözönünde tutulduğunu ve kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş çağdaş devirden önce hiçbir müslüman ülkenin ekonomik rejimi olmadığına ve bu da herkesce kabul edildiğine göre, islâm dünyasının kapitalist bir üretim tarzını ya da kapitalistimsi bir sektörü tanıyıp tanımadığını incelemek gerekiyor.

Kapitalistimsi sektör, şüphesiz ki, çeşitli görünüşlerde gelişmiştir. Bunun en açık görüneni, ticarî olanıdır. İslâmiyet devrinde kapitalistimsi ticaretin geliştiği herkesce bilinmektedir. Burada bunu özetlemekle yetinebiliriz.

İslâmiyetin doğduğu toplum, Mekke toplumu, kapitalistimsi ticaretin merkeziydi. Mekkeliler, Kureyş kabilesinin mensupları, sermayelerini, ticaret yaparak ve faizle ödünç vererek, Weber'in deyişiyle, rasyonel bir şekilde verimlendiriyorlardı. Nakit sermayelerini meta alımsatımıyla artırmak istiyorlardı. Seremoniel, ahlâkî ve dinî hiçbir şey, onların bütün kâr fırsatlarını kullanma arzularını dindiremiyordu. Kuran'ın da onlarda kınadığı budur. Aşiret (kabile) reislerinin nüfuzlarını [artıran]

cömertlik geleneği silinmeye yüz tutuyordu. Arada bir yapılan dinî törenlerin tek amacı, Mekkeli tüccarların uyguladıkları rasyonel işlemlerde Tanrı'nm inayetini garanti etmekti. Gerçekte, Karl Polanyi'nin deyişiyle, «geminden kurtulmuş» (unembedded) bir ekonomi söz konusuydu. Ekonomik faaliyetler, sürekli ekonomik kuruluşlar halinde yani ticarî toplumlar halinde gruplandırılmış ekonomik roller çerçevesi içinde gerçekleştirilmişti. Ve bu toplumlar arasındaki ilişkilerin yapısı, klan (1) gibi, ekonomik olmayan bir muhtevaya bürünmüş değildir. Ekonomik bir yapıydı ve bu iç-ilişkiler söz konusu olunca, fiyatların esas itibariyle, arzla talebe bağlı olarak dalgalanır göründüğü bir pazardan ibaretti. Kendilerine kâr sağlayan transit ticaret alanında Komşu Devletlerle ticarî ilişkiler söz konusu olunca, Mekkeliler, [bu] Devletlerin (2) empoze ettikleri sabit eşdeğerler sistemlerine, bir dereceye kadar, bağlı kalıyorlardı. Ama bu sistemlerin kısmen uyabilecekleri ekonomik düşünceler onlardan gelmiyordu, yabancı toplumlar tarafından onlara empoze edilmişti. O halde H. Lammens ile (3) M. Hartmann (4), bir ölçüye kadar «kapitalizmden» söz etmekte haklıdırlar. Bununla beraber, Mekke, geniş Arap yarımadası içinde, pazar için pek az üretim yapan ve esas itibariyle, geçim ekonomisi safhasında kalmış bir adacıktı sadece. Arabistan'dan geçen Baharat yolu (ticareti), özellikle Kureyşliler gibi (5), ulaştırımı sağlayanlara, muhtemelen de, kervanların geçtikleri yerlerde bulunan kabilelerin (aşiretlerin) reislerine nakit gelir sağlıyordu. Bu da, Arabistan'ın belli bir kısmında geleneksel hayatı sarsmaya yeter görünmektedir. Ama bu, gerçekten kapitalist bir ekonomi için, bir hareket noktası olabilmekten çok uzaktı. Ticarî ve malî sermaye üretici faaliyete nasıl katılabilecekti? Ne gibi bir üretim söz konusu olabilirdi? ve bu üretim hangi pazarlara akacaktı?

Sonra bir devir geldi Araplar muazzam bir imparatorluğun efendisi oldular, ele geçirdikleri topraklardan ve bu topraklar üzerinde yaşıyan halklardan dolaylı ya da dolaysız şekilde aldıkları vergiden büyük kârlar sağladılar. Öyle görünüyor ki bu devirde bol çıkarlı idarî görevlere kendileri geçtikleri ya da yeni Devletin bütün fatihlere bağladığı aylıklarla yetindikleri için tebaalarının ticaretle uğraşmalarına ve faizle ödünç para vermelerine seve seve razı oldular. Bununla beraber S. D. Goitein'in belirttiği gibi, bazı Kureyşliler, atalarından gördükleri ticaretle uğraşmaya devam ediyorlardı. Meselâ, kendisine aylık bağlanmış olan ve boş vakitlerinde hukukî ve tarihî hadisleri toplayan örnek din adamı Said İbnül Musayıp bunlardan biriydi (6).

Abbasi isyanı (750) sonunda kabilelerin (aşiretlerin) eşitliği, nüfusun büyük çoğunluğunun müslümanlığı kabul etmesi ve İmpaartorluğun önemli bir kısmının Araplaştırılması sağlanınca, ticaret en azından tabii hayat şartlarının elverdiği ölçüde, halkın bütün tabakaları arasında yayıldı. Vaktiyle ayrılmış bulunan toprakları da içine alarak imparatorluğun genişlemesi bu faaliyeti alabildiğine artırdı, ortak bir çevre içine yeni ve çeşitli metaları soktu. O zaman İslâm İmparatorluğunun iktisadî gelişmesinin, her şeyden önce de ticarî gelişmesinin klasik devri başladı. Faaliyette bir azalma olsa bile bu devrenin, genellikle 14. yüzyılın sonuna kadar sürdüğü kabul edilebilir. Tüccarlar Weber'in kapitalistimsi faaliyeti belirten kriterlerine uygun şekilde davranıyorlar, kâr etmenin tadına varıyorlar, giderlerini, gelirlerini ve kazançlarını nakit olarak hesaplıyorlardı. Buna binlerce tanık gösterilebilir. 14. yüzyılın büyük sosyologu ve tarihçisi

İbni Haldun'un ticaret tanımını okumakla yetinebiliriz. Hiçbir şüpheye yer bırakmıyan bir tanımdır bu:

«Bilmek gerekir ki ticaret ucuza mal alıp pahalı satmak ve böylece başlangıç sermayesini artırarak kazanç sağlamaktır. Köleler, hububat, hayvanlar ya da kumaşlar maldırlar. Bu artışa kâr denir. Bu kâr ya malları kapatıp pazar fiyatlarında bir yükselmeyi bekleyerek elde edilir; fiyatlardaki bu yükselme büyük bir kâr bırakır; ya da söz konusu mallar, talebin yüksek olduğu bir başka bölgeye nakledilerek sağlanır. Bu işlem de büyük bir kâr bırakır. Ticaretin esası nedir diye soran birine ihtiyar bir tüccar, bunu sana iki kelimeyle cevaplandıracağım diyordu: Ticaret, ucuza aldığını pahalı satmaktır (7). Bizim açıkladıklarımızı o böyle anlatıyordu.»

Yazarın (İbni Haldun'un) sözlerine, tüccarların kusurları hakkında soylu bir kişi olarak söylediklerini ilâve edelim: ticaretle uğraşanların münasebette bulunduğu insanlar içinde namuslu olanlar pek azdır. Borç verdiklerinin çoğu borçlarını inkâr ederler. Borçlular ancak söz anlamaz, kavgacı alacaklılara olan borçlarını ödedikleri için binlerce güçlüğü göze almak gerektir. Bu gibi şeylere alışık olmayanlar ticarete atılmamalıdırlar. Bu meslekte ister istemez kurnaz, kötü, kavgacı, boşboğaz olmak gerektir. Pek az tüccar kendini bu kötü alışkanlıklardan kurtarabilir. Bunlar da meselâ mirasa kondukları ya da talih yüzlerine güldüğü için başlangıçta sermayesi olanlar ve uzun yıllar çekişe çekişe pazarlık etmek zorunda kalmayanlardır. Bu onlara, sermayelerini verimlendirmek ve özellikle seçkinler arasına katılmak imkânını verir (8).

Açıkça görülmektedir ki, çevresindeki aydınlara derin bir şekilde nüfuz etmesini bilen İbnî Haldun'a göre,

normal tüccar her yerde ve her zaman, bütün imkânlarıyla para kazanmaya çalışan kimsedir. Borçların ödenmesindeki gecikme alacaklıya zarar verir çünkü bu süre içinde o, sermayesini verimlendiremez (9) diyor. Bundan dolayı, tüccarlar sermayelerini işletmeden duramazlar. On birinci yüzyıla doğru yazılmış bir ticaret kitabında işlerini Weber'in kapitalist ekonomi hakkındaki kriterlerine tamamen uygun bir ortam içinde yürüten birçok tüccar tipi tanımlanmaktadır. Malı ucuza kapatıp uygun bir ortamda yüksek fiyata satan tüccar vardır. Mallarını sattığı memleketlerdeki fiyatlar ve gümrük vergileri hakkında günü gününe bilgi edinmesi gereken ve taşıt masraflarını gözönünde tutarak, fiyatlarını ve kârını doğru olarak hesaplayabilen gezginci ve ihracatcı tüccar vardır; bu tüccarın, söz konusu ülkede güvenilir bir adamı ve mallarını korkusuzca boşaltabileceği bir ambarı olmalıdır. Bir de güvenilir birini seçmek zorunda olan bir başka tüccar vardır. Bu elkitabının verdiği öğütler de aynı ortam içinde yer almaktadır. Mesela, bir ticarette başarı sağlanmazsa, hazreti Muhammetin yaptığı gibi, bir başka ticaret denemeli. Fiyatlarda indirim yapmasını, hediye vermesini bilmek gerektir. Bu el-kitabında belirtildiği gibi, fiyat indirimi müşteriyi çekmek için sağlık verilmiştir. Oysa İmam Gazali, bunun, Tanrı'nın lütfuna ermek, hemcinslerini imana getirmek için yapılmasını öğütler (10).

Bütün bu kâr peşinde koşmanın nakit bir temele dayandığı konusunda da İbnî Haldun açıkça şöyle demektedir: «Tanrı, altınla gümüşü, her türlü servet birikiminin ölçüsü olsun diye yarattı. Yeryüzündeki çoğu insanlar için, elde edilen servet ve mal altın ve gümüşten ibarettir. Bazı şartlarda başka çeşit mal edinmenin tek sebebi, diğer metaların pazarda tâbi oldukları, ama al-

tınla gümüşü etkilemeyen, fiyat dalgalanmalarından yararlanarak bu değerli madenlerden mümkün olduğu kadar çok elde etmek arzusudur. Her kazancın, her mal edinmenin, her servetin temelinde altınla gümüş vardır» (11).

Ortaçağın müslüman memleketlerinde yazılmış ekonomi kitaplarında işbölümünden dolayı mal ve hizmet mübadelesinde gerekli ölçü olarak, değerli madenlerin (para şeklinde olsa da olmasa da) önemi hakkında açıkseçik ve bugün bile geçerli tanımlara rastlanır. Bu kitaplarda iş bölümü, insanların tabiî ve kültürel ihtiyaçlarının çoğalması sonunda meydana gelen teknik uzmanlıkla açıklanmıştır (12).

Bütün bunlar, Marx'ın dediği gibi, toprak servetinden ayrı nakit bir servetin meydana gelmesini mi sağladı? Şüphesiz, Ortaçağ İslâm dünyasında muazzam nakit servetler ve değerli madenler vardı (13). Çoğu zaman zenginlerin, servetlerinin hiç değilse bir kısmını toprağa yatırdıkları doğrudur. Belki de buna kapitalist olmayan yönde gelişmenin bir (14) belirtisi diye bakıldı. Ama toprağa ve ticaret alanına ne oranda bir yatırım yapıldığını bilmiyoruz. Şüphesiz ki bu, zamana, mekâna ve şartlara geniş ölçüde bağlı olmuştur. Güvensizlik devresinde toprağa yatırım yapmanın zararlı olduğunu belirten gene İbnî Haldun'dur. Düzen ve barış devresinde ise, toprakların değeri artar ama hiçbir zaman bol gelir sağlamaz bu. Toprak sahibi lüks ihtiyaçlarını karşılamak için toprak rantına bel bağlıyamaz. Ölünce çoluk çocuk ortada kalmasın, işsizlik çekmesin diye toprak satın almak iyidir. Böylece onların geçimleri sağlanmış olacaktır. Bazılarının toprak spekülasyonu yaparak ve niteliği bakımından bir artı-değer sağlayan topraklar satın alarak, büyük servetler elde ettikleri olmuştur. Ama

o zaman, askerî aristokrasi toprak sahibini mallarından eder (15). Bu genellikle böyledir. Bu metne göre, gerçi toprak mülkiyeti büyük bir önem kazandırabilir ama aslında önemli olan nakit servettir. Çünkü toprağa yapılan yatırımlar servetin sadece tâli bir kısmıdır.

Ortaçağ islâm dünyasında ticaretteki büyük gelişme üretimin hiç değilse bir kısmının pazara, mübadele değerlerine doğru yöneldiğini göstermektedir. Gerçekten de, belirtildiği gibi, bu ticaretin önemli bir kısmı, müslüman memleketlerdeki üretim yapılarını hiç etkilemeyen transit ticaretti (16). Bu ticaretin büyük bir kısmı içerde yapılıyordu ve islâm dünyasının çeşitli kesimlerindeki ürünlerin mübadelesinden ibaretti. Bu da, el sanayi ve tarım ürünleri alanında gerçekten mahalli bir uzmanlığın meydana geldiğini göstermektedir. Ortaçağ Arap dünyasındaki bütün coğrafya eserleri, bu uzmanlaşma ile ilgili belirtmelerle doludur. Bu eserlerin bir şehre ya da bir bölgeye ayrılan bölümlerinde bundan söz edilmektedir. Meselâ, B. Spuler'in 7. ve 11. yüzyıllar arasında İran'da ticaret adlı incelemesini sayabilriz. Başta Ray, Kazvin, Kom olmak üzere Kuzey ve Doğu şehirleri, özellikle kumaş ihraç ediyorlardı. Bu kumaşlar çoğu zaman yapıldıkları şehrin adını taşıyorlar ve bazı durumlarda Avrupa'da bile satılıyorlardı. Bazı şehirler ipeği çeşitli şekillerde işliyorlardı: Şam ipeklisi, atlas gibi... Öbür şehirler pamuk, deri, kösele, halı yapımıyla ün salmıştı. Sabun, merhem, gül suyu, lavanta, balmumu, bal, safran, çivit ihracatında başta gelen şehirler ve bölgeler vardı. Bu incelemelede pazarda satılmak için kuru meyva, çeşitli meyva, özellikle hurma, şeker kamışı ve baharat ekimi yapıldığı da belirtilmektedir. Pazarda satmak için at, deve yetiştiriliyordu. Hazar Denizinden, Basra körfezinden kurutulmuş balık ihraç ediliyordu. Bazı şehirlerde, ihraç edilmek üzere,

silahlar, tencereler, bakır kovalar, teraziler, mobilyalar yapılıyordu. Mobilyacılık özellikle kerestenin bulunduğu bölgelerde: Puşank'ta, bütün Afganistan'da, Mazanderan ve Semarkant'da gelişmişti (17). Bol miktarda ihraç edilen yiyecek maddeleri arasında, Fırat yoluyla Bağdat ve çevresine gönderilen Suriye zeytin yağını, aşağı Irak'ın ya da Arabistan'ın (18) hurmalarını sayabiliriz. Bunların pazarda satılması, belli bir bölgedeki tarımsal üretimin bazan tek tip üretime kadar varan birşekilde örgütlendirilmesini gerektiriyordu. Bazı yiyecek maddeleri hakkında bildiklerimiz bu pazarlamaya doğru gidişi göstermektedir. Üretim bölgeleriyle, uzak yakın diğer bölgeler arasında, aynı bir malın büyük fiyat farklarıyla satıldığı (19) belirtilmektedir. Ekonomi kitaplarıyla sözlüklerde pazar fiyatının oluşumu (20) hakkında teorik görüşler ileri sürülmektedir. Şeriat, arz ve talebe aykırı (21) uygulamaları kınamaktadır. Sözde Peygambere ait bir hadis, fiyatlar yetkililer tarafından tespit edildiği için, zorla kabul ettirilen tarifeleri yermektedir (22).

Ne yazık ki miktarlar hakkında bir bilgimiz yok. Aynı çağda Avrupa'da olduğu gibi, bütün müslüman memleketlerdeki sektörlerin çoğunda geçim ekonomisinin ağır bastığı şüphesizdir. Fakat bazı ürünleri dış pazarda satılan şehirler ve bölgeler hakkında elde edilen bilgiler pazar için üretimin çok gelişmiş (23) olduğunu göstermektedir. Geçimini ancak çevresindeki ve uzağındaki köylerden sağlayan şehirlerin çokluğu ve meslekî uzmanlaşmadaki artış gözönünde tutulursa bunun başka türlü olamıyacağı anlaşılır. Açıkça görülmektedir ki dal budak salmış bütün bu zanaatkârlık pazar için yapılan son derece önemli bir üretimi temsil ediyordu.

Ticarî sermayenin tamamen kapitalistimsi yöndeki

bu gelişmesine, malî sermayenin aynı yöndeki gelişmesini de katmak gerektir. Lammens Kureyşli (26) «bankerlerin» sayısını ve faaliyetini abartmış da olsa, İslâmiyetin doğduğu Mekke toplumunda da faizle ödünç veriliyordu ve malî sermaye gelişmişti. Kuran'ın **riba'yı** yasaklamasına rağmen, daha sonraları alabildiğine uygulandığına hiç şüphe yoktur. Şarkiyatçı tarihçilere karşı değil, fakat çekici birkaç Arapça kelime kullanan bazı iktisatçılara, hukuk yazarlarına ve vülgarizatörlere karşı bu kitapta ispatlanması gereken budur. Bunlar, müslüman memleketlerde modern anlamda her türlü ekonomik faaliyetin, **Riba'nın** yasaklanmasıyla önlenmiş olduğunu ispat ettiklerini sanıyorlar. Kendilerini ağzı açık dinleyen ya da Araplara atıp tutan ırkçı bir tezi kabul etmeye can atan kimseler karşısında konuşuyorlar ve bazen bu tez, modern dünyadaki para hırsını küçümseyen idealize edilmiş gelenekçi bir medeniyete karşı duyulan sahte bir hayranlık şeklinde sunuluyor.

İslâmiyetin M. Hamidullah gibi modern savunucularının bile, **riba'ya** konulan yasağın klâsik devirde geniş ölçüde uygulandığını iddia etmeye kalkışmadıklarını belirtelim. İslâm Devleti faizsiz ödünç verdiği için, yasaklamayı «kredinin millileştirilmesi» yolunda bir deneme diye yorumlayan M. Hamidullah, bu hükümlerin ancak halife I. Ömer (634 - 644) zamanında (27) uygulandığını ortaya koyuyor. Ömer'in halifeliği Sünnilerce idealize edildiğinden, bu bile şüphelidir. Fakat çok daha sonraki kaynakların tarihî değeri kabul edilse bile, üç yüz yıllık bir tarih boyunca sadece 10 yıllık bir devre söz konusu olacaktır.

Görüldüğü gibi, **Riba'nın** yasaklanması pratikte pek etkili olmadı çünkü din bilginleri teorik yasaklamaları

«kitabına uydurmakta» ustaydılar. Buna Arapçada hileyi [şeriye] denir. Bunları açıklayan (şerheden) özel kitaplar vardır. Ebu Bekir el Keşşaf (ölümü 874), Ebükerim Mahmud el Kazvini (ölümü 1050) ve Muhammed İbnül Hasan Şeyhbani (ölümü 804)'nin bu konudaki kitapları basılmış ve S. Schacht (28) tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Dört Sünnî mezhebi içinde en yaygın olanı Hanefilikdi (el Keşşaf ile Şehban hanefiydi). Bu mezhebe göre, zaruret yasak dinlemez. Müslümanların büyük çoğunluğunun hanefi mezhebini kabul ettiklerini ve bunun, modern devrin en büyük müslüman devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî hukukî öğretisi haline geldiğini belirtelim. Malikî ve Şafî mezhebi uzlaşmaz iki mezhebtir. Hileyi şeriyelerden bazıları bu mezheplerce de kabul edilmiştir. Meselâ bu hilelerden birkaçını görelim. Masamın üstündeki bu kitabı bir yılda ödenmek üzere 120 franka birine satıyorum. Fakat hemen peşin 100 frank ödeyerek kitabı ondan geri alıyorum yani bu kimseye 100 frank veriyorum kitap bana kalıyor. Ayrıca bir yıl sonra 120 frank daha alacağım. Faizle ödünç para vermiş olmuyorum. Sadece satmış ve satın almış oluyorum. Bu işlemde hile açıkca görülmektedir Bununla beraber, öylesine yaygın hale geldi ki Ortaçağ'da (29) batı Avrupalılar bu tip anlaşmayı Arapça adını değiştirmeden uygulamaya başladılar. Pascal 1656'da «Bir Taşralıya 8. mektubunda» **bu muhataralı satış**'ın faydalarını sıralayan ve «Efendiciğim sadece adı yabancı» diyen cizvit papazıyla alay eder. 1679'da Saint-Office'in yayınladığı bir kararname «muhataralı satış mübahtır» görüşünü (30) yerer. Zaten benzer yapılı toplumlarda vicdan sorunlarıyla uğraşanlar bu konuda, başka yoldan da olsa, aynı hilelere başvurmak hünerini gösterirler.

Şiilerce otorite sayılan bir hukuk kitabında veri-

len örneği ele alalım. **Riba**'nın (burada tefecilik anlamında) yasaklandığını belirttikten sonra şöyle denilmektedir:

«Tefecilikten sıyrılmanın bir yolu vardı. Mesela Seyit, her hangi bir şey karşılığında Emru'ya bir ölçek buğday, Emru da Seyit'e bir başka şey karşılığında iki ölçek buğday satmış olsun. Verilen şeylerin değeri az olduğu ve buğday karşılığında verildiği için tefecilik söz konusu olamaz çünkü mübadele edilen şeyler ne nakden ne de ağırlıkca (31) eşdeğerlidirler. Aynı türden ama farklı ağırlıkta iki değer hibe ya da ödünç (32) olarak mübadele edilirse veya aldığından daha fazlasını veren taraf, fazla olanı bağışlarsa durum gene aynıdır; meğerki bu farklı işlemler kanundan kaçmak amacıyla yapılmış özel bir anlaşma konusu olmaya» (33).

«Kanundan kaçmanın meşru yolu bundan daha safcasına öğretilemez» diyen (34) mütercimin görüşüne katılmamak mümkün değil. Aslında bu, faizle ödünç vermeye müsaade etmenin usulüne uygun şeklidir.

Yasaklamanın somut uygulanışı ve bundan sıyrılmanın hileleri hakkında bildiklerimiz nelerdir? Bu konuda hüküm verebilmek için pek nadir ve pek az incelenmiş arşiv belgelerinden yararlanmak ya da Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış yığınlarca eseri dikkatle incelemek gerektir. Bu güne kadar bu metinlerin pek azı incelenmiştir. Gene de birkaç karakteristik olgu üzerinde durabiliriz.

Büyük bir islâmiyetçinin dediğine göre tefeciliğin yasaklanması, para ticaretinin islâm dünyasında önce Hıristiyanların sonra da Yahudilerin tekeline geçmesine yol açmıştır (35). Bu topluluklarla yan yana bulunmak

müslümanlara, eğer tamamen uymak zorundaysalar, kendi dinlerince yasaklanan işlemlerde ödünç verecek ve başkalarının yerine imza atacak kimseler bulmalarını sağlıyordu (36). Ama bu gibi endişelerin hiç değilse bazı yerlerde ve bazı zamanlarda yersiz olduğunu olgular bize göstermektedir. Müslüman olmayan toplulukların çoğunlukta bulunduğu yerlerde, müslümanlar, açıktan açığa ve kimseden çekinmeden ödünç verme işini onlara seve seve bırakıyorlardı. Ama bu, müslümanların, genellikle, tefecilikte onlarla rekabet etmelerini önlemiyordu çünkü her aracılık eden, eninde sonunda, parasını alıyordu. Yahudilerin, müslümanları bu çeşit her türlü günahtan kurtaracak kadar önemli bir azınlık teşkil ettikleri Fas'da durumun böyle olduğunu ilerde göreceğiz. Ama bu, «hini hacette» şeriat bakımından meşru da sayılsa, müslümanlarm, çok yüksek faiz getiren işlemlere başvurmalarını hiçbir şekilde önlemiyordu. Dinen yasak oluşun önemi üzerinde duranlara tamamen hak verdirecek husus, birçok mesleğin, bazı dînî, etnik ya da mahalli tabakaların özelliği haline geldiği bir toplumda müslüman olmayanlardan ödünç almanın kolaylığı yüzünden bu kimselerin tefecilikte uzmanlaşmaya doğru gitmeleridir. Böylece, Tıpkı Ortaçağ Avrupasında Yahudilerle Lombarlar'ın, Çin'de Şansi bankerlerinin bir çeşit tekel kurmaları gibi, Fas ve dolaylarında Yahudiler; Modern Mısır'da Rumlarla diğer yabancılar ve Hindistan'da hintli tüccarlar tefecilikte uzmanlaştılar. Fakat, bu tip toplulukların söz konusu sosyal görevi hakkıyla yerine getirecek kadar kalabalık olmadıkları yerde bu işi müslümanlar seve seve kabulleniyorlardı. Gene tekrarlıyalım ki bu tip uzmanların bulunduğu yerlerde bile müslümanların çoğu bunlarla, bir başka şekilde rekabet etmekten hiçbir zaman çekinmediler. Bu hususta hiçbir şüphe bırakmayan bir kaç örnek verelim.

Caiz'i okuyalım. Hicrî II., milâdî 9. yüzyılda Irak'ta, Basra'da yaşamış olan zenci asıllı bir Arap yazarıdır bu. Çok zeki, çok kültürlü, çok anlayışlı bir insandı. Değişik ve son derece gerçekci bir eser bırakmıştır. Cimrilerle ilgili alay dolu bu kitabında vadeli sattığını peşin para ödeyerek satın alan Basralı iki tüccardan söz eder.

Bir başka çağa ve bir başka bölgeye dönelim. Hukukî belgelere dayanan yeni bir inceleme Tunus'un 8. özellikle de 12. yüzyıldaki ekonomik hayatı hakkında bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. O devirdeki Tunus'ta faizle ödünç verildiği ve vadeli satış yapıldığı görülmektedir. Tunus sarraf - bankacılarla doluydu. Bankerler ticaretin önemli bir kısmını kontrol ediyorlardı. Öyle görünüyor ki, toptancıların, keten, pamuk, zeytinyağı tüccarlarının, kasapların, zahirecilerin bu bankerlerde (altın para olarak kaydedilmiş) hesapları vardı. Gelirlerinin bir kısmını (gümüş para olarak)) onlara yatırarak bu hesapları çoğaltıyorlardı. Kendilerine mal sağlayanlara bankerler aracılığı ile ödeme yapıyorlardı. Gümüş para verip altın para almanın (ya da almak zorunda kalmanın) **riba** olduğunu ve bunun, özellikle, o devirde Tunus'ta hâkim olan Malikî mezhebince yasaklandığını belirtelim. Demek ki **riba** ile ilgili dinî kurallar ihlâl edilmekteydi. Bundan dolayı, o devirdeki diğer ticarî işlemlerin de ihlâl edilmiş olması çok muhtemeldir ve bunun insanseverlik ve merhamet duygularıyla yapıldığını düşünmek safdillik olur. 1087'ye doğru Mahdia'da rehin karşılığı ödünç verenlerin ve esnafın elinde sayısız mevduat bulunduğu belirtilmektedir. Yararlandığım incelemeyi yazının işaret ettiği gibi, «faizsiz denilen ödünç vermelerle birlikte yapılan bazı vadeli satışların neler olabileceğini tahmin edersiniz. Bazı tüccarlar zeytinyağı ya

da buğdayla ilgili bu tür ticari işlemlerde uzmanlaşmışlardı» (38).

İslâm edebiaytında tefecilerle ilgili şikâyetlerden anlaşıldığına göre, faizle ödünç verme gelişiyordu. Mesela, 11. yüzyılda İsmailiye mezhebinin propagandacılarından Naşir'î Hüsrev'e atfedilen farsça yazılmış bir şiirde tefecilerin «kötü niyetlerinden» söz edilir. Yoksulların kanını emen aşağılık insanlardır bunlar ve gidecekleri yer Cehennemdir. Belli bir kazanç uğruna ruhlarını satan insanlara nasıl güvenilebilir? (39). Bu son yakınma, özellikle müslümanlarm söz konusu olduğunu göstermektedir.

Avrupalı bir gözlemcinin belirttiğine göre, 17. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı İmparatorluğunda, Istanbul'da mescitlerin mülklerini yönetenler, büyük camilerinki gibi geniş mülklere sahip olmadıklarından, bağış yoluyla gelen paraları %18 faizle ödünç vererek kendi geçimleri için gelir sağlıyorlardı (40).

Farsça bilen ve 17. yüzyılın ikinci yarısında uzun bir süre İran'da kalmış olan şövalye Chardin «ülkenin sarrafı ve bankeri olan Yahudilerle Gentil Hintliler tefecilik yapıyorlar fakat müslümanlar da kendi imkânları ölçüsünde buna katılıyorlardı», diye belirtir. Faiz oranı tüccarlar arasında %12 diğerleri için bunun iki katıdır. Hileyi şeriyeye başvurmanın bir yolu da ödünç verilen meblağ şu kadardır diye tanıklar göstermektir, oysa aslında verilen para daha azdır (41).

20. yüzyılın başlarında bir ticaret şehri olan Fas'la ilgili çok geniş bir incelemeyi görelim. Hemen belirtelim ki Fas'ta ekonomik faaliyette bulunanlar (bugün de olduğu gibi) genellikle müslümanlardır. Yahudiler ikin-

ci derecede bir rol oynuyorlardı. Yazar, olup bitenleri şöyle özetlemektedir:

«Bilindiği gibi, şeriata ya da hiç olmazsa bunun Malikilerce yapılan yorumuna göre faizle ödünç vermek kesin olarak yasaktır. Gene bilinmektedir ki müslüman tüccarların çoğu, bu buyruğa riayet etmekle beraber, faizle ödünç para verirken ya da vadeyle mal satarken göze aldıkları rizikoları sağlama bağlamanın yolunu bulmuşlardır. Fas bu genel kuralın dışında değildir: Rene Leclerc bu şehirdeki eski bir ticarî âdetten söz eder. Bu âdete göre, ödeme kabiliyeti olmayan tüccar, poliçenin vadesi sona erince, anlaşma şartlarına göre (42) yıllık %6 hatta daha fazla bir faiz öder.»

Aynı yazar Fas'taki İngiltere konsolosu yardımcısının 1883 tarihli bir raporundan söz eder:

«Tefecilik İslâm'da yasaktır ama buna rağmen uygulanır. Bu şöyle olur: ödünç isteyen, ödünç verenden uzun vadede ama değerinin yüzde otuz, yüzde elli hatta daha fazlası üzerinden ödenmek şartıyla, mal (şeker, pamuk, v.s) satın alır. Böylece, ödünç alan kimse malları çoğu zaman ödünç verene düşük fiyatla satar. Ama havaların kötü gittiği yıllarda bu alacaklar ödenmeyebilir. Bu uygulamalar, diğer şehirlerden daha çok Fas'ta yaygındır» (43).

Faizle ödünç verme hakkında şeriat buyruklarının kesinlikle uygulandığına inanabilecek olanlar aynı kitabta anlatılan olayı okumalıdırlar. Bu olayı, 1896 yılında Fas'ta Fransa'nın kosolos yardımcılığını yapmış olan Michaux-Bellaire görmüştür. Kendisinin birçok Faslı dostu vardı. Bu devirdeki Fas hakkında ilginç gözlemlerde

bulunmuştur. Dindar bir müslüman olan Faslı bir tüccarı ziyaret eden Michaux-Bellaire iğrenç bir durumla karşılaşır. Bu koyu müslüman paralarını bir kasaya koymakla meşguldür. O sırada bir başka tüccar ondan ödünç ister. Veremeyeceğini söyler. Sonunda, kendisinde bulunduğunu iddia ettiği ama gerçekte bir başkasından satın aldırdığı şekeri tüccara ödünç verir. Adamcağız bu sözde malı (aslında %100 faizle) üç ay içinde ona geri vermek zorundadır. Bu yılda %400 faiz demektir. Bir senet imzalanır ve ödünç alanın evi rehin gösterilir. Fakat borçlu borcunu vadesinde ödeyemediğinden, kendisine bir vade daha tanınır, buna karşılık da borcu iki katına çıkartılır. Adamcağız borcunu hiçbir zaman ödeyemeyeceği için, rehindeki ev, değerinin dörtte birini bile karşılamayan bir fiyata alacaklıya kalır. Üstelik, zorla kabul ettirdiği şekeri düşük fiyata tüccardan geri almakla, borçlusunun borcunu ödeyememesine katkıda bulunmuş olduğunu da biz ilâve edelim. Bu yetmiyormuş gibi, bir de kalkar bir hizmette bulunduğunu, müslümanların birbirlerine yardım etmesi gerektiğini belirterek dinden, ahlâktan dem vurur (44). Yüzlerce defa tekrarlanan bu olay, müslümanlığın kurallarının iktisadî ilişkiler alanında yüksek bir ahlâklılık sağlayacağı hakkındaki bütün bu yürekler acısı saçmalıkların gerçek yüzünü göstermektedir.

Kutsal Mekke şehrinde bir yıl (1884-1885) kalmış iyi bir gözlemcinin ekonomik hayattaki alışkanlıklar hakkında yazdıklarını da görelim. Mekke'deki yerli müslümanlar «sadece ticaretten değil, kredili satışdan da büyük kârlar sağlıyorlardı. Şeriat, tefeciliği gerçekten yermektedir ve %50 faizle ödünç verme kıyamet gününün yaklaştığının belirtisidir diye anlatılmaktadır. Ama tefecilerin çoğu şeriatı ihlâl etmekte hiçbir sakınca görmez

ve şeriatla ilgili her yorum onların işine yaramaktadır. İşin içinden sıyrılmanın yolları vardır. En çok uygulananlarını sayalım: 1) Borç senedine, belirli bir tarihte ödeneceği belirtilen daha yüksek bir meblâğ yazılır; 2) Ödünç veren, ödünç alana, daha sonra ödenmek üzere yüksek fiyatla herhangi bir şey satar ve bu sattığı şeyi çok düşük bir meblâğ karşılığında ondan hemen geri alır. Bu yolda Hintlilerden aşağı kalmayanlar vardır. Faizle ödünç vermek asıl uğraşları olmadığı halde, Cavalı'dan, ellerindeki borç senetlerine göre 5000 ilâ 8000 sterlin alacaklı olan Mekkeliler tanıdım. Ödünç verilen meblağ, gerçekte, borç senetinde belirtilen miktarın yarısı bile olmadığı halde, alacaklılar Java'da iktisadî durumun kötüye gitmesinden umutsuzluğa kapılmışlardı. Ödünç verenlerin çoğu Orta sınıftandı. Tefecilikle uğraşan Mekkelilerin Kıyamet günü yaklaşıyor diye korkmaları gerekirdi. Fakat «faiz» **(riba)** kelimesinden dikkatle kaçınılmıştı. Mekkelilerin amacı «faiz» değil «kâr» dı. Tefecilikte Hintlilerin en ciddi rakipleri Hadramutlular arasından çıkıyordu. Hepsi de Mekke'ye beş parasız geliyorlar fakat çevreye hemen uyuyorlar ve her türlü yoksunluğa katlanıyorlardı. Önce Mekke'de gündelikci olarak çalışıyorlar böylece teknik bilgilerini artırıyorlar, bulundukları yerdeki insanları iyice tanıyorlar ve bundan en kısa zamanda yararlanmaya bakıyorlardı. 2,5 sterlin kazanmış ön dört yaşındaki bir çocuk hemen tefeciliğe başlıyor ve verdiği borcun vadesi sadece birkaç ay olduğu halde %100 kâr ediyordu. Mekkelilerin gerçek «sağmal inek» olan hacıları nasıl yoldukları şöyle anlatılmaktadır: «tadabileceği her türlü zevkin Mekke'de bulunduğunu gören hacının paraya ihtiyacı olduğunu sezinleyen yeni dostu, zengin bir aileden olduğunu anlamışsa ona Mekke usulünce para vermeye hazırdır. Borçlu, aldığının iki katı bir meblâğ için borç seneti imzalayınca buna **tatlı**

kâr denir. Yazar, «aslında bu sözler hiçbir faiz istenmediği anlamına gelir (yani anlamına gelmesi gerekmektedir) (45)» diye bir de not eklemiş.

Bütün çağdaş müslüman memleketlerde tefecilerin kötülüklerini anlatan bir yığın esere başvurmaya ihtiyaç yok (46). Sosyal meselelerle az çok ilgili olup da bu kötülüklerden söz etmeyen eser, bunları saptamayan gözlemci yoktur. Faiz oranlarının çok yüksek tutulduğu sık sık görülür. Borçlu da alacaklı da şeriat karşısında kendilerini temize çıkartmanın yolunu bulurlar. Müslüman memleketlerde tarım kredisi veren kurumlarm meydana gelmesini sağlayan çoğu kanunların asıl amacı, köylüleri tefecilerin pençesinden kurtarmak ve onlara makul bir faiz oranıyla kredi vermektir. Tefeciler bu bankalardan düşük faizle aldıkları kredileri, böylesine karmaşık kurumlara başvuramayan köylülere daha yüksek bir faiz oranıyla ödünç olarak verirler. Cezayirli bir Fransız hukuk yazarı şöyle diyor: «(Kuzey Afrika'da) faizle ödünç verme sadece geniş ölçüde uygulanmakla kalmadı, tefecilik de aklın almayacağı bir gelişme gösterdi» «bu usullere akıl sır erdirmek mümkün değil» (47). E. Michaux Bellaire, «tefecilik Fas'ta ekonomik hayatın (48) ayrılmaz bir parçası haline geldi»; «tefeciliğin, hakiki bir kurum şekline bürünecek kadar Fas'taki ticarî törenlerin tamamlayıcı bir parçası haline geldiği, buna dokunmaya kimsenin cüret edemediği hatta Şeriat'ın bile sadece ona uymakla kalmadığı, yüce menfaatleri tehlikeye düşürmemek için tefeciliğin hizmetine girdiği şüphesizdir. Her yerde tefecilik yapılmaktadır» (49) diye belirtiyor. Cezayir'de tefeciliğin önlenmesiyle ilgili fransızca bir kararnamede (17 temmuz 1936 tarihli kararname) «Cezayir genel Valiliği ve Başsavcılık tarafından birçok genelgenin yayınlanmasına yol açan ve gittikçe artan şikâyetler Ce-

zayirli tefecilerin Avrupalılara ve yerlilere karşı davranışlarının ne kadar utanç verici olduğunu ve ödünç verdikleri paralardan sağladıkları aşırı kârları ne kadar ustaca sakladıklarını göstermektedir» (50) deniliyor. Resmî olsun olmasın, bu türlü metinler saymakla bitmez. Cezayirli bir müslüman hukuk yazarının 1908'deki gözlemlerini de burada özellikle belirtelim: «Tefeciliğin Cezayir'in büyük yararlarından biri olduğunu tekrarlamak beylik bir söz haline geldi. Yahudilerin, Avrupalıların ve ne yazık ki, kendi dindaşlarının, yani, Kabyles'lerin, Mozabite'lerin ve Arapların kurbanları özellikle yerlilerdir. Tefecilikle uğraşan müslümanlar, hiç değilse çoğu durumlarda bunun gayrimeşruluğunun farkına varır gibi oluyorlar ve sermayenin getirdiği faizle tefeciliği birbirine karıştırıyorlar. Şeklen de olsa, faize karşı bir çekingenlik duymalarının sebeblerinden biri büyük bir ihtimalle budur» (51). Yenilik taraftarı müslümanlar, bu gibi faaliyetleri sömürüçülüğün etkisine ya da Araplar söz konusu olunca, yabancı hâkimiyetine bağlamak eğilimindedirler. Müslümanlıktaki yasakların kesinliğine inanan iktisatçılar da bunu, daha çok, modern Avrupa ekonomisinin etkisiyle açıklayacaklardır. Ama bu faktörlerin hiç bir rol oynamadığı daha eski devirlerde tefeciliğin varolduğunu görmüştük. **Hileler** üzerinde, **riba** üzerinde duran hukuk eserlerinin, konulan yasakların çoğu zaman çiğnendiğine tanıklık ettiklerini de tekrarlayalım.

Fakat o zaman da geçiştirilmesi imkânsız teorik bir mesele ortaya çıkmaktadır. Kuran'da **riba**'nın yasaklanmış olmasını çok sınırlı bir şekilde yorumlamak kolaydı. Öyleyse ortaçağ toplumu, kendi eylemiyle çelişen buyruklara ne diye bel bağlamıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, Sünnet gerçekte, bağrından çıktığı toplumun fikir-

lerini kurallar halinde ve Peygambere atfederek dile getiriyorsa, ideolojiyi, sosyal durumun yarattığını öğretiyorsak, çiğneyip geçtiğimiz ya da önemsemediğimiz kuralları niçin koyuyoruz?

Söz konusu işlemlerle doğrudan doğruya ilgisi bulunmayan ve düşünce sistemlerinin mantığı gereğince, bunun bütün sonuçlarını (ne kadar hoşa gitmese de) geliştiren teorisyenlerin eseri söz konusudur diye düşünülebilir. Yasaklamanın, bu teorisyenlerin bağlı bulundukları sosyal grubu, diğer sosyal gruptan daha az etkilemiş olması da mümkündür. Ama bunun sebebleri daha derindedir.

Çünkü tıpkı çağdaş hristiyan toplumu gibi ve Yahovacılıktan esinlenen İsrail toplumu gibi (ve bu toplumun Yahovacılıktan esinlendiği ölçüde) ortaçağ müslüman toplumu da ideolojik bir toplumdu (52) ve Tanrıya hizmet etmek, ona giden yolları hazırlamak, onun buyruklarına boyun eğmek varlığının nedeniydi. Oysa, İslamiyette özellikle Tanrı'nın buyrukları Site'nin dünyevî yapısıyla ilgilidir. Bu yapı bazı alanlarda bir eşitlik sağlamayabilir ama topluluğun bütün üyelerine karşı iyi ve adil olmak zorundadır. Üyelerinden bazıları sosyal felâketlere uğrayınca susması mümkün değildir. En azından «meseleyi ele alması» gerektir. Yapılanlara sesini çıkarmazsa, kurbanlarının nazarında görevine ihanet etmiş olur. Onlar bunu mutlaka görürler. Kitlelerin, bu toplumu dile getiren ideolojiye inançlarını yitirmeleri demektir bu.

Böylece ideologlar, incelenen sorunla ilgili bir öğreti (doktrin) yaratırlar. Bu öğreti, normal olarak, ideolojik gelenekten esinlenir. Bu ideolojik geleneğin kökü,

bizi ilgilendiren durum gözönünde tutulursa, ta eski Ahit'e ve Aristo'ya kadar uzanır. Bu iki otorite de faizle ödünç vermeyi yerer. Her iki durumda, geleneksel topluma dal budak salmış merkantil ekonominin sebeb olduğu felâketlere karşı yapılan ilk (eski) protestolar söz konusudur.

Geleneksel topluma karşı, eşitçi köy toplumu ülküsü ya da otarsik site ülküsü (ideali) ve de ideolojik kardeşlik ülküsü ileri sürülüyordu. İncelenen olayla ilgili öğreti, Tanrı, dünya ve insan hakkındaki daha genel bir öğreti içinde, kendi emrinde bulunan malzemelerle ve kendine özgü bir mantığa göre kurulmuştu.

Öğreti bu sorunu ele aldığına göre, bunu bilmediğini hiç kimse iddia edemez. Ama öğreti, soruna bir çözüm getiriyor mu?

İslâmiyette bile, ideologlar yönetici değildirler. Onlar sadece Tanrı görüşünü dile getirirler. Tanrı haksız (yani dine aykırı) bir toplumun yıkılmasını ve yerine kendi isteğine uygun, yani âdil bir toplumun kurulmasını istiyor diye düşünen devrimci ideologlar vardır. Başkaldırmaları, mezhepler kurmaları bundandır. Fakat öbür ideologlar, sadece Tanrı'nın buyruklarını (kanununu) söyler ve yöneticileri bunları uygulamıya çağırırlar. Ne kadar dindar olurlarsa olsunlar, yöneticiler toplum hayatının gerekirliklerini gözönünde tutarlar. Dünyanın Tanrı'nm iradesine göre yönetilmesinde ayak direyenler, Akhenaton'lar, Josias'lar, Asoka'lar, Saint Louis'ler göçüp gittiler. İnsan toplumunun ve tabiatının kör kanunları önünde boyun eğmekten başka çare yoktur.

Devrimci olmayan ideologlar - bunlar daima çoğun-

luktadır - yöneticilere kutsal öğretiden ayrılmamalarını, buna karşı gelenleri cezalandırmalarını, (zımmen de olsa) kitlelere dünyadan el etek çekmelerini, tek teselliyi kendi vicdanlarında bulacaklarını öğütlerler. Savundukları ideolojiye bağlı düzenin sarsılmasını, yıkılmasını istemiyorlarsa tek çare budur. Bu anlamda, bütün dinler ve bütün Devlet ideolojileri gerçekte halkın afyonudurlar.

Sivil toplum (büyük çoğunluğu ile) sosyal felâketlere ve bunlardan sorumlu olan bir sosyal tabakaya karşı gittikçe sert davranıyorsa, ve bu uygulamalara karşı isyan halk kitlelerinde gittikçe yayılıyorsa, ideologlar da daha sert bir tutum alacaklardır. Bu yüzden, sosyal durum gereği, ücretliler sorununu ele almak zorunda kalan Katolik kilisesi, kapitalist sistemin işleyişinden doğan felâketlere karşı gittikçe daha sert bir tepki göstermektedir, işi (henüz?) sistemin kendisini suçlamaya kadar vardırmasa da, artık kapitalistleri kınamaya başlamıştır. Sömürgecilik karşısındaki tutumu da tıpkı böyledir (eskiden köleciliğe karşı da böyle davranmıştı).

Buna karşılık, sivil toplum (büyük çoğunluğu ile), kendi işleyişi ve gelişmesi için gerekli normal faaliyetler diye kabul ettiği söz konusu uygulamaları hoş görüyle karşılıyorsa, bazılarının uğrayacağı felâketlere rağmen, ideologlar gitgide bunları mazur göstermeye ve ideolojik otoriteler de teoriye aykırı davranışları görmezlikten gelmeye başlarlar. Bundan dolayı, G. le Bras'nın Ortaçağ hristiyan toplumu hakkında yazdığı gibi, «öğreti, sapmalara (53) göz yummakla beraber, temel ilkeye bağlıymış gibi görünen ispatlamalarla uğraşır.»

Öğretiye aykırı uygulamalar çoğaldıkça, ideolojik

otoriteler, etkilerini yitirmek istemiyorlarsa, düşünce sistemlerinde bir tutarlılık bulunsun istiyorlarsa, daha ince ve hesaplı düşünmek, suçluluktan kurtulmanın, günahlarını az çok bağışlatmanın yollarını aramak, istisnalar yaratmak zorunda kalırlar. Yani açıkca görülmektedir ki, Ortaçağ hristiyan toplumunda olduğu gibi, müslüman toplumda da faizi zorunlu kılan kapitalistik uygulamaların gerçekten geliştiği andadır ki tanrıbilimciler (ilâhiyatçılar) ve hukukçular faizin yasaklanmasını teorileştirmekte, bunu haklı göstermekte, açıklamakta büyük bir güçlük çekmektedirler.

İdeologların ve ideolojik otoritelerin siyasî ve hukukî uygulama üzerindeki baskısı, onların Devlet karşısındaki durumlarına göre farklı bir şekil almaktadır ama bu baskı genel hatlarıyla aynı kalmaktadır: bir ülkü önermek ve bu ülkünün insan zaafının erişemiyeceği kadar yüksek olduğunu daha başlangıçtan itibaren kabul ederek buna uyulmasını istemek, güçlülerin yolsuzluklarını uyarmalarla, şartlar elverince de nadir fakat ibret verici müeyyidelerle önlemek; sosyal düzeni kurtarmak amacıyla güçsüzleri korumak, isteklerinin ve içlerinde biriken acıların hâkim ideolojiye ve bu ideolojiye dayanan topluma karşı düşmanlığa dönüşmesini önleyerek onların ideolojiye olan inançlarını devam ettirmek ve nihayet, ideolojinin koyduğu buyrukları fertlerin dinlemedikleri çoğu durumlarda, yasaklamanın dozunu ayarlayan teorik hal çareleri ileri sürmek; hem bu ülkünün safiyetini kurtarmak hem de pratikte bunun ihlâl edilmesini sağlayan kınamalara ve hoşgörülere başvurmak... İdeoloji, bağrından çıktığı ve dile getirdiği toplumu durdurmayı isteyemez. Bunda zorunlu bir makyavelcilik, bir sahtekârlık yoktur, sosyal hayatın gereklerine gönülsüz bir boyun eğmedir bu.

Devrin felâketlerinin mevcut dinsel hoşgörüden ileri geldiğini düşünen ve birçok konuda kanunî yasakların eksiksiz uygulanması için uğraşan bağnaz ıslahatçıların zaman zaman ortaya çıktığı doğrudur. Ama onların başarısı her geçici olmuştur. Çünkü, bir süre sonra, gerçek müslümanlar aynı şikâyetleri dile getiriyorlar ve bir başka ıslahatçı ortaya atılıyordu. Aynı şey, hristiyan manastırlarında da görülebilir. Burada bizi ilgilendiren özel durumu gözönünde tutarak bazı örnekler verebiliriz: kendi kurtuluşlarını, ihtiyaç içinde olanlara faizsiz ödünç vermekte bulan dinî bütün kişiler, az da olsa vardır. Ama bu, toplumun genel ekonomik işleyişinde büyük bir değişiklik yaratmıyordu. Müslümanlığın modern savunucuları geçmişte faizsiz ödünç verenlerin bulunduğunu göstermeye can attıkları halde ancak birkaç örnek verebilmektedirler.

Bazı çağlarda, bazı yerlerde ekonomik alanda uygulanan tekniğin geri olduğu görülmektedir. Yoksullaşma devirleridir bunlar. Faizle ödünç verme hakkındaki kanunlar bu devirlerde daha az ihlâl edilmiştir, çünkü bunun uygulanması pek zorunlu değildi. Sonradan müslüman olan Leon l'Africain 16. yüzyılda Mağrebliler hakkında şöyle demektedir: «Magrıblılar ticarî konularda dar kafalı ve bilgisizdiler. Bankaları yoktu, malları bir şehirden bir başka şehre sevkedecek kimse yoktu. Her tüccarın, mallarının başında durması gerekiyordu. Mal sahipleri de mallarının gideceği yere gitmek zorundaydılar (55)». Bu anlatılanlarda bir abartma payı bulunduğu şüphesizdir. Ama bir gerçeği dile getirdiklerine göre, bu bölgenin iyice yoksullaşmaya başladığı bir devrin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Burada önemli bir noktayı belirtmek gerekiyor. Top-

rak sahibi ile toprağı kiralayan arasındaki ilişki (en geniş anlamda) bu toprak köyde veya şehirde de olsa, gayrimenkullerle de olsa, kiraya da verilmiş olsa, yeraltı madenleri işletilmiş de olsa, hiçbir sekilde kapitalistle proleter arasındaki ilişki değildir. Marx'la Engels bunun üzerinde gerçekten durmuşlardır (57). Köy topraklarından (genellikle nakit olarak) alınan toprak rantı, tıpkı şehirdeki gayrimenkullerden alınan kiralar gibi, ticaret ekonomisinin gelişmesinde, büyük nakit servetlerin meydana gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Rant alan toprak sahibi bir şehirli olduğu ölçüde (ki en çok görüleni de budur), köyün şehir tarafından sömürülmesine bir katkıda bulunur. Gelişen şehir de hakiki kapitalizme giden yolları hazırlayabilir. Çelişik faktörler gözönünde tutulursa genellikle denilebilir ki nakit olarak alınan toprak rantı ve kiralar kapitalistik sektörün gelişmesinin bir belirtisidir. Alınan rantın Malî sermaye için geçerli şartlara benzer şartlar içinde kapitalist yönde bir gelişmeye katkıda bulunabilmesi muhtemeldir. Gerçi ekilen topraklar üzerinden alman rantın ne oranda nakit olduğunu hesaplamak güçtür ama gelir getiren gayrimenkullere, mağazalara, hamamlara, dükkânlara yatırılan sermayenin önemi açıkça görülmektedir. Mülk (toprak) sahipleriyle kiracılar arasındaki ilişkiler klasik Arap edebiyatında çok işlenen bir temadır (59).

Şimdi de asıl kapitalist üretim tarzına geçelim. Bu tarzın bilindiği şüphesizdir. Hukukî metinlerin, Hadislerin, kapitalist üretim tarzından söz ettiklerini görmüştük. Bu da onun varolduğunu kanıtlamaya yeter.

Gene de şuna dikkat etmek gerektir: yukarda tanımlandığı gibi, kapitalist üretim tarzı en basit anlamıyla, biri üretim araçları sahibi, diğeri bundan yoksun olan

iki fert arasındaki ekonomik ilişki olarak ele alınırsa, marksistlerin «küçük ticarî üretim» dedikleri üretim tarzının basit bir eklentisi olabilir. Bu üretim tarzı içinde, üretim araçlarının sahibi olan zanaatkârlar kendi tüketimleri ya da ailelerinin tüketimi için değil de pazarda satmak için, başka bir deyişle, diğer tüketim mallarıyla mübadele etmek için mal üretirler. Sınaî üretimin genellikle bu şekilde sağlandığı toplumlarda küçük ticari üreticilerin (daha doğrusu zanaatkârların) bir kısmı yanlarında gündelikçi çalıştırırlar ve bunlara tıpkı klâsik kapitalistler gibi davranırlar, başka bir deyişle, onların işgücünü parayla satın alırlar ve kendilerine ait olan iş aletleriyle onları çalıştırırlar (genellikle kendileri de onlarla birlikte çalışırlar). Bir ücret karşılığında çalışan emekçilerin, iş güçleri ve kendilerinin olmayan üretim aletleriyle yarattıkları meta üzerinde hiçbir hakkı yoktur.

19. yüzyılda islâm dünyasında kapitalist üretim tarzı gerçekte bu şekilde görünmektedir.: küçük ticarî üretim hâkimdir. Zanaatkârlar, ücretlileri değişik hukukî statülere göre çalıştırırlar, meselâ bazı şartlar gereğince emekcilerin kendileri de belli bir devirde zanaatkâar olabilirler. Çoğu durumlarda, özellikle 13. yüzyıldan önce, bir yardımcı çalıştırmak için uygulanan sistemin ortaklık sözleşmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ortaklar, işgüclerini, üretim aletlerini ve ham maddelerini ortaya koyuyorlar ve kazanç, çok karmaşık kurallara göre, her birinin katkısı oranında pay ediliyordu (61). Emekcinin sadece işgücünü ortaya koyan bir ortak olarak göründüğü sayısız durumlar meydana geliyordu. Muazzam bir şekilde gelişecek bir ilişki olmak bakımından bu durum gene de önemlidir. Ortaklıkların en sık göründüğü bir çağda bile ücretli işçilerin varolduğu bir ger-

çektir. Sınaî çalışma lonca sistemine göre kesinlikle örgütlenince, yani 13. yüzyıldan sonra, ücretli emeğin geliştiği görülüyor. Bütün ortaçağda, en iyi bildiğimiz durumlar, bu kitaptaki uğraşımızın biraz dışında kalanlardır. Mesela, Mısır'daki şeker tasfiyehaneleri gibi Devletin yönettiği büyük manüfaktürlerin işçileri ve dinî kurumlarda çalışanlar. Özel sanayide, zanaatkârlıkta ücretli işçilerin çalıştığını gösteren durumlara rastlanmaktadır. Rastgele birkaç örnek verelim: 9. yüzyılın ortalarına doğru Saffar hanedanının kurucusu ve İran'ın müstakbel hükümdarı bakır işçisi olarak ayda 15 drahmi kazanıyordu. Ona bütün ömrünce «bakırcı» dendi ve hanedanına bu ad verildi (62). 12. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış hukukî bir araştırmaya göre kurşun madenlerindeki madenciler belli bir çalışma karşılığında sabit bir ücret yani şu kadar küfe maden çıkarmak şartıyla şu kadar ücret alabiliyorlardı (63). Ortaçağ başlarında Mısır'da dokuma sanayi çok gelişmişti. Tinnis'de 5000 dokuma tezgâhı vardı. Bu sanayi kolundaki işçilerin çoğu evlerde çalışıyorlardı ama büyük atölyeler de vardı. Kısmen bir Devlet sanayidi bu. Ama kendi hesaplarına işçi çalıştıran özel kapitalistlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Devlet bunları oldukça sıkı bir kontrol altında tutuyordu (64). Bu üretim tarzına tâbi oldukça özel bir kapitalist teşebbüs tipini, inci avcılığını da bu arada belirtelim. İnci avcılığı bugünkü gibi, Basra körfezinde, Hint Okyanusunda yapılıyordu. Müteşebbisler balıkçıları örgütlüyorlar, onlara bir ücret ödüyorlar ve incileri kendi hesaplarına satıyorlardı (65).

Örgütlenmiş loncaların geliştiği devirde yani hiç değilse, 13. yüzyıldan itibaren her loncada ücretli işçinin yeri kabul edilmişti. Başta usta geliyordu, sonra ona bağlı olan çırak vardı. Çırak genellikle ücret değil, bahşiş alır-

dı. Eğer ustası onu beğenir, takdir ederse kalfalığa yükselir ve ücret alırdı. Her halde, loncanın dayanışma (yardım) sandığının onun usta olmasında yardımı dokunabilirdi. Bu da bazı yerlerde bir şaheserin yaratılmasını ve yeni ustanın şerefine parlak bir törenin düzenlenmesini gerektiriyordu (66).

Demek ki, zanaatkâr usta ya tek başına ya çırak tutarak (para vermeden) ya da ücretli işçilerle çalışıyordu. 17. yüzyılın ikinci yarısında her atölye ya da dükkânda ortalama 3-4 işçi vardı (67). 18. yüzyıl sonlarındaki Mısır hakkında geniş bilgiler edinmiş durumdayız. O zamanlar Kahire'de işgüçlerinden başka üretim araçları olmayan 15000 ücretli işçi çalışıyordu (68). Meselâ çömlek atölyelerini 8 para gündelikle işçi çalıştıran bir kalıp ustası yönetiyor ve bu işçilerin kardıkları kil-toprak karışımını çarktan geçiriyordu. Ayrıca, kendisine yardım eden bir çocuk vardı, buna da günde 3 para veriyordu. Pişirmeyi bir işçi yapıyordu. Bu işçi parça başına çalışıyor ve fırına verdiği her bin kap için 90 para alıyordu (69). Şeker imalâthanelerinin, şeker kamışı tarlalarının yanında bulunduğu anlaşılıyor. Demek ki, bu tarlaların toprak sahiplerine ait olmaları gerekiyordu. Fakat bazı toprak sahipleri (Memlükler) Guirguech ilindeki bir fabrikatröle ortak olmuşlardı. Toprakları, hayvanları veren, binalarını kurulmasını ve bakımını üzerine alan ve kârları manüfaktürü yönetenle paylaşan oydu. Normal olarak, şeker kamışlarını atölyeye taşımak için iki deveci, bunları soymak ve hazır hale getirmek için 2 işçi, değirmenin çalışmasını sağlamak ve özsuyunu toplamak için 2 işçi, sıkma aletini döndüren öküzlere bakmak için 2 kişi, 2 ateşçi, pişirmeyle uğraşan ve şekerin mayalanmasını sağlayan 2 işçi ve nihayet bütün bu çalışmalara nezaret eden bir atölye şefi çalışıyordu. 12 işçi günde 6

gümüş para alıyordu. Evlerde oldukça yaygın kapitalist bir sanayi vardı.

Yukarda sıralanan olgular arasında tam bir uyum yok, daha özlü olmaları, zamanda ve mekânda daha geniş bir alanı kaplamaları gerekirdi. Ama bu kadarı bile, Kuran'ın ve Sünnet'in gölgesinde geleneksel bir tarzda yaşayan islâm dünyasında ticarî ve malî sermaye faaliyetinin önemli bir gelişme gösterdiğini ve kapitalist üretim tarzının üretici sermayenin verimlendirilmesi görünüşünde varolduğunu ortaya koymaktadır. Bu ekonomik faaliyetlerin hiçbiri islâm dünyasında aykırı ya da olağanüstüymüş gibi görünmüyordu. O halde kapitalistik sektörden söz edilebilir. Sektör terimi, ekonominin az-çok tutarlı bir kesimini yani benzer uyaranlara tâbi insanlar tarafından yönetilen tipik bir faaliyetin (genellikle) hüküm sürdüğü bir kesimini hatıra getirmektedir. Burada incelenen toplumda karşımıza nakit serveti bulunan ya da hiç değilse servetinin başlıca kısmı nakit olan önemli miktarda mülk sahibi çıkar. Bunlar Devlet'e, toprak sahiplerine, öz-tüketime (autoconsommation) oranla üretimde bir rol oynarlar çünkü toprakları, atölyeleri vardır ya da bunları (kredi yoluyla) kontrol etmektedirler. Tedavülde çok daha büyük bir rol oynadıkları şüphesizdir. Çünkü tarımsal üretimin ya da ilkel sınaî üretimin önemli bir kısmını doğrudan doğruya üreticilerden, toprak sahiplerinden veya Devlet'ten satın alırlar ya da bu üretimden bir pay alırlar. Ya kendilerinin olan ya kontrolleri altında bulunan topraklardan veya atölyelerden, ya da başka topraklardan ve atölyelerden gelen ürünleri perakendecilere, tüketicilere sattıkları için de dağılımda (distribution) büyük bir rol oynarlar.

Nakit serveti olan bu mülk sahipleri ekonomik faaliyetin bütün safhalarında, böylece, büyük bir rol oynar-

lar. İşletmeleri rasyonel bir hesaba dayanır, sermayelerini bu işletmelerde artırmaya, «verimlendirmeye» bakarlar. Ürünleri meta haline getirmeye çalışırlar. Mübadele değerleri üretmek için ellerinden geldiği kadar uğraşırlar. Para getirecek üretimi, pazar için üretimi geliştirirler. Demek ki, toplam faaliyetleri bakımından kapitalistik bir sektörden söz edilebilir.

Bununla beraber, ekicilerin pazar için, kendi tüketimleri için üretim yaptıkları, büyük toprak sahiplerinin kendi mülklerinde üretilmiş malların bir kısmını aldıkları ve her zaman pazarda satmadıkları, Devlet'in, kendi mülklerinde üretim yaptırmak için toprak sahibi olarak; kendi atölyelerinde üretim yaptırmak için tekelci sanayici olarak müdahale ettiği, burada elde edilen ürünlerin bir kısmını aldığı, diğer bir kısmını satın alabileceği, tekrar tüketicilere ya da aracılara satabileceği ya da meselâ orduya, devlet memurlarına, büyük şehirlerin halkına bedava dağıtabileceği çok daha geniş bir sektör vardır (72). Ekonominin bu değişik yolları arasındaki oranlar, bundan dolayı da, kapitalistik sektörün gelişme derecesi zamana ve mekâna göre büyük değişiklikler göstermiştir ve bizim bunları tespit etmek imkânımız yoktur. Her şeye rağmen, açıkça görülen şudur: modern kapitalizmden önce, üretimden dağılıma kadar tam bir kapitalist devrenin varolduğu durumlar sınırlıydı. Devrenin şu veya bu noktasında kapitalistin yerini toprak sahibi ya da Devlet alıyordu.

Batı'daki geleneksel terminolojiye göre bu kapitalistlere burjuvalar diyebiliriz. S. D. Goitein, uyarıcı bir makalesinde, Hicret'ten iki yüz yıl sonra (718-815) islâm dünyasında özellikle bir ticaret burjuvazisinin nasıl meydana geldiğini, bu burjuvazinin önemli bir durum kazan-

dığını, diğer sosyal tabakalara kendini kabul ettirdiğini ve 9. yüzyılda (912-1009) en önemli sosyo-ekonomik faktörlerden biri olduğunu göstermiştir. Bununla beraber, kendinin, gücünün, değerinin bilincine varmış olan bu burjuvazi, üyelerinden çoğunun Devletin yüksek kademelerinde görev almalarına rağmen, sınıf olarak siyasî iktidarı ele geçiremedi. 11. yüzyıla doğru, bütün Orta-Doğu'da, çoğu Türk asıllı köle-askerler kastının hâkim olması, burjuvazinin siyasi bakımdan daha önemsiz bir rol oynamasına yol açmış ve kapitalistik sektörün yayılması tavsamıştır (73).

Derin bir araştırmaya girişmeden görülebilen şudur: Öz-tüketimin ve nakit olmayan devrelerin (circuits) ağır bastığı sektörlerle, toprak sahiplerinin ve Devlet'in çeşitli safhalardaki müdahaleleriyle bir arada bulunan bu tür kapitalistik sektör çeşitli medeniyetlerde: eski Doğu'da, Yunanistan'da, Roma'da, Hindistan'da, Çin'de, Japonya'da, Ortaçağ Avrupasında görülmektedir. Bu medeniyetlerde de sektörler arasındaki oranlar zamana ve mekâna göre değişebilmişti; yapısal benzerliklerin bulunup bulunmadığını belirlemek için uzun araştırmalar yapmak gerekecektir. Bu medeniyetlerde basit transit ticaret safhasının çok sürmediğini belirtelim. Bütün bu medeniyetlerde üretim safhasından itibaren kapitalistler az çok geniş bir ölçüde ortaya çıkıyorlar.

Kesin olmamakla beraber şu noktayı da belirtebiliriz: ne başka yerde ne de daha önce rastlanmayan bir seviyeye erişilmişti. İslâm dünyasında ticarî münasebetlerin yoğunluğu, o zamana kadar görülmemiş boyutta bir dünya pazarı (biraz yersiz bir terim kullanmış oluyoruz) meydana getiriyordu. Mübadelelerin gelişmesi, bazan çok uzak mesafelere kadar varan ekonomik bağlılıklar yara-

tarak Tarımda olduğu kadar sanayide de bölgelerin özellik kazanmasına yol açtı. Roma İmparatorluğunda aynı tipte bir dünya pazarı kurulmuştu. Ama müslüman **«ortak pazarı»** çok daha genişti. Üstelik daha «kapitalist» idi yani, kuruluşunda, Devlet'e oranla, özel sermayeler daha büyük bir rol oynamıştı oysa Roma imparatorluğunda durum böyle değildi (75). İslâm dünyası sadece kapitalistik bir sektörü tanımakla kalmadı, aynı zamanda bu sektör, Batı Avrupa burjuvazisinin yarattığı dünya pazarı ortaya çıkmadan önce, en yaygın ve en gelişmiş olandı. Batı Avrupa bunu ancak 16. yüzyıldan itibaren aştı. Pazarın genişlemesi, İslâmiyetin askerî zaferleriyle, İslâm imparatorluğundaki birliğin uzun bir süre devam etmesiyle ve parçalanma sırasında İmparatorluğun çeşitli kısımları arasında kesin sınırların yerleşmesini önleyen ideolojik bağın gücüyle açıklanır.

Tüccarların özel servetlerinin söz konusu dünya pazarını, Devlet'in müdahalesi olmaksızın, örgütleyecek kadar önem kazanması; muazzam servetlerin fetih yoluyla bazı sınıfların elinde toplanması, böylece yaratılan ihtiyaçların öneminin artması, özellikle talebin fazla, arz'ın az olduğu lüks maddelerden büyük kârların sağlanması ve belki de başlangıçta, imtiyazlı Arap tüccarlarının yaptıkları teşebbüs sayesinde oldu. İslâm'dan önceki Devletler, fetih sırasında ekonomik alanda kuvvetli bir devlet yapısına sahip değillerdi. Önceki devlet yönetimini kendi çıkarlarına işleten müslüman yöneticiler Devletçi bir eğilimle karşılaşmadılar. Böyle bir devletçiliğin İslâm dünyasında sadece bazı devirlerde sınırlı bir şekilde kurulmuş olmasının nedeni kesin tarihî araştırmalarla anlaşılıp açıklanabilir. Burjuvazi, Hicret'in ilk yüzyıllarındaki gücünü geliştiremediyse, aristokrat ve askerî hiyerarşinin hâkim olduğu Devletler, burjuvazinin, siyasî ik-

tidara ağırlığını koymasını önledilerse, şehir köye hakim olamadıysa, manüfaktür sermaye, Avrupa'daki ve Japonya'daki gibi gelişmediyse, ilk sermaye birikimi Avrupa'daki seviyesine erişmediyse, buna sebep, islâm dini değil, tamamen başka faktörlerdir. Bol ve ucuz bir işgücü sağlayan nisbî nüfus yoğunluğu gibi temel, sürekli faktörler buna sebep olabilir... şüphesiz hiç umulmadık tarihî şartlar, meselâ, Asya'dan kopan istilâ dalgaları önemli bir rol oynamış olabilir.

FEODALİZM Mİ ASYA TİPİ ÜRETİM TARZI MI?

Engels'in **ad usum profani vulgi** diye tanımladığı ve sosyal demokrat eğitici mekanizma, sonra da Stalinci idari mekanizma tarafından öğretici formüllere indirgenen klasik ideolojik marksizmle beslenmiş düşünürler, bağrında bu burjuvazinin geliştiği sosyo-ekonomik kuruluşa hiçbir imada bulunulmadığını, şüphesiz içleri burkularak farketmiş olacaklardır. İçlerinden çoğu, bir marksistin kaleminde buna [yani sosyo-ekonomik kuruluşa Ç.] «feodal» etiketinin yapıştırıldığını görmeyi mutlaka beklemiştir. Sovyet Rusya'da ve Sovyet yönetimini izleyen ülkelerde ve partilerde halen yürürlükte olan dogmayı tanımlayan **Ekonomi-politik el-kitabı** klasik islâm dünyasını açıktan açığa «feodal üretim tarzı» içinde sınıflandırmaktadır (77), bazı özelliklerle tabii. Arap dili uzmanı bir Sovyet düşünürü, islâmiyet uzmanı bir Amerikalıyı, Orta-çağ müslüman burjuvazisinden, bu burjuvaziyi feodalizm çerçevesi içinde göstermeksizin söz ediyor (78) diye kınıyordu. Feodalizmin, insanlığın evrimin-

de, kapitalist kuruluşun ilk taslaklarının meydana gelebildiği tek zorunlu safha olduğu hakkındaki görüş marksist çevrelerde hâlâ büyük bir kabul görmektedir.

Feodalizm kavramı ile ilgili bu belirtmeyi bile bile yapıyorum. Kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu bir ekonomik sistemle donanmış topluma kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş denir. 19. yüzyıldan beri Batı-Avrupa ile Birleşik-Devletlerin, birçok alt ve üst-yapı özellikleri kapitalist üretim tarzına bağlı, tipik bir toplum meydana getirdikleri şüphesizdir. Marx ve Engels, üretim tarzıyla, sosyo-ekonomik kuruluşu pek ayırd etmiyorlardı. Onlar, Orta-Çağ Avrupasında kapitalizmle karşılaştırılabilir bir kuruluş farkettiklerini sanıyorlardı. Bu kuruluşun temelindeki üretim tarzını, »toprak köleleriyle» (serfler), toprak sahibi senyörler arasındaki üretim ilişkilerini gerçekten farkediyorlardı ama bunu ancak, çok iyi bildikleri kapitalizm-öncesi bir başka üretim tarzına, köleliğe oranla sınırlandırıyorlardı. Bu üretim tarzını anlatırken, bunun Batı-Avrupa'daki üst-yapı özelliklerini ve siyasi özelliklerini boyuna bu anlatıma karıştırıyorlardı. Bu üretim tarzına verdikleri ve kendi buluşları olmayan kelimede, yani, sadece kendi devirlerindeki (79) deyimler arasından seçip kullandıkları geleneksel «feodalizm» kelimesinde bu açıkça görülmektedir. Tekrar tekrar söylendiği gibi, yersiz bir adlandırmadır bu; çünkü, aslında üretim tarzıyla olan zorunlu bağı ispat edilemeyen siyasi üst-yapılara dayanmaktadır. Bu terim yanlışlığı, sorunla ilgili her marksist görüşün kestirmeden inkârı için, marksist olmayan bilginler tarafından, bazen sebep ya da bahane olarak ileri sürülür (80).

Bununla beraber, Marx'ın kapitalizmden (8) önceki kuruluşları yakından incelemeye çalıştığı tek bir metin-

de (kendi çalışmaları için yazdığı) feodalizmden söz etmemesi ve kelimeyi pek az kullanması anlamlıdır (82). Kapitalizm öncesi kuruluşlar, Marx'a göre, oluşumunu oldukça kötü açıkladığı fakat, çeşitli ilkel topluluk şekillerinden itibaren başlayan bir evrim sonunda biraraya gelmiş bulunan bir şartlar bütünüdür. Mülk sahipliği sadece topluluğun üyesi olmaktan ileri geldiği için, bu şekiller (kuruluşlar), yani sınırlı da olsa özel toprak mülkiyetinin ortak mülkiyetle yanyana bulunduğu şekiller yavaş yavaş dağılır. Her şeyden önce, bu dağılmaya sebep, mübadelenin ve mübadele hacmini artıran savaşların etkisiyle, topluluk karşısında bağımsızlığa yönelen ve elde edilebilecek mallar arasına toprak kölesi (serf) ve köle olarak insanı da sokan bu özel mülkiyetin gelişmesidir. Başkalarının sahip olduğu (mülk edindiği) bu iki tip insanın aynı plana konulduğunu belirtelim. İnsanları mal edinme, yerini hür işçiye bırakmak için, ortadan kalkacaktır. Bu da kapitalizm hakkındaki temel görüşlerden biridir. Toprak köleliğinin hâkim olduğu bir safhadan sonra gelen ve özellikle toprak köleliğinin hâkim olduğu bir safha değil, daha önceki türlü tiplerden başlayan çok şekilli bir evrim söz konusudur. Feodalizm terimi Orta-çağ Avrupasında vasallık bağları üzerine kurulmuş bütün bir siyasi sistemi ya da Orta-Çağ Avrupasındaki tarihi devreyi işaret etmek için sadece arızi bir şekilde kullanılmıştır.

Sağlam görünmedikçe Marx'ın tezlerinden uzaklaşmakta tereddüd etmeyeceğim ve gerçekte bazı noktalarda bu tezlerden ayrılacağım. Ama bana öyle geliyor ki, onun kölelik ve toprak köleliği hakkındaki görüşü, bu sayfalarda görüldüğü gibi, tamamen doğrudur. İnsanın insanı sömürmesi ekonomik bakımdan mümkün olur

olmaz yani teknik ilerlemelerin muntazam bir artı-değer imkânını vermelerinden bu yana (neolitik «devrim»den beri) ve bir hür işçiler kitlesinin varlığını gerektiren kapitalist sistem ortaya çıkmadığı sürece, az çok kısmî ya da az-çok hâkim şekilde çeşitli ekonomik sistemlere giren özel üretim tarzları söz konusudur. Herkes bilmektedir ki vasallik bağlarının, başka bir deyişle, feodal denilen sosyo-politik yapının da hâkim olduğu Orta-Çağ Avrupasında toprak köleliği (çok geniş bir anlamda) (sosyal tekrar-üretimin tümü bakımından) temel üretim tarzı oldu. Bu üretim tarzının, bu sosyo-politik yapıyı ne dereceye kadar belirlediğini (83) incelemek gerekir. Ama toprak köleliğinin, Orta-Çağ Avrupası dışındaki diğer birçok toplumda ve görünüşe göre sosyo-politik üst-yapı bakımından feodal tipe ancak güçlükle bağlanabilen toplumlarda meydana geldiği kesinlikle ortaya konmuştur.

Esas itibariyle, temel üretim tarzı olarak toprak köleliğine dayanan sistem diye tanımlanan «feodalizm»in, kölelikten sonra gelen ve kapitalizmi hazırlayan (dünya ölçüsünde yaygın) sosyo-ekonomik kuruluş olduğu hakkındaki dogmatik ve kurumsal marksist görüş hem Marx'a hem de tarihî olgulara aykırı bir görüştür. «Feodalizm»in, Marx'ın **Kapital**'in III. cildinde tahlil ettiği toprak rantının üç şeklinin (emek, meta ve para) ardarda gelmesi üzerine kurulmuş özgül, tek yönlü bir evrim izlediği hakkındaki dogmatik ve kurumsal marksist görüş de Marx'a ve tarihî olgulara aykırıdır.

O halde, Sovyet **El-kitabı**'nda yapıldığı gibi, klasik, tipik Batı Avrupa «feodalizm»ine oranla, Doğu «feodalizm»ine özellikler atfedip bu sınıflandırmayı daha akla yatkın hale getirerek, Orta-Çağ müslüman toplumunun

sosyo-ekonomik yapısını bu kuruluş içinde göstermeyi istemek boşuna bir çabadır.

Doğu feodalizmi yerine, Marx'ın çeşitli vesilelerle sözünü ettiği bir «Asya-tipi üretim tarzı»nı koyarak bazı marksistler olgulara ve Marx'ın düşüncesine daha yakın olacaklarını sandılar. Marx, yukarda sözü edilen müsveddesinde, bu «Asya-tipi üretim tarzı»nda ilkel topluluğun çeşitli şekillerinden evrime en az elverişli olan birini görüyordu. Bu üretim tarzını, topluluğun toprak üzerindeki kollektif mülkiyeti, yani ferdin, kamu toprağının bir kısmına «tasarrufdan» (**Besitzung**) (bu tasarruf veraset yoluyla gelse de gelmese de), iğreti bir temellükten başka bir şeye hakkı olmadığı mülkiyet nitelendirmektedir. Marx'ın, İngilizce-Fransızca-Almanca özel jargonunda topluluk, «**durchaus self-sustaining**» (84) dir, başka bir deyişle, tamamen otarsiktir, topluluğun üyeleri, hem tarımla uğraşmakta, hem de kendileri için gerekli bütün nesneleri yapmaktadır.

Marx bu modeli Hint topluluğundan çıkarmıştır. Söz konusu müsveddede, Marx'ın bu topluluktan özellikle özerk ünite olarak söz etmesi dikkate değer. Marx, bu topluluğun, çağlar boyunca Hindistan'da birbiri ardı sıra gelen imparatorluklara nasıl temel olduğunu açıklamıştır. Bu imparatorluklar, bu topluluğun yapısına pek dokanmıyorlar, ondan bir haraç (vergi) almakla yetiniyorlar ve karşılığında bu ülkenin tarım üretimi için gerekli sulama işlerini yönetiyorlardı. Başka bir deyişle, burada «doğu» tipi üretim tarzı, (Marx'ın düşüncesinde) daha geniş bir ekonomik sistem içinde, hakiki bir «sosyo-ekonomik kuruluş» içinde yer almaktadır.

Godelier (85), bu kuruluşun (O da tıpkı Marx gibi, terminolojisinde «stricto sensu» üretim tarzı ile sosyo-

ekonomik kuruluş arasında bir fark gözetmemektedir.) insanlığın evriminin evrensel safhası ya da yarı-evrensel safhası olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kısacası, Godelier'ye göre, ilkel topluluktan türeyen ve kendi bağrından diğer kuruluşların türediği sınıflı ilk toplum söz konusudur.

Bu görüş bence kökten yanlıştır. Marx'ın otarsik topluluk diye tanımladığı üretim tarzı dünya ölçüsünde mevcuttur ve bunu, insan gruplarının ilkel özerkliğinin ve düşük bir teknik düzeyde bulunmalarının gerektirdiği (ve kendinden önce meyve toplama, avlanma ve balık avı safhasındaki kamucu benzer «topluluk» şekillerin geldiği) en ilkel üretim tarzı olduğundan şüphe edilemez. Marx'ın yaptığı gibi, buna «doğu tipi» ya da «Asya-tipi» demek için hiçbir sebep yoktur. Aslında Marx, daha çok Hindistandaki şeklini bildiği ilkel **tarım** topluluğunu düşünüyordu. Ama yer yüzünde bu tip eşitçi tarım toplulukları varolmuştur. Meselâ bu üretim tarzına «kamucu ilkel üretim tarzı» (86) denilebilir.

Buna karşılık, özellikle kapitalizm öncesi üretim şekilleri hakkındaki müsveddesinin dışında kalan eserlerinde Marx, aynı Asya tipi üretim tarzı deyimi altında bütün bir sosyo-ekonomik kuruluşu tasarlıyor gibidir. Bu kuruluşun özü, bu topluluklardaki üretim fazlasının bir kısmının «üstün bir topluluk» tarafından ya da bu üretim için faydalı veya gerekli büyük işleri örgütleyerek üretim şartlarına müdahale eden bir Devlet tarafından alınmasına dayanmaktadır. M. Godelier, bu kavramın, Devletin yada üstün topluluğun üretim şartlarına müdahale etmediği ama diğer işlevleri yerine getirdiği (mesela, kabilelerarası ticaretin kontrolu gibi) çoğu durumlara uygulanmasını ileri sürüyor.

Böylece, gerçekte çok yaygın bir sosyal ilişkiler tipi tanımlanabilir. Ama bunda ille de sömürme yapısının nisbeten ilkel bir kuruluş tipini görmek bir hatadır. Önce kamucu ilkel **üretim tarzı**, üstün bir topluluk tarafından sömürülebilecek tek topluluk tipi değildir. Marx da müsveddesinde bunu gerçekten ima etmektedir. Marx, iç-sömürüye dayanmayan diğer üretim tarzlarını ayırdediyor ve bildiklerini sayıyor: (Roma'daki şekline göre tanımlanan ama Yunanlıların ve -biz de kaydedelim- ilkel İbranilerin üretim tarzı diye kabul ettiği) «antik» üretim tarzı; «Germanik» üretim tarzı. Ama slav üretim tarzından da söz ettiği oluyor. Tasarladığı listenin sınırlı olmadığı açıktır. -Doğu tipi üretim tarzının aksine, özel toprak mülkiyetinin bir rol oynadığı- bu çeşitli üretim tarzlarında «kendi karşıtına dönüşecek kadar bir gelişme görüyor ama, bu, antik ve germanik mülkiyetin henüz gizli bir temelidir (her ne kadar bu çelişik bir temelse de)» (87). Ama «topluluğun ya da kabile üyelerinin, kabile toprağı ile yani üzerinde yerleştikleri toprak ile ilişkisinin bu değişik şekilleri, kısmen kabilenin tabii niteliklerine, kısmen de kabilenin toprak karşısında gerçekten toprak sahibi (mülk sahibi) gibi davranmasına yani emeğinin meyvalarını kendisine mal etmesine yol açan ekonomik şartlara, emeği de iklime, toprağın fizik niteliğine, onun fizikî bakımdan şartlanmış işletme tarzına, (bu kabilenin) dost ya da düşman kabileyle ilişkilerine, göçlerin, tarihi olayların yarattığı, dönüşümlere bağlıdır» (88). Mükemmel bir formüllendirme. Bunun üzerinde durmak için bir sebep yok. Marx'ın göçebe çoban topluluklarının toprakla ilişkilerinin özel şekillerinden (89) de söz ettiğini ekleyelim. «Topluluğun (gemeinwesen) kendisi ilk büyük üretim gücü olarak görünmektedir. Üretim şartlarının özelliği bakımından (meselâ, hayvancılık, tarım) hem fertlerin nitelikleri olarak sübjektif, hem

de objektif (90) bir şekilde görünen özel üretim tarzları ve özel üretim güçleri gelişir.

Eğer gerçekten böyleyse, eğer ilkel üretim tarzları, özel toprak mülkiyetinin kısmen bulunduğu üretim tarzları da dahil, **mantıkça** en ilkel üretim tarzının belirli varyantlarından başka bir şey değilse, bu özel üretim şekillerinin kuruluşunu **zorunlu olarak** belirleyen (şartlayan) bir başka sosyo-ekonomik kuruluşa geçiş söz konusu olamaz. Hepsi de az-çok devlet niteliğindeki üstün bir topluluk tarafından sömürülebilir (bu topluluk üretim şartlarına müdahale etse de etmese de bu böyledir).

Modern etnoloji ve tarih Marx'ın müsveddesindeki bu görüşleri doğrulamakta ve farklı ilkel üretim tarzlarından ayrı sosyo-ekonomik kuruluşların birbiri ardısıra geldiği üzerine kurulmuş her görüşü çürütmektedir. Gerçekte, özel toprak mülkiyeti, az çok belirli bir biçimde, ilkel topluluklarda görülmektedir ve bu tip mülkiyet biçimiyle, topluluğun bir üstün topluluk tarafından sömürülmesi arasında hiçbir bağıntı yoktur (91). Tarihin tanıdığı ilk devletlerden en basit tipte çağdaş devletlere kadar, devletler, toplulukların üretim fazlasının sömürülmesine dayanmaktadır. Bu topluluklarda özel mülkiyet ile topluluğun hakları, son derece çeşitli biçimlerde bağdaştırılmıştır. Roma hukukunun tanımladığı mutlak özel mülkiyet kavramına pek az rastlanmaktadır Her yerde, aile, soy, dinî ve siyasî otoriteler gibi çeşitli toplulukların toprak ve ürünleri üzerine kurulmuş olan bir hiyerarşisi, bir hukuk türü vardır.

Böylece gözlemlenen üretim tarzları sınıflandırılmak istenseydi, sonsuz bir çeşitlilik elde edilecekti. En üstte düzenleyici ve sömürücü bir Devlet'in bulunduğu bir yapıya (bütüne) doğru çıkılsaydı, her üretim tarzına uygun düşebilecek ve temel özellikleri, kapitalizmde

olduğu gibi, hâkim üretim tarzıyla belirlenmiş bir ekonomik sistem ve ekonomiko-sosyal bir kuruluş [bulunamıyacaktı]. Belki de, köleci üretim tarzı ile toprak köleliği (servage) üretim tarzının hâkim olduğu; temel üretimin, köleci «işletmeler»de köleler tarafından yapıldığı (ki bu pek nadir bir durumdur) ya da Orta-Çağ batı-Avrupasında ve Japonya'da varolduğu sanılan ve temel üretimin, toprak köleliğine dayanan «işletmelerde yapıldığı görülecekti. Şuna işaret etmek gerekir ki bu hâkim [karakteri] tanımlamak güçtür, belki de bazı bölgelerde ve bazı devirlerde söz konusu olabilir; her ne kadar kölelik oldukça açık bir şekilde tanımlanabilirse de, toprak köleliği, özellikle, işlediği toprak üzerinde çeşitli hakları olan bir köylünün, bu köylü ve toprağı üzerinde çeşitli ama mutlak olmayan hakları bulunan toprak sahibi tarafından sömürülmesi çevresinde sonsuz değişiklikleri ve derecelenmeleri ihtiva eden oldukça belirsiz bir kavramdır ve farkında olmadan, köle statüsünden ya da serbest mukavele statüsünden (çiftçi, yarıcı) toprak köleliğine geçilir (92). Öte yandan, toprak sahibi, yani senyör tarafından sömürülmeyi, Devlet tarafından sömürülmekten ayırdetmek birçok bakımdan güçtür. Bunu ilerde göreceğiz.

Bütün dünya gözönünde tutulmak istenirse, kapitalizmden önce, insanlığın başlangıcındaki tek üretim tarzı diye varsayılabilecek kamucu bir ilkel üretim tarzı ayırdedilebilir. Sonra, bir toplumun, diğer bir toplumu, özerkliğine, tutarlılığına, otarsik karakterine dokunmadan, sömürebileceği; ya da fertlerin, fert olarak, ya üstün «sınıfın», ya topluluğun üyeleri ya da bu topluluğun tümü tarafından sömürüldüğü, sonsuz ve sömürü üzerine kurulmuş üretim tarzları gelir. Burada karşımıza köleler, yani kamu ya da özel toprak köleleri çıkar. Bir bölgede belirli

bir tutarlılığı gerektiren bağlar kurulursa, bu bölge ölçüsünde ekonomik sistemden söz edilebilir. Öyle görünüyor ki, bu sistemler genellikle çeşitli üretim tarzlarının, farklı oranlara ve tarzlara göre, yan yana sıralanmasını ya da [biriyle] kaynaşmasını gerektirmektedir. Bu ekonomik sistemleri (93) sınıflandırmanın çok güç olacağı varsayılabilir. Çeşitli sistemlere uygun düşen ekonomik-sosyal kuruluştan söz etmek istenirse, bu sistemlerde, sadece bölgesel ölçüde geçerli ve bazan çok sınırlı kuruluşlar görmek gerekecektir. Şüphesiz, karakteristiklerinin ortak noktaları olacaktır ama çok yüksek bir genelleme düzeyinde, yani pek az özgül. Klasik Yunanistan'daki kölelik durumunda (bu iddiayı nitelendirmenin yeridir) ya da Orta-Çağ Batı-Avrupasındaki toprak köleliği durumunda olduğu gibi, sadece belli bir sistem içindeki üretim tarzının göze çarpan üstünlüğü bu sisteme ve buna uygun ekonomiko-sosyal kuruluşa çok karakteristik bir özgüllük verebilir. Gene de, sistem ve kuruluş bakımından tamamen temel olmasalar bile, pek önemli olabilen ve bütünün yapısı ile görünüşünü karşılıklı olarak adamakıllı değiştirebilen tâli ekonomik (mesela, ticaretin gelişmesi gibi) ve kültürel nitelikleri de göz önünde tutmak gerektir.

Yakıştırmalar (etiketler) isteniyorsa eğer, durumlara göre «kamucu» ya da «ferdî» sıfatını ekliyerek şu terimleri ileri süreceğim: «sömürmeli üretim tarzları». Uygun (mütekabil) ekonomik sistemlere genellikle «kapitalist-öncesi sömürme sistemler» denilebilecek ve gerekirse, bu sistemlerdeki kategoriler şu deyimlerle ayırdedilebilecektir: Kamucu (ya da ferdî) [karakterdeki]; tarımsal (ya da pastoral) [karakterdeki] kategoriler. Yukarda belirtilen özel durumlar için, «feodalite» veya «kölecilik» yerine, «köleliğin» ya da «toprak köleliğinin»

ağır bastığı sistemlerden söz etmek daha uygun olacaktır. Uygun ekonomik sosyal kuruluşların hepsi sömürmeye dayanan kapitalism öncesi kuruluşlar kategorisine girecek ve gene orada da ancak, şehir ya da ticaret hayatının [oynadığı] az-çok büyük rolün hesaba katılması gereken şu ya da bu unsurların üstünlüğü ile ilgili coğrafî sıfatlar ya da tasvirî terimlerle ciddi şekilde ayırdedilebileceklerdir.

Orta-Çağ müslüman toplumunun dayandığı ekonomik sistem zamana ve mekâna göre değişmiştir. Bu ekonomik sistemin, farklı üretim tarzlarının düzenlenmesinden (koordinasyonundan) ibaret olduğu söylenebilir. Kırda, Marx'ın sözde «asya tipi üretim tarzı» modeli [dediği] hint toplulukları şemasına göre yabancı fertler ya da Devlet tarafından sömürülen köy topluluklarına rastlıyoruz. Ama bir yandan, en azından hepsinin ilkel toplulukların kalıntısı olmak şöyle dursun, nisbeten yeni kuruluşlar olduğuna dair elimizde göstergeler var. Öte yandan, bunlar, ferdî köylüye bırakılmış çok sınırlı mülkiyetle ya da intifa hakkı ile birlikte devrelere ve bölgelere göre değişebilen oranlar içinde, birarada bulunmuşlardır. Bundan dolayı sömürme, bir mülk sahibi, Devlet ya da hak sahipleri (bazan bir topluluk) tarafından, artık-değerden çeşitli hukuki statülere göre, bir pay alınarak gerçekleştiriliyor. Çiftçi köylüyle, hak sahibi sömürücülerin karşılıklı hakları da çok değişiktir; çoğu zaman köylü, malikâneye bağlanmış yani toprak kölesi olmuş, çoğu zaman da, roma mülkiyet kavramına nispeten yakın bir mülkiyet anlayışı içinde, bahçeler, bağlar... gibi bazı toprak türlerine bağlanmıştır. Görüldüğü gibi, bu sistem, ne sadece «asya tipi» ne de «feodal» diye sınıflandırılabilir. Bazı topraklar, bazı devrelerde köleler tarafından da işlendi, mesela, 8. ve 9. yüzyıllardaki aşağı Irak; halifeli-

ği 868 den 883'e kadar sarsan köle savaşı yani Zanj'ların meşhur isyanı gibi. Ama bu, olağanüstü bir durumdur (94). Ücretli tarım işçileri daima varolmuştur. Bununla beraber sadece ücretli işçi çalıştıran kapitalist tarım işletmelerinin kurulması, enderdir. Bazı zamanlarda avrupa «feodalizminin» (95) yapılarını andırmış olan yapılar ancak hak sahiplerinin kendi aralarındaki ya da Devletle olan ilişkilerinde ortaya çıkar. Ne var ki, şüphesiz çok ilginç olan ama üretim tarzlarının kendisinde büyük bir değişiklik yaratmayan üst-yapı ile ilgili olaylar söz konusudur. Bazan Devlet'in bazan bir «feodal»in köylüden vergi alması, yani tek yönlü bir evrimden hareket eden sovyet yazarlarının genellikle (ama şimdi gerçek olguları ileri süren (96) bir muhalefet belirmektedir) önemli bir ayrım diye gösterdikleri ve M. Godeliler'nin «asya tipi üretim tarzı»nı «feodalizm» den ayıran bir kriter yapmak istediği değişmenin gerçekte büyük bir anlamı olduğu görülmüyor. Çünkü, Doğu'da «feodal» (derebey) çoğu zaman Devlet'i temsil ettiğinden ya da kendisi bir Devlet gibi hareket ettiğinden bir sınır (ayrım) çizgisi çekmek çok güçtür. Bu tarımsal üretim tarzlarına, yukarda sözü edilen şehir üretim tarzlarını eklemek gerektir.

Okuduğunuz bu uzun açıklamadan dolayı yazar sizlerden özür diler. Ama Marksit eserlerde pek belirsiz kalan bu sorunları aydınlatmak için bence bu gerekliydi. Marksist dogmanın (marksçı görüşlerle çelişerek) kabul ettiği gibi, kapitalizmin kökenleri tarımsal üretim ilişkilerinin tek yanlı bir evrimiyle açıklanamaz, işte ispatlamak istediğim şey budur. Genellikle, şehirleşmeye doğru bir gelişmeden, önemli bir nakit servetin birikiminden ve üretimin (her şeyden önce de sınaî üretimin) pazara yönelmesinden hareket etmek gerekir. Şüphesiz şehir-

leşme yönündeki bu gelişme, kapitalist bir ekonomik sisteme (yani daha önceden varolan kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu bir sisteme) erişmek için, karşısında, iş gücünü kapitalist bir tarzda kullanabileceği yani sömürebileceği önemli bir miktarda hür işçi (emekçi) bulmalıdır. «Emekle sermaye arasındaki ilişki..., işçinin mülk sahibi olduğu ya da mülk sahibinin de çalıştığı çeşitli şekilleri ortadan kaldıran tarihî bir süreci gerektirir» (97). Marx, demek ki, her şeyden önce işçinin toprak, alet, tüketim malları (ürünleri) karşısındaki zılyetlik ilişkisinin ortadan kalkması gerektir yani üretimin objektif şartları arasında işçinin bedenen (sadece işgücü değil, kendisi) yer aldığı ilişki içinde işçinin kendisi toprak kölesi ya da köle (98) olarak edinilmelidir, diye ekliyor. Bu tip her türlü bağdan «kurtulmuş» bu işgücü bolluğu, feodal devrin sonunda, «kurtuluş yolundaki emeğin altın çağında» Avrupalı kapitalistlerin emrinde bulunuyordu, meselâ 14. yüzyılda ve 15. yüzyılın (99) ikinci yarısında İngiltere'de olduğu gibi. Avrupa'nın bu devirdeki sosyal, siyasî konjonktüründen ileri gelmektedir bu. Bu konjonktür henüz yeterince tahlil edilmiş değildir. Ama bu konjonktürün ancak, Avrupa ekonomik sistemi, marksist dogmanın «gecikmiş feodal» dediği üretim tarzı üzerine yani, köylünün, bir hak sahibi tarafından nakit bir rant alınarak sömürülmesi üzerine kurulduğu için, meydana gelebildiğini hiç kimse ispatlamadı. Gene de M. Godelier'nin varsaydığı gibi, bu üretim tarzına yönelimin, Greko-Romenlerin özel toprak mülkiyetine dayanan bir üretim tarzını tercih etmelerine kadar uzandığı ispat edilebilir. Özellikle, bu üretim tarzının, kapitalistlerin büyük nakit serveti karşısındaki üstünlüğünün, kapitalist ekonomik sistemin gelişmesini gerektirebileceğini kimse ispatlamadı. Demek ki, yukarda belirtilen ekonomik sistemlerin ve genellikle bu sistemlerin gerek-

tirdiği tarımsal üretim tarzlarının islâm dünyasında varolmasının, bu bölgede kapitalizmin ortaya çıkmasını engellediği kesin değildir.

ADİL BİR TOPLUM MU?

Orta-Çağ müslüman ekonomisi «adil» bir ekonomi olmuş mudur? Birkaç safdilin, üstelik bilgisiz safdilin ve halk yazarlarının ya da tasasız politikacıların böyle bir şeyi söylemeyi göze almalarına ve bu konuda (100) kitlelerde o kadar yaygın olan efsaneleşmiş düşünceleri içlerinden pek azının yalanlamak cesaretini göstermelerine rağmen, İslâmiyetin en ateşli savunucuları bu görüşü desteklemekte güçlük çekmektedirler. Onlara göre, bu düşünceler Kuran'daki ülkünün (idealin) kaba bir tahrifidir. Daha dindar olanlar bu tahrifi, dinlerin Şeytan'ın bu dünya üzerindeki olağanüstü gücü diye açıklayabildikleri, insan ruhundaki içleracısı kötülük eğilimine atfediyorlar. Hiç değilse Araplar arasında daha milliyetçi olanlar, çoğu zaman bunda Türklerin hâkimiyetinin bir etkisini görüyorlar. O halde islâm ülküsü hiç mi uygulanmadı? Bu sonuca varmaktan kaçınmak için, Topluluk (Hakikat yolunda ilerleyen) Peygamberin yoldaşları, kayınbabaları ve damatları «hulefayı Raşidin» tarafından yöneltildiği zamandan, İslâmiyetin başlangıcındaki yani Peygamberin ölümünden Emevî hanedanının zaferine kadar geçen 29 yıl içinde, yarı ideal bir devre gösteriliyor. Çok eskiden beri, hiç değilse Sünniler arasında, bu devre yüceltilmiştir (idealleştirilmiştir). Bu yüceltme, ilk defa olaydan en az iki yüz yıl sonra genellikle menkıbelere başvurularak yapılmaktadır. Bunlar,

yukarda sözü edilen ve doğruluğundan şüphe etmek için çok kuvvetli sebepler bulunan bu «hadisler» ve Peygamber hakkında anlatılanlardır. Bütün bunlar, pek iyi bildiğimiz sonraki yüzyıllarda düşünce akımları ve siyasî-sosyal-dinî kararlarla çok yakından ilgilidir. Bu uyarma gereklidir. Gerçekte, müslüman ülkelerdeki halk yazarları, gazeteciler, din adamları ve siyasîler bu menkıbeleri çoğu zaman kanıt olarak ileri sürmektedirler. Bu ülkelerin ciddi tarihçileri, kendileri şüphe ettikleri halde, sosyal sebeblerden dolayı bunların doğruluğunu açıkça tartışmaya cesaret edemiyorlar. İslâm sorunlarıyla ilgilenmeyen Batılılar, müslüman çevrelerce yayınlanan kitapların dediklerine göre çoğu zaman bunları tarihli menkıbeler olarak kabul etmek eğilimindedirler.

Ayrıca, önce şunu gözlemlemek gerekir ki, bizzat islâmiyetin savunucularına göre, bu ideal yirmi dokuz yıl pırıl pırıl değildir. Tabiatiyle Şiiler, 656'de Ali'nin iktidara gelişine kadar bu devrede sadece alçalma (nefret) görüyorlar yani bu yirmi yılı, Ali'nin çok güç şartlar içinde hüküm sürdüğü beş yıla indiriyorlar. Sünniler, Halife Osman'a (644-646) karşı yapılan ve onun öldürülmesine kadar varan suçlamaların hiç değilse kısmen doğru olduğunu yani Osman'ın güçsüzlüğünün bir çeşit iltimasçılığa yol açtığını kabullenmek zorunda kalmışlardır. Ali'nin (656-661) iktidarında, taraflar arasındaki iç mücadele adaletsizleri arttırmıştır. Demek ki, ideal devre daralmakta, Ebu Bekir ile Ömer'in hüküm sürdüğü 12 yıla inmektedir.

Öte yandan, doğruluğu çok su götürür kanıtlarla savunulan bu tezde bir hakikat payı şüphesiz vardır. O zamanlar, müslüman topluluğu, ortak bir inanç ve ortak çıkarlarla birleşmiş sayıca pek kalabalık olmayan ve

dünyayı fethe çıkmış bir gruptu. Muhakkak ki o devirde bedevî aşiretinin (nispeten) eşitçi idealiyle, Kuran'da sözü edilen Tanrı katındaki eşitlik ideali ve topluluğun üyeleri arasında gerekli hatta zorunlu bir yardımlaşma ideali hüküm sürüyordu. Küçük fatihler grubu fethedilen ülkelerden elde edilen muazzam servetleri pay etmek zorundaydı ve bu da nefere bile münasip bir hisse verilmesine yol açıyordu. Modern terimlerle söyleyecek olursak, Parti içinde kıdemli olanlara prim veren bir aylık sistemi hazırlanmıştı. Şefler, müfrezelere bağlıydılar ve itaati sağlamak için onları tatmin etmek zorundaydılar. Ordu henüz, bedevi aşiretlerinin anarşik ve şamatacı zihniyeti içindeydi. Bütün bunlar, topluluğa karşı izlenen politikada bir adaleti gerektiriyordu.

Bu adalet tamamen izafidir. Şeflerin izledikleri politika, 657 den itibaren ilk «ayrılma» ile **Haricilerin** ayrılmasıyla sonuçlanan protestolara, aayklanmalara, şiddetli savaşlara sebeb oluyor. Fethedilen aşiretlerin din değiştirmeleriyle topluluk muazzam bir şekilde büyüyor. Araplarla Arap olmayanlar arasındaki eşitsizlik, topluluğun içinde de başlıyor. Bu eşitsizlik, 750'de Abbasilerin isyaniyle büyük ölçüde tasfiye edildi. Ama toprak mülkiyetini adamakıllı ellerine geçirmiş olanlarla diğerleri, sonra da, zenginlerle yoksullar arasındaki eşitsizlikler arttıkça arttı. Din değiştirmeler müslüman kölelerin ortaya çıkmasına sebeb oldu. Devlet, her zaman olduğu gibi, imtiyazlı sosyal ve etnik tabakaların çıkarlarını koruyordu.

Durum halkların özlemlerine o kadar aykırıydı ki islâm dünyasında hemen hemen devamlı bir şekilde devrimci hareketler başladı. Bu protesto hareketleri, bir ideolojinin bağrında doğan bütün hareketler gibi, reform-

cu ve revizyoncu diye sınıflandırılabilir. Reformcular, bütün kötülüğün başlangıçtaki ilkelerin bırakılmasından ileri geldiğini ve bunlara tekrar dönmenin yeterli olduğunu sanıyorlar, ilkeleri gizlice değiştirmiş olan yöneticilerin yüz kızartıcı revizyonculuğunu yeriyorlar; Revizyoncular ise, ilkelerde eklemler ve değişiklikler yapılmasını ileri sürüyorlar.

İslâm tarihindeki gelenekçi görüş, bu hareketlerin sebebini ideolojik ayrıntılarda, özellikle de din öğretiyleriyle ilgili ayrılıklarda görüyorlar. Burada bu görüşü eleştirecek değiliz. Kitabımızda izlediğimiz usa-vurma çizgisine uygun olarak, bu hareketlerin çoğunun, bazen çok soyut seviyedeki ideolojik eleştirilerin, iktidarı meydana getiren ve destekleyen çevrelerin hayat tarzının yerilmesiyle birlikte yapıldığını gözlemlemek yeter. Bu hayat tarzının ahlâk-dışı ve dinin hakiki kurallarına aykırı oluşu genellikle yerilmiştir. Bu hareketin taraftarlarının, bağlılığına ve çabasına, hukuki muhakemenin kaynakları ya da üstün Zekâlar arasındaki ilişkiler hakkında ileri sürülen düşüncelerden çok, iktidarda bulunanların eleştirilmesinin sebeb olduğunu hiç kimse inkâr edemez. İsmaili hareketi gibi bazı hareketler için elimizde, dini öğretiye eşlik eden sosyal bir vaiz hakkında kesin göstergeler var.

Fakat, Kuran'daki adil toplum idealini kökünden değiştiren bir hareketin izlerine rastlamadık. En azından, Herkesin Tanrı nazarında ve Şeriat karşısında eşitliği; bir mezhebin, bir partinin üyeleri haline gelmiş hakiki müslümanlar topluluğunun üyeleri arasında gerekli yardımlaşma söz konusudur. Bu yardımlaşmayı artırmak için daha sert hükümler konabilir. Yöneticiler, belirli bir süre, basit ve gösterişsiz bir hayat sürebilirler. Pek

seyrek görülen istisnalar hariç, ne özel mülkiyet ilkesine, ne de kölelerin ve hür insanların, irsî statüsü ilkesine dokunmak söz konusudur. İşte bunun için aynı sebebler hep aynı sonuçları yaratmaktadır. Mülk sahipleriyle mülksüzler, zenginlerle yoksullar ve de kölelerle hür insanlar vardır. Devlet iktidarı normal olarak mülk sahipleriyle zenginlerin elindedir. Devlet onları korumaktadır. Zenginlik, normal olarak ahlâka ve dini kurallara karşı bir kayıtsızlık yaratmaktadır. İktidar, taraftarlarının ve kendisinin zenginliğini artırmak için, gereğinde ahlâk dışı, gereğinde şeriata aykırı usuller telkin eder. İnsanlık tarihinde adi olan her şey burada da vardır. Bu bakımdan İslâmiyet hiçbir orijinallik göstermez. Olsa olsa, her ahlâki ve dini öğreti gibi bazı güçlü ve zengin insanlarda, güçlerini ve zenginliklerini kötüye kullanmak eğilimlerini sınırlandırabilir. İslâm tarihi ile yakından ilgilenmenin telkin ettiği tek şey şudur: Bu tarih de, rakip ideolojilerin tarihi gibi, aynı büyüklüktedir yani pek cılızdır.

Hiç olmazsa, öğretinin (doktrinin) belli bir ekonomik tutumu sağlık verdiği sınırlı alanda İslamiyete uyuldu mu? Bunu bilmek çok önemlidir. Çünkü İslâmiyetin modern savunucuları bu hükümlerin (kuralların) adil bir toplumun gidişini ekonomik bakımdan sağlıyacağını bize temin ediyorlar. Bu hükümlerin, faizle ödünç para vermeyi, kumarı yasakladığını ve malların önemli bir kısmını, topluluğun yardım sandığını yöneten Devlete vermeyi mecbur kıldığını hatırlayalım. Servetin, ihtiyaçtan fazla olan bu kısmını yeniden üleştirmek Devlet'in görevidir (102). Faizle ödünç vermenin yasaklanışını böyle yorumlayan Hamidullah'a göre, ihtiyaç sahiplerine ödünç vermek de Devlet'in görevidir. Anlaşılan, kredinin millileştirilmesi söz konusudur. Gerçeğin, genellikle bu

idealden çok uzak olduğunu, İslâmiyetin en ateşli savunucuları arasında hiç kimse inkâr edemez. **Şeriatı**, dini Kanunu, müslümanların öteden beri gerçek hayattan çok uzak bulunan bir düstur olarak kabul ettikleri ideal hayat tarzı diye yorumlamak islâmizanlar arasında beylik bir sözdür. Şüphesiz, müslüman Devlet (hıristiyan, budist Devlet gibi) hayır işlerini finanse etmek mecburiyetini duymuştur: hastaneler açmak, çeşmeler yaptırmak, fakir öğrenciler için yatılı okullar, aşevleri v.s. Ama bu harcamalar, daima bütçenin sınırlı bir kısmıyla ilgilidir. Ne yazık ki, hayır işleri bütçelerini artırmak için müslüman yöneticilerin pek azı lüks masraflardan, askeri masraflardan fedâkârlık etmişlerdir. Bu gün gibi açıktır. Belki de istisnalar vardır: pek dindar hükümdarlar, başlangıçta devrimci bir hareketle iktidara gelen hanedanlar. Ama bunlar sadece istisnadır. Geleneksel müslüman Devlet'lerin tümü, tarih boyunca sarayların ve zengin çevrelerin en işitilmedik zenginliği ile, kütlelerin içinde yuvarlandıkları en koyu sefalet arasındaki keskin bir çelişkinin görünümünü bize vermektedirler.

Bu açık olguyu saptamaktan da daha önemlisi, bunun başka türlü olamıyacağma işaret etmektir. Sosyal üretim fazlası, yani toplumun üyelerini yaşatmak için gerekli miktardan fazla olan sosyal ürün payı hem toplumun hâkim unsurlarının lüksünü, hem de yoksulların rahatını sağlayamayacak kadar azdı. Üleşimin (dağılımın) Tanrı'nın vahyettiği ahlâkın buyruklarına ya da telkinlerine göre değil, her grubun, durumun kendisine sağlayabildiği avantajları azamisine çıkarma eğilimine, bu insanî ve tabii eğilime göre yapıldığını kabul etmek zorundayız. Ahlâki ve ideolojik buyruklar ne olursa olsun, her Devlette, her sosyal kategorinin üleştirimdeki hakla-

rı ve çıkarları, ancak Devlet'de temsil edilmişse ve saygı yaratan bir güce dayanıyorsa, tam olarak gözetilir. Oysa, geleneksel müslüman Devlette bu şartların ne biri ne de ötekisi vardı. Hayır faaliyeti (işleri), sadece böyle bir durumun yaratacağı yıkıcı sonuçları bir azınlık uğruna hafifletmekten başka bir şeye yaramıyordu.

Böylece, geleneksel müslüman dünyasının ameli, Kuran'ın nazari buyruklarına tamamen sadakatsizlik etmedi. Zaten bu buyruklar, her hangi bir ekonomik faaliyet tarzını emredecek ya da yasaklayacak mahiyette değildi. Kutsal metnin [herkesi] adalete ve merhamete çağırması, diğer dinlerdekinden ne eksik ne de fazlaydı. Genel ya da özel birçok hayır işine yol açacak kadar yeterli fakat, yönetici seçkin tabakanın, kendi rahatı pahasına da olsa, çoğunluğa namuslu bir hayat tarzı sağlamaya kendisini mecbur etmeyeceği kadar yetersizdi. Böyle olması da kaçınılmazdı. Çünkü kutsal buyruklar, ne azınlığın çoğunluk üzerindeki fiili siyasi kontrolünü ne de mülkiyet hakkını mesele ederek azınlık iktidarının temelini zayıflatmayı ya da yıkmayı emrediyordu. Her zamanki gibi, kutsal iyi öğütler, bunları gerçekleştirmekte çıkarı olan insanları güçlendiren kurumlara dayanmadığı sürece etkisiz kaldılar. Burada şunu da işaret etmek gerekir ki incelediğimiz tarihi devre boyunca, genellikle, toplumda daha büyük bir eşitliğe yol açabilecek söz konuşu tedbirleri, (bu buyrukların kutsal menşeinin yarattığı kaçınılmaz teminatı ile birlikte) getiren öğretiler ortaya çıktı. Bu öğretilerin koyu taraftarları daima yenildiler. Bu sürekli yenilgiler arkasında saklı bulunan sebebleri düşünmemek mümkün değil. Devrin ekonomik ve sosyal durumu, herhalde, onların kazanmalarına elvermiyordu.

Sünnet ile amel (pratik) arasındaki ilişkiler biraz daha karmaşıktır. **Sünnet,** Kuran'dan daha belirlidir. Ne mülkiyetin sınırlandırılmasına ne de yöneticilerin halk tarafından kontrol edilmesine uzak kalmıştır. Bu bakımdan, devrin sosyal durumunu ve imtiyazlı tabakaların ortalama görüşünü yansıtır. Ama, kurtulma çarelerini hemen göstermesine rağmen, bu imtiyazlıların çoğunu güç durumda bırakan bir yasak koyuyordu. Bu olgunun neden ileri geldiğini yukarda görmüştük. Ne olursa olsun, öğreti ile amel (pratik) arasında çatışma olduğu zaman genellikle pratik üstün geliyordu. Yasaklar, sınırlı devreler boyunca ve ancak mahdut bölgelerde sıkı bir şekilde uygulanıyordu. **Hiyal**'ler nazariyesinin gelişmesi çok geniş bir bölgede, pratikte daha gevşek [davranılması] görüşüne yol açıverdi. **Hiyal** nazariyesinin daha az itibar gördüğü yerde bile, hiç değilse geniş bölgelerde (kesimlerde) **laxisme,** en yaygın pratik (amel) oldu. Böylece dinî nazariyelendirme, pratiği pek sınırlı bir şekilde etkiledi. Her şeye rağmen, devrin ekonomik faaliyetinin temel dayanaklarını eleştirmiyordu. Bir kere daha hatırlatalım ki bu dayanakları eleştirmeye kalkışan öğretiler, bir çeşit tabiî ayıklanmayla, bir kenara atıldılar.

BÖLÜM IV

GENELLİKLE İSLÂM İDEOLOJİSİNİN EKONOMİK ALANDAKİ ETKİSİ

Şimdiye kadar, Kuran'da ve Sünnet'de dile getirilen İslâmiyetin ekonomik öğretisi incelendi ve bu kitapta ekonominin kapitalistimsi kesimi denilen şeyin gelişmesini mahkûm etmediği ve pratik bakımdan engellemediği görüldü. Gerçekte, Orta-Çağ'da batı Avrupada aynı tipte kapitalistimsi bir sektör mevcuttu. Ekonomik öğretilere göre, modern kapitalizm ya da kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş denilen şeyi yarattı. Bu gelişme, hiç değilse 19. yüzyıldan önce müslüman ülkelerde olmadı. O halde, bir dış etkiyle meydana geldiğini düşünmek için sebebler var. Gelişmedeki bu eşitsizlik müslüman dininin mahiyetinden mi yoksa söz konusu tipte bir gelişmeye hıristiyan Avrupa ideolojisinden daha az elverişli olan Orta-Çağ müslüman dünyasının ideolojisinden mi ileri gelmektedir?

Bu çok yaygın kaba bir görüşün iddiasıdır. İdeolojinin yaydığı kaderciliğe saplanmış müslümanların ihmalciliği özellikle eleştirildi. Bu kaderci umursamazlık, ister soya çekmeden geldi varsayılan, ister genellikle hıristiyanlığm ya da her hangi bir hıristiyan ideolojisinin geliştirdiği bir nitelik olsun, Avrupalıların teşebbüs fikrine karşıdır. Bu anlama gelen bir tezi, bilimsel kanıtlara göre sistemleştirmek, nazariyelendirmek ve kurmak için en çok uğraşan Max Weber'dir.

Avrupalıların yolunu izlemeyenlerin sadece müslüman dünyasının olmadığı üzerinde, bu açık olgu üzerinde burda durmak gerektir. Yukarda da söylendiği gibi, eski Doğu'da, Yunanistan'da, Roma dünyası'nda, Hindistan'da, Çin'de ve Japonya'da da müslüman dünyasındakiyle hemen hemen aynı tipte kapitalist bir sektör vardı. Ve bu ülkeler de avrupalıları izlememişlerdi O halde, bütün açıklamalar hem müslüman dünyasına hem de bütün bu medeniyetlere uygulanabilir. Zaten Max Weber'in tezleri de bunun üzerinde durmaktadır.

Weber'e göre, Avrupa'daki kollektif zihniyet üstün bir rasyonellikle nitelenmiştir. Weber, bu olayın sebebi üzerinde tereddüd etmekte ve biyolojik sebeblerin, başka bir deyişle, ırk sebeblerinin söz konusu olabileceği hakkındaki tezini ihtiyatla ileri sürmektedir. [Çünkü] bu kaygan alanda daha fazla dolaşmak istememektedir (1). Weber, bunun belirtilerini (görünüşlerini) sıralamaktadır. Avrupa'da, ama sadece Avrupa'da uzmanlaşmış devlet memurlarıyla, son derece rasyonel bir hukuka, formalist hukuk görüşünü (das formal-juristche Denken), Doğu hukukunun zararına olarak, faydalılık ve adalet ilkeleri gibi, «maddi ilkeler» üzerine kurmuş Roma hukukuna dayanan rasyonel bir Devlet görülecektir. Kapitalist gelişmeye düşman unsurların en az göründüğü yer Avrupa'dır: düşüncenin sihre dayanması, bazı maddi çıkarlar, din ya da ahlâk üzerine (2) kurulmuş geleneksel tipte bir ideoloji.

Weber'in teşebbüsünün, az-çok onun eğiliminde olanların çoğunun teşebbüsü gibi, çelişik olduğuna işaret etmek gerektir. Weber, modern kapitalizmi Avrupa'nın yarattığını, çünkü, Avrupa'nın diğer medeniyet alanlarından daha akılcı olduğunu, varsayıyor. Ama bu avrupa akılcılığı ile ilgili olarak verdiği örneklerin çoğu, Batı-

Avrupa'nın modern kapitalizme daha kesin bir şekilde girdiği devreden sonrasına aittir. Weber'in, burada kısır bir döngü içine düştüğü, bu akılcı niteliklerin, kapitalist yönde ekonomik gelişmeden ileri gelebileceği, ya bu gelişmeyle ilgili veya bu gelişmeyle birlikte ortak bir sebebin sonuçları olduğu kendisine karşı ileri sürülebilir. Bilindiği gibi, aynı kanıtlama, Weber'in, kapitalizmin kökenini protestan ahlâk biliminde gören daha özel tezine karşı, inandırıcı bir şekilde ileri sürülmüştür. Ekonominin, modern anlamda, kapitalistleştiği bir sırada ortaya çıktığı için, söz konusu protestan ahlâk biliminin, bu ekonomik yönelime bağlı olmadığı (bazı belirtiler bunun böyle olduğu izlemini verseler (3) bile), hiçbir şekilde ispatlanmamıştır.

Ne olursa olsun, bu tezler, bu konuyu inceleyenlerin, gerçekte müslüman ideolojisinin rasyonel bir düşünce yönelimine elverişsiz olup olmadığını, sihir düşüncesini, kaderci umursamazlığı uygun karşılayıp karşılamadığını, modern anlamda kapitalist gelişmeye Orta-Çağ hıristiyan ideolojisinden daha güçlü bir engel teşkil edip etmediğini yakından incelemelerini gerektirir. Bu bakımdan, müslüman ideolojisini iki düzeyde incelemek gerekmektedir: Kuran ideolojisi, Kuran-sonrası Orta-Çağ ideolojisi. Sebebini sonra göreceğiz. Tabiatiyle ana-çizgiler üzerinde durulacaktır.

KURAN İDEOLOJİSİ

Kuran, aklın (akla dayanmanın) çok büyük bir yer tuttuğu kutsal bir kitaptır. Kuran'da yargılayan da hük-

meden de Allah'tır. Çağlar boyunca, Tanrı'nın çeşitli Peygamberlere, son olarak da Muhammed'e tevdi ettiği Vahiy, yani bir dindeki bu en akıl dışı olay, aslında bir kanıtlama aracı olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin «delilleri» (al-bayyinât) (4) getirdikleri tekrar tekrar söylenmiştir. Bu «delillerin» doğru olduğunu kim garanti ediyor? diye sorulacaktır. Öyle görünüyor ki, Muhammed'e göre, bunlar iç-tutarlığı olan, farklı tarihlerde, farklı halklar tarafından ve farklı peygamberlerin aracılığı ile alınmış vahiyler arasında tam bir uygunluğu (anlaşma) gösteren kıstaslardır. Peygamber'in kendi Vahyi, özü bakımından önceki vahiylerle aynı olduğu için, doğrudur. En önceki vahiyler, Peygamber'e tarih tarafından garanti edilmiş görünmektedir. (5) Muarızlarına bunun bir benzerini yani şekli ve özü bakımından aynı kutsal karakteristikleri taşıyan bir benzerini getirmeleri için meydan okuyor (52:34; 28:49; 10: 39/38). Musa'nın ya da Muhammed'inkinden daha iyi yöneten bir kitabı Tanrı katından getirsinler (28:49). Ama bu kriterler kabul edilmediği takdirde, bir başka muhakemeye başvurulabilir. Bu da Firaungiller'den (6) gizli bir müslümanın, gizli bir müminin Musa Peygamber lehine yürüttüğü muhakemedir: «Siz, benim Çalabım Allah'tır, diyen bir kimseyi öldürecekmisiniz? Hem de bu kimse size Çalabınız'dan deliller getirdiği halde. Bu kimse yalancı ise, yalanı kendinedir. Ya doğru söylüyorsa(ve siz onu dinlemiyorsanız), sizi korkuttuğu azabın bir parçası olsun, başınıza gelecektir» (40:29/28) (7).

Kuran, Allah'ın yüce kudretini akla dayanan delillerle durmadan geliştirmektedir. Yaratılış harikaları, mesela, hayvanların gebe kalışı, gökteki ecram hareketleri, atmosfer olayları, insanların (8) ihtiyaçlarına harikulâde bir şekilde uyan hayvan ve bitki hayatının çeşitliliği. Bütün

bunlar, «ruhla dolu olanlar için ayetlerdir» (9) (3: 187/197).

Hıristiyanlığın üçlemesine (teslis) karşı açılan polemik örneği, tipik bir örnektir. Kuran bunu, Muhammed'in hikâye olduğunu sandığı şeyle, yani kutsal varlık sıfatını reddetmek için bizzat İsa'nın söylediği kabul edilen şeyle çürütmektedir. Hıristiyanların da garip olmamaları, R. Blacher'in kelime kelime çevirdiği gibi, «mübalağa etmemeleri», ölçüyü kaçırmamaları, makul fikirlerin dışına çıkmamaları istenmektedir (4. 169/171; 5: 81/77). Allahın bir çocuğu olabilir mi? Bütün dünyayı dolduran Tanrı, bir parèdre'e ihtiyaç duyabilir mi? İsa, Mesih'di, annesi azize idi. Onların lehine ya da onların aracılığı ile büyük mucizeler oldu. Ama onlar da yemek yiyorlardı (5: 79/75). Bu da onların, insan tabiatında olduklarını, üreyip çürüdüklerini ve bundan dolayı da, Allah'ın onları öldürebileceğini gösterir (5: 19/17).

«Usa vurmak», fikirleri birbirine «bağlamak» anlamına gelen **«aqala»** fiili Kuran'da aşağı yukarı 50 defa geçmektedir. Aklmız yatmıyor mu, aklmız ermiyor mu» cümlesi bir nakarat gibi, 16 defa geçmektedir (2: 41/44). Kâfirler, Muhammed'in vaizini dinlemeyenler, düşünmeyen, akıl yormayan, aklı yatmayan insanlar olarak lânetlenmişlerdir (5: 63/58) 102/103; 10: 43/42); 22: 45/46; 59:14). Bu bakımdan onlar hayvan gibidirler (2: 166/171); 25: 46/44). H. Lammens'in çok doğru olarak söylediği gibi, «Muhammed, inanmazlığı (itikadsızlığı) insan aklının (10) bir kusuru olarak görmeye yatkındır.» Muhafazakârlar gibi, dinsizler (imansızlar) de biz atalarımızdan ne gördükse onu yaparız derler. Bütün yenilikçiler gibi, Muhammed de bu kanıt karşısında öfkelenmektedir. Ya ataları, törelerini yerleştirdikleri zaman hiç mi

düşünmediler? (2: 165/170; 5: 103/104). Bundan dolayı, Allah özellikle, temel düşüncelerini gözden geçirmeyenleri kınar, onun gözünde en kötü olanlar bunlardır (8: 23, 10:100). Yaratılış'ta Allah'ın varlığı ve iradesi görünüyorsa, Allah, Elçisi Muhammed'e ayetler gönderiyorsa, bir usa vurmayı temel olmak, benimsenmek ve anlaşılmak içindir bu. (16: 69/67; 29: 34/35; 45: 3/4). Muhammed (kutsal yazar) şöyle diyor: «İşte biz düşünenler takımına delillerimizi böyle uzun uzun anlatırız (30: 27/28). Duyularını ve usavurma yeteneğini (11) biraz olsun işletebilmek için, iradei cüziye olarak, bu buyruklar yerine getirilmelidir. Belki de insanlar, bu delillerin bildirdiklerini düşünebileceklerdir (24: 61; 57: 16/17), o zaman insanlar bilgin olacaklar (29: 42/43). Tanrı'nın Peygamber'e ilettiği ve Hakikat'i getiren Vahiylerden (5: 55/50; 25: 64/63; 28:55; 33:64; 7: 198/199) (12) önceki insanın, bilgisiz durumuna karşı koyan bilime (2: 114/120, 140/145; 3: 54/61; 17: 108/107) katılacaklardır. İmansızlar, hiçbir bilgisi olmadan, Kılavuzu, Aydınlatıcı kitabı yokken yine de Allah hakkında çekişip dururlar (31: 19/20). Onlara «Eğer bir bilginiz varsa onu bize gösterin. Gerçekte, sadece sanıların, ihtimallerin peşinden gidiyorsunuz» (16: 149/148) demek gerektir. Arap halkından olanların işini kolaylaştırmak için, Allah onlara kendi dillerinde yazılmış bir vaiz göndermek zahmetine katlandı. Belki böylece anlayacaklardır (24: 61; 57: 16/17).

Zaten, Hakikatı akıl yoluyla kavramak yetmez. Mesela, Medine Yahudileri, Tevrat'ı çok iyi anlıyorlar fakat sonra da bunu bile bile bozuyorlardı (2: 70/75). Saf akıldan pratik akla geçmek, Allah'ın buyruklarını uygulamanın, onun emri üzerine Elçisi'nin kurduğu topluluğa katılmanın faydalı olduğunu anlamak, gerektir. Bu aktif

dindarlığın daha sonra da bir mücadeleci olarak katılmanın zorunluluğu fikrini kafalara iyice yerleştirmek için, Muhammet, tüccar bir kavim olan Mekkelilerin, anlayabileceği ticari mahiyette fikirler ileri sürdü. 1892'de Charles C. Torrey'in (12) ayrıntılı bir şekilde gösterdiği gibi, bu fikirler daima ticari bir atmosfer içinde yaşamış bir insanın aklına geliveriyordu. Torrey'in sözlük ve kavramlar hakkındaki incelemesinin sonunda Kuran'ın pratik teolojisiyle ilgili sözlerini burada çevirmek yetecektir:

«Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı ilişkiler tamamen ticari mahiyettedir. Allah ideal tüccardır. Hesap pusulalarına bütün dünyayı sokmaktadır. Her şey hesaplanıp ölçülmüştür. Tanrı hesap kitabını ve terazileri yaratmış kendini de namuslu işler için örnek olarak koymuştur. Hayat bir iştir. Ya kazanılır ya kaybedilir. İyi ya da kötü bir iş yapmış olan («kazanan» ya da kazanmayan) bu hayatta bile bunun karşılığını alır. Bazı borçlar geciktirilir. Çünkü, Allah amansız bir ravi değildir. Müslüman, Allah'a bir yatırım yapar; cennet için peşin ödemede bulunur. Allah'a ruhunu satar. Bu mutlu bir iştir. Dinsiz (imansız), kutsal hakikatı yok pahasına satmıştır; insanlarla son hesabını görür. Defter-i Kebir'de hisse senetleri kayıtlıdır. Bunlar teraziyle tartılır. Herkesin hesabı tam olarak ödenir. Hiç kimse dolandırılmaz. Dindarı da dinsizi de ücretini alır. (İyi hareketlerinin her birine karşılık ödeme yapılan müslüman) ayrıca özel bir prim alır».

Torrey'in dediği gibi: «bundan daha hesabî bir teoloji kitabı tasavvur etmek güçtür» (14). (Hesap) Matematik demek, akıl (akla dayanma) demektir. Kuran ideolojisine göre, tabiatiyle bu, akıl her şeyi kavrar (aklın

bilemiyeceği hiçbir şey yoktur) anlamına gelmez. Tersine, bir çok şey aklın dışında kalır. Bu da Tanrı'nın yüce kudretinin ve bilimin kanıtlarından biridir. Sadece insan aklının gücüyle bilinemiyecek olan bu şeylerin bir kısmını Tanrı, Peygamberleri aracılığı ile insanlara bildirir. Diğer şeyler edebiyen gizli kalır (15). Aklın rolü, Peygamberlerin bilinemiyen hakkındaki sözlerinin doğruluğunu sağlamlılığını, onların buyruklarına uygun hareket etmenin faydasını anlamaktır.

Şüphesiz, burada, akıl dışı olan, ama her din, belki de her ideoloji için gerekli olan iman ortaya çıkmaktadır. Görünüşte aynı yetenekte, aynı durumda olan insanların aynı olaylar karşısında niçin farklı tutum aldıklarını açıklamak gerektir. Bazıları sert tepki gösterirler, diğerleri hemen kabul ediverirler. İmansızlarla mücadele edilecekse, onları yermek, cezalandırmak için, onlara imansızlıklarından bir sorumluluk yüklemek gerektir. Dinlerde bu, Tanrısal güç dogması ve dayanılmaz iki fikir arasında yani Tanrı'nın hiç değilse izafi güçsüzlüğü ya da kötülüğü arasında bir seçme yapmaya yol açan aşılmaz ikilemle karşılaşır.

«Kuran'daki iman kavramı, Tanrı'nın bahşettiği bu imana, çözülmez bağlılıkla sınırlanır (16).

Ama imanla, akla dayanan inanç arasında dolaysız bir ilişki vardır. Bunun ispatı da çok uzun bir süre bekliyen imansızların Tanrı'nın gazabına uğramalarıdır. İşte o zaman Allah'ın bir tek olduğuna inanıp iman ederler. Ne var ki, azabı gördükten sonra inanmaları bir işe yaramaz. Tanrı onları cezalandırır. (40:85; 6: 159/158). Bu iki metin, iman ile bir ispatlama karşısında duyulan inancın özdeşliğini açıkça göstermektedir. Tanrı, objek-

tif belgelere inandırıcı bir etki «sağlamakla» yetinir. Hoşgörüyü doğrulamak için söylenmiş bu aynı cümlede akla dayanan inancın da söz konusu olması anlamlıdır. «Eğer senin Çalabın isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi birden inanmış olurdu. Yine de sen insanları inansınlar diye zorlayıp duracakmısın? Allah izin vermedikçe kimse inanç getiremez. Allah azabı, aklını kullanmayanlara gönderir» (10: 99-100)

Kuran'daki imanın akla dayanan inançtan ve Peygamberin gösterdiği hakikatları kabul etmekten de ayrı bir şey olduğu inkâr edilemez. Çünkü bu inanç, bütünsel insanı yükümlü kılan bir tutum yaratır. İman iç huzuru verir. (Tanrı korkusunu geliştirmekle) beraber korkudan kurtarır; sabır, dayanma gücü verir, iman eden insan Tanrı uğruna bütün kötülüklere katlanır, her şeyi göze alır ve hayır işler (17). Ama bu, imanın edinilmesinde akla aykırılığı gerektirmez. Akla dayanmaksızın sezgi yoluyla kendiliğinden meydana gelen iman hiçbir zaman söz konusu değildir. Önemli olan da budur. Şüphesiz, Vahiy, Muhammed'e mistik haşyet içinde gelmiştir. Ama bunları anlatan Sünnet (Hadis) bunların kökeninden Peygamberin önce şüphe ettiğini bize gösterir. Peygamber bu Şeytan'ın işi olmasın diye kendi kendine soruyordu. Karısının kuzeni olan Tanrı aşığı tektanrıcı Varaka ibn Nevfal gibi, Vahiy «uzmanı» ile konuşması gerekmiş, yakınları onu cesaretlendirmiş, Cebrail'le konuşmalar yapmış, hatta Cebrail, Tanrı'dan gelen bir haberin söz konusu olduğuna onu inandırmak için kanıtlar öne sürmüş (19). Sünnetin bu verileri, bu kaynaktan gelen her şey gibi, pek az doğrudur. Ama burada, meşruluğu tartışma kabul etmez Kuran'la doğrulanmıştır. Vahiy'de kökeni şüpheli ve doğruluğu belli olmayan bir sezgi görenlere Allah'ın Kuran'da cevap verdiği ka-

bul edilir. İtirazın muteber sayılması gerçekten dikkate değer. Ancak, itiraz bu şartlar içinde makul değildir. Muhammet, hastalıktan dolayı bir buhran geçirmemiştir. Bu haşyet boyunca tabiatüstü ama, mevcut, belirli, saygıdeğer bir şahsiyetin gönderdiği bildirileri almıştır. Ve bu, çok iyi bilinen yerlerde ve belirli anlarda olmuştur. «Yoldaşınız doğru yoldan hiç ayrılmadı, sapmadı. O, kendiliğinden de konuşmuyor. Onun söyledikleri ancak ona bildirilenlerdir. Bunu ona bildiren güçlü bir varlıktır.» (53: 1-6). «İşte, Kuran görklü bir elçinin, cebrealin bildirdiği sözdür. Yoldaşınız deli değildir. O, Cebrail'i ufukta görmüştür» (81: 19-23) Y. Moubarac ne derse desin, doğruluğunu garantiliyen şartlar içinde tabiatüstü, ama bazılarının yanaşabildiği tabiat üstü, bir varlık tarafından iletilmiş, akla dayanan bir bildiri (mesaj) üzerine kurulmuş bu imanla, kesinliği sözle anlatılmayan (20), bir iç duyguya, sezgiye dayanan iman arasında eseslı bir fark vardır.

Bu görüşleri, diğer dinlerin görüşleriyle, özellikle, Eski ve Yeni Ahit'in getirdiği görüşlerle, ayrıntılarıyla ve derinlemesine karşılaştırmak bizi çok uzaklara götürecektir. Bazı noktalara değinmekle yetinmemiz gerek.

Kuran'ın, Vahiy'i desteklemek için akıl yürütmesi, Vahiy'in makul önermelere dayanmasından, hiç değilse, buna karşı çıkmamasındandır. Peygamberlerin bildirileri şüphesiz, insanın kendi kendine keşfedemeyeceği verileri içermektedir. Ama akla dayanan kanıtlar, örneğin, namuslu gezginlerin uzak ülkeler hakkında verdikleri bilgilere inanıldığı gibi, bu bildilere de inanmak gerektiğini göstermektedir. Tamamen akla dayanan diğer kanıtlar, iletilen buyrukları izlemenin yararlı olduğunu ispatlamaktadır.

Buna karşılık, Eski-Ahit, tanrısal niyetlerin esrarlı ve nüfuz edilemez karakteri üzerinde çok durmaktadır. Şüphesiz, Rab, niyetlerinin, istemlerinin ve mahiyetinin bir kısmını, ilk resullere, peygamberlere ya da diğerlerine açıklamaktadır. Hakiki elçilerinin bildirisinin doğru olduğunun belirtilerini (işaretlerini) veriyor; mesela, Elie uğruna Carmel'in mucizesi. Ama insanı inançlı ve kararlı kılmak için, tabii bir şekilde, Tanrı korkusuna, Tanrıya inanmaya, imana başvuruyor. Rabbin varlığını ispatlamak ve vahiylerin özünde bulunan akla dayanan öncüllere katılmak için bu inanç hiç de gerekli değildir. Her şeyden şüphe edilmediği eleştiri-öncesi bir safhadır bu. Bu iman, İsrail'in yüce Tanrısı Rab'bin esrarlı ve nüfuz edilemez derin niyetlerine (kararlarına) inanmaktır sadece. Rabbin, oğlunu kurban et dediği İbrahim'in inancıdır bu. Örnek alınacak bir inançtır. Rabbin, sözcüleri peygamberler aracılığı ile ilettiği buyruklarını tartışmamak gerektir. Sorun, pratik, siyasî plân içinde yer almaktadır. «Sahte peygamberlere» yani sürgün'den sonraki zafer akımına aykırı bir eğilim taşıyan ve ne yazık ki, eserleri bize ulaşmamış bulunanlara karşı savurdukları kerametlerin boş çıktığını ileri sürmekle yetiniliyor. Asurluların yayılmacılığına karşı koyan partizanların, rasyonel siyasî hesaplarını çürütmek için insanın bilgeliği ile Tanrı'nın bilgeliği arasındaki karşılık teması peygamberin devrinde ortaya çıkıyor. «Kendilerini bilge sayanların vay haline» (İş. 29: 14) «Rab dedi: ...ve hikmetli adamların hikmeti yok olacak ve dirayetli adamların anlayışı kalmayacak» (İş. 29: 14) Rabbin tabiat üzerindeki etkisinin nasıl işlediğini incelemek için Kırallığm başlangıcından itibaren bir çeşit akılcılık gelişti (G. Von Rad, işi, Auflärung'dan söz etmeye kadar vardırıyor (1). Ama felâketler devrinde, ilk İsrail

Peygamberlerinden biri olan Eşi'ya, bilgelerin tabiat üstü Varlık'a güvensizlik belirtisi olan tasarılarının reddedilmesini isteyen rabbe kayıtsız şartsız inanılmasını öğütlüyor.

Bu tema, hikemiyat eserlerinde ve Mezmurlar'da gelişecektir. İnsanın hikmeti, görünüşte, İsrail çevresinde gelişiyor, bu dünyada olup bitenler hakkında kendi gücüyle hüküm verebileceğine inandığı bir alan yaratmaya başlıyor. Çünkü, İncil yazarları, bu ruh halini, bizzatihi aklı kullanmayı değil, aklı her yerde kullanmanın vereceği gururu yenmenin gerekli olduğuna hükmediyorlar. Hikmet, Rab'ın bir vergisidir, «Rab'in iradesinin insanlara görünüş tarzıdır (22)». Mükemmel olan sadece Rab'bin hikmetidir. Rabbe inanmak (23), herbirinin günlük davranışını tek başına yönetemeyecek olan insan aklının boşluklarını dolduracaktır. «Bütün yüreğinle Rab'ba güven... Kendini hikmetli görme, Rab'dan kork ve şerden ayrıl» (Süleyman'ın meselleri, 3; 5, 7), «kendi yüreğine güvenen akılsızdır» (. M. 28: 26). İki bilgi, iki hikmet vardır ve bunların bir teki doğrudur. Tek hakiki hikmet, Rabbe kayıtsız şartsız inanmakla sağlanır. «Sağduyu ve hikmeti bana öğret, çünkü buyruklarına inandım» (Mez. 119: 66)

Yunan akılcılığı ile ilgi kurmak, evrenin laik bir açıklamasını yapmak için sarfedilen ve Yunan medeniyetinin prestiji ve etkisiyle dolu bu çaba yeni problemler getirdi. «Bu dünyanın hikmeti», eski hikmetlerin saçmalığı ya da politikacıların daima eleştirilebilir saçmalıkları değildi artık. Bu herkesin kabul ettiği öncüllerden hareket edilerek, akıl yoluyla ispatlanabilir bir hakikatler bütünüydü. İncildeki Vahiy böylece yeni bir karaktere bürünüyordu: bu Vahiy, ispat edilemez ya da hiç

değilse, ispat endişesi gözetilmeden iletilmiş bir veriler bütünüydü. Açık-seçiklik, ön-yargı oluyordu. Edinilmiş fikirlerin keyfî olduğu ortaya çıkıyordu. Bu fikirlere, ve özellikle de, bunların hayatlarına verdiği istikamete ve millî anlamlarına bel bağlayanlar, bunları Yunanlılar gibi nazariyeleştirmek zorunda kaldılar. Bilindiği gibi, nazariyeleştirmede en önde gelen İskenderiyeli Philon'dur. Vahiy'i doğrulamakla, onun doğruluğunu belgelerle ispatlamakla uğraşıyor, aydın bir insan olduğu için, felsefeye yer veriyor, laik düşünüşü, bilgiye tabi, ikinci derecede bir kaynak olarak, yani, Vahiy'in kulu olarak kabul ediyor ve iki bin yıl boyunca insanları uğraştıracak olan problemi, imanla akıl arasındaki ilişkiler problemini ilk defa ortaya atıyor.

Şüphe yok ki, Palestinli Yahudilerin protestan tarikatı, Yunan uygarlığına, İskenderiyeli büyük bilginden daha az yer veriyordu. Yukarda belirtilen sonraki eski-Ahit metinlerinden dolayı, halkta, dinsizlikle, zenginlikle, millî değerlere ihanet etmekle karışık dünya hikmetine karşı bir duygu yükseliyordu. Bu çevrede kök salmış olan ilkel hıristiyan kérygme'i, gerçekte bunu açıkca ifade etmektedir. Şüphesiz, İsa'nın sözü sık sık tartışılmakta, kanıt olarak ileri sürülmektedir. Mucizeleri, alâmetlerdir, kanıtlardır. Fakat bütün bunlar, Yahya Peygamber'i (Mat. 11: 2), Ferisiler ile şaşkın ama imansız kâhinlere, iki yüzlü bir tavır takındıran bir bilmece sormak zorunda bırakıyordu (21: 23-27). İsa'nın faaliyeti ve kişiliği skandal yaratıyordu yani görünüşte, çelişik, akıl dışı karakteri bir engel oluyordu (26). Bundan, ancak kayıtsız şartsız bir imanla kurtulunurdu. Tomas'a görünen İsa'nın, meşhur sözünü herkes düşünecektir: «Beni gördüğün için iman ettin, görmeden iman edenlere ne mutlu» (Yuhanna, 21: 29). Ama İsa, daha önce, insanla-

rın belgelere ihtiyaç duymalarına üzülmüştü: «Alâmetler ve harikalar görmedikçe aslâ iman etmiyeceksiniz» (Yuhan. 4: 48) Pawlus, özellikle Yuhannadaki bu ısrarı sonuna kadar sürdürecektir; Eski Ahit'in metinlerini ileri sürer: «Hikmetlilerin hikmetini yok edeceğim ve anlayışsızların anlayışını iptal edeceğim. Hikmeti nerede? Yazıcı nerede?» (İş. 29: 14; Mez. 33: 10; İş. 33: 18) ve devam eder: «Bu dünyanın bahsedicisi nerede? Dünyanın hikmetini Allah akılsızlığa döndürmedi mi? Fakat biz Yahudilere tökez ve milletlere akılsızlık olan Haça gerilmiş Mesihi vazederiz. Çünkü Allah'ın akılsız olan şeyi insanlardan daha hikmetlidir. Ben size Allahın şehadetini ilân ederek geldiğim zaman, kelâm ve hikmet ulviyetiyle gelmedim. Sözüm ve vaazım, Hikmetin kandırıcı sözüyle değil, fakat ruhun ve kudretin bürhanı ile idi, ve bu, imanınız insanların hikmetinde değil fakat Allah'ın kudretinde olsun diyeydi. (1 Kor. 1: 19-20, 23, 25; 2: 1, 4-5).

İlahî felsefe (gnosticisme) ile modern felsefeyi ilham eden yunan antropolojisinin kategorilerini, kendine özgü ibrani antropolojisini dile getiren Eski ve Yeni Ahit'e uygulamamak gerektiği ileri sürüldü. Özellikle, iman, akıl (anlayış) dan ayırdedilemezdi; tıpkı aklm, eylemden ve hayattan ayırdedilememesi gibi. İnanç (iman), Eflâtun'daki gibi, bilginin en aşağı şekillerinden biri değil, bir anlayıştır, bir bilgidir. (27) Şüphesiz bu tezde doğru [bir taraf] vardır. Ama gene de Yeni Ahit'de, hiç olmazsa, Eski Ahit'e yayılmış bütün bir akımda insan aklının, dünyanın derin hakikatına, başka bir deyişle, Tanrı'ya hiçbir zaman erişemeyeceği gözüyle bakılmıştır. Bu, Varlık'la ve Tanrı'nın iradesiyle, her kanıtlamadan önce ya da her kanıtlamanın dışında, doğrudan doğruya ve ta-

rifsiz bir şekilde yakın ilişki duygusu yaratan bir iç tecrübeden gelen tanrı sezgisine taban tabana zıddır.

İkinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hıristiyan din bilginleri, Philon'un problematiğini ele alacaklar, yunan felsefesini, yeniden hıristiyan ideolojisi çerçevesi içine koyacaklar, Alexandrin'in, Vahiy'e iman ile akıl yoluyla ispatlama arasındaki ilişkiler hakkında [ileri sürdüğü] fikirleri geliştireceklerdir. Tertullien'i örnek alan bazıları, vahyedilenin akıl yoluyla ispatlanması teklifini reddedeceklerdir. «(Rafizilere) diyalektiği öğreten zavallı Aristo, yapıcılıkta, yıkıcılıkta üstad, önermelerinde akıcı, tahminlerinde aşırı olan, usavurmalarında esnek davranmayan Aristo... Atina ile Kudüs arasında, Akademi ile Kilise arasında ortak olan ne vardır? Stoacı, eflatuncu, diyalektikçi bir hıristiyanlığı ortaya atanlara yazıklar olsun. İsa'yı öğrendikten sonra bilgiye, İncil'i öğrendikten sonra araştırmaya ihtiyacımız yok bizim. İnandığımız andan itibaren, başka bir şeye inanmak istemiyoruz (28)». «Buna (Tanrı'nın oğlunun ölümüne ve dirilişine) iman etmek gerek» (29). Ama hıristiyan din bilginlerinin çoğu aklın, şu ya da bu şekilde işe karışmak zorunda kalacağını düşüneceklerdir. İmanın akla dayandığı düşüncesi üstün gelecektir. Akıl, vahyedilmemiş hakikatleri ortaya koyabilir, Vahiy'nin muhtevasını tâli olarak ispatlayabilir. Vahyedilenin içinde akıl yoluyla ispatlanmadığı içindir ki Vahiy'nin habercilerine inanmak akla yatkındır. Muhammed'den önce, Augustin'in ortaya koyacağı şey budur. Normal bilgide hattâ felsefede, inanılmaz, kesinlikle ispatlanamaz önermelerin doğruluğu kabul edilir, bazı kimselere, [mesela], hiç görmediğimiz şehirler ve ülkeler hakkında bize bilgiler veren gezginlere, inanılır. Manikeistlerin şüpheli bilgi kaynaklarının aksine, hıristiyanlar, tarihi bakımdan güvenilir ve inanılır İn-

cil'le Eski Ahit'e dayanabilirler (30). İlk yüzyılların hıristiyanlığında akılcı (rasyonalist) akım genellikle egemen olacaktır. Kuran üzerindeki dolaylı etkileri Tor Andrae (31) tarafından ispatlanmış olan Aphraate, Aphrem, Mabboug'lu Philoxène gibi IV. ve V. yüzyılda Suriye'de yaşamış din bilginlerinde bunu iyice görüyoruz. Muhammed'de esas olduğu anlaşılan bu akılcı ve algılayıcı iman (32) görüşüne de bu akımda rastlıyoruz.

Ama, halkın Tertullien tarzındaki dindarlığına, ve durumları gereği, bilginlerin ve düşünürlerin iyi niyetli usavurmalarına karşı güvensizlik duyan yoksulların körükörüne inandıkları teolojiye tabiî gelen imanın önceliği tezi, fikir plânında, az-çok gerilemiş ve az-çok saf bir şekilde dile getirilmiş de olsa, Doğu'da VI. yüzyılın başında ilk defa sözde Denys l'Areopagite'in geliştirmiş olduğu yeni-eflatunculuktan esinlenen mistik teoloji tarafından beklenmedik bir şekilde güçlendirilecektir. İman [yani] Tanrı'ya bütün yüreğiyle inanmak ya da aklın keşfettiği hakikatlara isteyerek katılmak, mistik temaşa ile varılan ve bu temaşa boyunca Tanrı'nın **hissedildiği** ve diğer metodların (33) sağlayabilecekleriyle ölçülemeyen yüce bir bilgiye erişildiği «teopatik» bir durum olur. Akla dayanmayan imanın önceliği fikrine hıristiyan din bilginlerinin çoğunda rastlanacaktır. Mesela, VIII. yüzyıl başında Suriye'de arablığı (34) yeni kabul etmiş Jean Damascène'de olduğu gibi Latinler, iman tarafından kabul edilmiş sırları kısmen aydınlatmak rolünün tabii olarak akla verildiği ve imanın her alanda üstün (35) olduğu bir ilişkiler problematiğini [yani] akıl ile iman arasındaki ilişkiler problematiğini hazırlayacaklardır. Mesela, XI. sonundaki (36) Cantobery'li Anselme'de ve nihayet, muazzam otoritesi sayesinde bu görüşü adeta göklere çıkaran (kutsallaştıran) Thomas d'Aquin'de (XIII. yüzyıl): «İnvisibilia Dei altiori modo, quan-

tum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedena (37)». «Puta cum quis aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei (38).»

Buna karşılık, Kuran'daki akılcılık bir kaya [gibi] görünmektedir. Doğrudan doğruya ve tek yanlı bir şekilde yunan akılcılığına bağlanamaz. Muhammed'in karşı olduğu mekkeli tüccarlar da akılcıydılar. Ama bunlar, safdil, yavan, itibarsız bir akılcılığın, yunan felsefesine benzer bir öğreti bütünlüğü göstermeyen bir akılcılığın taraftarı idiler. Bağlı bulundukları toplum, bir gün gerçekten aydınlatılması gerekecek sebeblerden ötürü, efsane ve menasıktan yoksundu. Şüphesiz, tabiatüstü varlıkların mevcudiyetini varsayıyorlar (bazılarının bunu şüpheyle karşıladığı anlaşılıyor) ama bizimkilerden biraz üstün güçleri olan görünmez insan türleri söz konusudur sadece. Ne var ki, tabiat kanunlarına boyun eğen ama bunların çatışmalarından ve boşluklarından faydalanabilen insanın görünüşünde bu, pek büyük bir değişiklik yaratmıyor. Görünüşte ticaret şehrinin belirginleştirdiği bu çöl aşiretinin (39) hümanizmi içinde insan, güçlerinin ve güçsüzlüklerinin ne olduğunu iyi anlıyordu. Ancak sonuçlarını görebileceği, gücünü ve etkisini değerlendirebileceği şeye inanmaya hazırdı.

Buna karşılık, Muhammed tektanrıcı Vahiy'e itibar ediyordu. Onun gözünde, makul, akla dayanan, çürütülemez, üstelik, büyük medeni ülkelerle, kültür, yazı, kitap ve bilginler dünyası ile olan ilişkinin sağladığı üstünlükten yararlanan bir vahiydi bu. Bunu savunmak için, din bilginlerinin kullandıkları ve ağızdan ağıza ona kadar gelen ve yahudilik ile hıristiyanlığı savunan temaları ye-

niden ele alıyordu. Bildirisinin akla dayandığını ve etkinliğini yani aslında, Allah'ın kudretini, birliğini, arap peygamberin kendi vahyinin geçerliğini onlara göstermek için, tabiatiyle, muarızlarının dilini ve düşünme tarzını kabul ediyordu (doğrusu, bundan hiçbir zaman tam olarak kurtulamamıştı). Mekkelilerin barbar akılcılığı karşısında kendi medeni akılcılığını koyuyordu. Kabul ettiği yahudi-hıristiyan problematiğinin içindeki gizli çatışmayı bir türlü anlayamıyordu. Zaten, kendisine en yakın olan Suriye Kilisesindeki hıristiyan düşüncesinin **intellectualisme**'i tıpkı, (ilişki kurduğu Yahudiliğin algıcılığı, intellectualisme'i gibi) bu çatışmanın gizliliğini açığa vurmuyordu. Muzaffer Kilisenin karşısına, yenik ama manen güçlü Havra'nın karşısına, gelecek yüzyıllarda ortaya çıkacak olan saf aristoculuğun bayrağını hiç kimse dikemiyordu. Her ikisi de, akılcılık adına ne varsa hepsini özümlemişlerdi ve sadece tanrısal bildirinin mirasçıları olarak değil, aynı zamanda Akıl ile Bilimin temsilcileri olarak da görünmek için, akılcılığı kullanıyorlardı. Sevgilisinin arabasına koşulmuş Felsenin rolü bunu allayıp pullamaktı. Çevresindeki aydın kabalığından ürkmüş ve medeniler, bilginler dünyasından gelme kitapların prestiji ile gözleri kamaşmış, yarı-bilgin mekkeli tüccarımızın, Medeniyetin bu ortak bildirisinde hiçbir çelişki görmemiş olmasında ve bunu, vatandaşlarına makul ve akla dayanan tek yol olarak sunmasında şaşılacak birşey yok.

Kuran'ın, akla, yahudiliğin ve hıristiyanlığın kutsal kitaplarından çok daha büyük bir yer verdiği görülüyor.

Kuran'daki kader öğretisinde, İslâmda kapitalizmin gelişmesine sözde elverişli olmayan bir havanın açıklanışı da araştırıldı (şüphesiz Weber değil, avrupa kapita-

lizminin kökenleri hakkındaki kalvinist nazariyesi düşünülürse bunun sebebleri açıkça görülür). En eski suretlerde insanın hürriyeti üzerinde duran yargıların yanında, (Tanrı'nın lütfunun yönünü bazan çok kaba bir şekilde saptırabilen eğilimlerle insanı donattığını) [ileri sürerek], kader tezini bazen ılımlı şekilde açıklayan en yeni metinler bulunmaktadır. Gerçekte, Muhammed, islâmiyet-öncesi ideolojinin kaderciliğine karşı, kaderin, hem tanrılara hem de insanlara kendini kabul ettiren, kör kanunlarının üstünlüğü hakkında arap dünyasındaki yaygın tezi, [yani] tabiat kanunları hakkındaki determinist görüşün bir taslağını ileri sürüyordu. Kaderin yüce kudreti yerine, kendisine yakarılâbilen, tapınılabilen (40) kişisel bir iradenin, Allahın, yüce kudretini koyuyordu. Şüphesiz ki, Muhammed'in birbirinden ayrı şekilde tasarladığı, aralarındaki çelişkilerin görünmediği fikirler söz konusudur. Hem din değiştirmeye (müslümanlığa) teşvik etmek, görünüşte namuslu ve zeki insanların imansızlıkta ayak diremelerini açıklamak hem de herkeste Allah korkusu ve saygısı uyandırmak, insanlara ödüller vaadetmek, düşmanları en şiddetli cezalarla korkutmak gerekiyordu. Muhammed'in düşüncesi, inkâr edemeyeceği (41) basit ve güçlü birkaç hakikat arasında gidip geliyordu. Bu, rasyonel diyalektiğe alışmış, ince bir din adamı değil, Tanrı'nın yüce kudretine inanmış koyu dindar, üstelik de bir hareket adamıydı. Grimme'in çok iyi gördüğü gibi, bir sorunla karşılaştığı zaman, «dünya olaylarını, ilâhi ve beşeri faaliyetlerin birbiriyle yarışan etkisinin sonucu olarak (42)» gözönünde tutması gerekiyordu. Çözümlemede daha ileri gitmek, O'nun için imkânsız, akıl almaz, hattâ faydasız bir şeydi. Medine Camiindeki insanların kader ve irade-i cüziye üstüne tartışmalarını işittiği zaman öfkeden kıpkırmızı kesildiğini açıklayan hadisin her ne kadar aslı yoksa da Muham-

med, bu sorunla gerçekten karşılaşsaydı herhalde buna benzer bir tepki gösterirdi.

Burada benim için önemli olan, diğer yargılarla yalanlanmış azçok ılımlı bu kader tezinin, Kuran ideolojisinde eyleme hiç de engel olmadığını göstermektir. Kuran, mümini, tarafsızlık, yeminlere bağlılık, itidal, doğruluk, hayır işleme, yoksullara, büyüklerine, yakınlarına, gezginlere karşı iyi davranma gibi erdemlere teşvik ediyorsa, bu aslında, hiç değilse görünüşte insana, yapmak ya da yapmamak gibi bir hürriyetin tanınmasından ötürüdür. Dindarca ya da hayırseverce olmayan faaliyetler ona sağlık verilmese bile, hiç değilse yasaklanmamıştır ve bunlar normal yaşayış tarzları olarak kabul edilmiştir. Mesela, namuslu ticaret çoğu zaman normal bir faaliyet olarak gösterilir: «Ey müminler, gönül rızasıyla yapılan bir alış verişin dışında birbirinizin mallarını boş yere tüketmeyin» (Kuran 4: 33/29). Dünya nimetleri, özellikle, yemişler ve sürülerin otladıkları otlaklar (80: 24) birçok kere Tanrı'nın lütfu olarak göklere çıkarılıyorsa bu, çiftçileri, bahçıvanları, hayvan yetiştiricilerini, bu tanrı vergisi nimetleri günlük hale getirmeyi sağlayan çalışmalarında teşvik etmek içindir. Kutsal savaşa çağrılar, bir başka şekildeki faaliyete teşvik değil midir? Kuran, düşman karşısında cesareti, dayanıklılığı, mücadele azmini öğütlemiyor mu? «Güçce çok üstünken sakın barış istemeyin» (47: 37/35) Tanrı'nın yardımı vadedilmiş, sağlanmıştır, zaferin temel bir etmenidir ama insanları savaşmaktan alıkoymaz. Mesela, Tanrı demirci peygamber Davud'a işinde yardımcı olur: «Onun için demiri de yumuşattık. Geniş etekli zırhlar yap, halkalarını iyice ölç» (34: 10/11)

Bütün bunlarda, Allah yardım eder diye, elleri böğrün-

de beklemek gerektiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Kuran'daki birçok ayet, şüphesiz, bu dünyada olup bitenlerin, boş değersiz, aldatıcı olduğunu belirtir (44). Sonra gelen mutasavvıflar, Kuran'da bu dünyadan elini eteğini çekmeye, keşişliğe bir teşvik gördüler (45). Peygamber'in çağdaşlarının kendilerinin de, bundan, bu türlü bir sonuç çıkarmış olmaları muhtemeldir. Ama, Muhammed için kesin bir şey varsa, o da, bu metinlerin böyle bir tutumu hiç de teşvik etmediğidir. Tanrı'nın kaadiri mutlak ve bu dünyanın geçici olduğunu göstermek, kendini topluluğa etken bir şekilde adamayı, kişisel uğraşlarının, başarılarının üstünde tutmaları için müminleri teşvik etmektir; onları, böyle bir yardım elinin desteklediği zaferin kesinliğine ve imansızları dayanılmaz bir akıma katılmaya inandırmaktır. Peygamber'in son derece faal hayatı, Allah'ın kuvvetli nefesine kendini bir saman çöpü gibi bırakmak eğiliminin bazen onda belirdiğini ama bu eğilimi çabucak bastırdığını açıkça göstermektedir (46). Allah, Kuran'da, sadık kuluna eylemi (hareketi) buyurmuyor mu? «söyle» yani bildir, ruhları harekete geçir. İmansızlara şöyle demesini buyuruyor: «Siz elinizden geleni yapın. Ben de elimden geleni yapacağım» (39: 40/39) Onlarla savaşmasını emrediyor. «Ey Peygamber, imansızlarla, iki yüzlülerle din uğrunda savaş. Onlara karşı sert davran» (66: 9). Yaptığı işin başarısının Allah'tan geldiğine bazen inansa bile, bu, kulunun hiçbir iş görmeden durmasına Allah'ın razı olduğu anlamına gelmez (47).

Kaderle ilgili ayetlerin, müslümanları, kaçınılmaz bir şekilde kadercilik yoluna sürüklemiş olduğu kabul edilmek istenseydi, aynı sonucu yahudilik ve hıristiyanlık için de kabul etmek gerekecekti. Hemen birkaç metin aktaralım: «Ve Rab, Habil'e ve onun takdimesine

baktı: «fakat Kabil'e ve onun takdimesine bakmadı» (Tek. 4: 4-5). «Rab dedi: ve lûtfedeceğim adama lûtfedeceğim ve acıyacağım adama acıyacağım» (Çıkış: 33: 19. «Ve Rab, Firavun'un yüreğini katılaştırdı: Rab'in söylediğine uyarak Musa ile Harun'u dinlemeyi reddetti» (Çıkış, 9: 12; 10: 1,20,27; 11: 10). İşte bundan, iyi hareketlerle Tanrı'nın gözüne girmek için çaba sarfetmenin pek gerekmediği sonucu çıkıyor. Ama genellikle, bu dünyada ve bu dünya için çalışmanın, [yani] insan çabasının boş olduğu sonucunu, Mezamirci, Rab'bin yüce kudretinden çıkarıyor ve bunu çok güzel ve ünlü bir şiirinde dile getiriyor:

Evi Rab yapmazsa eğer
Boşuna çalışır yapıcılar
Eğer şehri korumazsa Rab
Bekçi uyanık durmuş neye yarar?
Sevdiğini derin uykusunda
Nimetlere boğarken Tanrı
Boşuna sizin için
Yorgunluk ekmeğini yemek
Erken kalkmak boşuna
Geç yatmak boşuna

(Mez. 127: 1-2) (48)

İsa da, kurtuluş konusunda, Tanrının seçtiklerinden (velilerden) söz eder «böylece bu seçmenin kişisel karakterini ve yüceliğini doğrular» (bak: Mez. 13: 20). Bu kader teması üzerinde Paulus'un ne kadar durduğu yeterince bilinmektedir. «Önceden bildiği kimseleri oğlunun suretine uygun olmak üzere ezelden de takdis etti» (Rom. mek. 8: 29-30). Yakup'la Esav hakkında: «çocuklar henüz doğmamış ve iyi ya da kötü bir şey yapmamış iken, Tanrı'nın muradı işlerden değil, fakat seçtiklerin-

den yana olduğu için (anaları Rebeka'ya) büyüğü küçüğüne kulluk edecek» denildi. Nitekim, «Yakubu sevdim ama Esav'dan nefret ettim» diye yazılmıştır. (Rom. mek. 9: 11-13). Bu dünyada ve bu dünya için çalışmaya gelince, şiir niteliğindeki ünlü bir metni hatırlatmak yetecektir: «Ne yiyip ne içeceğim diye hayatınız için, ne giyeceğim diye bedeniniz için kaygı çekmeyin. Gökteki kuşlara bakın onlar ne ekerler, ne biçerler ne de ambarlara toplarlar; göklerdeki babanız onları besler. Siz onlardan daha değerli değil misiniz?... Ne diye esvaptan ötürü kaygı çekiyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne iyi bakın. Ne çalışırlar ne de iplik eğirirler. Size derim: Süleyman bile, bütün izzetinde bunlardan biri gibi giyinmiş değildir.» (Mat. İncil. 25-30. Bak. Luka İncil. 12: 22)

Yahudiliğe ve hıristiyanlığa mutlak gerekirciliğin hâkim olduğu anlamına gelmez bu. Bir kadercilik ve eylemsizlik eğiliminin muhtemel gelişmesinin, bu dinlerin kutsal kitaplarında bulunan ve bu tutumu, daha fazla değilse bile İslâmdaki kadar ,doğrulayan kaynaklara dayandığını ispatlamak için sadece bu birkaç metin yeter.

O halde, kapitalist ekonomik rasyonelliğin ya da kapitalizme yol açan rasyonelliğin sihir denilen bu öteki düşmanını Kuran ideolojisinde bulabilecek miyiz?

Şüphesiz, Kuran'da sihir söz konusudur (50). Muhammed sihirlerin gerçekliğini kabul ediyordu. Ama bu konuda, devrindeki yaygın görüşe katılıyordu. Çünkü hasımları mekkeli çoktanrıcılar onu bir büyücü olmakla suçluyorlardı. Geçmiş bütün peygamberler, özellikle, Musa ile İsa da, Muhammed'inkinden daha etkili mucizelerinden dolayı, büyücülükle suçlanmışlardır. Öyle ki, Pey-

gamber, onların istedikleri gibi, hakiki bir keramet de gösterse, imansızlar bunda büyücülüğün yeni bir şeklini göreceklerdir.

Gerçekte burada, Muhammed'in muarızlarında akılcı bir yorumun söz konusu olduğunu görmek gerektir. Aslında büyü (sihir) onlar için, şaşırtıcı sonuçları olan ve ancak üstün bilgili bazı insanların uygulayabileceği bir bilimden, bir teknikten, başka bir şey değildir. Belki de cinlerin yardımıyla, uygulanmaktadır. Muhammed'in vahyini ve büyü işlemleri arasında, önceki elçilerin mucizelerini reddetmek, onlara tabii ya da yarı-tabii sebebler atfetmek, onları bazı insanların normal ya da olağanüstü kudretlerinin ya da insanlardan biraz üstün fakat tıpkı onlar gibi tabiatın ve kaderin kanunlarına tâbi varlıklar düzeyine indirmektir.

Görünüşte Muhammed bu yorumu paylaşmaktadır. Bunun içindir ki, kendi vahyinin, önceki peygemberlerin vahyinin, gösterdikleri kerametlerin Tanrı'dan geldiğini ya da hiç değilse Tanrı'nın rızasıyla gerçekleştiğini zorla ispatlamaya ya da tasdik etmeye çalışır. Güçlü bir büyücü olan, rüzgârlara hükmeden, cinleri emrinde bulunduran Süleyman'ın bu gücü ve bilgisi ancak Allah sayesindeydi. Allah'a bel bağlamadan çalışan büyücüler yenilgiye uğramaya, lanetlenmeye ve Tanrı'nın rızasiyle yapılan büyü karşısında çaresiz kalmaya mahkûmdurlar (2: 96/102, 7: 115/118). Allah onların büyülerini bozabilir (10: 81, 26: 44/45). Muhammed'in kendisi de, uğrayabileceği zararlardan korkmakta, Tanrı'ya sığınmanın yollarını aramaktadır. Görüldüğü gibi, Muhammed büğüyü inkâr etmiyor, onu Allah'ın iradesine tâbi kılıyor.

Bu önemlidir. Gerçekte, Max Weber büğüyü niçin

kapitalizmin düşmanı telâkki ediyor? Büğü, hukukta Tanrı yargısı olarak kullanıldığından, hukukun rasyonelleşmesini engelliyor. Bu sorunu inceleyeceğiz. Öte yandan, büğü, tekniğin ve ekonominin kalıplaşmasını gerektirir. Çin'de toprak falına bakanlar, bazı dağlar, bazı ormanlar, bazı nehirler, mezarlık olarak kullanılan bazı tepeler üzerinde fabrikaların kurulmasına, demiryollarının yapılmasına, ruhların huzuru bozulacak diye karşı koymuşlardır. Kastların birbirlerini hor görmelerinden dolayı, farklı kastlara mensup işçilerin aynı bir atelyede birlikte çalışmalarına engel olunduğu Hindistan'da da durum aynıdır. [Verilen] örnekler belki de salt büğü ile ilgili olmasa ve büğü ile ekonomik rasyonellik arasındaki ilişkilerin, Max Weber'in sandığından daha karmaşık olduğundan şüphe edilebilse bile, şimdilik [bu] fikri kabul edelim. Bazı durumlarda, sihir (büğü) ile ilgili görüşler «rasyonel» bir ekonominin gelişmesine gerçekten engel olabilir. Ama o zaman da (herkesin gerçek diye kabul ettiği) sihrin dine bağlanmasının bir ilerleme olduğunu kim görmez. Teknik güçlükleri çözdüğü gibi, büğüyü de bozması için Allah'a daima yalvarılabilir. Bundan dolayı, «yahudilikle hıristiyanlık ve iki üç Doğu mezhebi (biri Japonya'dadır) hariç, büğüye açıkca düşman olan bir din yoktur (53)» diyen Max Weber'in iddiasını reddetmek gerekir. Max Weber, [bunu söylerken] İslâmiyeti unutmuş.

Çünkü, yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarının büğüye «açıkca düşman oluşu» Kuran'daki büğü düşmanlığı ile aynı tiptedir. Sadece her şeye kaadir Tanrı'nın sınırlandırdığı sihir tekniğinin ve ilkelerinin değerinin, etkisinin tanınmasıdır bu. Tıpkı teknik iş gibi, sihir işleminin de başarısı ya da başarısızlığı Tanrı'ya bağlıdır. Yukarda mezmura nazire olarak şöyle söylenebilir: Tan-

rı değneği yılana döndürmezse, büğücülerin yaptıkları boşa gider.

Gerçekte, **Çıkış**'ta mısırlı büğücüler değneklerini yılanlara dönüştürdükleri ama Rabbin müsaadesi ile Harun'un değneğinden çıkan yılan daha kuvvetli olduğu için yahudi-aleyhtarı bu yılanları yediği (Çık. 7: 8-12) söylenir. Gerçekten, Balam'a «senin mübarek kıldığın kimse mübarek olur ve lânetlediğin kimse lânetli olur» (Say. 22: 6), ve Rab, onun lânetlemesini etkisiz kılamaz. Onu lânetlemekten alıkoyacak, İsrail'i takdis etmeye zorlayacak tek kuvvet Rab'dir (Say. 22: 24) Bir takdis hemen etkisini gösterir ve bu etki süreklidir. İshak, babalarının körlüğünü ve ihtiyarlığını fırsat bilerek kendini kardeşi Esav diye tanıtan Yakubu mübarek kıldı. Esav avdan dönünce kendini tanıtır ve itiraz eder. İshak ona, bundan böyle kardeşine hizmet edeceksin, artık senin için bir şey yapamaz diye cevap verir. İsrail'in (54) seçimi hiç değilse kısmen bu aldatma üzerine kurulmuştur (Tek. 27) Hezeikel, «kavmin canlarını alan» büğücülere karşı, Rab adına ateş püskürüyor. Rab, büğücülerin bu afsunlamalar için kullandıkları yastıkları ve örtüleri yırtacağını ve esir edilen canları kurtaracağını vadediyor. Büğü işlemi böylece etkisiz kalıyor (Hez. 13: 17)... Yahwisme, sihirbazlara ve büğücülere danışmayı tekrar tekrar yasaklıyorsa (Tes. 18: 10), hatta ölüme mahkûm ediyorsa bu, onların kudretinin, zararlı, yani gerçek ve etkili olmamasındandır (Çık. 22: 18; Lev. 20: 27) Onların yaptıklarına **amal** (55) denilmesi anlamlıdır.

İnciller, cinlerin faaliyetinin gerçekliğini varsayıyorlar. İsa, onları avlamasını bilenleri ima ediyor (Mat. 12: 27; Lev. 11: 19) **Resullerin İşleri**, Samiriye'de sihirbazlık eden Simun ile, Kıbrıs valisi Sercius Pavlus'un ya-

nındaki sihirbaz Elimas Beryeşu'yu anlatır. **Timaeos'a İkinci Mektubun**'da evlere girip kadınları esir eden büyücülerin zararlarının yerilmesinin de gösterdiği gibi, bunların kudretleri boşuna değildir. Bunun içindir ki, Yuhanna'nın Vahyi, büyücülerin Tanrının gazabına uğrayacaklarını söylüyor. (21: 22: 15) Aslında bunun anlamı şudur: Büyücülerin kudreti gerçektir ama tıpkı teknisyenin kudreti gibi, Tanrı'nın rızasına bağlıdır. Üstelik, genellikle de zararlıdır. Kudretinin sınırlandığının bilincine varan büyücü, Ambroise Paré'nin aksine, «Tanrı'nın izniyle onu büğüledim» diyebilecektir.

Kuran ideolojisi bize, Eski ve Yeni Ahit'in yansıttığı ideolojilerden çok daha üstün derecede bir muhakemeye ve akla yer verir gibi; kader fikrini bu iki kutsal kitaptaki aynı ölçü içinde öne sürüp ferdî ve sosyal hayatta açıktan açığa faal bir yönelime teşvik eder gibi; nihayet, tıpkı diğer iki kutsal kitap gibi, büğü tekniğini Tanrı'nın iradesine bağlayıp, insanların bu tekniği engellemeleri imkânını ortadan kaldırır gibi görünmektedir.

KURAN-SONRASI İSLÂM İDEOLOJİSİ

Sonuç olarak, Kuran ideolojisi İslâmiyeti, hiçbir şekilde kapitalizme düşman bir ekonomik yola, ya da hattâ Eski ve Yeni Ahit'ten esinlendikleri varsayılan toplumların izledikleri yoldan tamamen farklı bir yola yöneltememişse sorun daha sonraki bir safhada tartışılamaz mı? İslâm ideolojisinin kuran-sonrası gelişiminin İslâmiyete böyle bir yön verdiği iddia edilemez mi?

Sorunu bu şekilde ele almayı çürütecek bir itiraz var. Kurân-sonrası islâm ideolojisi, topluma, Kuran gibi, âdeta dışarıdan hükmeden, sınırları belirli kapalı bir bütün değildir. Bu ideolojinin ifade edildiği metinler, uzun bir tarihi devre ve uzun bir sosyal evrim boyunca tasarlanıp yazılmıştır. Müslüman olmayan bir insan bunların tanrısal ilhamla yazıldığına değil, çağdaş sosyal (56) bilinçten doğduğuna inanır. O halde bu sosyal bilinç bu metinlerle açıklanamaz. Bunlar, olsa olsa bu sosyal bilincin bazı eğilimlerini kuvvetlendirebilirler. Açıklanması gereken bu eğilimlerdir. Bu metinlerde Kuran'dan yani tamamen müslüman bir kökenden gelebilen şeyin ne olduğunu yukarda görmüştük. Kuran ile ilgili bu unsurların, varsayılan ekonomik eğilimleri hiçbir şekilde açıklayamayacağı görüldü. Kuran'da yazılı olmayan şey, ancak sonsal (a posteriori) ise yani kutsal kitabı Kuran olan bir toplumun bağrında gelişmişse islâma özgü diye kabul edilebilir. Bir örnek verelim: Bazılarının istediği gibi, Kuran-sonrası bu islâm ideolojisini kaderciliğin nitelendirdiğini varsayarak, [bu ideolojinin] islâmiyete dayandığı için kaderci olduğunu hiçbir şey ispatlayamaz. Bu ideolojinin, Kuran'da hem kaderci bir yönelime uygun, hem de tersine bir tutumu geliştirecek mahiyette yargılar bulabildiği (ve gerçekten bulduğu) gösterildi. Her iki bakımdan ileri sürülen iddiaların, Yahudiliğin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında bulunduğunu ortaya koyduk. Bundan dolayı, ideolojilerden birinin iyice kaderci olduğunu, öbürlerinin de olmadığını varsayarak, İslâmiyetin din olarak, bunda bir payı kalmaz.

Bununla beraber, önceki devirde meydana gelmiş bir külliyatın tamamlandığı yani, söz konusu topluma yabancı bir karakter kazandığı bir devir ve bundan dolayı da sosyal evrimi dıştan etkileyebildiği bir an vardır. Ger-

çekten, üç yüz yıl sonra (X. yüzyılda 57) kitap haline getirilen Hadis, **Sünnet**, kutsal bir değer kazanıyor, tıpkı Kuran gibi, Tanrı'nın vahyi olarak telakki ediliyor. Demek ki II. ve III. yüzyıllar boyunca meydana gelen ideolojinin, sonraki yüzyıllarda toplumun evrimini iki yöne kaydırması da kınanabilir. Bu ideolojinin kendisi, sadece ve özellikle islâma özgü olarak telâkki edilemez. Ama, ideolojinin, Hadis'te kapalı bir şekilde bulunan ideolojinin kesin etkisi hakkındaki tez bile, en azından birçok nitelendirmelere uğramak zorundadır.

Önce, Hadisler birçok çelişik eğilimleri yansıtır ve taşır. Çoğu zaman, bu hadislerde karşıt tezler lehinde metinler bulunabilir. Zaten, islâm dünyasının bütün tarihi boyunca bunun böyle olması kaçınılmazdır. Bu çeşitlilik, yorum sürecini yaygınlaştırdı. Din bilginleri bu metinler üzerinde kafa yordular ve bunlardan çok farklı sonuçlar çıkardılar, birbirleriyle oldukça şiddetli bir şekilde çatışan çeşitli akımlar yarattılar. Hıristiyanlıktaki gibi, ayetin ya da amelin belli bir noktası hakkında, her yerde (hatta sadece oldukca geniş bir bölgede) kabul edilen kesin bir yorumda bulunmak için, Ruhani meclisler, Papalık, Yüksek dogmatik kurullar İslâmiyette hiçbir zaman olmadı. Hicri IV. Yüzyılda (XI. yüzyılda) hür yorumun, bağımsız düşüncenin kapısı genellikle kapandı ve el-kitaplarında yazılı olanlara başvurmakla (59) yetinildi. Ama dogmatik sorunların tartışılması devam etti ve hattâ pratik sorunlar bakımından, törelerin, genellikle de sosyal hayatın evriminin kabul ettirdiği bir gelişme oldu. Özellikle, isteyenlerin katılıp katılmamakta serbest olduğu farklı ekoller (meslekler) her zaman birarada bulundu. Hatta aykırı telakki edilen birçok mezhep birbirlerini hoşgörüyorlardı. Müslüman toplumu son derece plüralist bir toplum oldu. İktidar, çok

tehlikeli ya da aykırı bulduğu aşırı eğilimleri çoğu zaman bastırarak ya da sadece propagandalarını engelleyerek bazen bir ekolü bazen de diğerini destekledi. Ama genellikle, söz konusu plüralizmi geniş ölçüde tuttu. İslâm dünyasındaki siyasî parçalanma öyleydiki çeşitli hükümetlerin, tutumları farklı olduğu için bölgelerde en çok karşı konulan eğilimler, daima sığınacak bir yer bulabildiler.

Kuran'ın, her ne kadar yorum yoluyla her yana çekilebilirse de, oldukça sınırlı fikirler sunmasına karşılık, Hadis, en karşıt eğilimlerin kolayca yer alabildiği geniş bir yargılar (meseller) bütünüdür. Bundan dolayı, denilebilir ki, müslüman çevrede görülebilen her eğilim, önceden mevcut olan ve düşünceleri kalıplaştırmak için bir dış kuvvet gibi hareket eden kutsal bir külliyatın zoruyla açıklanamaz. Bir metnin zikredilmesi, onun bir başka metne tercih edilmesinden ötürüdür. Demek ki, aslında, Kuran sonrası islâm ideolojisi, topluma şekil veren bir dış kuvvet değil, fakat toplum hayatının tümünden gelen eğilimlerin bir ifadesidir.

Her toplumda olduğu gibi, ideolojiyle, bu ideolojiye çağdaş olan toplum arasında bir ayrılık, bir uzaklık meydana gelmesine engel değildir bu. İdeoloji geleneksel bir şekilde iletilir. Yukarda gözönünde tutulandan daha sınırlı kronolojik dilimler halinde incelenirse, geçmiş çağların siyasi hayatıyla yoğunlaştığı için, ideoloji, gerçekte bir dış kuvvetin aldatıcı bir şekil olarak görünür. Burada incelenmesi, hele çözümü zor, nazik ve çetin sorunlar var. Çağdaş hayatın farkına varılmadan esinlediği yorum, aradaki uzaklaşmayı, hiçbir zaman ortadan kaldırmaksızın, azaltmaktadır. Kutsal bir değer kazanmış önceki bazı metinler, yeni çevreye uygun düşen bir yo-

ruma elverişli değildir. Bunlar unutulup, örtbas edilebilir. Gelenekçiler yeni toplumu eski kalıplara oturtmak için bunları kullanabilirler. Eski reformcular, çoğu zaman yeni zorunluluklara uymayı gizleyen sözde ilkel bir saflığa dönüşü gerektirmek için diğer metinleri ortaya atabilirler. Yukarda söylenmiş olanlara rağmen, sorun, ideolojinin etkisinden hiçbir şekilde ayrı tutulamaz. Fakat büyük bir ısrarla belirtilmesi gereken şey şudur: bu ideolojinin ancak pek az bir kısmı müslüman kaynaklardan doğmuştur. Diğer bütün kaynaklardan gelen hadisler arasında ayırdedilmesi çok güç birkaç hadis ile yapısal bakımdan Muhammed ideolojisinin gerektirdiği ve etkilerini nispeten özerk bir şekilde sürdürecek olan ve İslâmın **«değişmeyenleri»** (invariants) denmeye lâyık bazı eğilimlere ve Kuran'a bu gözle bakılabilir. Ama bütün etkilerine rağmen, bu eğilimlerin, çağdaş çevrece hiç değiştirilmemiş ve ilk görünüşlerinden çok şey kaybetmemiş olmaları bence pek şüphelidir. Bundan dolayıdır ki, doğrulukları müslüman kökenlerden çok, bulundukları devrin sosyal, kültürel ve ideolojik muhtevasıyla açıklanabilir.

Eğer Max Weber haklıysa, yani kapitalizm, kendi gelişmesi bakımından gerekli rasyonalizme, islâm dünyasında hâkim olan ideoloji karşı koyduğu için gelişmediyse bunun sebebi, İslâmiyette, islâm dininde değil, bu ideolojinin temelindeki faktörlerde: islâm dünyasının tüm sosyal hayatında, doğudaki şekliyle Hıristiyanlık dahil, geçmiş (önceki) ideolojilerde aranmalıdır.

Bununla beraber, sadece kabataslak ve çok yaygın fikirleri çürütmek için, hemen göstermek gerekir ki, kuran-sonrası islâm ideolojisi ile, kısmen ve sunî bir şekilde de olsa, Weber'in tezini doğrular görünen hıristi-

yan dünyasının ideolojisi arasında Orta-çağ'da bu keskin çelişme yoktur. Zaten, fark olduysa da, bu, Weber'in kastetdiği anlamda değildir. İdeolojik evrim Weber'in tezini doğrular gibi olmaya başlayınca her şeye rağmen, iki ekonominin yollarının ayrıldığı bir devir söz konusudur. Bundan dolayı, ideolojinin yeni görünüşü, önceden başlamış bir farklılaşmayı açıklayamaz.

Orta-çağ islâm kültürünün akılcı (rasyonalist) karakteri, gerçekte çok belirgindir, hiç değilse aynı devrede Batı kültürününki kadar belirgindir. Şüphesiz alabildiğine çözümleyici bir akıl söz konusudur ve dünyanın derin bir şekilde anlaşılıp değiştirilmesine bu aracın (aklın) yeterli olmadığı söylenebilir. Rasyonel faaliyetin, kendisiyle hiç ilgisi olmayan öncüllere, sayısız sonuçlar çıkarmakla yetindiği dinî öncüllere (temel düşüncelere) saygılı olduğu da doğrudur. Ama durum, aynı devredeki Batı toplumu için de tıpkı böyledir. Pek az öncülden hareket ederek mümkün bütün durumları (bazan da mümkün olmayan durumları) önceden gören ve bunu da, Aristo felsefesi ve bütün Yunan bilimi tarzında, yeniden ele almak, yeniden düşünüp tamamlamak amacıyla şaşmaz bir mantıkla yapan deontolojik ve hukuki bir öğretiyi, eserleri binlerce cilt tutan ve eleştirici bir temele, belgelerin karşılaştırılmasına (hattâ bu belgelerin eleştirilmesi yersiz de olsa) dayanan bir tarihçiliği geliştirmek için Orta-Çağ'da binlerce müslüman aydının sarfettikleri muazzam rasyonel çaba karşısında insan sadece saygı ve hayranlık duymaktadır. Sanata varıncaya dek her şey düşünceye ve rasyonel bir yaratıcılığa dayanır.

Devlet sorunu daha karmaşıktır. Weber, modern devir için «rasyonel» bir Batı Devleti'nden söz eder (60). Ama o halde Devletin açıklayıcı değeri yoktur. Çünkü,

modern kapitalizmin çağdaşı olan Devlet'i bu kapitalizmin yarattığı ya da [bu Devlet'in] aynı sebeblerden meydana geldiği varsayılabilir. Önce Weber'in bize söylediği şudur: **Ständestaat** yani Kıralın, sınıfları ve zümreleri korumak ve onların anlaşmazlıklarını halletmek için hüküm sürdüğü Devlet, Batı Avrupa'ya özgüdür (61). Belki. Ama Orta-Çağın sonunda gelişen, klâsik feodal yapının parçalanmasından doğan, yani Avrupa gerçekten kapitalizm yoluna girdiği zaman ortaya çıkan bir Devlet tipinin söz konusu olduğu bilinmektedir (62). Gene Weber, rasyonel bir Devlet'in temel unsuru olarak rasyonel bir hukuk göstermekte, modern rasyonel Devlet'in, son derece rasyonel olan Roma hukukunu nakleden hukuk yazarlarına nasıl olup da bel bağlayabildiğini farklı bir şekilde açıklamaktadır. Weber, «modern kapitalizmin bütün karakteristik kurumlarının Roma hukukundan değil de başka bir yerden geldiğini» kabul ediyor. Ama roma hukuku, yararlılık ve adalet ilkeleri gibi, «maddî» ilkelere açık teokratik ve mutlakiyetçi rejimlere özgü hukukun zararına (müslüman kadının yargıları bunun örneğidir), «formalist hukuk» düşüncesini yarattığı ölçüde (sadece yarattığı ölçüde) kesinlikle kabul edildi. Formalist hukuk bilimini savunan hukuk yazarları ile Modern Devlet arasındaki bağlılık kapitalizmi kolaylaştırdı, çünkü kapitalistlerin, işin içine büğüyü, dini karıştırmadan, kendi haklarını garanti eden bir hukuka ihtiyaçları vardı (63).

Derlenmiş kurallarla nispeten tespit edilmiş ve otorite olan tutarlı bir sistemin, kapitalizmin (daha önce de kapitalistimsi sektörlerin) gelişmesini kolaylaştırdığı şüphesizdir. Etkileyici roma hukukundan yararlanmanın, Avrupa'da bu gelişmeyi kolaylaştırmış olması mümkündür. İslâmiyetteki kadı sisteminde başvurulması gere-

ken kuralların çokluğuna rağmen, yargılarda kişisel etkinin ağır basması, böyle bir evrimin yanısıra elverişsiz bir eğilim yaratmış olabilir. Ama bunun kesin bir faktör olduğunu söylemek güçtür. Weber'in ileri sürdüğü verilere, eleştirilebilir oldukları halde, hiç eleştirmeksizin başvursak bile, kapitalizmin kök saldığı bu Avrupa ortaçağına roma hukukunun hâkim olmadığını görürüz. Roma hukuku, kökenleri değişik bir ameller ve sistemler karmaşımı içindeki faktörlerden sadece bir tanesiydi. Hemen hemen unutulmuş olan Roma hukukunun «kabul edilmesi» ve her şeyden önce de, bunun bilincine varma 11. yüzyıldan itibaren tedrici bir şekilde olmuş ve 12. yüzyılda da gerçekleşmiştir. Ve bunlar, Paul Koschaker'in çok iyi belirttiği gibi, Bizans ve Araplar yoluyla klâsik kaynaklara yeniden dönüş demek olan «12. yüzyıl Rönesansı»na, sonuç olarak da, ticaretin canlanmasına ve ticarî şehirlerin (64) serpilip gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan dolayı, Roma hukukuna yeniden dönüşte bir sebebten çok, bir sonuç ya da hiç değilse, onunla ilgili bir olay görülebilir. Üstelik, bu geç «kabul» yavaş yavaş ve kısmen gerçekleşmiştir. «Kapitalizmin vatanı İngiltere'nin Roma hukukunu hiçbir zaman «kabul» etmediğini» belirten Weber'in kendisidir. Mesela, Fransa'da Roma hukukuna karşı direnmenin çok kuvvetli olduğunu, töresel hukukun üstün geldiğini ve 1789 devrimine kadar Fransız hukukunun temelini meydana getirdiğini ekleyelim. Başlangıçta, Güney illerinin töresi olarak kabul edildiği için, Kutsal-İmparatorluğun dünyaya hâkim olmasını kolaylaştırıyor diye, krallar buna karşı koydular. Philippe Auguste'ün, Roma hukukunun Paris Üniversitesinde öğretilmesini yasaklayan 1219 tarihli Papalık fetvasını III. Honorius'tan nasıl sağladığı bilinmektedir. Kuzeyde törenin işlemediği durumlarda sadece çözüm yollarını göstermesi kabul edilmişti. 16. yüzyılda törele-

rin yazılı hale getirilmesi Roma hukukunun yayılmasını önlemiştir. «Töre demek hukuk demektir» görüşü kabul edilmiş ve mahalli törenin geçerli olmadığı durumlarda, medeni hukuku (66) hazırlayacak olan töreleri birleştirme akımı içinde töresel hukuk genellikle yeğ tutulmuştur. Öyle görünüyor ki, sözlü daha sonra da yazılı töreye ya da gelişmiş, yorumlanmış ve uygun hale getirilmiş Roma hukukuna göre yargılayan Orta-çağ Avrupasının yargıcı, genellikle Batı töresinden daha sistemli, daha düzenli ve daha rasyonel olan muazzam Fıkıh'a göre yargılayan müslüman **Kadı**'dan çok daha fazla bir şekilde, kesin kurallarla sınırlandırılmış değildi ve karar verirken Kadı kadar bağımsız olamıyordu.

Weber'e göre, uzmanlaşmış devlet memurlarının doluştuğu rasyonel Devlet'in diğer unsuruna gelince: müslüman devletin, yakın devirlerdeki (67) batı devletlerinin yönetimiyle aynı yoğunlukta ve Avrupa'da kapitalistik sektörün gelişmesinden önceki devirde, yani Orta-çağ başlarında ise, çok daha önemli bir yönetime sahip olduğu söylenebilir.

Bundan önce gördüğümüz gibi, kapitalist gelişmenin büyük düşmanları arasında Weber, en başta sihri (büğüyü) saymaktadır. Müslüman dünya görüşünde bu türlü bir engelin bulunmadığı söylenebilir. Tabiatiyle, sihir fikri islâmiyette de vardır. Bazı dinî uygulamaların sihirli bir etkisi olduğuna inanılmıştır: yapılan işlerde ve şüphesiz diğerlerinde olduğu gibi ekonomik faaliyetlerde de başarıya ulaşmak için günlük hayatta sihire bel bağlamak yaygın hale gelmişti (68). Ama İslâmiyette sihirin, Ortaçağ Avrupa toplumuna oranla, daha ağır bastığını gösteren hiçbir belirti yoktur. Mesela Ortaçağ Avrupasındaki toplumlarda sihre dayanan görüşlerin mü-

bareze, «hükmü ilâhi» gibi uygulamalarla birlikte uzun bir süre hâkim olduğu bilinmektedir. İslâmiyette buna benzer bir şey hiçbir zaman kabul edilmemiştir. Sihire yönelim, insanları, hayalî araştırmalara ve uygulamalara doğru götürebilir. Teknik yenilik peşinde koşmanın zararına olur bu. Kapitalizmin değilse bile, hiç olmazsa sınaî medeniyetin temelinde teknik yenilik vardır. Fakat, çoğu zaman gösterildiği gibi, Ortaçağ Avrupasında sihrin gelişmesi, bu kıtanın sınaî devrime yönelişe temel olan yeni teknikleri kabul etmesini ve keşfetmesini engellemedi. Görüldüğü gibi, sihir en azından, müslüman Doğu'da olduğu kadar hristiyan Batı'da da gelişmişti. Her şeye rağmen, bir tarihten itibaren, Doğu dünyasındaki teknik Avrupa'daki teknikten daha geri olduysa buna sebeb islâm dini değildir. Çünkü önceki devirde müslüman Doğu'nun teknik bakımdan Avrupa'dan üstün olduğu apaçık görünüyordu. Batı'nın bu alanda Doğu'dan öğrenip uyguladıkları bunun en kesin belirtileridir (69) çünkü, islâm doktrininde, teknik faaliyete karşı olabilecek bir şey keşfedilemez. Bunu en iyi ispatlayan da Louis Gardet'dir. Kısa ama özlü açıklamasını şu sözlerle bitirir: «Gerçekte, uygulamalı bilimleri incelemenin ve teknik aletlerin islâm öğretisine (dogmasına) neden dolayı aykırı olabileceği anlaşılmamaktadır.»

Kâr peşinde koşmaya ideolojik yönden gösterilen dirence gelince, Weber'in büyük bir önem verdiği bu direnç İslâm ülkelerinde Hıristiyan Batı'dakinden, şüphesiz, daha azdır. Ortaçağda hıristiyanlığın ahlâk anlayışıyla müslümanlığm ahlak anlayışı arasında bir karşılaştırma yapmak gerekecektir. Bu, uzun ve çok titiz bir incelemeyle ortaya konulabilir. Bu kitapta böyle bir incelemeye girişemeyiz. Hıristiyan ve müslüman ilâhiyatçılar zenginlerin kâr peşinde koşmasını, Tanrı'ya boş verip

bu dünyadaki nimetlere bel bağlamayı yeriyorlar. Fakat çok geçmeden derin görüş ayrılıkları beliriyor. Ortaçağ hıristiyan ilâhıyatçılarına göre, gerekli olandan daha fazla servet edineceğim diye uğraşmak günahtır. «**Homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere**» (71). Müslüman ilahiyatçılara göre, serveti iyi ve yerinde kullanmak, akıllıca sarfetmek ve cömertçe dağıtmak gerektir. Bu tutum, iktisadî yayılmayı, hıristiyan ilahiyatcıların tutumundan daha çok kolaylaştırmıştır.

C. H. Becker'e göre, İslâmiyetin, bu iktisadî yayılmayı köstekleyen «merhametli yanı», sadakanın şeriatça kabul edilen bir hak haline gelmesine, dilenciliğin haklı gösterilmesine ve halkın bunu hoş karşılamasına yol açmakta bu da, çoğu insanları üretici faaliyetten uzaklaştırmaktadır (73). Bu tipik liberal kapitalizm görüşünü derinlemesine tartışmaksızın, Ortaçağ hıristiyan ideolojisinde yoksulun ve dilencinin yüceltildiğini, dilenci yurtlarının kurulduğunu hatırlatmak yeter.

Müslüman Doğu'da teşebbüs zihniyetin bulunmadığından da söz edilmiş ve insanın geçimini sağlayan nimetleri vermesi için Tanrı'ya yakaran bir kaderciliğin Ortaçağ İslâm dünyasında yer ettiği ileri sürülebilmiştir. Avrupa'da en yaygın olan ve hatta bir gerçeklik kazanmış bir tezdir bu, Leibniz'in **fatum mahumetanum**'u bunu iyi ifade etmektedir. 18. ve 19. yüzyılda Avrupalı birçok yazar, Osmanlı İmparatorluğundaki, Fastaki, İran'daki durgunluk devresini ileri sürerek bu tezi geliştirmiştir. Günümüzde de sık sık ortaya atılmaktadır (74).

Gene de üzerinde tartışılabilir. C.H. Becker, «gerçekte çok yaygın olan doğu kaderciliğinin, dinî buyruklardan çok siyasî düzensizlikten, ve iktisadî darlıktan ileri gelip gelmediğini bilmek sorunu önem kazanmaktadır» (75) diye yazıyordu. İslâm teolojisinin girdisini çıktısını burada incelemek mümkün değil. Diğer bütün dinlerde olduğu gibi, hürriyetle insanın sorumluluğu arasındaki ilişkiler ilahiyatçıları çok uğraştırmıştır. Bu konuda farklı çözümler getiren mezhepler ortaya çıkmış ve bu mezhepler birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Tanrı'nın yücelerden yüce ve her şeye kaadir olduğu üzerinde durulmuştur. Yani insan bir yarı-hiçlik (yokluk) gibi görünmektedir. İnsan bu yüce iradeye boyun eğmekten, başına gelenlere katlanmaktan başka bir şey yapamazdı. Her yerde hazır ve nazır olan, insanların en ufak hareketlerine varıncaya dek her şeyi bilen yüce bir iradeydi Tanrı. Halkın benliğine işlemişti bu. «Bir insan bir başka insanı öldürürse **mağdur** olur, çünkü Tanrı böyle emretmiştir. Halk buna «alın yazısı, kara yazı (76)» diyecektir.

Ama, kurucusunun izinden giden İslâmiyet, müminlerini yeryüzünde hep eyleme doğru itmiştir. Hiç değilse İslâmdaki hâkim görüşler (eğilimler) eyleme yer veriyorlardı. Gerçi dünyevî ile uhrevi arasında bir ayrım gözetilmemişti ama bunlara hıristiyanlıktakinden bambaşka bir gözle bakılıyordu (77). Müslüman topluluk, hıristiyan Kilise'si gibi, Devlet'in hoşgörüşüne sığınan, sonra da Devlet'i etkiliyen, kontrol eden ve ona hâkim olan bir topluluk değil, kendisini meydana getiren tarihi şartlardan dolayı, esas itibariyle bir Devletti, ama hemen hemen hiçbir zaman bu hüviyete bürünmedi. Topluluğun başkanlarının dinî görevi zaptetmek, savunmak ve yönetmekti. Bu işlerde onlara yardım etmek de bu topluluğun üyelerinin dinî göreviydi. Eylemdi bütün bunlar, ak-

la dayanan eylemdi, Tanrı'nın iradesine boyun eğmekle beraber, imkânları maddî bir amaç için kullanmaktı.

İnsanlar eyleme katılmayı dinî bir görev biliyorlardı. Eylem kutsaldı. Cihad (kutsal savaş), şartlar elverdiğinde, müslüman toplumun yerine getirmesi gereken bir görevdi. Tanrı katında itibarlı olmak için zafer mutlaka kazanılmalıydı. Heryerde olduğu gibi, müslüman toplulukta da teknik ilerleme yolunda en büyük çaba, savaş tekniği için harcanıyordu (78). Topluluğun iktisadî refahını sağlamak da yöneticilerin göreviydi ve plânsız bir ekonomide, topluluğun elde ettiği imtiyazların ve kazançların şahsi çıkarlar için kullanılmasını yasaklamak güçtü. «Her şey Tanrı'dan gelir ve ona gider ama Tanrı, kullarına dünya nimetlerini verdiğine göre, bunları en iyi şekilde, akıllıca kullanmak, Tanrı'nın verdiklerine şükretmek, başa gelenlere sesini çıkarmadan katlanmak da onların görevi değil midir?» (79). Müslümanlığın çağdaş bir savunucusu, vergi ödemenin, tıpkı dua etmek gibi, dinî bir görev olduğunu açıklamıyor mu? (80). Bu hiç değilse, ilahî hukuktaki kanuni vergi anlayışı bakımından tamamen doğrudur. Demekki müslüman Devlet kendi müminleri mutlu olduğu ölçüde müreffehdir.

Bu müminler hayatlarını kazanmalı, özellikle ticaretle uğraşarak kâr sağlamalıdırlar. Bir ilahiyatçı olan Bacuri'nin vardığı sonuca göre, kimi kendini Tanrı'nın iradesine bırakıyor, kimi de eyleme katılıyordu. Mademki eylem Tanrı'dan geliyordu, o halde, ticaretle uğraşan bir insanın, yaptığı işde kendisinin bir *dahli* olmadığını bilmesi yeterdi. Demek ki, Tanrı'nın onda yarattığı bu duygudan ve bu hürriyet havasından yararlanmaya bakmalıydı» (81). Gazali'yi yorumlayan birinin anlattığına gö-

re (82) müslümanlığın ilk devresinde dinî bir otorite olan İbrahim Nakai'ye, sence namuslu bir tüccar mı yoksa kendini tamamen tanrı'ya vermek için dünyadan elini eteğini çekmiş biri mi makbuldür diye sormuşlar: «Bence namuslu tüccar makbuldür çünkü onun yaptığı cihad'dır. Ticari muamelelerde Şeytan teraziler ve ölçü aletleri yoluyla ona gelir ve böylece O, Şeytana cihad ilân eder» demiş (83).

Aslında bu daha normal bir tutumdur. Gazali «üç türlü insan vardır diyor: geçimlerini sağlamak için ebedî hayattan yüz çevirenler, bunlar hep kaybedeceklerdir; kendilerini ebedî hayata hazırladıkları için geçimlerini sağlamaya çalışmayanlar, kazanacak olanlar hep bunlardır. Bir de geçimlerini ebedî hayata erecek şekilde sağlayanlar, yani Orta yolu seçenler vardır» (84). Gazali, Tanrı'ya inanan yoksul insanların, Tanrı'nın verdiğinden daha fazlasını koparmak için aşırı hareketler yapmamalarını, mesela, kıralın emriyle kendilerine ekmek dağıtan hizmetkârlara, paylarına düşenden fazlasını almak için, asılmamalarını öğütlüyor. Ama gerçekte olan nedir. Gazali'ye göre, bunların % 90'u bu hizmetkârlara asılıyorlar. Bu oran son zamanlarda artmış olsa gerektir. (85)

Kısacası, teorisyenler, Tanrı'ya imanla makul bir faaliyeti bağdaştırmayı öğütlüyorlar. Dindarca ve namusluca yaşamak isteyen insanlar bunu böyle anladılar (86). Fakat, ideolojik humma devrelerinin dışında kalan şartlar içinde çoğunluk normal bir tutum alıyordu: bütün meşru imkânları kullanmak, imtiyazlarını ve kârlarını artırmaya çalışmak. İslâmiyet bu «tabii» eğilimleri sosyal düzence kabul edilebilir hale getirmenin yollarını aradı. Menşei ne olursa olsun, kudreti mutlaka hakkındaki teorileri, özellikle tüccarların makul faaliyetleriyle bağ-

daştırıldı. Müslüman tüccarların nasıl bıkıp usanmadan kâr peşinde koştuklarını ve nasıl bir çeşit kapitalistik sektör meydana getirdiklerini görmüştük. Gerçi İslâmiyet bu faaliyeti kösteklemedi, bu aşamaya erişilmesini önlemedi ama, onların ya da dindaşlarının, modern kapitalizmin gelişme doğrultusunda yer alan ve dini ahlâk bakımından, tıpatıp aynı türden faaliyetleri sürdürmelerini nasıl önleyebilirdi, işte bu pek iyi anlaşılmıyor. Kaza ve kader hakkındaki kalvinist dogmanın, Avrupa'da kapitalizmin öncülerinin tebcil edilmesine nasıl cevaz verdiği bilinmektedir. Sadece bu bakımdan, protestanlıkla kapitalizm arasındaki ilişki hakkında Weber'in ileri sürdüğü tez tartışma kabul etmez.

«İslâmdaki kaderciliği» belirtmek için Avrupalı yazarların çoğu zaman ileri sürdükleri örnekler islâm dünyasının az gelişmiş tarım ülkelerinden alınmıştır. G. Destanne de Bernis, Tunus'un tarım hayatı hakkındaki derin bilgisine dayanarak, matematik yolla ve büyük bir yetkiyle şu gerçeği ortaya koymuştur: islâm ülkelerindeki köylüler gerçekten kaderciydiler, bu, hiç de irrasyonel (akıldışı) bir tutumun sonucu değildir; çabalarının başarıya ulaşmasında tesadüfe (şansa) bağlı faktörlerin büyük bir rol oynadığını, doğru olarak değerlendirdikleri için böyledirler. «Kaderci olmasınlar da ne yapsınlar« diye haykıran bu yazar «tarıma dayanan yani teknik ilerlemeden haberi olmayan her geleneksel medeniyet kadercilik içinde yüzüyor» diyor ve aynı sebeplerden dolayı, Ortaçağ hıristiyan ülkelerinde de aynı zihniyetin yerleşmiş olduğunu belirtiyor (88). Onun vardığı sonuçlara katılmamak mümkün değil, bununla beraber, kaderciliğin de dereceleri vardır. Doğu'da ve Batı'da bazı bölgelerde, bazı devirlerde bazı şartlar, köylünün elde etmeyi umduğu gelirin tesadüfî niteliğini daha da artırmış-

tır Rekolte üzerinden toprak sahiplerinin ve Devletin aldığı paylar öylesine yüksekti ki ve o kadar keyfî bir şekilde tayin edilmişti ki köylüde çalışmak, verimi artırmak için şevk kalmıyordu; demek ki, kadercilikle islâm dini arasında bir bağ kurmaya kalkışmak boşunadır.

İslâmda yavaş yavaş gelişen ve sonunda büyük bir güç kazanan, halk arasında tarikatlar kurulmasına yol açan, görüşlerini ve uygulamalarını (amellerini) kitlelere yayan tasavvuftan hiç söz etmediğim doğrudur. Ama belirtmek gerekir ki Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyette de hâkim görüş, tasavvuf deneyini, akılcılığın yanında, üstün ama sınırlı bir yer aldığı, bir sentez içinde birleştirirdi. Rasyonel (akla dayanan) bilgi, vahiy, ilhamı ilâhi, değerleri bakımından mertebeli olan ama aynı sonuçlara vardıkları ve aynı hakikatları açıkladıkları için birbirleriyle çelişmeyen farklı düşünce tarzlarıdır. Gazali'nin (1058-1112) görüşleri böyledir (89). Genellikle sadece ilahiyet teorilerinde değil, aydın müslümanların gerçek fikrî faaliyetlerinde de akla büyük bir yer verilmiştir. Tarikatların kendileri de halk kitlelerine tamamen yüz çevirmiş değillerdi. Tasavvuf ehli de kendini, herkesin erişemiyeceği seçkin bir kişi olarak görüyordu; ama geçimini sağlaması için köylülerin ve zanaatkârların kutsal olmayan emeği, devlet adamlarının yöneticiliği, ve askerlerin savaşması gerekiyordu. Üstelik içlerinden çoğu bu dünyadaki yaşantıdan vazgeçilmemesi, fakat bunun ulvileştirilmesi gerektiğini, gönüllerindeki ilhamı ilahî sayesinde yeryüzündeki hayatın başka bir anlam kazanacağını düşünüyorlardı. İslâmiyeti yaymak, savunmak için misyonerliğe başladılar, savaştılar. Çoğu zaman kendilerini hayır işlerine verdiler (90). Müridlerinin bir çoğu tasavvufun icaplarını yerine getirmekle beraber dünya işleriyle de uğraşıyorlardı. Bu bütün tari-

katlerde böyleydi. Doğudaki tasavvuf tarikatlarının bazılarında el emeğine itibar ediliyordu (91). Bazı tarikatların 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun ekonomik gelişmesinde büyük bir rol oynadığını türk tarihçileri göstermişlerdir (92). Müridlerini bir ailenin ya da tarikat yöneticilerinin yararına sömürdüğü için ahlâki bakımdan ne kadar yerilirse yerilsin tasavvuf, üretici faaliyeti ve sosyal faaliyeti artırma eğilimindedir. Doğu'daki tarikatların kendi toprakları vardır, buradan elde ettikleri gelirle, başka bir deyişle, bu toprakları işliyen köylülerin emeği sayesinde yaşarlar (93). Siyah Afrika'da yeni tarikatlar el emeğinin kutsal niteliği üzerinde o kadar durdular ki, müridlerinden binlercesinin, karşılığı tam olarak ödenmemiş emeğine dayanan çok önemli işletmeler haline geldiler (94).

C.H. Becker, birçoklarının hissettikleri ve az-çok anlattıkları bir olayı en açık şekilde tanımlamıştır. Geleneksel islâm dünyasında fert, ne olduğunu bilmese bile, Şeriat'a karşı bir saygı duyar. Bütün hayatının dinî vecibeler ağıyla örüldüğünü, hayatının dine bağlı olduğunu düşünür. Bu onu, aslında müslümanlıkla hiçbir ilgisi olmayan mevcut kurumları kutsallaştırmaya sürükler. Ferdin yaratıcı faaliyetine (95) karşı çıkan bir muhafazakârlığın, bir yenilik korkusunun, A. Rühl'ün dediği gibi, bir «Nicht progressivisus»un doğması bundandır. Ortaçağda ilerleme fikri pek yaygın değildir. Geçmiş devrin daha üstün olduğu düşüncesi hâkimdir (95). Bu tamamın geniş ölçüde doğru olduğu şüphesizdir. Fakat bunun Ortaçağ hristiyan dünyasına da uygulanabileceğini belirtmek yeter. Bu zihniyet, hristiyan Avrupalıların, kapitalizme yönelmelerini engellememiştir. Müslümanların da aynı şekilde hareket etmelerini önleyemezdi.

İslâmiyetin, kapitalizme yatkın bir ahlâkın ve zihniyetin gelişmesine karşı koyacak bir yapıda olmadığının en açık kanıtı Mozabitlerdir. Cezayir'in güneyindeki vahada yaşayan Mozab'lılar, Abadites'lerin müslüman kolundandır. Bunları incelemiş olanların hepsi, Weber'in, kapitalizmin doğmasında büyük bir rol oynadıklarını ileri sürdüğü Kalvinistlere birçok bakımdan benzediklerini hayretle görmüşlerdir. Onları tanımlamak için kullanılan «İslâmiyetin Püritenleri» deyimi beylik bir söz olmuştur. Mozabitler çölde hurma ağaçları yetiştirmek için canla başla çalıştılar. Ama bunlar, aynı zamanda tüccar insanlardı. Bütün Cezayir'de ve Cezayir dışında meta alım-satımı sayesinde ve faizle ödünç para vererek muazzam servet biriktirdiler. (Söylenenlerin aksine olarak) belirtmek gerekir ki bu tipik kapitalistlerin dinî dogmasında, faaliyetlerinin mahiyetini açıklamaya yarayabilecek hususlar hakkında, genellikle İslâmiyete oranla, kesin bir orijinallik yoktur. Mesela Abadites'lerle Malikiler yani Kuzey Afrika'da ezici bir hakimiyet kurmuş olan hukuki ve teolojik mezhebin müritleri, arasındaki farklar hakkında Z. Smagorzewski'nin yayınladığı (97) şiir okunınca bunun böyle olduğu görülecektir. Özellikle kaza ve kader (alın yazısı) meselesinde Abadites'lerin tutumu diğer müslümanların tutumundan farklı değildir. Faizle ödünç veriyorlarsa, İslamiyettekine benzer hilelere başvurdukları içindir (98). Onların özel ekonomik dinamizminin sırrı, ideolojik bir azınlık olmalarında, çok güçlü bir birliğe dayanan bir particularisme'i devam ettirmek istemelerinde aranabilir ancak. Bu birlik iradesi, cemaatin ahlâki davranışını, törelere bağlılığını yakından izleyen bilginlere, din adamlarına özel bir önem verilmesine yol açmıştır. Bu, tembelleşmiyeceklerinin, sefahata dalmıyacaklarının, har vurup harman savurmayacaklarının bir garantisidir. İdeolojik azınlıklara özgü bir olay-

dır bu. Başka mezheplerde, mesela, İsmailiye mezhebinde de aynı olay görülür. Schumpeter, «yaratıcı azınlıklar»ın rolü üzerinde durmuştur. Amerikalı bir iktisatçı, «Arabistan'ın güney doğusunda Oman'da, yani Cezayirli kardeşlerinin içinde bulundukları şartlardan daha değişik şartlar altında, yaşıyan İbaditler, Britanya aslanının kuyruğunu sıkıştırmaktan başka bir şey düşünmezler diyor» (99). Söz konusu tutumun nedenini fikirlerde değil, topluluğun sosyal durumunda aramak gerektir. Bu da göstermektedir ki İslâm'ın ekonomik hayat ya da genellikle insanın davranışları hakkındaki görüşleri kapitalist yönde bir faaliyeti hiçbir zaman engellememiştir.

Demek ki, Weber'in, kapitalizmin Avrupa'da ama sadece Avrupa'da gelişmesini Avrupalıların kendine özgü rasyonelliğine atfeden tezi, bütün sonuçlarıyla birlikte incelenirse yani kapitalizmin gelişmediği İslam medeniyeti gibi diğer medeniyetlerde rasyonellik derecesinin düşük olacağı görüşüne varılırsa, hiçbir noktada sağlam (doğru) görünmez. Zaten daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, Weber'in (ve ona az çok katılanların) görüşü kendi kendisiyle çelişmektedir (100). Weber'in, Avrupa'da belirgin özelliklerini anlattığı üstün rasyonellik sadece modern çağ için, özellikle modern kapitalizmin hüküm sürdüğü çağ için geçerlidir ve bu belirgin özelliklerin bu ekonomik rejimden ileri gelmediği de ispatlanamaz. Demek ki, müslüman dünyanın modern kapitalizm yolunda gelişmesini (ilerlemesini) islâm dininin engellediğini ve hristiyanlığın da Batı Avrupa dünyasını bu yola ittiğini kesinlikle gösteren hiçbir şey yoktur. Kendi doktrinini öğreten (yayan) insanlara, medeniyete, Devletlere İslamiyet, özgül bir ekonomik yolu ne buyurmuş ne de zorla kabul ettirmiştir. Ortaçağ islam dünyasının ekonomik yapısı, tıpkı Çin'in, Japonya'nın, Hindistan'ın,

Avrupa'nın etkisinde kalmadan önceki ekonomik yapısıyla olduğu gibi, Ortaçağ Avrupa'sının yapısıyla da genellikle karşılaştırılabilir. Avrupa'daki gelişme, islam dünyasında ve diğer medeniyetlerde görülen gelişmeden farklı olmuştur. Bu farklılıkların sebebleri üzerindeki tartışma sürüp gitmektedir, hiç değilse bu kitapta bu tartışmaya girişmeksizin, kendi konumla ilgili olarak şunu belirtmek yeter: söz konusu farklılığın (ayrılığın) sebebleri, insanların, önceden kurulu bir doktrini boyun eğmeleriyle açıklanamaz, hele bunda, bir doktrine can verecek olan bir adalet kaygısının etkisi görülemez.

BÖLÜM V

MÜSLÜMAN MEMLEKETLERDE ÇAĞDAŞ KAPİTALİZM VE İSLÂMİYET

İslam ülkelerinde kapitalistik bir sektörün, hatta bazı devirlerde çok yaygın kapitalistik bir sektörün hep var olduğunu görmüştük. Ama Ortaçağ gözönünde tutulursa, bu ülkelerde kapitalist bir sosyo-ekonomik kuruluştan söz edilemez, [çünkü] bu kuruluşun kapitalist bir ekonomik sisteme dayanması gerektir yani kapitalist sektörün, diğer sektörleri etkileyerek hâkim bir rol oynadığı ama bu sektörlerin pek etkisinde kalmadığı bir sistemi gerektirir (1). Durum böyle olmaktan uzaktı.

Halen, müslüman ülkelerin çoğunda bu meseleyle karşılaşıldığı bir gerçektir. Kapitalist sektör, hiç değilse, bu hâkim rolü oynamaya başlamıştır. Birkaç yıl önce Amerikalı bir iktisatçı, Irak'ta ve İran'da yıllık yatırımın % 20'sinden, Türkiye'de % 50'sinden, Suriye ve Lübnan'da (2) % 80'inden bu kesimin sorumlu olduğunu tahmin ediyordu. Kapitalist sektörün mutlak bir hâkimiyete bürünecek kadar yaygınlaşması mümkündür. Bu süreç, devlet sektörünün hâkim olduğu bir başka ekonomik sistemin yerleşmesiyle durdururabildi ya da sonuçlandırıldı. Ama bu takdirde, ya bu kopma kapitalist sektörün, Ekim devrimi'nde Rusya'da olduğu gibi, belirtilen anlamda yayılma niteliği gösterdiği bir durumda meydana gelmiştir ya da, esas itibariyle, mevcut kapitalist işletmelerin devletleştirilmesinden (Mısır) ibaret kalmıştır. Öyleki, bu ekonomik sistemi belirtmek için

ileri sürülen «devlet kapitalizmi» terimi, hiç değilse bu bakımdan doğrulanmış bulunmaktadır.

Kapitalist sektörün hâkim olduğu kesin bir an tespit etmek, tabiatiyle güçtür. Avrupa, Amerika ve Japonya'daki olgular, tüm olarak da gözönünde tutulsa, bunun için kapitalist üretimin, başka bir deyişle, kapitalist üretim tarzına göre kurulmuş sınaî işletmenin varolması ve bir gelişme göstermesi gerektiğini bize öğretmektedir. Biliyoruz ki, kapitalist üretim tarzının bu hâkimiyeti ne küçük ticarî üretime bağlı zanaat işletmeleri ne de manüfaktürler değil, ancak hakiki bir sanayi, makinalaşmış fabrikalar söz konusu olunca ortaya çıkar.

Oysa, olgulara şöyle bir bakmak bile, sanayinin, müslüman ülkelerde ancak son sıralarda gelişmeye başladığını bize göstermektedir. Söylenenleri kanıtlamak için hiçbiri kesin olmayan birkaç rakam vereceğim. «Aktif nüfus» tanımının ve buna benzer kavramların yarattığı güçlükleri gidermek amacıyla, toplam nüfusa oranla sahayideki işçi sayısını ele alacağım. Böylece, bilimsel kesinlik iddiasında olmayan aşağıdaki tablo ortaya çıkar.

Memleketler	Tarih	Toplam nüfus (bin)		Saniyede çalışan nüfus Bin		%
Afganistan	1958	13000	(a)			
»	1959	—		13	(b)	0,1
İran	1958	19680	(a)	208,5	(b)	1,05
Irak	1952	4871	(a)			
»	1954	—		163	(b)	3,32
Lübnan	1958	1550	(a)	21,2	(b)	1,36
Osmanlı İm.	1913	23000	(c)	17	(d)	0,07
Türkiye	1957	25500	(a)	613	(b)	2,40
Mısır	1917	12750	(e)	201	(f)	1,57

»	1937		15500	(e)	273	(f)	1,76
»	1958		24600	(e)	280	(g)	1,13
İsrail	1958	Toplam	2032	(h)	142	(i)	6,98
»	»	Yahudiler	1810	(h)	135	(i)	7,45
Tunus	1956		3800	(a)	265	(b)	6,97
Cezayir	1954		9529	(a)	322	(b)	3,37
Fransa	1815		29380	(j)	1600	(k)	5,44
»	1866		38080	(j)	3800	(k)	9,97
»	1906		39270	(j)	4000	(k)	10,18

KAYNAKLAR :

a — Birleşmiş Milletler Nüfus Yıllığı.

b — VI. tablo. Aziya i Afrika 1950-1960'm (çeşitli kaynaklarına göre derlenmiş) **statistitshesky sbornik,** Moskova, Nauka, 1964, s. 18.

c — J. Birot, **Statistique annuelle de géographie humaine comparée,** 1913, Paris, Hachette, 1913, s. 7.

d — **Statistique industrielle des années** 1913 et 1915, İstanbul, ministère du Commerce et de l'Agriculture, 1917, d'après O. Conker et E. Witmeur, **Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie,** Paris, Recueil Sirey, 1937. s. 58.

e — Hassan Riad, **l'Egypte nassérienne,** Paris, ed. de Minuit, 1964, s. 135, 137.

f — L. A. Fridman, **Kapitalistitsheskoe razvitie Egipta** (1882-1930), Moskova.

g — H. Riad, ibid., s. 62.

h — **Statistical Abstract of Israel,** 1958-1959, Jérusalem, tableau I, s. 7, cité d'après Sk. Sitton, **İsrael, émigration et croissance,** Paris, ed. Cujas, 1963. s. 106.

i — Sh. Sitton, ibid. s. 200, 219.

j — **Annuaire statistique de la France, Rétrospectif,** Paris, I. N. S. E. E., 1961, s. 32, 34.

k — E. Mossé, **Marx et le Problème de la croissance dans une économie capitaliste,** Paris, A. Colin, 1956, s. 153.

İleri sürülen rakamlar üzerindeki tereddüt ve bu rakamların tespitinde kullanılan ölçülerin tutarsızlığı ne kadar büyük olursa olsun, gene de apaçık bir olguyu göstermektedirler. Sömürgeleştirilmiş olanları hariç (kısmen), bir yarım yüzyıldan beri görülen bazı ilerlemelere rağmen ülkeler, 1952-1959 yılları arasında, XIX. yüzyılın birinci yarısındaki Fransa'nın sanayileşme düzeyine erişmekten henüz uzaktılar (3). 1914'de sınai kapitalizm, bütün bu ülkelerde pez ak gelişmişti. Bununlâ beraber, bu devreden itibaren, bu olaya kesin bir önem verilmişti. 1914'de (4) bir amerikalı, «Bütün Asya'yı modern sanayi makinalaşma sarmıştır» diye yazıyor. O zamandan beri, bu sektörün gelişmesi için birçok çaba sarfedildi.

Bu makalede incelediğim geniş sorun çerçevesi içinde ortaya atılması gerekli sorunlar bence şunlardır:

1 — Müslüman ülkelerde kapitalist sektörün böyle yaygınlaşmasının kökü içerde midir, yoksa dışarda mıdır? Başka bir deyişle, bu yaygınlaşma, bir dış etkiyle mi meydana gelmiştir, yoksa kendiliğinden bir gelişmenin sonucu mudur?

2 — Çağdaş devirde kapitalizmin bu gelişmesini islâm dini engellemiş midir, yoksa kolaylaştırmış mıdır ve bu ne dereceye kadar böyledir?

3 — Çağdaş kapitalizm, müslüman ülkelerde özgül bir yol izlemiş midir? İzlemişse bunun sebebi islâm dini midir?

İÇERDEN Mİ DIŞARDAN MI?

Mesele çapraşık hale getirildi ama halledilmesi oldukça kolaydır. Gene de bazı ince ayrımlara başvurmak [gerekecektir].

Mısır'ı ele alalım. Mısır'da sanayi, Muhammed Ali (1805-1849) zamanında, ama Devlet sanayi olarak 1816 dan itibaren kurulmuştur. Yeni binaları kuran, bütün yatırımları yapan, işçilerin ücretlerini ödeyen, üretilen malları satan Devlet'dir. Sanayi'deki Devlet tekeli, bu paşa için de çalışan, zanaat atölyelerine kadar girmiş. Çalışan işçilerin sayısının 70000 den fazla olduğu tahmin edilmektedir (belki de o zamanki nüfusun %2,3'ü). Devlet kapitalizminin sanayi alanında kurduğu bu tekel, Ali'den sonra kaldırıldı. Hangi şartlarda kaldırıldığını göreceğiz. Ekonomik liberalizm, Avrupa mallarının rekabeti karşısında, özel zanaatkârlığın yeniden doğması ve büyük Mısır işletmelerinin birçoğunun kapanması sonucunu doğurdu. 1873'de maden sanayinde aşağı yukarı 7000 işçi'nin çalıştığı birkaç atölye ile 28000 (6) işçinin çalıştığı dokuma ve elbise sanayi kalıyordu. İngiliz işgali (1882) bu süreci güçlendirip hızlandırdı. Gelişen sanayi tamamen yabancı sermayenin, özellikle İngiliz ve Fransız (7) sanayinin eline geçti. Mısır sermayeleri olduğu gibi, büyük toprak mülkiyetine yatırıldı. 1917'de ticaret ve sanayi komitesi, bir Mısır sanayi yaratmak için uğraştı. A. Abdel Malek (8) aynen şöyle yazmaktadır: «Şehirlerdeki yeni burjuvazi - tüccarlar, iş adamları, serbest meslek sahipleri, özellikle avukatlar ve mühendisler - için, büyük toprak sahipleri arasındaki ilerici kanadın kullanılmayan sermayelerine bir faaliyet ve yatırım alanı sağlamak söz konusudur. Talat Harb, amacı bu yeni Mısır milli sanayini finanse etmek olan Miçr bankasını 1920'de kurdu. Siyasi bağımsızlık mücadelesinde, bu mücadelenin burjuva yöneticileri Mısırlıları bu bankanın finansmanına ve işletmelerinin üretimlerini arttırmasına katkıda bulunmaya çağırıyorlardı. Bu, aslında, yabancı kapitalizmle birçok bağı olan gerçek mısır kapitalist sektörünün kuruluşunun başlangıcıdır (9). Eski kapitalistle-

rin bir kısmıyla (müslümanlar) ve yeni kapitalistlerle (bunların bazıları devlet memuru olmuştur, bazıları'nın da, şüphesiz tâbi bir durumda kalan özel sektörde çıkarları vardır) ilişki kuran nasırcı askeri bürokrasi tarafından, 1952'den sonra büyük kısmıyla tedricen millileştirilip yönetilecek olan sektör budur.

Mısır gözönünde tutulmazsa, genellikle Osmanlı imparatorluğunda, XIX. yüzyıldan önce hakiki kapitalist sınaî işletmelerden söz edilemez. Özel manifaktürlerin sayısı azdır. Her halde, kullanılan teknik «oldukça az gelişmiştir ve esas itibariyle, el-emeği üzerine kurulmuştur. Henüz (zanaatkârlık safhasındaki fabrikalarda ve büyük atölyelerde bile makinalar pez azdır ya da yoktur (10)». Büyük işletmeler, (tekniğin çok gelişmediği) devlet işletmeleridir. 19. yüzyılda Avrupa'nın etkisi başlıbaşına bir tehlike olunca, Osmanlı yöneticileri, Muhammed Ali'nin yaptığı gibi, büyük bir Devlet sanayii yaratarak bir tepki göstermeye çalışmıyorlar. Gerçi, bazıları böyle bir şeyi tasarladılar ama siyasi şartlar ve malî durumun bozukluğu bunu gerçekleştirmeye el vermedi. Üstelik, özellikle İngilizlerin etkisinde kalarak, Muhammed Ali'nin eserlerinin tahrip edilmesine fiilen katıldılar. 1820 Fermanıyla tamamlanan 1818 İngiliz-Osmanlı ticaret antlaşması, ithalat vergisini malın değerine göre %3 olarak sınırlandırıyordu. Bunun yerini, kutsal ticaret hürriyeti adına tekelleri ortadan kaldıran ve bu temel tedbirin karşılığında, ihracata %12 vergi konulduğu halde, ithalata değerine göre %5 vergi koymayı öngören anlaşma almıştı. Dürüst bir yorumcu olan Belin'in safça söylediği gibi, «bu, yerli çıkarlardan daha çok yabancı çıkarlardan yana olmaktı (11)». «Gerçekte, (tarihçi şarkiyatçıların genellikle, belirtmeyi lüzumsuz buldukları) ve aynı yıl bütün Avrupa devletlerine uygulanan bu anlaşma bir

Osmanlı sanayinin kurulması yolundaki her teşebbüsü önceden engelliyordu. 1812 ile 1841 yılları arasında İşkodra ve Tirnova'da ipek dokuma tezgâhları sayısı 2000'den 200'e düştü. Anadolu'da her çeşit global ipek üretimi 19. yüzyılın ilk yarısında, 50 yıl öncekinin onda biriydi. Aynı devre içinde Halep'te pamuklu ve ipekli kumaş üretiminin değeri, 100 milyon kuruştan 8 milyon kuruşa düşmüştü (13). 1838 antlaşması, Palmerston ve İngiliz filosu tarafından Mısır'a 1840'da zorla kabul ettirilmiş ve tövbekâr Muhammed Ali, serbest mübadele dini huzurunda günah çıkarmıştı: «Mevcut anlaşmalarla onaylanmış ticaret hürriyetinin faydalarını (üstünlüklerini) kabul ediyorum. Bugün benim için apaçık olan şeyi inkâr edemem. Beni, tekeli kurup devam ettirmeye sadece olağanüstü şartlar zorladı (14)».

Yön değiştiren bazı tepkimelere rağmen (özellikle ithalat gümrüğünü %8 yükselten anlaşmalar. Bu oran 1907'de %11'e yükseltilmişti ama hakiki bir himaye için gene de yetersizdi) Osmanlı İmparatorluğu, yabancı sermaye boyunduruğuna doğru hızla yol alıyordu. Muharrem kararnamesi (20 Aralık 1881) memleket ekonomisinin tümünün kontrolünü, Osmanlı İmparatorluğu Bankası, Osmanlı Duyunu Umumiyesi gibi Avrupalı örgütlere veriyordu. Sonuç belli. Yabancı işletmeler, gayrimenkuller hariç, her türlü vergiden muaf tutuluyordu. Osmanlı imparatorluğundaki kapitalist işletmelerin çoğu yabancı işletmelerdi. İsmen Osmanlı olan işletmeler, Avrupa sermayesine ya da büyük çoğunluğu ile, Avrupa'ya sıkı sıkıya bağlı azınlıkların sermayesine dayanıyordu. 1913'de Osmanlı İmparatorluğunda 269 sınai işletme vardı ve bunun 242'si çalışıyordu. Sermayelerinin %10'u yabancılara, %50'si Yunanlılara, %20'si Ermenilere, %5'i

Yahudilere ve nihayet %15'i de müslüman Türklere aitti (15).

Durum, mesela Suriye bölgesinde daha ayrıntılı incelenebilir. Lübnan'da 19. yüzyılın başlangıcında, ilk sıralar iyi olan ama Osmanlı devrindeki şartların çökerttiği (16) bir ipekçilik vardı. Köylü koza yetiştiriyor ve ipek, köylerin ya da emirlerin ortak mülkiyeti olan ilkel çıkrıklar üzerine sarılıyordu. Kırk kadar iplik eğirici ile gelip Bteter'de bir iplik fabrikası kuran Nicolas Portalis adında bir Fransız, kapitalist temeller üzerinde 1840'a doğru ipekçiliği geliştirdi. 1850'ye kadar, üçü Fransızlara ait olan 5 yeni iplik fabrikası kuruluyor. Bab-ı Ali'nin Lübnan'a tanıdığı özerk anayasa 1864'de Lübnanlıların benzeri işletmelere sermaye yatırmalarına yol açtı. 1885'de sadece 5 tanesi Fransızların olan 105 iplik fabrikası vardı ama bütün bu iplik fabrikaları Fransız sermayesine, özellikle de Lyon sermayesine dayanıyordu (17). İpek kozası satın-alımına tahsis edilen sermayenin yarısı, pratikte %10'a yükselen bir faiz haddi ile Lyon'dan ödünç alınmıştı. Buna karşılık, Lübnan ipeğinin hemen hemen tümü Lyon pazarını besliyordu (18).

Suriye'de genellikle, birinci dünya savaşı döneminde, siyonist hareketi için çalışan iyi bir gözlemcinin belirttiğine göre, yerliler zanaatkârlık ve ev sanayi ile uğraştıklarından, büyük sanayinin tümü Avrupalıların elindedir. Gözlemci, 50'den fazla işçinin çalıştığı fabrikaların sayısının 100'den az; 100'den fazla işçinin çalıştığı fabrikaların ise ancak 12 olduğunu tahmin etmektedir. 300'den fazla işçi'nin çalıştığı fabrika yoktur (19).

İran'da 1921'den önce, fabrika sayısı son derece azdı. 1891'de kurulan kibrit fabrikası (tek kibrit fabrika-

sı) ve 1895'de, Çanî-od-Dowle adındaki bir Devlet adamının, bir Belçika şirketiyle işbirliği yaparak Kahrizak'da kurduğu bir şeker fabrikası istisna olarak gösterilmektedir. Bu şeker fabrikası, ya bâtıl söylentiler ya da ithal malı şeker rekabeti (20) yüzünden hemen kapandı ve diğer şeker fabrikalarının açılması için tam otuz yıl beklemek gerekti. Herhalde, Anglo-İranien Oil Company elindeki petrol ihracı bir yana bırakılırsa, 1914 savaşından önce hatta daha da sonra sanayi güçsüzdü. Hiç şüphe yok ki, sanayiyi köstekleyen belli başlı faktörler arasında, İran'ın bir askerî yenilgisinden sonra Rusya'nın (1828) de zorla kabul ettirdiği Turkmançay anlaşmasından beri yabancılarla imzalanan ticari antlaşmaları saymak gerektir. Turkmançay anlaşması gereğince iki memket arasındaki bütün ithalat ve ihracata %5 bir gümrük resmi konuyordu. Diğer Devletler'de aynı örneğe uydular. Bu da, doğmakta olan sanayiye, gerçekten ihtiyaç duyduğu muhtemel bir gümrük himayesi sağlamak imkânını ortadan kaldırıyordu. 1828'den itibaren İngiltere, İran'dan 11,5 milyon yarda, 1834'de de 28,6 milyon yarda (21) pamuklu bez ithal ediyordu. Siyasi hâkimiyetleri gereğince yabancılara tanınan imtiyazlar, yabancı rekabetin ekonomik etkisini çok artırmıştı. Buna karşılık, ekonomik geri kalmışlık, Batı karşısında siyasi güçsüzlük yaratıyordu. Fransız doktoru Feuvrier (22), «imtiyaz vere vere İran yakında tamamen yabancıların eline düşecek» diye yazıyordu. 1885 ile 1900 arasında, on beş ülke lehine «kapitülasyonlar» imzalandı. Avrupalılarm çıkarlarına zarar verecek hiçbir şey yapılamazdı. 1905'de coğrafyacı Elisée Reclus şöyle yazabiliyordu: «Rusya ile İngiltere şimdi iki rakip metbudur. İran hükümeti, onların arzularına ve kaprislerine boyun eğmek, lütûflarına nail olmaya çalışmak, onları öfkelendirmekten ve isteklerde bulunmaktan kaçınmak (23) zorundadır» Halk

tepkimesinin ilk büyük gösterisi, tütün tekeli imtiyazını (üretim, satış, ihracat) 1890 Martında İngiliz kapitalisti G. F. Tallot'a veren ekonomik bağımlılığa karşı yönetildi. Ama 1905-1911 İran Devrimi özellikle Rus müdahelesi sayesinde bastırıldı. Devrim, 31 Ağustos 1907'de Rus-İngiliz anlaşmasının imzalanmasını önleyemedi. Bu anlaşma gereğince, iki büyük Devlet İran'daki önemli bölgeleri paylaşıyorlar ve İran hükümetini ancak bir ay geçtikten sonra bundan haberdar etmek zahmetine katlanıyorlardı. Bu şartlar içinde hiçbir bağımsız sanayileşme çabası mümkün değildi.

1920'den beri sorun hiçbir güçlük yaratmıyor ve hiçbir şüphe uyandırmıyor. Bütün bağımsız müslüman ülkelerde hatta yerli burjuvazinin bazı teşebbüs imkânının bulunduğu az-çok sömürge ülkelerde bir kapitalist sanayi ya da Devlet sanayi kurmak için sarfedilen çabayı, Avrupa ve Amerikan kapitalizmi sınırlandırıyordu. Modern bir Mısır sanayinin kurulması için canla başla çalışan mısırlı kapitalist Talat Harb, bir Fransız gazetecisiyle yaptığı tartışmada şöyle yazıyordu: «Sizi örnek almayı arzu ediyoruz... isteklerimiz pek mütevazıdır... Biz de çift çubuk sahibi olmak, **başkaları gibi yaşamak**, üretmek, üretimi artırmak, ürettiğimizi ihraç etmek, tüketmek ve tüketimi artırmak istiyoruz. Bu amaca erişmek için, sizi örnek alarak çalışıyoruz. Ve bize gösterdiğiniz bu yoldan ötürü size minnettarız (25)».

Modern Türkiye'nin en açık görüşlü ve kemalist devrede sözü en çok dinlenilen ideoloğlarından biri olan Türk sosyologu Ziya Gökalp, «Modern Devlet büyük sanayi üzerine kurulmuştur. Yeni Türkiye modern bir devlet olmak için her şeyden önce milli bir sanayiyi geliştirmelidir. Avrupa'nın en yeni ve en gelişmiş tekniklerini

uygulamak zorunda olan yeni Türkiye, fertlerde teşebbüs zihniyetinin doğmasını bekliyemez. Askerî teknik alanında yaptığımız gibi, milli bir çabayla, sanayide Avrupalılara erişmeliyiz (26)». diye yazıyor. Aynı Ziya Gökalp «Türk milletine, islâm dinine, Avrupa medeniyetine ait olmak» (27) sloganını ortaya atmıştı. Bütün kemalist kadroda Avrupalılaşma arzusu vardır. «Biz Avrupalıyız. Buna hepimiz katılıyoruz. Bu söz, zengin, fakir, genç ihtiyar hepimizin dilinde. Avrupalı olmak bizim idealimizdir (28)». Bir yıl önce, bizzat M. Kemal Atatürk'ün heyecanla belirttiği gibi, «dağları delen göklerde yol alan, en uzak yıldızlara varana dek her şeyi gören bu modern medeniyet, karşı durulması imkânsız bu bilim (30)» Avrupa medeniyetidir. Sanayileşme yani devlet işletmesi, özel kapitalist işletme bu modele göre kuruluyor. Açıkça bildirilen devletçilik ilkesine rağmen, özel kapitalist mülkiyet her bakımdan teşvik edilip yardım görmektedir. 1927'de kabul edilen sanayiyi teşvik kanunu, kısa zamanda büyük bir etki yarattı. Çok sınırlı bir yüzölçümü içinde 1913'de 242 olan sınai işletmelerin sayısı 1933'de 1400'e yükseldi. Sanayi işçisi sayısı 1923'de 16-1700 iken, on yıl sonra 62000'e, 1939'da da aşağı yukarı 90000'ne (31) yükseldi.

Bu, İran'da da açıkça görülmektedir. Sözü uzatmamak için bugünkü Şahın, babası Şah Rıza ile ilgili hatıralarını okumakla yetinelim. «Babam İran'ın büyük geçmişine hayrandı. Eski törelerimizin ilerilikle bağdaşanlarını kurtarmak istiyordu. Hem toprak ve millet bütünlüğünün hem de halkın mutluğunun hızlı bir batılılaşmayı gerekli kıldığını anlamıştı. Şüphesiz yabancı ülkeleri pek az ziyaret etmişti; bununla beraber Batı'da olduğu gibi, modern fabrikaların, barajların, modern sulama tesisle-

rinin, modern şehirlerin ve orduların, demiryolu ağlarının (32) kurulmasını istiyordu. «Bundan dolayı, İran Şahı memleketini sanayileştirmek amacıyla 1930'dan itibaren bütün gücüyle (33) çalıştı.

Gerçi Türkiye'de ve İran'da sanayileşme çabası, özellikle başlangıçta devlet sınai işletmelerinin yaratılmasıyla kendini gösterdi ve Türkiyede «Devlet sosyalizmi» ya da «devletçilik» adı altında kanunlaştı ama bu, ne kapitalist Batı'nın yolundan ayrılmak ne de hayalî bir geleneğe uymak amacıyla yapılmıştı. Yukardaki metinde Ziya Gökalp'ın çok iyi açıkladığı gibi, bu bir zorunluluktu. Bir Türk hukukçusunun, İstanbul Hukuk Fakültesi Dekanının sözlerini de burada belirtelim: «Özel işletmelerin teşebbüslerinin ve imkânlarının yetersizliği, ekonomik eğitimin ve sosyal işbirliği anlayışının çok az gelişmesi yüzünden bu muazzam işi gerçekleştirmek, tabiatiyle, milli idealin temsilcisi olan Devlet'e düşüyordu. İşte Türkiye'de devletçiliğin anlamı budur. Demek ki, Cumhuriyet'in hareket ilkesi olarak Devletçiliği seçmesi bir doktrin hevesi değil, millî bir zorunluluktur (34). «Bir Türk iktisatçısıyla, Belçikalı bir profesörün birlikte yazdığı bir eserde «Devletçilik - en yetkili kişilerin tanımladığı gibi - özel teşebbüsün durduğu yerde başlar ve ilkesi bakımından ne kapilizme karşıdır ne de yabancı düşmanıdır (35)». 1950'ye kadar Türkiyeyi tek başına yöneten Halk Partisi'nin programı açıkça öngörmektedir ki «özel çalışmayı ve faaliyeti temel bir fikir olarak telâkki etmemize rağmen, genel ve hayâtî çıkarların söz konusu olduğu meslelerde milleti ve memleketi mümkün olduğu kadar kısa bir zamanda mutluluğa götürmek için, Devletin fiilen müdahale etmesi temel ilkelerimizden biridir. Ekonomi konusunda özel işletmeleri teşvik etme-

de ve girişilen işi düzenleyip kontrol etmede fiilen yapıcı olmak Devletin yararınadır (36)».

İran Şahı da açıkça söylemektedir: «teknisyen ve yönetici eksikliğinden ötürü (çünkü özel yatırımlar sürekli değildir), Hükümet yol göstermek zorunda kaldı. Babamın devrinde bu, böyleydi; bugün de bazı alanlarda böyledir. Mesela, bugün yeni çelik sanayini sadece hükümet kurabilir... Ne olursa olsun, bizim politikamız, hükümetin mevcut fabrikalarını tedrici bir şekilde özel kumpanyalara devretmektir. Bunun için, üretimi inceleyecek, özel teşebbüse devir ihtimali karşısında verimi mümkün olduğu kadar artırmanın yollarını gösterecek Amerikalı organizasyon danışmanlarına başvurduk» (37).

Kısacası, bu memleketlerde yöneticilerin ideali, özel kapitalist işletmedir. Ama yöneticiler, yerli özel sermayenin modern sanayiye pek istekli olmadığını gördüler çünkü, özel sermayenin önünde bu faaliyet için hiçbir örnek yoktu; görüldüğü gibi, modern kapitalizmin tohumları kendiliğinden yeşermemişti. Üstelik, her zamanki gibi, bu ülkelerin ekonomik dönüşümü için daha faydalı yatırımlar en az rantabl olanlardı. O halde, Devlet bir yandan, yerli sermayedarlara, nasıl bir yatırım yapmaları gerektiğini öğretmek için eğitici bir rol (Mısır'da Muhammed Ali zamanında olduğu gibi), öte yandan, rantabl yatırım yapmasını kolaylaştırmak için özel kapitalizme yardımcı bir rol oynamak zorunda kaldı. Çünkü Devlet, rantabl olmayan yatırımları, her şeyden önce de, modern bir ekonomi için gerekli altyapının kurulmasını kendi üzerine alıyordu.

Az-çok bağımsız kalmış belli başlı müslüman ülkelerde sanayinin evrimiyle ilgili olarak yapılan özetleme-

nin ışığında ve ileri sürülen olguların yetersizliğine rağmen, müslüman Doğu'daki sınai kapitalizmin, Batı'dakinin bir taklidi olduğu açıkça görülmektedir. Kırk yıl önce, sanayinin en fazla geliştiği yer, Muhammed Ali zamanında bir devlet sanayinin kurulduğu Mısır'dır. Muhammed Ali'nin bu yolu seçmesine sebeb, yerli bir sanayi kapitalizminin kendiliğinden gelişmesine bel bağlamanın boş olduğunu (bir bakıma haklı olarak) anlamasıdır. Mısır paşası bunu iyice biliyordu. 1833'de baron Boislecomte'a bunu açıkça söylüyor: «Her şeyi ele geçirdim. Ama bu, her şeyi üretken kılmak içindi. Benden başka kim bunu yapabilirdi? Gerekli teşebbüsleri kim gerçekleştirebilirdi? Bu memlekete pamuğu, ipeği bir başkasının getirebileceğini sanıyor musunuz? (38)». Sovyet tarihçisi F. M. Atsambânın (39) sandığı gibi; Muhammet Ali gelişme halindeki süreçleri hızlandırmada değil, tersine, Avrupa modeline uygun yeni bir sürece başlamak için mevcut şartlarla ilgiyi koparmada bir rol oynamıştır. Her yerde Avrupa'nın kudreti yerli hükümetlere, sanayileşmenin milli planda ne kadar arzu edilir bir şey olduğunu gösteriyordu. Ama 1920'den sonraki yıllarda, hiç kimse Muhammed Ali'yi taklid edemedi. Zekâ, anlayış, enerji, ve şartlardan yararlanmayı gerektiren bir işti bu. Herkes sanayileşmenin üstünlüklerini iyice anlamıştı ama artık çok geçti. Batı emperyalistlerinin askerî ve ekonomik gücü, Mısır örneğini izlemeyi önlemese bile, son derece güçleştiriyordu.

Zaten Mısır tecrübesi, 25 yıl boyunca ancak İngiliz-Fransız rekabeti sayesinde gelişebilmişti. 1840'da oldukça zor kurulan Avrupa Birliği, bu tecrübeyi başarısızlığa uğrattı. Avrupa'nın üstünlüğü, avrupa sermayesini zorla getirdi ve müslüman Doğu'yu sanayileştiren de bu sermaye oldu. Yerli sınai kapitalizm, ancak avrupa kapi-

talizmini model alarak, onu taklit ederek ve genellikle de onun hâkimiyeti altında gelişti. Avrupa'nın üstünlüğü, bu gelişmeyi, özellikle Avrupa tekniğinin üstünlüğünden, himaye yokluğundan, zorla kabul ettirilen serbest mübadeleden, bağımsız kalmış ülkeleri mali borçlar yoluyla boyunduruk altına almaktan ve onların ekonomik ve askeri güçsüzlüklerinden dolayı son derece güçleştiriyordu. Avrupa'nın bu üstünlüğü olmasaydı, yerli bir sınai kapitalizminin gelişmemesi için hiçbir sebeb (Japonya'daki gibi) olmazdı. 1800'den itibaren, hatta daha öncesinden Avrupa'nın üstünlüğü bir olup-bitti haline geldiğinden, yerli sanayinin, ancak avrupa örneğinden esinlenerek gelişebileceği açıktır. Muhammed Ali zamanında her hangi bir sınai işletme kurmak için, hiçbir yerde özel bir teşebbüs hatta özel bir tasarı belirtisi görmüyoruz. Ve sınai Devlet işletmesi, açıktan açığa Avrupa'yı örnek alıyor.

Bununla beraber, modern devirde bir sekötörde, esas itibariyle, büyük bir yerli sanayinin gelişmesinden söz edildi. Özellikle Mısırdaki tarım kapitalizmi söz konusudur. Abdel Malek, Muhammed Ali'nin (ölümü 1849) son devreleriyle 1952 devrimi arasında Mısırda «sömürge tipinde, geri kalmış, tarımın hâkim olduğu ve feodal zamandan miras kalan uygulamalarla dolu bir kapitalizmin» kurulduğunu görmektedir (40). Gerçekte, 1880'den ve İngiliz işgalinden sonra, monokültüre doğru giden pamuk ekimi yoğunlaşınca toprakların ücretli işçiler tarafından işlenmesi gelişiyor. 1907 nüfus sayımına göre, aktif kır nüfusunun %36,6sı tarım işçilerinden meydana gelmişti (41). 1958-1959'da topraksız köylü sayısı kır nüfusunun %74 idi. Bunlar gerçekte başka geçim kaynağı olmayan bilkuvve ücretli işçilerdi ama, bu yüzdeye dahil 14 milyon insanın sadece 3 milyonu ücretli işçiydi. An-

cak daha gözde (zengin) toprak sahiplerinin yanında çalışabilen, küçük işletme sahiplerini yani 1.075.000 köylüyü, aşağı yukarı kır nüfusunun %5'ini temsil eden 215000 aile reisini de bunlar arasında saymak gerekir (42). Aynı tarihte, büyük topraklar arasında (20 feddandan fazla olanlar), kiralanmamış olan ama doğrudan doğruya mülk sahibi tarafından, yani pratikte ücretli işçiler aracılığı ile işletilen toprakların yüzölçümünün %56 olduğu tahmin edilmektedir (43).

Demek ki, kapitalist ilişkiler kırda çok önemli bir rol oynamaktadır. Bundan, bu ilişkilerin bütün toplum ölçüsünde hâkim oldukları sonucu çıkar mı? Abdel-Malek, verdiği kredilerle tarıma hâkim olan banka sermayesinin (esas itibariyle yabancı sermayenin) gelişmesini hatırlatıyor. Bütün bunlar, tarım ürünlerinin büyük bir kısmının satılmasına bağlıdır. Her şeyden önce, başlıca tarım ürünü de dünya pazarında satılan pamuktur. H. Riad'ın işaret ettiği gibi, en nadir yani en önemli üretim faktörü sermaye değil, topraktır. Toprak aristokrasisi arasında yer almak için büyük bir sermayeye sahip olmak yetmez. Hatta bu toprak aristokrasisi kapitalist ilişkilere de dayanmış olsa. Bu demektir ki: kapitalist olmayan ilişkilerin önem kazandığı kırda sermaye hâkim değildir (44). Tarımda kapitalizm de tek başına yahut ticaret ya da banka sermayesindeki önemli gelişmeyle birlikte toplumu bir kapitalist ekonomik soyal kuruluşa dönüştüremez. Toprağı işletmenin kapitalist şekilleri ilk Çağ'da (45) vardı ve Orta-Çağ İslâm dünyasında da bunu görmüştük (46). Tarım ürünlerinin satılması ticaret ya da banka sermayesinin hâkim olduğu bir dünya pazarıyla ilişkisi, mutlaka bu yönde gelişmez. Bu, Roma İmparatorluğu (47) zamanında da vardı. Doğu Avrupa tarımının, tam kapitalist gelişme halindeki Batı-Avrupay-

la ticari ilişkisinin önce, Elbe'nin Doğusunda «ikinci bir toprak köleliğine (servage)» nasıl meydan verdiği bilinmektedir.

Mısır'da 1880'den sonra kapitalistimsi bir sektörün geliştiği açıkça görülmektedir. Burada önemli olan şudur: bu gelişme, Avrupa'nın etkisiyle meydana gelmiştir. H. Riad, bunda özellikle nüfus baskısının sonucunu görmektedir. Ama, başka yerde olduğu gibi burada da, nüfus baskısının kendisi, şu ya da bu şekilde, kapitalist Avrupayla ilişki kurmanın sonucudur. Bunun, tarım ürünlerinin tümünün satılmasıyla (ticarileştirilmesiyle) bir bağıntısı olduğu şüphesizdir. H. Riad'a, göre, ticaretin geliştirilmesi her halde gerekliydi. Ama yiyecek maddeleri kısmen ticarileştirilemezdi. Pamuk zorunlu olarak ticarileştirilmişti ve pamuk monokültürünün gelişmesi şüphesiz ki dünya pazarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi, pamuk ekimi, Avrupa'yı pamuk kaynağından yoksun bırakan(48) Amerikan İç Savaşı sayesinde tutundu.

Avrupalı olmayan halklarda aşağılık hiçbir şey kabul etmemek gibi övgüye değer bir arzu ile hareket eden Sovyet yazarlarının bir kısmı Doğu ülkelerinin Avrupa'nın etki alanına girdiği sırada her şeye rağmen, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşa çok yaklaştığını ileri sürmek istedi. Zavallı V. B. Loutsky, Haziran 1960'da «Doğu ülkelerinin sömürge yada yarı-sömürge olmadan önceki sosyo-ekonomik gelişme düzeyi, tartışılacak bir sorundur, çünkü marksist tarihçiler, bu konuda batılı Şarkiyatçılardan daha ileri bir durumdadırlar» diyordu (49).

Avrupa dışındaki ülkeler aydınlarının çoğu tarafından coşkunlukla benimsenen böyle kavgacı bir iddia

her ideolojinin daima başvurduğu ve özellikle devrimizde salgın hale gelen bu ideolojik totalitarizmin (50) açık bir görünüşüdür. Ben de uzun yıllar boyunca bu salgına uğradığım ve yayılmasına canla başla katkıda bulunduğum için ahlâki plânda bunu eleştirmekten sakınacağım: sosyal gerekirliklerle mücadele eden insanın tabiatına böylesine işlemiş, bu kadar güçlü bir eğilimin yenilebileceğini düşünmek boşunadır. Kitlelerin asil amaçlar uğruna harekete getirilmesi bu sayede mümkünse, bu eğilimin yok edilmesini istemek belki de arzu edilir bir şey değildir. Ama, aklın da, açık-görüşlülüğün de hakkını vermek gerekir. Bazı anlarda, bazı şartlarda, bir dereceye kadar sağduyudan (açıkgörüşlülükten) ayrılma, pahalıya mal olan pratik bir hatadır.

Burada amacım sadece hakikatı araştırmak olduğundan, başka yerlerde yaptığım gibi aşırı ideologlara doğu halklarının beşerî değerinin söz konusu olmadığını belirtmekle yetineceğim (51). Irkçı tezlerin sağlamlığı bugüne kadar bilimsel şekilde doğrulanmış değildir ve görülecektir ki açıklamamın büyük bir kısmı, zararlı oldukları için değil, bilgilerimizin bugünkü durumunda, yanlış oldukları için, bunları yalanlamaktadır. Avrupa dışındaki halklar, kapitalist bir ekonomik-sosyal kuruluşu geliştirmedilerse, eğer Avrupa halkları, böyle bir yapıya eriştilerse, bu ne onların «kusurlarından» ne de ötekilerin «niteliklerinden» ötürüdür. Bundan dolayı ne onları cezalandırmalı, ne de ötekilere ödül verilmelidir. Ne onlar bir aşağılık duygusuna kapılmalı, ne de ötekiler gurur duymalıdırlar. Derin sosyal ve tarihî faktörler böyleydi. İnsanlar bunlara karşı ya da bunların uğruna pek az şey yapabiliyorlardı. Bu, insanların kararlarının önemli olmadığı anlamına gelmez. Ama bu kararlar özel tasarıları hedef almıştı ve bu genel evrimin kapsamını, hiç olmazsa belli bir safhadan önce, kimse farkedemezdi. Bu safhaya eriş-

lince faktörler ve olaylar çarkında öylesine ileri gidildi ki hiçbir insan iradesi, Tanrılaştırılmış bir tarihin yüce iradesi gereğince değil, ilerleyen sosyal mekanizmaların objektif gücünün etkisi gereğince, olayların akışını değiştiremezdi.

Lehte veya aleyhde sonuçlar çıkarmadan ama alayı da elden bırakmadan belirtelim ki, Sovyet yazarlarının ileri sürdükleri ve Marx ile Engels'in tezleriyle tam çelişme halindeki kanıtlar hiç de doğru değildir. Loutsky ve diğerleri, meselâ Mısır'da manüfaktürlerin gelişmesini ileri sürüyorlar. Ne var ki, manüfaktür (hem özel hem de Devlet manüfaktürü) kapitalistimsi sektörü oldukça gelişmiş ama hiç de kapitalist sosyo-ekonomik bir kuruluşa yönelmeyen çeşitli toplumlarda antikiteden beri görünen bir olaydır. Marx, «manüfaktür, meselâ, İtalyan şehirlerinde olduğu gibi, bambaşka bir devreye ait bir çerçeve içinde tek tek ve mahalli olarak loncalarla yanyana gelişebilir. Ama, sermayenin, bir çağa damgasını vuran varoluş şartları sadeec mahalli olarak değil, büyük ölçüde de gelişmek zorundadır. Loncaların dağılması ve ustabaşıların sanayici kapitalistler haline gelmesi bu olguyu çürütmez. Bu ender bir durumdur ve eşyanın tabiatına uygundur. Kapitalistle işçinin (ücretli işçinin) göründüğü yerde, lonca tüm olarak, ustası ve çırağı ile ortadan kalkar (52)» diye belirtiyor.

Kapitalizme hazırlık belirtisi olarak ileri sürülen diğer nitelikler için de durum aynıdır: şehirlerin gelişmesi, toprak rantının evrimi, özel toprak mülkiyetinin gelişmesi. Bu olaylar, kapitalist kuruluşa muhtemel bir geçiş için (azami) gerekli şartlardır. Bunlar, önemli bir kapitalistik sektörü ihtiva eden ve bir iktisadi sisteme dayanan sosyal bir yapının unsurları olabilirler. Belli yapısal şartlar ve olaylardan dolayı, Avrupa'da, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş buna benzer sosyal bir yapı üzerinde

gelişebildi. Ama bu yapının, zorunlu olarak kapitalist kuruluşu yaratacağını gösteren hiçbir şey yoktur. Demek ki, V. B. Loutsky'nin «Doğu'daki feodal Devletlerin çoğu kapitalizme şu ya da bu şekilde gebeydiler» diye kullandığı teşbihlerle dolu formülünün anlamsızlığı ortadadır. Maksat teşbih yapmaksa, bu toplumların gelinlik çağda oldukları söylenebilir. Bir kadının gelinlik çağda olmasından mutlaka doğum yapacağı sonucunu hiçkimse çıkaramaz. Kısır kadınlar ya da doğurmak istemeyen kadınlar ve doğurması yasaklanan kadınlar vardır.

Durum toplumlar için de aynıdır. Loutsky'nin ve diğer birçoklarının gösterdikleri çabanın altında marksist düşünceyi tereddüde ve çelişkiye düşürmüş olan ama 19. yüzyılın evrimci ideolojisindeki gelişme sonunda ideolojik marksizmde yer etmiş ideolojik bir görüş yatmaktadır. Bu görüşe göre, bütün sosyal şekiller, sadece az-çok yavaş ya da hızlı olarak aynı evrimi geçirirler. Bugünkü ileri hareketlerin ideolojik icapları onları buna katılmaya zorlasa bile, olgular bu **postulat**'nın karşısına dikilmektedir. Çıkmazda kalan gelişmeler vardır. Burada bazı halkların kınanmasını gerektiren bir geri kalmışlık söz konusu değildir. Loutsky'nin, hasımlarına atfettiği bir tezdir bu. Daha önce söylediğim gibi, modern kapitalizmin gelişmesini bir yakınma, bir şikâyet, bir kusur gibi gören yorumla gerçekten mücadele edilmelidir. Ama bu, bizi her yerde fışkırmaya hazır bir kapitalizm görmeye sevketmemelidir.

Benim temel görüşüme göre, müslüman toplumların, sömürgeler ele geçirmeksizin, Avrupa ve Amerika'daki gibi kapitalist bir kuruluş yaratabilecekleri, bilgilerimizin bugünkü durumunda ispat edilemez. Böyle bir kuruluş yaratamayacakları da ispat edilemez. Tersine, her şey göstermektedir ki, bu toplumlarda, belli bir konjoktür içinde bazı gelişmelerden dolayı, buna benzer bir duruma

erişebilecek temel yapılar vardı. Avrupayla temas anında bu gelişmelerin, bu konjonktürün bulunmadığı bir gerçektir. Bundan dolayı, kapitalizmin gelişmesi, dışardan gelen bir şey, bir aşılama ya da Avrupa'yı taklit etmek oldu. Avrupa kapitalizmi, elle tutulur, gözle görülür bir şekilde, boyun eğilmesi ya da uyulması, taklit edilmesi gereken üstün bir kuruluşu temsil ediyordu. Ama bu kapitalizme kendini uydurmak, iç-yapıdan gelen sebeplerden ötürü güçtü; çünkü, bunu, Avrupa'nın ezici üstünlüğünün tehdidi altında gerçekleştirebilecek şartlar, söz konusu halkların verecekleri kararın özerkliği bakımından tehlikeliydi. Yöneticilerin ve yerli seçkinlerin çoğu, felâketli sonuçlar yaratabilecek böyle tatsız bir seçmeden uzun zaman kaçındılar. İdeologlar, akıl-dışı üçüncü yol modelleri yaratarak; sosyal dünyayı fantastik bir şekilde tasavvur eden mistik düşünürlerin, ya da kendileri de kurtarıcı bir efsane peşinde koşan Avrupalı birkaç iktisatçının inanabileceği ve Kuran'daki ekonomi efsanesine uygun modeller icad ederek, boş yere bundan kaçınmaya çalıştılar. Muhammed Ali, sonra da Atatürk tarafından girişilen ve kapitalizme giden «eğitici» devlet (54) yoluyla bu süreci kontrol altında tutma denemesi pek az inandırıcı bir sonuç verdi. Üçüncü yol, önce Sovyet tecrübesiyle meydana gelen sosyalist modelle gerçekten açıldı. Öyle görünüyor ki, bu üçüncü yol, bazı yapısal güçlükleri kestirmeden hallederek ve serbestçe karar vermekten vazgeçmek tehlikesi doğurmaksızın, kapitalizmin yarattığı sonuçlara ve hatta belki de kapitalizmden de üstün bir sosyal safhaya varılmasını sağlayabiliyordu. Bunun da güçlükleri ve tehlikeleri yok değildi. Ama bu, ayrı bir sorun.

İSLAM DİNİNİN ETKİSİ Mİ?

Yukarıda uzun uzun gösterildi ki, islam dini kapitalist üretim tarzına karşı hiçbir zaman itiraz etmemiştir ve bu dinin buyrukları, bu üretim tarzının kapitalist bir sosyo-ekonomik kuruluşun meydana getirilmesi yönünden gelişmesini engellememiştir.

Orta-Çağ için geçerli olan, modern ve çağdaş devir için de geçerlidir. «Üretim kapitalizmi» nin Orta-Çağ'da, atölye ve manüfaktür şeklinde bilindiğini görmüştük. Çağdaş devirde de fabrika şeklinde gelişmiştir. Kapitalistlerle emekçiler arasındaki temel üretim ilişkileri bütün bu durumlarda aynıdır; değişen sadece boyut, düzenleme ve özellikle de uygulanan tekniklerdir. Geleneksel bir şekilde kabul edilmiş bu ilişkilerin, hiçbir kutsal metin bunları yasaklamadığına göre, birden bire kabul edilmez görünmeleri için bir sebeb yoktur.

Müslüman ülkelerde dinî düşünüşün ötede beride yasaklayabildiği şey, işletmenin, bazı imalatı ve tarzlarıdır. Bunlar da, kutsal metinlerle kökleşmiş değil, durgunluk yüzyıllarının dinî bir değer verdikleri gelenekle çatışmaktadırlar. Mesela, alkollü içkilerin imalî, kadınların işçi olarak çalıştırılması, v.s. Muhafazakâr düşünürler, bazı tekniklerin uygulanmasına bid'a (yenilik) caiz değildir diye karşı çıkmışlardır. Ama Hazreti Muhammed devrine kadar uzanmayan uygulamaların mutlak olarak yasaklanmasından Orta-Çağ'dan itibaren vazgeçilmişti. İyi ya da övgüye lâyik yenilikle, zararlı yenilik arasında bir ayrım yapılmıştı (55). Törelerde yapılan her önemli yenilik, kendi devirlerinde reddedilmişti. Mesela, kahve ve tütün içmek gibi. Ama bunların yayılması önlenememiştir. Genellikle de bir süre sonra din adamları, ken-

dilerinden önceki din adamlarının reddettikleri şeye şeklen müsaade ediyorlardı. İki taraf da, çelişik kararlarında metinler ve kanıtlar ileri sürmekten geri kalmamıştır.

Orta Arabistan'da görülen ve Suudi Arabistan'ın resmi ideolojisini temsil eden Vahabiler «mezhebi» (1924' den beri Arabistan'ın büyük bir kısmına yayılmıştır), yenilikleri (**bida**) yermekteki sertliği ile dikkati çeker. Bu mezhebin din adamları, başlangıçta bazı modern teknikleri yasaklamaya kalkıştılar. Ama siyasi yöneticiler, en başta da kıral Abdül Aziz İbn Suud (inanmış bir vahabidir) mesela, telgraf, telefon ve radyoya karşı yapılan muhalefete hemen bir son verdi (56). Basra körfezi kıyısındaki diğer birçok müslüman devlet gibi, Suudi Arabistan, milli gelirinin en büyük kısmını petrole borçludur (57). Bu da, Devlet toprakları üzerinde kapitalist bir amerikan şirketinin hizmetinde son derece büyük en modern kuruluşları ve birçok yerli işçi ve memurun çalışmasını gerektirmiştir.

İslâm dini, faizle ödünç vermeyi ve tesadüfe (şansa, talihe) bağlı sözleşmeleri yasaklamakla, ekonominin kapitalist yönde gelişmesini olumsuz bir şekilde etkilemiş gibi görünüyordu.

Mesela, Lothrop Staddart 1921'de şöyle yazıyordu: «Hazinelerini (servetlerini) üretici bir amaçla kullanmaya kalkışabilecek olan uzak görüşlü kimselerin yolunun özellikle, siyasi güvensizlikten ve faizle ödünç vermenin dinen yasaklanmasından dolayı kapandığını hatırlarsak, bundan yüz yıl önce Doğu'da yatırımlar için sermaye bulunamamasının sebebini anlayabiliriz.» Çok anlamlı bir şekilde ama safça bir mantıksızlık içinde hemen ekli-

yor: «Gerçekte mali faaliyet, yani murabaha için bir pazar vardı ve Eski Doğu'nun bütün likit sermayesi, pratik bakımdan bu işte kullanılmıştı (58).

Faizle ödünç vermenin ve baht ya da tesadüfe bağlı sözleşmelerin yasaklanması, şüphesiz, bir rol oynamıştır ama bu rol, iddia edildiğinden çok daha az olmuştur. Niçin Şeriatın, sık sık ve çok geniş ölçüde, mesela yatırım için ikrazı değil de, tüketim için ikrazı cevaz vermesine çalışılmıştır? 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlangıcında müslüman ülkelerde sermayelerin sanayiye yatırılmasından, yatırımlar için hisse senetli şirketlerin kurulmasından çekinildiği kesin bir olgudur ama, şeriatın buyruklarının bunda pek büyük bir etkisi yoktur. Bu buyruklar, özellikle, devrin bütün sosyal yapısının gerektirdiği tutumları kutsallaştırmaya yaramıştır.

Müslüman olmadıkları halde, müslüman ülkelerin toplumuna benzer sosyal yapılı toplumlarda aynı olayın meydana gelmesi bunun açık bir kanıtıdır. Kuran'daki yasaklamanın hiçbir şekilde etkilemediği Çin ile Japonyayı örnek alalım.

Bir Çin iktisatçısı 1935'de şöyle yazıyordu: «Çinli tüccarların, militaristlerin ve devlet memurlarının edindikleri özel servetler sanayiye yönelmemiş, tersine, büyük kısmıyla gayri-menkullere ve bankalara yatırılmıştır. Bu insanlar sanayi alanına atılmak için gerekli yeteneklerden ve bilgilerden yoksundular (59).» Çin sosyalizminin zaferi arefesinde bir başka iktisatçı da diyor ki: «Çin'de en fazla eksik olan şey sanayi sermayesidir. Ne yazık ki, modern bankalarda birikmiş sermaye ancak kısa vadeli ikrazlar için sanayide kullanılmıştır. İşbankası henüz ge-

lişmemiştir ve bu, ülkenin sanayileşmesi için mutlaka gerekli bir faliyet koludur (60).» Hisse senetli şirketler ise güçlükle kurulabilmiştir. R. Wagel, 1915'de «Bugün bile, Çinliler hisse senetli şirketler yoluyla işçevirme ilkesini kavramamışlardır... Banka dahil, bütün işleri pratikte özel kişiler yürütürler ve kontrol ederler (61).» diyordu.

Japonya'da da durum aynıdır. Meiji zamanından yani 1868'den beri girişilen modernleşme çabasına rağmen, 1914-1927 devresinden şöyle söz edilmektedir: «Doğrudan doğruya sınai yatırım yapacak Japonların sayısı çok sınırlıdır. Çoğunluk, tasarrufunu bankalara, tasarruf sandıklarına, postahanelere yatırmayı tercih ediyordu ve sınai sermayenin çoğunu resmi bankalar sağlıyordu (62).» Sanayileşmenin başında, muazzam sermaye sahibi en büyük aileler, «mali sermayeciler» bile, «başlangıçta bu kadar büyük bir sermaye harcamasını gerektiren işletmelere katılmakta tereddüt ediyorlardı. Böylece, ilkel Japon kapitalizmi, Devletin himayesinde ve devlet yardımları sayesine boy verebildi. Büyük özel sermaye, ticarette, banka ve kredi işlemlerinde, özellikle, güvenilir ve kârlı devlet istikrazları alanında kalmayı tercih ediyordu. Oysa küçük sermaye, kırdan ayrılmak istemiyordu. Çünkü, ticaret, murabaha ve ayrıca da yüksek toprak rantı, tarıma yatırılmış sermayenin sanayi kollarına akmasını önlüyordu (63)» Gerçi, iki savaş arası devresinde hisse senetli şirketler büyük sanayiye ve büyük ticarete hâkimdiler ama «Japon ekonomisinin büyük sektörlerini de ele geçirmek zorundaydılar (63)»

Bütün bu anlatılanlar, sadece pek az kelimesi değiştirilerek, islâm ülkelerine uygulanabilecektir. Görüldüğü gibi, bütün bu tip toplumlardaki bu genel durumun, yüzyıllar boyunca sürüp gelen, Orta-Çağ hıristiyan Avrupası-

nı da etkileyen ve onun kapitalizme doğru gelişmesini hiçbir şekilde engellemeyen dogmatik yasaklamayla bir ilgisi yoktur. Bu durumun, «İslâmın özü» ile hiçbir ilgisi olmadığı görülmektedir. Bunun sebebleri esas itibariyle ekonomiktir.

Bir sınai yatırımdan beklenecek kâr, bunun bir başka yerde kullanılmasından umut edilebilen kârdan aşağı oldukça, sanayiye yatırım yapmaktan kaçınmak normaldir. Sadece brüt miktar, asıl «kâr, kazanç» olarak değil, ama aynı zamanda hem ekonomik (mesela, Keynes'in israrla üzerinde durduğu «likidite»), hem de sosyal planda, yani esas itibariyle prestij bakımından düşük olan bir kârdır bu. Belli bir toplum tipinde, toprağın «likiditesi», paranın likiditesinden (65) düşük olmayabilir. Japonya konusunda, W. W. Lockwood, toprağa (tarıma) yapılan yatırımların ya da servet biriktirmenin üstünlüklerini, bence, itiraz edilemez bir şekilde dile getirmektedir.

«Sanayi-öncesi türde yoğun nüfuslu bir tarım ekonomisinde toprak rantı, nüfusun baskısı ve küçük mültezimin pazarlık gücünün azlığı dolayısıyla, yüksek bir seviyede kalmıştır. İşlenebilir toprakların artması, toprak rantını kolayca azaltamamıştır. Toprak, diğer üretim faktörlerine oranla, sahibine başka istifadeler sağlar: toprak sahipleri sınıfına bağlı olmaktan ileri gelen büyük bir siyasî ve sosyal nüfus, nispeten kararlı ve güvenilir bir gelir, gerektiği anda kolay bir ferağ (likidite) ve toprak sahibi, tahsildar, murahabacı görevlerini bir arada yürütmenin yarattığı kazanç imkânları... Aynı şey, değerli madenlerin ve sanat hazinelerinin birikiminde çeşitli derecelerde görülür. Toprak sahibi olmayı veya servet biriktirmeyi tercih etme, yeni sermayeler elde etmek için sınai ya da ticari işletmelere yatırım yapıldığı takdirde,

yatırılan sermayenin sağlayacağı kâr oranını yükseltir. Bu tip bir toplumda böyle yatırımların yeterince yapılması ihtimalleri, pazarın sınırlı karakteri, teknikteki durgunluk ve tarımla ilgisi olmayan faaliyetlerin yarattığı güvensizlik ve itibarsızlıktan dolayı sınırlıdır. Yeni ekonomik serüvenlerin bütün maliyeti ve rizikoları bu şartlar içinde hesaplanınca, elde edilecek kâr, önemli bir yatırıma yol açmayacak kadar düşük olabilir. Demek ki, kısa bir devrede yüksek kazançlar sağlayabilecek durumlar hariç, yeni bir yatırım göze alınamaz (66)».

Zaten, kapitalizmin başlangıcında, ilkel sermaye birikimi devrinde Avrupa'da da aynı şey oldu. M. Dobb, «Sanayide kârlı bir yatırım için gerekli şartlar kapitalizmin bu ilk yüzyıllarında tamamen olgunlaşmamıştı. Uğranılan güçlükler, işin baht ya da tesadüfe bağlı bulunuşu ve özel teşebbüse tahsis edilen likid sermayenin çok az olması yüzünden, diğer yatırımlar tercih ediliyordu. Sınai yatırımı oldukça yüksek bir seviyeye çıkarmak için gerekli temel şartlar, yoğunlaşma süreci eski mülk sahiplerini mülklerinden yoksun bırakacak ve esaslı bir mülksüzler sınıfı yaratacak kadar gelişmeden önce meydana gelemezdi (67)» diyor. 18. yüzyılın sonlarına kadar «sanayinin durumu, çok geniş ölçüde bir sermaye yatırımına elverişli değildir. Bu devirde genellikle görüldüğü gibi murabaha ve ticaret, çoğunlukla baht ve tesadüfe dayandıkları gözönünde tutulsa bile, yüksek kârlar sağlıyordu (68)». Kapitalizmin başlangıç devrinde batı-Avrupa'daki şartlar şüphesiz, birçok bakımdan bugünkü müslüman Doğu'daki şartlardan farklıdır. Ama bazı ortak faktörlerle uygun özgül faktörler, müslüman Doğu'daki sınai yatırımı pek çekici kılmıyordu. Tıpkı üç yüzyıl önce Avrupa'da olduğu gibi. Hem Türkiye, İran, Mısır

ve sanayileşmenin başlangıcındaki Japonya'da, hem de merkantilizm devrindeki Avrupa'da Devletin önemli bir rol oynaması bundandır.

Zaten müslüman devletlerdeki modernleşme eğiliminin başlangıçlarında, başka bir deyişle, Avrupa değerlerinin buralara sızmaya başladığı sıralarda bu eğilimi önlemeyi haklı göstermek için, murabahanın (tefeciliğin) ve şansa bağlı ticaretin dinen yasak olduğu sık sık ileri sürülmüş değil . Aslında bu yasak, faal ve sorumlu müslümanların zihinlerini pek az bulandırıyor gibiydi. Modern islâm hukukunu en iyi bilenlerden birinin dediği gibi, «her ne kadar şeriat genellikle bütün alanlarda geçerli idiyse de, hayatın bütün dallarına saf ve tüm olarak hiçbir zaman uygulanmamıştır. Ticaret hukuku alanında da bu böyledir. Gerçekte, burada da, «murabahanın» ve spekülatif sözleşmelerin yasaklanması, tüccarların, ticarî hayatta tahammül edilemiyecek kadar sert buldukları sonuçlar yaratıyordu. Bundan dolayı, piyasa kontrolörü ya da resmi olmayan ticarî mahkemeler gibi yargı mercileri kısa zamanda kurulmaya başlandı.

19. yüzyılda islâmın merkezi ve kalesi olan, kolonize edilmemiş müslümanların büyük çoğunluğunu yetkesi altına alan ve Avrupalılaşma yolunda ilk defa kararlı adımlar atan Devlet'te yani Osmanlı İmparatorluğunda, bu dinî kuralların kesinlikle tanınmamasını gerektiren kanuni tedbirler çok geçmeden alındı. Mesela, hicri 1268'de (1851-1852), faiz oranını düzenlemekle ilgili bir imparatorluk fermanı, ne sebebleri açıklarken, ne de hükümlerde, dinî yasaklamaya hiçbir imada bulunmuyordu:

«Genellikle bütün ahalinin, özellikle de, eyalet kapi talistlerinden aşırı oranlarda ya da bileşik faizler de da-

hil olmak üzere çok ağır şartlarla ödünç para almak durumunda kalan toprak sahiplerinin ve çiftçilerin menfaatlerini korumak için, faiz oranının %8'e indirilmesini sağlamak amacıyla, bütün bu alacakların incelenmesine karar verilmişti. Bu maksatla çıkarılan fermanlar, bu sistemin bütün Osmanlı imparatorluğunda (71) uygulanmasını emrediyordu.»

Pratik güçlükler karşısında, değişiklikler yapıldı. 1268 tarihli fermanda tedbirin, yabancı uyruklara olduğu gibi, «Osmanlı, Müslüman ya da diğer tüccarlara» uygulandığı belirtilmişti. Yetimlere ve **evkaf**'a ait meblâğ üzerinden verilen avansların faizinin «geçmişte olduğu gibi, %15 «olarak (72) tespit edildiği de söylenmişti. Osmanlıyı Avrupalılaştıran ıslahatın ikinci büyük fermanı, 18 Şubat 1856 tarihli Hat-tı Hümayun, 24 maddesinde, devleti: «bankaların ve benzeri tesislerin kurulması (76)» ile görevlendiriyordu. On bir yıl sonra, Dışişleri Bakanlığının, Bab-ı Ali'nin Avrupa ülkelerindeki elçilerine, bu programın uygulanışı hakkında yabancıları aydınlatmak amacı ile yolladığı genelgede şöyle deniyordu: «İmparatorluk hükümeti, memleketin ticaret ve sanayini geliştirecek büyük kredi tesislerinin kurulmasını bütün gücüyle kolaylaştırdı... Bunların çok sayıda ve yararlarının daha yaygın olması hükümete bağlı değildir (77)» «1888'de kurulan bankalar arasında Zıraat Bankası vardı. Bu banka: 1. Çiftçilere ödünç para vermek; 2. Faizle sermaye almak (madde 2) için kurulmuştur her mevduata %4 faiz öder (madde 8), ödünç verdiği her mablağdan %6 faiz alır (madde 29) (78).»

Ama Osmanlı Devleti, uzun zamandan beri içinde bulunduğu malî güçlüklerden dolayı, faizle borç almak zorunda kalmıştı. 1840'da, ilk defa olarak, kağıt para ye-

rine geçen ve %8 faiz getiren (79) bir çeşit hazine bonosu çıkardı. Bunlar, Osmanlı imparatorluğunun dış borçlar ya da konsolidasyon yoluyla umutsuzca kurtulmaya çalıştığı dalgalı bir borcu meydana getiren ünlü **kaime**'lerdir. Konsolide borcu, 1857'den itibaren çıkarılan ve faiz de getiren rant hisse senetleri teşkil ediyordu. Şunu da belirtmek gerekir ki, Bab-ı Ali'yi, genel borçlarının faizlerinin sadece % de 50'sini ödemek sonra da, 1876 dan itibaren hiç ödememek zorunda bırakan mali iflas sırasında halife Abdül Aziz, elindeki 8 milyon senetin faizlerini tam olarak almaya devam etti. Mithat Paşa'nın yönettiği müslüman ıslahatçıların manifestosu, Abdül Aziz'i bundan dolayı suçlamaktadır (80).

Buraya kadar faizin açık şekli söz konusu oldu. Ama, bir faiz oranı almayı sağlıyan diğer bütün yollar incelenmiş olsaydı, gerçekten çok ilginç bir tabloyla karşılaşılacaktı. Mesela, Osmanlı imparatorluğu'nu iyi gözlemlemiş olan bir Fransız, 1861'de Vakıfların icar işlemlerini anlatırken, pratikte bu işlemlerin, Diyanet İşleri tarafından alınan çok yüksek faizli bir ranta dönüştüğünü gösterir. Diyanet işleri, bir mülkü, değerinin onda biri kadar bir para ödeyerek (pek de kanuni olmayan şekilde) sahibinden «satın» alır. Kuran'ın murabaha ile ilgili ayetlerini zikreden M. B. C. Collas, «bu ayetleri unutan din adamları Tanrı'yı bir Şhylock haline getirdiler» diye yakınır (81).

Kısacası, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğunda, faizin Kuran'da yasaklanmış olmasının, hukukî metinlerde olumsuz bir etki yarattığı görülmektedir. Mecelle'nin faizle ödünç vermekten söz etmemesi bunun en açık belirtisidir. Bu susmanın anlamı büyüktür. Fakat, Mecelle Osmanlı hukukunun sade-

ce bir kısmıydı (82). Kanunî faiz oranıyla ilgili bir hükmün hukukî metinlere girmesini sağlayan yeni bir kanunun çıkması için 36 yıl geçmesi gerekti. Gene de bu hüküm, Kuran'daki görüşü biraz olsun yansıtıyordu. 9 Recep 1304 (3 Nisan 1887) tarihli kanun, %9 gibi itibarî bir faiz oranı tespit ediyor fakat bu meblağın, verilen borcu aşmaması gerektiği öngörülüyordu (83). Murabahanın yasaklanmasına (muammalı) bir açıklık getiren bir ayeti hatırlatıyordu bu: «Kat kat faiz alarak yaşamayınız» (3: 125/130). Bir yoruma göre kanun, kutsal metni gözönünde tutmuştur. Ama aynı kanun birleşik faizi yasaklamayı göze alamıyor. Oysa Justinien, Hazreti Muhammetten yüz yıl önce, Hristiyan ahlâkı adına, birleşik faizi yasaklamıştı. Aynı şeyi Muhammed'in de yapmış olabileceği düşünülebilir. Kanun birleşik faize belirli üç durumda cevaz vermektedir (ticari konularda, taraflar arasında üç yılı geçmeyen anlaşmalarda, v.s).

Demek ki, çoğu zaman söylendiği gibi, kredinin faizsiz verildiği (olağanüstü durumlar dışında) iktisadî bir uygulamadan ödünç verilen paranın faiz getirdiği bir başka iktisadî uygulamaya geçiş değil; karmaşık usullere göre para verilen kredili bir uygulamadan, genellikle daha düşük bir faiz oranının açıkça görüldüğü, hesaplandığı bir duruma, yani, modern tekniğe dayanan kurumların, bankaların, faizle ödünç vermenin gerektirdiği bütün işlemleri yaptıkları, açıkca faizle kredi verdikleri bir başka iktisadî uygulamaya geçiş söz konusuydu. Tedirginlikler sonradan başladı. Bunun oluşumunu incelemek için önemli ve uzun üstelik de güç araştırmalar yapmak gerekecektir. Dini bütün insanlar ortaya çıkmadı değil, ama olgulara yakından bakılırsa, bankaların kendi alanlarına el atmalarından kaygılanan eski tip murabahacıların dini pek umursamadıkları anlaşılır.

Fas örneği bizi aydınlatmaktadır. Fas'ın ileri gelenleri ve dinî otoriteleri Sultan Abdül Aziz'in tahtan indirildiğini ilân ettiler. Bu sultandan şikâyetler artmıştı; ve bunların çoğu haklı şikâyetlerdi. Aslında iradesizliği ve sefahata düşkünlüğü Avrupalı maliyecilerin İmparatorluğa el atmalarını kolaylaştırmıştı. Siyasi iktidarı ele geçirmenin hazırlığıydı bu ve bu işi başaracak olan da Fransa'ydı. Sultan, aslında yabancı kontrolünde olan bir Devlet bankasının 1906'da Algesiras'da kurulmasını kabul etmek zorunda kalmıştı. Kökü kısmen Kurana dayanan ve mükellefleri ağır bir yük altında bırakan ve tesadüfe bağlı bir gelir sağlayan geleneksel vergiler yerine rasyonel bir tarzda tahsil edilen adil bir vergi sistemi (tertip) koymak istemişti. Çok daha faydalı bir çabaydı bu, bir yenilikti. Bütün bu olgular yani Avrupa maliyesine bağlı olmak ve faydalı islahat çabaları, kimi millici bir duyguyla, kimi maddî çıkarlarını korumak amacıyla kimi de bambaşka duygularla, harekete geçen Faslıların muhalefetiyle karşılandı. «Emir Mulay Abdülaziz Şeriat'a ve akla aykırı işler çevirmiş, zekât'ın ve öşürün yerine tertibi ve faizle para veren bankayı koymuştur. İşlenebilecek günahların en büyüğüdür bu (87)» diyen Fas ulemalarının şikâyetleri bu durumu açıkça yansıtmaktadır. Doğrusu, vatanseverliğin de, dinî taassubun da, burjuva ikiyüzlülüğünün de bundan daha iyisi olmaz.

Bu metni imzalayanlar içinde tefecilik yapmamış olan ya da tefeciliği Şeriat'la örtmeye kalkışmamış bir tek kişi bile yoktur. Fas'ta tefecilik ve din adamlarının bunu nasıl gizledikleri hakkında anlattıklarımız ve E. Michaux - Bellaire'in verdiği tafsilat okununca işin içyüzü iyice anlaşılacaktır.

Avrupa'nın ya da Avrupa'yı taklide yeltenen yenilikçi yerli hükümetlerin zorla kabul ettirdikleri modern bir banka sisteminin, gelişmesi (88), en bağnaz müslümanları bile baştan çıkarabilecektir. Gerçi çoğu Kuran'ı, Fıkıh'ı umursamıyor, diğeri de kaba hilelere başvuruyor, bunu milletin refahı için yaptıklarını söylüyorlardı ama bazıları da dinî bakımdan daha sağlam dayanaklar bulmaya çalışıyorlardı. Fetvaların ve ileri sürülen görüşlerin bir kronolojisini çıkarmak, belki de gerekçeleri ve uygulandığı çevreleri ayırdetmek için fetvaları ve arşivleri bulundukları ve muhafaza edildikleri yerde derinlemesine incelemek gerekecektir. Ben burada oldukca kolay erişilebilecek birkaç nirengi noktası tesbit etmekle yetineceğim.

Normal olarak, Osmanlı hükümetinin yukarda belirtilen belgelerini de kapsaması gereken türk fetvaları pek büyük bir ilgi uyandırmışa benzemiyor. Çoğu yazarlar, bu belgeleri zikrediyor ama (89), anlaşılan, kimse bunları görmüş değil. 1907'de Kahire'de bir konferans veren bu yazarlardan biri, Abdülaziz Şaviş, «gerçek bir müslüman olan Osmanlı hükümetinin, kutsal kitabın (Kuran'ın) buyruklarını bir an bile kasten ihmal etmeyi düşünmüş olabileceği kabul edilemez» (90) diyordu. Bu sözleri biraz şüpheyle karşılamak gerek.

Bütün açık görüşlülüğüne rağmen, Mısır'da 1899 dan ölümüne kadar (1905) baş müftülük yapmış olan ünlü ıslahatçı Muhammed Abduh, 1903'de tasarruf sandıklarına para yatırmanın (faiz getirdiği muhakkak) meşru olduğunu bildiren bir fetva çıkardı. Aşırı (murabahalı) faizle meşru bir işin kârına katılmak arasında bir ayrım yaptığı ve bankaların verdiği faizleri bu ikinci kategoriye dahil ettiği görülüyor (91). Her ne kadar R. P.

Jomier bu fetvanın metnini (92) bulamamışsa da, böyle bir fetvanın çıkarılmış olduğundan şüphe etmenin gereği yok. Ölümünden üç yıl sonra yayınlanan «merhumla düşmanları arasında bu konudaki (93) tartışmalardan, kavgalardan» söz eden bir tezde (94) bu görülmektedir. Posta İdaresinin tasarruf sandıkları kurabileceklerine dair 14 şubat 1904 tarihli hidiv kararnamesi (Muhammed Abduh'un fetvasına sığınarak) bu sandıkların verecekleri azami %2,5 faize «temettü» demekle Kuran'daki yasaklamayı kitabına uydurduğunu sanmıştı. Sadece sözde kalan bir değişiklikti bu. Para yatıran bir kimse «yatırılan paraları, her türlü murabahanın dışında, şeriata uygun olarak kullanması için» İdareyi yetkili kıldığını bildiren bir vekâletname imzalamakla vicdanını huzura kavuşturmuş oluyordu. Tutarsızlığın daniskasıydı bu, çünkü, söz konusu kararnameyle gerçekleştirilen işlemin kendisi Şeriat'ın «murabaha» (95) dediği şeyi gerektiriyordu. Ne var ki, çoğu zaman vicdanları, Şeriata gerçek bir uygunluk değil, teskin edici bir söz huzura kavuşturuyor.

Lahor'da çıkan müslüman gazetesi **Paisa Ahbar** (Ordu dilinde), Ahmet Ali Muaddis başkanlığındaki 18 ulemadan meydana gelen bir kurula 1908'de şu soruları sormuştu: Bir müslüman, belli bir süre içinde faiz almadan bir bankaya para yatırabilir mi? Bir komisyon karşılığında, bir yerden bir başka yere çekle para yollayabilir mi? Bu iki soruya da verilen cevap olumluydu. Gerçekte, bankaya yatırılan para murabahaya yol açabilir yani faiz getirebilir. Ama, müminin amacı faiz değil, hiçbir günah işlemeden servetinin güvenliğini sağlamaktı. Alman komisyon da faiz değil, bir emek karşılığıdır, bir ücrettir; alınmasında bir sakınca yoktur (96).

Burada belirtilmesi gereken şudur: söz konusu fetvalar, ekonomik süreç içinde sadece ikinci derecede bir rol oynamıştır. İyice düşünülecek olursa, bu olgunun teorik önemi farkedilecektir. İdealist bir tarih görüşüne göre ya da başka bir deyişle, marksist tezlerde ortaya atılan dinamize aykırı bir dinamizm ileri süren bir görüşe göre, kaçınılması imkânsız istisnaların dışında, genellikle kutsal kitaplardaki yasak kuralına uygun hareket eden müslümanların, ancak yetkili din adamlarının bu konuda verecekleri karardan sonra kendilerini serbest hissetmeleri mümkündür. Ama durumun tam tersine olduğu şüphesizdir. Faizle ödünce cevaz veren fetvaların yanısıra bazan (bu pek kesin değil) bu konuyla ilgili kanunlar da çıkarılmıştı. Bu kanunlar ne bu fetvalardan önce çıkmıştır ne de bunları belirlemiştir. Olsa olsa, tamamen iktisadî ve siyasî sebeblerden dolayı şu ya da bu tedbire başvurmaya kararlı yöneticiler için, din adamlarının rızasını almak gibi bir formalite söz konusuydu. Bu metinler öylesine geçiştiriliyordu ki bir iz bile kalmıyordu kendilerinden. Sorunlara daha ciddi ve daha içten eğilen Muhammed Abduh, aynı anlamda bir fetva çıkarmaya karar verdiğinde, bazı endişeleri yatıştırmak zorunda kaldı ve entegristlerin itirazlarına sebeb oldu. Ama ülkenin ekonomik hayatı gözönünde tutulursa, bütün bunların pek önemi kalmıyordu. Bunun en güzel kanıtı, Muhammed Abduh ile sadık müridi Raşit Rıza'nın, fetvanın gerçek önemi hakkında hiçbir hayale kapılmamalarıydı. Fetvanın pratik karşısında tutunamadığını çok iyi biliyorlardı. Üstadın düşüncesini nakleden Raşit Rıza şöyle diyor:

«Modern eğitimden geçmiş birçok insan, müslümanların yoksullaştığını, servetlerinin yabancıların eline geçtiğini sanıyor. Bunlar, gerektiğinde, faiz karşılığında

yabancılardan para alabileceklerdi... Hatalı bir görüştür bu, durum derinlemesine incelenirse, bu hataya düşülmez. Müslümanlar, çoğu hareketlerinde artık dini kale almıyorlar. Eğer böyle olmasaydı, kendilerini mahvetmekten başka bir sonuç vermeyen murabahaya kapılıp borçlanmazlardı» (97). Mısır'daki (98) murabaha usullerinden bazılarını ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Orta-Çağ hakkında bazı yanılgılara düşmekle beraber, kabul edilebilecek genel bir kural ileri sürüyor: «murabaha bütün dinlerce yasaklanmıştır ama ölçüsüz bir şekilde de olsa, halklar bunu uygulamaktadır. Müslümanlar uzun zaman murabahadan çekinmişler fakat sonunda onlar da diğerlerini taklit etmişlerdir. Yarım yüzyıldan beri, faizle ödünç verme bütün müslüman ülkelerde uygulanmaktadır. Gerçekte, vaktiyle hileyi şeriye şeklinde uygulanıyordu ve hukukcuların çoğu bunu kabul etmişlerdi. Mesela reşit olmamış yetimin ve öğrenim çağındaki öğrencinin parasını (bankaya) yatırmak caizdi» (99).

Gerçi bazı bölgelerde, pazar ticaretinin ihtisasa dayanması, müslümanları bu işle uğraşmaktan alıkoymuştu ama, çağdaş devirde modern işlemlerin (muamelatın) gelişmesi, leyhte ya da aleyhteki bütün fevalardan önce, bu engeli yıkmıştı. 1925'lere doğru, Pencap'ta «müslüman tarımcı (çiftçi) bile dinin buyruklarını işin gerekirlikleriyle bağdaştırmaya başlıyor. Mammon'un önünde diz çökenlerden binlercesi böyle yapıyor. İçlerinde Seyyidler bile var. %12 ilâ %50 arasında faiz alıyorlar. Bu yüksek faiz oranları faizciliği çekici bir hale getiriyor» (100). Bu sözler geleneksel faiz usulleriyle ilgilidir. Fakat modern bankaların gelişmesi de müslümanları etkiledi. Bunları, ilkel islamiyetin kurallarına dönülmesini hararetle savunan bir müslüman söylüyor. Ona inanabiliriz. İkinci Dünya savaşından önce, ticaretle uğraşan ve

müslümanların sermayesiyle yönetilen bankaları sayıyor: şimdi Pakistan'a kadar yayılmış bulunan Bombay'daki Habib Bank, Madras'taki Haydarabat Bank ve diğerleri... «Tabii, bu bankların hepsi de Avrupa örneğine göre kurulmuştu ve faiz alıyorlardı (**indulgin in interest**)» (101) derken içi burkuluyor. Birkaç sayfa sonra bir genelleme yapıyor, aksi eğilimi de örnekleriyle göstermek isteyen yetkili bir insan karşısında bulunduğumuzu anlıyoruz: «Bugün dünyadaki bütün müslüman ülkelerin faizi hoşgörüyle karşılamaları, islâm açısından şüphesiz ki acı bir durumdur» (102). Muhammed Hamidullah'a göre, aşağı Hindistan'da, çok mütevazı oranlar içinde de olsa, faizsiz ödünç verilmektedir (103). Görünmez sosyal güçlerin etkisi altında kalan müslümanların pratik, zımnî ama sürekli revizyonizmi ile dinî ideal arasında birdenbire ortaya çıkan uyumsuzluğun yarattığı fiilî duruma karşı gösterilen gecikmiş bir tepkime, nispeten yeni bir gelişme ve bir bilinçlenme söz konusudur. Hemen belirtelim ki din ülküsünün (dinî idealin) icaplarının bilincine diğer sosyal güçlerin etkisiyle varılmıştır. Bunda marksizmin yaygınlaşması da önemli bir rol oynamıştır. Bugünkü büyük dinler, ancak Tanyerleri ağarırken uçan Minerva kuşu hakkında Hegel'in söylediği ünlü sözü dile getiriyorlar. Kapitalizmin yarattığı bazı sonuçların en azından hristiyan ülküsüne aykırı olduğunu hristiyan kiliseleri ancak son 20-30 yıldan beri nasıl birdenbire keşfettilerse, tıpkı bunun gibi, koyu müslümanlar da dindaşlarının davranışından birdenbire dehşete kapıldılar. Belirtilmesi gereken bir husus da şudur: komünist bir hareket gibi dine aykırı ideolojik bir harekette, ideoloji dışındaki olayların amansız baskısı, hareketin ideal temelleriyle gerçeklik arasında gittikçe artan mesafenin (kopmanın) farkına varmaları

için ideologlarla yöneticileri zorlamak bakımından bir o kadar gerekli olmuştur.

Son zamanlarda Katolik kilisesinin kendi geçmişinde birdenbire keşfettiği ve yermeye kalkıştığı zafer sorhoşluğu sadece katolik kilisesine özgü bir hastalık değildir. Bir iktidarı kontrolu altına alan her ideolojik hareket, bu iktidar ciddi bir sarsıntı geçirmedikce bu zafer sarhoşluğuna kapılır. Bir süre sonra rahat bir konformizme saplanır, ilk hız kaybolur, uygun bir idealin gölgesinde avunmalar başlar. Hareketi yöneten kadrolarda bu şartlar altında, ideolojiyi yavaş yavaş sosyal hayatın ve insan tabiatının icaplarıyla bağdaştırma eğilimi başlar. Uzlaşmalar çoğalır ve bu uyum kabiliyetiyle öğünülür. Bu tatlı uyuşukluktan kurtulmaya karar vermek için anlaşmazlığın kesin olması gerektir.

Herhalde, Osmanlı hukukçuları, Saray'ın emirlerini yerine getiren zavallı ideologlardı. Bambaşka bir kişiliği olan Muhammed Abduh, Avrupadakine benzer bir evrimin gücüne ve hayırlı olacağına inanmış bir yenilik taraflarıydı ve bu evrimin İslâmın temel ilkeleriyle bağdaşabileceğini düşünüyordu. Bu ilkelerin geleneksel yorumlarını yeni düzenin teeml yapısıyla bağdaştırmak söz konusuydu sadece. Diğerleri farklı bir tutum aldılar. İslâmın ilkeleriyle modern medeniyet arasında bir çelişme görüyorlardı. Son yıllara kadar bu medeniyetin hakim ekonomik şekli olan kapitalist topluma karşı yapılan eleştiriler halka yayıldıkca bu düşünce kuvvetlendi. Avrupa bu çatışmada haksızdı ve yenik düşmesi gerekti. Avrupa'nın dayandığı sisteme karşı kendi oğullarının yönelttikleri bu eleştirileri İslâmiyet geride bırakalı çok olmuştu ve müridlerinin bile bilmediği hal çareleri ileri

sürmüştü ve bu hal çareleri doğruydu çünkü Tanrı'dan geliyordu. Bunları yeniden ele almak yetiyordu.

Böylece, faizsiz ödünç verecek kredi kurumları yaratmak için bir harekettir başladı. Bugün dünyanın uğramış olduğu bütün felâketlere gerçekten deva olan bu sistemin erdemlerini gösteren bir teori geliştirildi. Aslında, bu sistemin tek erdemi, tam bir müslümanlık ve insanlık bilinci vermesi, **ümmet**'in yüceltilmesine katkıda bulunması, rahat bir yaşantı özleminden vazgeçmeksizin, devrin felâketlerine karşı kahramanca bir mücadele duygusu uyandırmasıydı.

Her devirde, kurtuluşlarını, hiçbir çıkar gözetmeksizin, yoksullara yardım etmekte bulan birkaç dindar ve mistik insanın yaptıkları tek tük denemelerle belki de başlangıçta bir ilgisi olan bu hareket bugüne kadar sınırlı bir başarı sağlamıştır. Hamidullah bu hareketin 19. yüzyılın sonundan itibaren Hindistan'da geliştiğini ve daha sonraları (Avrupa'daki kooperatifçilik hareketinin etkisinde kalarak) kooperatif şirketler şekline büründüğünü açıklıyor ve üyelerinin ille de müslüman olması İslâmın ileri sürdüğü hal çarelerinin herkes için geçerli olduğunu göstermektedir. Haydarabat'da bu şirketlerden biri, Hindistandaki müslüman nizam hükümetince kapatıldıktan sonra bile yeniden kurulmuştu. Fakat Hamidullah'un kendisinin de söylediği gibi, bütün bunlar, normal olarak faizle iş yapan kurumlara oranla pek «mütevazi» kalmaktadır.

Fakat, (faizin halen uygulanmakta oluşunu, iktisatçıların islâm hukukunu bilmemelerine, ulemaların da ekonomiden anlamamalarına atfeder görünen) Hamidullah'ın da yaptığı gibi, (105), «müslüman memleketlerin

bir geçiş safhasında olduğunu ve faizden kurtulmak için vargüçleriyle mücadele ettiklerini» ileri sürmek safdil bir ütopyacılıktan, hatta idealist bir tarih görüşünden ileri gelir. Kuran'ın buyruklarını günlük hayatta uygulamaya gerçekten karar vermiş bir Devlet olan Pakistan'da neler görüyoruz? Anayasa tasarısı, başlangıçtan itibaren, müslüman bir devlet olduğunu ilân eden yeni devletin evrimini etkileyebilecek genel ilkeler arasından faizin çıkarılmasını öngörmüştü. Tasarı tartışıldığı sırada Haydarabat'da (batı Pakistan) **İndo-Pakistan Islâm League Convention**'un düzenlediği bir mitingde, bu maddenin anayasaya, bir ilke olarak değil, gerektiği zaman uygulanabilecek bir hüküm olarak konması isteniyordu. Anayasa onaylandığı zaman (19 şubat 1956) bu (106) karar hiçbir şekilde gözününde tutulmadı. Anayasa'da **riba**'nın hemen kaldırılması gerektiği, Devletin amaçlarından birinin de bu olduğu belirtiliyordu (107). O zamandan bu yana olup bitenler, bu satırları yazdığım sırada haftalık bir dergide okuduğum şu sözlerle özetlenebilir: «Pakistan millet meclisi, şeri hukuku (ilâhî hukuku) ihlâl ettikleri gerekçesiyle, bütün faiz oranlarının kaldırılmasını isteyen bir teklifi görüşür durur. Oysa şimdiye kadar, hep ticari zorunluluklar ağır basmıştır» (108). Bu arada Pakistan Devlet bankası, bütün devlet bankaları gibi, faiz oranını yükseltip azaltmaktadır. Ocak 1959 tarihli tarım reformuna göre, toprakları ellerinden alınanlara %4 faizli bonolarla ödeme yapılacaktır (109).

Metin halinde kalmaktan öteye gitmese de, faizi yasaklamak cesaretini bir tek çağdaş müslüman Devleti göstermiştir. Ekonomik ve kültürel bakımdan en geri devletlerden biri olan bu devlet Suudî Arabistandır. Bilindiği gibi, bu devlet, kuruluşu itibariyle de, entegrist ve eski bir ideolojiden, ilk zamanların saf islâmiyetine

dönülmesini isteyen **Vehabilik**'ten esinlenmiştir. Kendini nisbeten tecrit etmesi ve halkın büyük bir kısmının ilkel hayat tarzı, bu Devlete ilkel reformlarını (mesela, hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesi gibi) bugüne kadar sürdürmesini sağlamıştır. Vehabiliğe bağlılık ve bundan dolayı da, onun temsilcilerini, yani Necid vehabi ulemalarını gücendirmemek zarureti, siyasî yöneticilerin ve toplumun yeni tabakalarının az-çok yenilikci eğilimlerini bugüne kadar frenlemişti. Krallığın, 1850 Osmanlı ve 1808 Fransız ticaret kanunundan esinlenerek çıkarttığı ticaret kanununun faiz hakkında tek bir söz söylememiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Suudî Arabistan şehirlerinde «iyiliği sağlamak ve kötülüğü yok etmek» için kurulmuş komisyonlar, yayınladıkları buyruklarda **riba**'nın her türlüsünü (110) yasaklamışlardı. 1950'de Suudî Arabistan'ın Suriye'ye verdiği ödünç, özellikle faizsiz diye tanımlanmıştı (111).

Anlattıklarımızı bir sonuca bağlamanın vakti geldi. Son sayfalardaki olguların eksik ama oldukça özlü bir şekilde gözden geçirilmesi, bence şu görüşün doğruluğunu ortaya koymaktadır: İslâmiyetle kapitalizm arasında temel bir zıtlık olduğu görüşü (tezi), iyi niyete de dayansa kötü niyete de dayansa, bir efsanedir. Teorik alanda, islâm dininin kapitalist üretim tarzına hiçbir itirazı olmamıştı. Modern kapitalist ekonomik sistemin kurulması için gerekli olan ve kapitalistik bir sektörün gelişmesini az çok engelleyen bazı özel iktisadî uygulamaların Ortaçağ'da dinen yasaklandığı doğrudur. Fakat bu yasaklama, başlangıçtan itibaren, pratikte geçerli olmadı. Öyleki söz konusu kapitalistik sektör Ortaçağ'da eşsiz bir gelişme gösterdi. Bu devirde ve daha sonraları, yasaklamalar bazı bölgelerde bazı dinî ya da etnik azınlıkların para ticaretinde uzmanlaşmalarından ve müslüman

olmayan toplumlara da girmiş bulunan sanayiye yatırım yapmamayı (bir tiksinti haline gelmişti bu) kutsallaştırmaktan başka bir şeye yaramadı. Modern Avrupa'da, Çin'de ve Japonya'da olduğu gibi, çağdaş devirde yerli bir sanayi kapitalizminin gelişmesi, hep bu genel çekingenlikle karşılaştı. Ve sanayileşme sürecinin başlangıcında bu çekingenliğin dinî yanı üzerinde pek az duruldu.

Bu sanayileşme (müslüman) Devlet'in müdahalesi sayesinde ve Avrupa'nın üstünlüğünden dolayı (bu üstünlüğü yaratan özel şartlar önceki bölümde ana hatlarıyla açıklanmıştı) devam etti. Yerli kapitalistler, bir önceki devirde konulan yasaklardan zarar görmelerine rağmen, yenilikci dini otoritelere sığınarak ve Ortaçağdan beri süregelen hilelere başvurarak, ya da geçici kârlardan vazgeçerek, sonunda yavaş yavaş Avrupa modelini izlediler. Bankalara yatırdıkları paraların faizlerini almayı reddedenlerin durumudur bu.

Bu kolaylıklara başvurmayı açıkca reddeden entegrist bir tepkime ancak sonraları meydana geldi, gecikmiş bir tepkimeydi bu. Bu hareket aşağı Hindistan'da iktisadî önemi sınırlı birkaç kooperatifin kurulmasına yol açtı sadece ve ekonominin kapitalist sektörünün işleyişini, tıpkı Avrupa'da ve Amerika'da buna oldukça benzer fakat laik nitelikte bir ideolojiden esinlenen bir kooperatif hareketinde yapıldığı gibi, pek az kısıtladı. Teorik bakımdan, islamın buyruklarına uymaya gerçekten kararlı devlet yani Pakistan, bütün arzusuna rağmen, bu hareketin ortaya attığı tezleri hukuki yönden onaylamaya karar veremedi. İktisadî bakımdan en geri müslüman devletlerinden sadece bir tanesi entegrist bir ideolojinin etkisiyle, geleneksel yasaklamaları hukukî metinlere koymak cesaretini nispeten gösterdi. Daha gelişmiş müslü-

man devletlerde olup bitenlere bakarak denilebilir ki, bu Devlet, diğer devletlerin gelişmesini biraz olsun izlemişse, bu yasakların kanunen ya da pratik bakımdan yürürlükte kalmış olması pek mümkün değildir. Olsa olsa, politik durumlara bağlı ideolojik gelişmeler bu devletlerden bazılarını (buna) benzer kanunları çıkarmak zorunda bırakmıştır. Bu durumda, bu kanunların istisnaları, kaçamak yollarını öngörmeleri, kesinlik kazandıkça daha az uygulanmaları çok muhtemeldir, meğer ki, bu devletlerin, hiç de dinî olmayan sebeblerin etkisiyle, sosyalist ekonomi tiplerine ya da en azından devletçi ekonomi tiplerine geçmiş olmasından dolayı faiz oranı meselesi öneminden çok şey yitirmeye. Dinî otoriteler, bir kere daha, sosyal hareketi izleyecekler ve seçmek zorunda kalacakları iktisadî politikanın gereklerine tamamen uygun ideolojik ispatlamaları hükümetlere sağlayacaklardır, en büyük ihtimal budur.

Demek ki, tarihî olgular, marksist tezlere tamamen uygundur. Sosyal durumun icapları ve azamî gücü elde etmek, sahip oldukları her türlü üstünlükleri ve imtiyazları alabildiğine artırmak uğruna toplumların ve sosyal gurupların yapacakları mücadelenin icapları, uzun vadede, ideolojiden daha ağır basacaktır. Moda olan tezleri de cevaplandırmak için bu arada şunu da belirtelim ki semboller ve anlamlar dünyası, evrimin tümü gözönünde tutulursa, açıkladığımız faktörlere oranla, sadece ikinci derecede bir rol oynayacaktır.

BİR MÜSLÜMAN KAPİTALİZMİ Mİ?

Kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun hâkim olduğu ülkelerdeki bütün bir ekonomiyi yöneten sektöre benzer

modern kapitalist bir sektörün müslüman memleketlere dışardan geldiğini görmüştük. Ve gene görmüştük ki, bu sektörün işleyişinin ve her memleketin tüm ekonomik sistemi içinde (Hindistan'da olduğu gibi) üstünlük kazanmasının gerektirdiği şeylerle bağdaşan yeni ekonomik uygulamaların kabul edilmesini islâm dininin buyrukları önleyememişti.

Batı ülkelerinde hâkim olan sektörün, yapısal bakımdan, ana hatlarıyla aynı olan bu modern kapitalist sektör, kendi tanımı gereğince, müslüman memleketlerde özel nitelikler (karakteristikler) kazanacakmıdır? Kazanacaksa, bu özelliklere islâm dini mi sebeb olacaktır. Şimdi bu soruları cevaplandırmamız gerekiyor.

Her millî toplulukta, modern kapitalist rejimin işleyişi özellikler gösterir. Pratisyenlerin bu genel gözlemini, teorisyenler, aslında, bir açıklama yapmadan ve buna bilimsel bir şekil vermeden kabulleniyorlar. Bakalım François Perroux ne demiş:

«Gerçi modern kapitalizmin teknikleri hızla yayılmış ve millî ekonomiler arasında göze çarpan benzerlikler yaratmıştır ama bu ekonomilerin her birinin orijinal bir organizasyonu vardır ve buradaki ekonomik faaliyetlere katılan insanlarda ortak ruhsal eğilimler görülür. Halkların psikolojisini inceleyen eski köhne bilimlere kapılmayan ve aceleyle yapılmış genellemelere ve aşırı tutkulara karşı sert bir tepki gösteren modern bilim, bir milletin tarihinin yoğurduğu sınıflara ya da sınıflar bütününe özgü birkaç ortak karakter saptamaya başladı. Milletlerarası alanda sivrilmiş bir iş adamı, yanlış da belirlese, bir milletle diğer milletin müteşebbisleri, mühendisleri, memurları, işçileri, mültezimleri arasındaki farkları görmek-

tedir. Mülkiyete, sözleşme'ye, Devlete, yani üretim ve mübadele kadrolarını meydana getiren kurumlara, milletlerin geleneği ve yaşantısı damgasını vurmaktadır. Bu genel ve belirsiz gözlemleri aşmak isteyen iktisatçı, belli bir millî kapitalizmin karakteristik oranlarını belirleyecek ve bunun yapısal bir incelemesini yapacaktır... Sadece İngilizlerin, Amerikalıların yaptıkları ithalat ve ihracatla, bu ülke vatandaşlarının arz ve talepleriyle ilgilenilmeyecektir. İngiltere'nin, Amerika'nın ithalat ve ihracatını, bu milletlerin toplam arz ve taleplerini gözününde tutmak hakkımız ve görevimizdir. İktisadî bakımdan millet, kamu gücünü tekeline almış bir merkez yani bir Devlet tarafından düzenlenen ve yönetilen bir işletmeler (teşebbüsler) grubundan meydana gelmiş bir gruptur. Temel unsurlar arasında, bu unsurları tamamlayan özel ilişkiler kurulur» (113).

Hemen belirtelim ki bu, hiç değilse kapitalist ülkelerin karşılaştırmalı prodüktivite seviyesi bakımından Marx'ın bir görüşünü yansıtmaktadır:

«Bir halkın üretimi, bu halkın kendisi en yüce noktaya eriştiği sırada en yüksek seviyesindedir. Gerçekte bir halk, kazancı değil, kazanma tutkusunu kendine amaç edinmişse sanayide en yüksek noktaya erişir. Amerikalıların, İngilizlerden üstün olmasının nedeni budur. Şu ırk, şu eğilim, şu iklim, şu tabii şartlar... üretime diğerlerinden daha elverişlidir» (114).

«Üretimin sosyal şekli bir yana bırakılacak olursa, emeğin verimliliği, bulunduğu çevrenin tabii şartlarına bağlıdır. Bu şartların tümü, ya insanın kendi tabiatına, ırkına, ya da çevresindeki tabiata indirgenebilir» (115).

Tabii, bu iddiaların düzeltilmesi gerektir. O devirdeki bilime göre, ırka atfedilen şeyi (116), biz daha çok belli bir topluluğun (halkın) kültür geleneğine atfediyoruz. Zaten kısmen de olsa, Marx'ın ve Taine'in devrinde «ırk» kelimesinden anlaşılan buydu. Bu iddiaları genişletmek ve prodüktivite alanı dışına da yaymak gerektir. Aynı bir sosyo ekonomik kuruluşun ya da bir üretim tarzının millî üslûplarının (styles) değişik olabileceği bu iddialarda açıkca görülmektedir.

Kapitalizmin bu özel üslûbu, bu özgül karakteristikleri gerçekten varsa, müslüman ülkelerde de bu türden bir şey bulunması çok mümkündür. Ama islâm dünyasında, karşımıza, genellikle, Avrupa milletlerinden oldukça farklı millî tipte topluluklar çıkıyor. Bu toplulukları birbirlerinden ayıran sınırlar iyice tespit edilmiş değildir ve bazılarında, her şeyden önce de, Arapça konuşan topluluklarda, farklı seviyelerde millî bir bilinç uyanmaya başlıyor. Bu toplulukların çoğunda, milli bilincin uyanmasına katkıda bulunmuş olan geleneksel kültür, islâm dinini (millî) benliğin önemli bir faktörü olarak iletmiştir. Bundan dolayı, ekonomik davranıştaki millî üslûp, belirli bir ülkenin kültür tarihinin çeşitli faktörleriyle değişik şekilde açıklanabilir. Genellikle, islâm dininin hâkim olduğu ülkelerin bir kısmında ya da tamamındaki bu faktörler arasında islâm dini de bulunabilir.

İktisadî psikoloji incelemelerine burada yer verilebilirdi. Sosyal hayatta ekonominin rolü hakkındaki marksist tutum, taraftarlarının ya da muarızlarının sandığı gibi, iktisadî psikolojiyle hiç de çatışmaz. Marksist tezlere göre, bütün ekonomik yapıların genel kanunları ve bunlardaki büyük değişiklikler, birinden diğerine ge-

çiş, ne bazı insan gruplarını, diğerlerinin aksine, nitelendiren farklı psikolojik yapılara, ne de sosyal yapının evrimi dışında kalan bu psikolojik yapı değişikliklerine bağlıdır. Ama bu tutumun, fertlerin ve grupların psikolojisi, ekonomik sistemlerin işleyişini etkileyebilir görüşüyle çatışan bir yanı yoktur, hatta bu sistemlerin yapısı, hiç değilse bu psikolojinin genel karekterlerini belirlemede büyük bir rol oynamış da olsa, bu böyledir.

Ekonomik alanda özel etnik toplulukların farklı davranışı hakkında, iktisadî psikoloji bugüne kadar ilginç sonuçlara varmış görünmüyor. İktisadî psikoloji, mesela, az gelişmiş ya da yarı gelişmiş tüm halklarda olduğu gibi, genellikle nüfusun geniş kategorilerinin ekonomik davranışı hakkında gözlemlerde bulunmakla, ya da, Avrupa ve Amerika toplumlarındaki (117) müteşebbislerin, bankerlerin, genel eğilimleri üzerine dağınık çalışmalar (genellikle de pek bilimsel olmayan) yapmakla yetinmiştir. Mesela, bazı toplumlarda ekonomik fonksiyon, diğer sosyal fonksiyonlara sıkı sıkıya bağlıdır diyen ve bu toplumlardaki insanların davranışını tahlil eden etnografları bu arada sayabiliriz. Bu etnografların çalışmaları bence, çoğu zaman adamakıllı eleştirilebilir. Ama ne olursa olsun, inceledikleri toplumların benzerlerine müslüman ülkelerde ancak millî ekonominin genel çarkına kendilerini kaptırmış olan ve nispeten tek başlarına yaşıyan köy (kır) topluluklarında rastlanır. Hiç şüphe yok ki, kapitalist sektörün işleyişi, bu tip topluluklara has özel sorunların dışında kalır.

Müslüman memleketlerde kapitalizme has nitelikleri ortaya koymaya çalışan yazarlar, islâmiyeti, genel olarak ve ikinci elden tanıyan birkaç iktisatçıdır. Her yerde islâma has özellikleri bulmayı aklına koymuş müslüman

ideologları da bunlar arasına katmak gerektir. Batılı ve yakın Doğulu sosyologlarla sosyal tarihçiler daha ihtiyatlıdırlar, onları daha iyi bilirler. İyi araştırmakla, müslüman kapitalizminin bu özellikleri hakkında az da olsa bir sonuca varılır. Fakat bu sonuç incelenirse, pek umut verici ve ilginç olmadığı görülür.

İslâmiyet alanında pervasızca dolaşan ve bu konuda kesin yargılarla dolu kitaplar ve makaleler yazan genç iktisatçı J. Austruy'e göre, «İslâmın gelenekci zihniyeti kapitalizmin gelişmesini kolaylaştırmadığı için» kapitalist şekiller (formlar) müslüman memleketlerin sanayi ve ticaretine pek az sokulabilmiş ve «önemli işletmelerin çoğunu yabancılar kurduğundan» müslüman kapitalist işletmeler «büyük bir canlılık» gösterememiştir (118). J. Austruy, modern ekonominin Arap ülkelerine girişinin bir tablosunu çizen J. Berque'i okuduktan sonra bu konudaki fikirlerinin biraz değiştiğini belirtmektedir. Arap dünyasının değiştiğini düşünen Austruy, bu değişmeyi gözönünde tutacaktır (119). Aslında yeni gelişmeleri dikkate aldığını bildirdiği sayfalarda islâmın sözde «ekonomik eğilimi»ne tâbi bir «müslüman ekonomisinin gerçeklerden çok uzak, hayalî bir tablosunu çizmektedir. Sorunlara «idealist» bir açıdan yanaşmanın tehlikelerini en iyi şekilde gösteren bu ütopyalara ilerde değineceğim.

Austruy'den çok daha yetkili kişiler bu görüşü daha ihtiyatlıca ileri sürmektedirler. Amerikalı sosyolog Morroe Berger, çağdaş Arab dünyası hakkında yazdığı akıllıca bir kitapta İslâm'da riziko'ya karşı duyulan geleneksel kuşkunun, Arab iş adamlarının kısa vadede büyük kârlar sağlayan işlere atılmayı, tarıma yatırım yapmayı ya da şehirlerde arsa alıp satmayı tercih etmeleriyle bir ilgisi var mıdır diye kendi kendine sormakta ve Mısır'da

hukuk kitaplarında bile tahvilatın hisse senetlerine olan üstünlüklerinin (güvenlik açısından) gereğinden fazla (120) «obartıldığını» farkeden Mısırlı iktisatçı El Giritli'den söz etmektedir. Fakat Berger de «Yakın-Doğu'daki genel siyasî ve ekonomik güvensizliğin riziko[lu] işlere karşı duyulan çekingenlikte bir rolü olabileceğini» ileri sürüyor ve Arablarm, özellikle Birleşik - Devletler'e göç etmiş olan Suriye - Lübnan asıllı Arabların, bu yeni çevrede daha gözüpek iş adamı haline geldiklerini belirtiyor. Gerçekte, bu Arabların büyük çoğunluğu Hristiyan Arablardır fakat içlerinde müslüman olanları da vardır (121). Latin Amerika ve Siyah Afrika'daki Suriye-Lübnan asıllı Arablar için de aynı şey söylenebilir. Çok ilginç olan bir husus da, bu Hristiyan Arabların, Doğu'da yaşadıkları sürece, ekonomik faaliyet alanında müslüman Araplar gibi davranmalarıdır. Öte yandan, Çoğdaş gözlemciler, Orta-Doğu'daki müslümanların da tıpkı yahudi ve Hristiyan vatandaşlar gibi, kapitalist ekonomik faaliyete gitgide katılmakta olduklarını belirtiyorlar (122).

Böylece, çoğu yazarlara göre, Orta-Doğulu müteşebbisler kısa bir süre içinde kolay kazanç sağlamayı arzu ediyorlar, büyük ve uzun vadeli yatırımlardan çekiniyorlar. Birçok işi birarada yürütmek, münferit işletmeler kurmak eğilimi gösteriyorlar. Her işi kendileri görmek istiyorlar, teknik tavsiyelerin, ve araştırmalar için yatırım yapmanın zaruretini anlamıyorlar. Ferdiyetçidir bunlar. Fabrikalarını hiçbir tecrübeye dayanmadan yönetiyorlar. Sağlanan başarılar, bu eğilimler yüzünden, tutarsız, oluyor, yapılan yatırımlardan doğru dürüst bir sonuç alınmıyor (123). Çoğu zaman da, bu tutumun sebeblerini sıralıyorlar: müslümanlıkta murabahanın yasak olması, kadercilik ve (daha geçerli bir sebeb olarak da) düşünce yapısında ve sosyal yapılardaki değişikliğin

işletme çevresinde yarattığı sarsıntı. Bütün bunlar (124) kapitalizmi hazırlayan her şeyi kaynağında kurutmaktadır (125).

J. Berque, çağdaş Arap dünyasının fenomenolojisiyle ilgili değerli denemesinde aynı temayı işlemekte ve son çıkan arapça ekonomik yayınlardan bol örnek vermektedir (126) «Her yanda hep aynı şikâyet: bütün paralar lüks harcamalara gidiyor» (127). Iraklı kapitalistlerin davranışını tahlil ettikten sonra, J. Berque, «kökü ahlâki değerlere dayanan» (128) «riziko korkusu»ndan söz ediyor. Ama öte yandan, tesadüfe (şansa) bağlı kârların yasaklanmasının artık «teorik bir engelden» (129) başka bir şey olmadığını, ve vicdanlarda huzursuzluk yaratmadığını» belirtiyor. Kamu oyu bütün bunlarda» yıkılması gereken bir geçmişin karakteristiklerini görmektedir. Çünkü bu gerçeklikler, sosyal ve ahlâki etkilerini günden güne kaybediyorlar» (130).

Bütün bu memleketlerde genel bir evrim, ekonomide yönetici bir rol oynayan insanların hiç değilse önemli bir kısmını, kapitalist Avrupa'nın karakteristikleri diye kabul edilen ekonomik davranışlara benzeyen davranışlara doğru itmektedir. Özellikle J. Berque'in eserlerinde bu evrimle ilgili ince tahliller yer almaktadır. Bu tahliller sosyolojik araştırmalarla da belgelendirilmiştir, Şüphesiz ki bu evrim, dinî bir evrimden değil, ekonomik ve teknik bir değişmeden ileri gelmektedir.

Buraya kadar aktarabildiğim tahlillere göre, İslâm dünyasındaki bazı millî kapitalist grupların özellikleri olarak kabul edilen nitelikler kaybolmaya yüz tutmuş geçici niteliklerdir. Fakat araştırmaları daha da derinleştirmek gerektir. Adı geçen yazarların ve daha birçok-

larının ileri sürdüklerinin aksine bu nitelikler müslümanlığa özgü değildir. Bu kitapta anlattıklarımız, özellikle de Çin'de ve Japonya'daki olgular bunun böyle olmadığını göstermektedir. İslâmiyetin bütün bir tarihi devre boyunca kutsallaştırdığı geçmiş ekonomik ve sosyal yapılara bağlı ve sosyo-ekonomik yapı değiştiği ölçüde ortadan kalkmaya ya da değişmeye yüz tutan davranışlar söz konusudur. Nasıl hristiyan memleketlerin kapitalist işletmelerinde millî üslûplar varsa, tıpkı bunun gibi, müslüman memleketlerin kapitalist işletmelerinde de millî üsluplar bulunabilir. Eğer ciddi bir araştırmayla ortaya konulabilirse (şimdiye kadar böyle bir şey yapılmamıştır) belki de bu üslûplar arasında, ortak bir düşüne tarzından ve davranışlardan ileri gelen bir bağlılık olduğu keşfedilecektir. Bu ortak miras ortak bir kültür tarihinden gelir. Bu ortak kültür tarihi, diğer birçok unsurların yanında, islâm dinindeki bazı değişmez eğilimlerin, islâmın nadir «invariant» larının şekillendirdiği nitelikleri kapsar. Demek ki, müslüman memleketlerin kapitalist üslûplarında «islâmî» karakteristiklere rastlamak hiç olmayacak bir şey değildir. Ama benim bildiğime göre, bugüne dek köyle bir sonuca varılmamıştır.

Dinî bir öğretinin, taraftarlarının ekonomik davranışı üzerinde önemli bir etkisi olduğunu, dolaylı ya da açıkca ileri süren tezler doğru olsaydı, islâmiyetin bir hususta çok etkili olmasını beklemek gerekirdi. İslâmiyet, yoksullara adil davranılmasını, insanların ıstıraplarına şefkatle eğilmeyi vazettiğine göre, müslüman kapitalistlerin, ücretli işçilerini aşırı çalıştırmamaları, onları büyük yoksunluklar içinde bırakmamaları gerekirdi. Fakat, müslüman kapitalistlerin, Marx'ın deyimiyle, «sömürdükleri» işçilerine karşı insanca davrandıklarını id-

dia etmeye hiç kimsenin kalkışmamış olması anlamlıdır.

Avrupa'nın sanayileşme devrinde yapılan ve Marx'ın şiddetle yerdiği zulüm müslüman Doğu'nun sanayileşme devrinde de görülür: İşçiyi öldüresiye çalıştırmak, çok düşük bir ücret ödeyerek korkunç bir yoksulluk içinde bırakmak, onu bir kürek mahkûmu haline getiren çok sıkı bir çalışma disiplini uygulamak, bir kelimeyle onu insanlığından çıkarmak. Nasıl hristiyanlığın insancıl ilkeleri Avrupalı kapitalistlerin en dindarlarının bile bu yollara başvurmalarını önleyemediyse, hristiyanlığın dini kuruluşları bundan dolayı onları kınamadıysa, tıpkı bunun gibi, islâmiyetin insancıl ilkeleri de müslüman kapitalistlerin aynı yolda gitmelerini önleyememiş, İslâm'ın dinî otoriteleri buna karşı en ufak bir itirazda bulunmamıştır.

Avrupalılarm vicdanlarını en çok rahatsız eden uygulamalardan biri çocukların çalıştırılmasıdır. Bunun bilincine geç vardılar. (Ve din adamlarının da bu bilinçlenmede hiçbir etkisi olmadı). Oysa çocukların çalıştırılması, müslüman memleketlerdeki kapitalist teşebbüsün de (sahibi müslüman olsa da olmasa da) karakteristiklerinden biridir. Avrupa işçi sınıfının, haklarını elde etmek için kapitalistlere karşı giriştiği mücadeleden ve kazandığı zaferlerden, ve zaman farkından, müslüman memleketlerin işçi sınıfı, hiç değilse teorik bakımdan yararlanmıştır. Avrupa örneğinden, özellikle de, şiddetli grevlere yol açan güçlü bir işçi hareketinin gelişmesinden, hatta bir ihtilalden duyulan korku, büyük ölçüde kurtarıcı bir rol oynamıştır. İmtiyazlı sınıfların yola gelmesi korkuyla başlar.

Demek ki, tıpkı hristiyan kapitalizminde olduğu gibi, müslüman kapitalizminde de çocuklar çalıştırılmıştır. Mısır, bunun tipik bir örneğidir:

«Yakın tarihte, işçiyi koruyan kanunlar hazırlamak için Mısır hükümeti 1909'da ilk çalışmalara başladı. Pamuk fabrikalarında çalıştırılan 13 yaşından küçük çocukların çalışma şartlarını düzenleyen bir kanun çıkardı. Sonra bu kanun, 1926'da sigara fabrikalarına uygulandı. Ama aslında bu kanun gerektiği gibi uygulanmadı: Bu fabrikaları denetliyen müfettişler İçişleri Bakanlığına bağlıydılar ve bu işe gereken önemi vermiyorlardı.» (131) **Çocuklara.**

«Avrupalı bir gözlemcinin dikkatini en çok çeken şey, Mısır'daki fabrika ve atelyelerde bu kadar çok çocuk çalıştırılmasıydı. 1927'de yapılan bir istatistiğe göre, sınai işletmelerde çalışanların %15'ini çocuklar teşkil ediyordu. Gittiğim yerlerde, sadece yerli işletmelerde değil, fabrikalarda da 10 yaşından küçük çocukların çalıştırıldığını gördüm. Bunların aldıkları ücretler de son derece düşüktü» (132).

Bu yazarlar, müslüman memleketlerde kapitalist sektörün nispeten az gelişmesini, dinamizmindeki güçsüzlüğü, başlangıçtan beri Devletin ekonomideki önemli katkısını, devlet ekonomisinin daha belirgin şekillere ve doğrudan doğruya sosyalist yapılara yönelimini İslâmiyetin etkisine atfetmektedirler.

Olgulara uzaktan baka baka, bu yazarlarda, müslüman memleketlere ithal edilen modern ekonomiyle eski [sosyo-ekonomik] yapılar arasında bir çeşit ayrım olduğu yer etti; ve bu yazarların müslüman memleketler için-

de en iyi bildikleri yer Fransız Maghreb'i olduğundan bu duygu daha da gerçeklik kazanıyordu. Çünkü burası töreleri bakımından son derece ilkel bir bölgeydi ve müslüman Doğu ile Avrupa (özellikle orta Avrupa) arasında, Osmanlı İmparatorluğu himayesinde 1850 ile 1914'de girişilen bu çeşit kültür sentezini hiç tanımamıştı. J. Austruy ve diğerleri, özellikle islâm dünyasının bir sektörü için doğru olan bu izlenimi, bu eski yapıları« islâmın iç-ritmiyle» özdeşleyerek, yanlış bir şekilde yorumladılar.

Yeni ekonomi kendini islâm dünyasına zorla kabul ettirdiği sırada islâm dünyasının iç-ritmi ile bu yeni ekonomi arasında bir uyumsuzluk (kopukluk) olduğu doğrudur. Ama önce, bu dünyanın sürekli bir karekteristiği (niteliği) söz konusu değildi... Bu konu üzerinde, yukarda anlatılanlara ve orta-çağ ekonomisinin dinamizmi ile ilgili parçalara başvurulmasını söylemekle yetineceğim. Öte yandan, bu «ritm» gerçekte, islâmiyet tarafından kutsallaştırılmış olabilir. Din adamları, bununla ilgisini kesenleri imansızlıkla suçlayabiliyorlardı ama gene de bu ritmin, islâm dinine derinden bağlı olmadığı doğrudur. Önceki sayfalarda ispat etmek istediğim de budur. İslâm dininin özüyle ilgili «**invariant**»ların varolabileceğini hiç de inkâr etmiyorum. Fakat, bunları bir durgunluk devrinin karakteristiklerinden daha başka bir yerde araştırmak gerektir. **Tevekkül**, işi Allah'a havale etmek, ne İslâma has özelliktedir ne de İslâmın kendine özgü bir karakteristiğidir. Bu yazarlar, evreminin belli bir aşamasında bulunan bir toplumun, dışardan gelen ve çoğu zaman dışardan zorla kabul ettirilen yepyeni teknikler, kuruluşlar ve değerlerle birdenbire karşılaşmış bulunduğu bir geçiş safhasının tepkilerini, mahiyetleri bakımından birbirlerine tamamen yabancı ve asla nüfuz edilemeyen iki kültürün karşılaştırılmasından doğan tepkimelerle

karıştırdılar. Son yıllardaki hızlı bir evrimin gözlemlenmesi ya da keşfedilmesi, kafalarda iyice yer etmiş yanlış fikirleri değiştiremez. Görünüşte durgun bir toplumun kabiliyetli fakat gözüpek ve bu toplumun karakteristiklerini teorileştirmek ve ölümsüzleştirmek eğilimindeki bir tasvircisine, E. F. Gautier'ye, ya da genellikle yetkisiz vülgarizatörlere (R. Charles ile A. Pellegrin) verilen önem, kökten yanlış bu görüşleri kuvvetlendirdi.

Eski durumun bir çeşit ilahi durum olarak görülmesi de bir o kadar yanlıştır. Burada da farklı olayları birbiriyle karıştırmamak gerekir. Şüphesiz, Avrupalıların sızmalarından önceki durgunluk devresinin müslüman toplumun, üyelerine, koyu bir dinî konformizmi, mesela Allah'ın adını dilinden düşürmemek, menasık vecibelerine uyduğunu herkese göstermek gibi bir dindarlık zorla kabul ettiriyordu. Gene de işaret etmek gerekir ki, alışkanlık, bu sözlerin ve uygulamaların (amalın) dinî anlamından çok şey kaybettiriyor ve özellikle, sosyal değerlere katılmayı açıkça bir otomatizm haline getiriyordu. İki-yüzlülük ve farisilik, bu tutumu tıpkı samimi bir dindarlık kadar nitelendiriyordu. Üstelik bu dinî konformizm, sosyal tabakalara, hayat tarzlarına, etnik gruplara ve mezheplere göre büyük ölçüde değişiyordu. İslâm dininin değişmez bir karakteristiği diye anlatılan bu konformizm şehir burjuvazisine özgüydü. Bu devrin edebiyatını dolduran ahlâki ve dinî yergilerden ilk bakışta anlaşılacağı gibi, «deviant» ların sayısı gene de bir hayliydi.

Özellikle de bu ruh hali, bu konformistlerin mutad davranışlarının ne Kuran'ın ne de Sünnet'in buyruklarından otomatik olarak çıkartılabileeği anlamına gelmez. Tıpkı en köklü iman devrelerinde de olsa, hıristiyanla-

rın davranışının İncil'in buyruklarından çıkartılamıyacağı gibi. Her iki durumda da, yorumlar kolaydı, bilinçler esnekti, din adamları hoşgörülüydüler. Kutsal metinlere açıkca aykırı yorumlar yapılarak **riba**'nın yüzkızartıcı bir şekilde çiğnendiğinin örnekleri bundan önceki sayfalarda tekrar okunsun. Ve bu da, dindarlığı (imanı) ile son derece övünen bir çevrede, Fas burjuvazisi içinde oluyordu. Bu geleneksel islâm dünyası hakkında ya da hayattan edinilmiş bir bilgisi olan kimsenin bu tablonun doğruluğunu kabul etmemesi mümkün değildir sanıyorum. Ama bunun sonuçları teorik planda daha az farkedilmektedir. Çünkü, bura insanlarının sosyal davranışlarının temelini her şeyden önce, Kuran'da ve Sünnet'de aramak gerçekten boşunadır. Temel başka yerdedir. Diğer itilimlere derin bir şekilde tâbi olan bir davranışa, Kuran ile Sünnet, aslında konformist ve dinî bir cilâ çekmeye yarar.

Müslüman müteşebbislerin dinamizmi uzun zaman cılız kaldıysa, müslümanların çoğu, modern sanayi işletmeleri yoluna atılmaktan uzun bir süre çekindilerse İslâmiyet bundan hiç de sorumlu değildir. İslâmiyet, kimsenin, kendi menfaati gereği, **riba** konusundaki buyruklarına tamamen aykırı bir tutum almasını engellemiyordu. Öte yandan, Japonya ve Çin'de de aynı çekingenliklerin gözlemlendiğini gördük. Geleneksel sosyal ilişkilere ve bunların gerektirdiği tutumlara, davranışlara aykırı yepyeni ekonomik davranışların birdenbire ithali karşısında geçiş devresi için normal bir tepkime söz konusudur. Her şeyden önce, yerli teşebbüsün önüne çıkan engelleri, hem de yerli işletme faaliyete geçtiği sırada çıkan engelleri unutmamak gerektir. Osmanlı İmparatorluğuna ve İran'a zorla kabul ettirilen ticarî anlaşmalar hakkında bundan önce bazı açıklamalarda bulun-

muştuk (136). Aslında, şömürgecilik, daha köklü engeller çıkarıyordu. Bütün bu güçlüklerin ötesinde, Avrupa'nın teknik ileriliği esas engeldi. Diğer engeller ikinci derecede kalıyordu. Y. Sayigh'in belirttiği gibi, teeşbbüs (işletme) gelişmenin ilk ve tek motoru değildir, bu, ancak uygun kurumsal bir ortam içinde önemli bir stratejik faktör olur (137).

Aynı yazarlar (ve diğer bazıları) mülkiyet hakkının kısıtlanmasını ve toplu yardımlaşma eğilimini islâmiyete özgü eğilimler diye belirtmekten hoşlanıyorlar. Söz konusu uyumsuzluğu yaratan bu eğilimlerdir. Ve bundan dolayıdır ki, bu memleketlerin halkları islâmiyete katılmaya devam etseler de, bu uyumsuzluk sürüp gidecektir. Bazıları bundan iyimser sonuçlar çıkarmaktadır. Onlara göre, islâm dünyasını sosyalizm yoluna yöneltmek için bu eğilimlerden yararlanılabilir.

İslâm hukukundaki mülkiyet hakkından daha önce söz edilmişti. Bu konudaki yaygın hatalar ve bunlardan çıkarılan yanlış sonuçların önemi bakımından mülkiyet hakkı üzerinde belki de gene durmak gerektir. Burada da islâm hukukunun özgüllüğü obartılmaktadır. Hukuk tarihçilerinin de bildiği gibi, mutlak mülkiyetin klâsik alanı Roma hukuku bile söz konusu olsa, DÜSTUR'da «mülkiyet, hukuk anlayışına uygun bir ölçü içinde malını kullanmak, ona tamamen sahip olmak, ondan yararlanmak hakkıdır» (**Dominium est jus utendi, fruendi, abutendi re sua quatenus juris ratio patibur**) diye geçen ünlü tanımı kaydı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zaten, genellikle zikredilmeyen ikinci kısmında, bu belirtilmiştir. **12 Levha Kanunu**'ndan itibaren bu hak, komşular (başkaları) yararına sınırlandırılmıştı. Toplum yararına ve adalet, insanlık ya da merhamet uğruna bu hak

daha da sınırlandırıldı. Gayrimenkuller çeşitli kısıtlamalara uğruyorlardı. İmparatorluğun çöküş devrinde, tarımla uğraşan malikâne sahipleri, topraklarının ekimini ihmal ettikleri takdirde, haklarının ellerinden alınacağını biliyorlardı. Keşfedilen bir maden, mülk sahibinin rızası hilafına, işletilebiliyor ve mülk sahibi gelirin sadece 1/10'ini alıyordu. Kamu yararına yapılan mülksüzleştirmeler çoğalıyordu. Hakkın kötüye kullanılmasına dair bir teori geliştirilmişti ve 1. yüzyıldan itibaren, efendilerin, köleler üzerindeki haklarında, insanlık yönünden, ciddi kısıtlamalar yapılmıştı (139). Tanrı'ya sığınmış insanın hakları ve görevleri konusunda genel bir teori hazırlayan hristiyan teolojisi, mülkiyet hakkına izafî ve şartlı bir değer vermiş ve bunu islâm teolojisinin ve hukukunun teorileştirilmesine oldukça benzer bir şekilde yapmıştı. Thomas d'Aquin'in bu konudaki klâsik formülleri bilinmekteydi. Sosyalist hareketin, bunlara sebeb mutlak mülkiyet hakkıdır dediği sosyal eşitsizliklere Kilise'nin kayıtsız kalmadığını göstermek söz konusu olunca, XIII. Leon'dan itibaren bu formüller tekrar ele alındı.

Araplar'ın gerçekleştirdikleri fetih hareketini meydana getiren şartlar İslâmdaki toprak mülkiyeti kavramını derinden etkilemiştir. Bu fetih sayesinde, fatihlerin eline ekime elverişli büyük topraklar geçmişti. Bunların değerlendirilmesi, halifenin idare ettiği Beyt-ül-mal'ı beslemek ve önce alacaklılar arasında tekrar-dağıtım için gerekliydi. Tabiatiyle, hükümdarın kendisine ayırdığı pay gide gide çoğalıyordu ama bu da, düzenli ve büyük miktarda tahsilat zorluğunu boyuna artırıyordu. Bu tip toplumda bu gelirler (vergiler) esas itibariyle tarımsal üretimden sağlanıyordu. Şartlar Roma imparatorluğundaki şartların aynıydı ama, toprakların büyük bir kısmı ganimet

olarak telakki edildiğinden, mülkiyette daha büyük ölçüde bir iğretilik meydana geliyordu. Biraz obartarak ve özellikle toprak mülkiyetinden anlaşılan şeyi kasten genelleştirerek şöyle denilebildi: «mülkiyet fikri, islâm teorisinde, değerlendirme fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Mülkiyet hakkına lâyık olmak gerekir. Toprak üzerinde edinilen hak, kullanılmamaktan dolayı kaybolmasa bile, yeni bir değerlendirme karşısında kaybolur (141).

Ama burada sadece hukukçuların yaptıkları teorileştirme söz konusudur ve müslümanlıktaki din hukukunun salt teorik karakteri üzerinde daha önce durulmuştur. Uygulama, zamana ve yere göre sonsuz şekilde değişmiştir. Bu konudaki incelemeler pek azdır. Söylenebilecek şey sadece şudur: özel mülkiyet hakkı Batı'dakinden hissedilir derecede daha karmaşık olduysa, islâm hukuk teorisi buna daha tutarsız bir karakter verdiği için değildir; politik şartlardan ve olaylardan dolayı bu böyledir: savaşlar, fetihler, istilalar ve çoğu zaman iktidarın mutlakiyetçi tutumu... Unutmayalım ki, Fransa'da «mutlak monarşi devrinde de mülkiyet dokunulmaz değildi. Şüphesiz, kamu yararı uğruna mülkünden edilen mülk sahibi makul bir tazminat alıyordu. Ama, tebaların mülküne el atmanın pratik bir yolu olan vergi, sonunda Kralın arzusuna bırakıldı... Tebaları, «canları ve mallarıyla» onundur (142).

Mülkiyet hakkını mesele haline getiren kötüye kullanma kavramı, ne islâm hukukunun özelliğidir ne de G. Destonne Bernis'in sandığı gibi, islâm dünyasında pratikte bu kadar iyi uygulanmıştır. 143) J. Austruy ile birlikte, «batı kapitalizminin sebeb olduğu privatif mülkiyet tipine islâmiyetin uyamadığından» (144) söz etmek düpedüz haksızlıktır. İlahi ideal ile pratik sosyal ilişkileri birbi-

rine karıştırmaktır bu. Thomas d'Aquin'e dayanarak, Hristiyanlığın da bu mülkiyet tipine uyamadığı söylenebilir. Gerçekte, müslüman kapitalistler ya da müslüman olmayan kapitalistler tarafından, bir fabrikanın kurulmasına, bir sermayenin verimlendirilmesine, İslâm mülkiyet hukukunun engel olduğunu sanmıyoruz. Üstelik, 19. yüzyıldan itibaren, başlıca bağımsız müslüman ülkeler, Batı'daki toprak kanunlarını örnek aldılar ve bu da, her hangi bir dirençle karşılaşmadı. Oysa toprak statüsü, Avrupa sömürgelerinde, genellikle sömürgecilerin çıkarlarına bağlı olarak, değişmişti (145). Burada da yazarlarımız teoriyi ya da teorinin bir görünüşünü, gerçek olgularla karıştırıyorlar, oysa başka yerde, yakın geçmişteki gerçek durumu ya da şimdiki zamanın bir kesimini, bir toplumlar grubunun bütün bir geçmişine ve bütün bir geleceğine sürekli şekilde bağlı, değişmez bir yapı sanıyorlar.

A. Piettre ve François Perroux'ya (146) göre, J. Austruy'nin işaret ettiği gibi, kapitalist toplumda mülkiyet kavramının gelişmeye doğru gittiği, fonksiyonel olmaya ve yerine getirilmesi gerekli sosyal ihtiyaçlar dolayısıyle, mutlak karakterinde gedikler açılmaya başladığı doğrudur. Bu, bir yandan modern sınai toplumların icaplarından, öte yandan da, olgularda ve fikirlerde sosyalist tartışmanın gücünden, sosyalist ülkelerin dış ülkelerle rekabetinden ve içerde ücretli işçilerin baskısının artmasından dolayı böyledir. Bu arada şunu da kaydetmek gerekir ki, formüllerin görünüşteki uygunluğuna rağmen, kapitalist dünya, sosyalist mülkiyet kavramına erişmekten henüz uzaktır (147). Ama müslüman toplumlarm sosyalist yapılara hatta «ilerici» iktisatçıların göklere çıkardıkları, ekonomik hayatın sosyal kontrolu gibi bu pek belirsiz şekillere doğru ilerlemesini teklif etmek ve des-

teklemek için **sünnet**'teki geleneksel mülkiyet kavramına ve onun nisbi kısıtlamalarına dayanılabileceğini ileri sürmek, fantastik bir fikirdir. Klasik **Fıkıh**, kitlelerin vicdanından Batıdaki Skolastik kadar silinmiştir. Millî benliği doğuran faktörler gereğince kitlelerin geleneksel dine bağlılığının elverdiği tek şey, diğer kaynaklardan gelen az-çok toplumcu davranışları bastırmak için, islâm sloganının islâm prestijinin bir bayrak olarak demagojik bir şekilde (kelimenin dar anlamıyla) kullanılmasıdır. Bunlar hemen hemen her şey için kullanılabilecektir.

İslâm dünyasında siyasi yöneticilere bu kadar çekici gelen bu makyavelcilik, ahlâk telâkkileri bir yana bırakılacak olursa, sadece pratik bir itirazla karşılaşılır. Gerici müslümanlar, ileri sürülen hal çarelerini çürütmek için Kuran'ın ve Sünnet'in sağladığı imkânlardan yararlanabilirler. Bunlar, aynı kaynakları ilericilik yönünden yorumlayanlardan daha büyük üstünlüklere sahiptirler. Önce, gerçekte, mülkiyet hakkının ciddi bir şekilde tartışılmadığı ve sınırlandırmaların şimdi verilmek istenilen daha büyük bir kapsamı olmadığı devreyle ilgili metinler, ne denirse densin, onların yararınadır. Bunu, büyük toprak mülkiyeti hakkında Pakistanlının açtığı tartışma konusunda daha önce görmüştük. Sonra ve daha da tehlikelisi, gerici yorumcuların; geçmişin bütün mirasından, geleneksel yorumların yapıldığı yüzyılların baskısından, bu yorumların prestijinden, bunları ilân edilen dine bağlamak alışkanlığından hiç de dinî olmayan sebepler için istifade etmeleridir. Onların koruyuculuğunu yaptıkları öğretilere bu sathi katılmayla otoritesi kuvvetlenmiş olan din adamları sınıfı, belki de özellikle çoğu zaman (ama doğrusu her zaman değil) gelenekçi yorumu desteklemek durumunda kalıyor (148). Bu faktörler, ancak islâm dininde köklü bir **aggi ornamento**'dan sonra ortadan kaldırılabilir. Katolik dünyasında

böyle bir evrimin karşılaştığı güçlükler yeterince görülmektedir. İslâm dünyasında engeller daha da büyüktür ve evrim, burada inceleyemeyeceğim birçok sebepten ötürü daha az hızlıdır.

Aynı yazarların ve diğerlerinin (özellikle, müslüman ideologlar ve politikacılar) islâmiyete özgü dedikleri dayanışma, yardımlaşma ve kamusal hayat tarzı eğilimlerine de aynı görüşleri uygulamak gerektir. Bu konuda çok farklı olaylar birbirine karıştırılıyor. Bazıları köylüler arasında (köylük yerlerde) (149) yardımlaşma geleneğine işaret ediyorlar. Bununla islâmiyetin dışında ve islâm diniyle hiçbir ilgisi olmayan ve sanayi dünyasına özgü ilişkilerin kurulması karşısında her yerde ortadan kalkan ya da kalkmaya yüz tutan bu tip bütün toplumlarda rastlanan olgular söz konusu edilmektedir. Rusya'da sosyal evrimi, aynı şekilde, tamamen benzer gelenekler üzerine kurmak isteyenlerin uğradıkları hayal kırıklığı bilinmektedir. Bu, aslında, bazı şartlarda, bazı yerlerde, bu amellerden (uygulamalardan) alınacak bir ders yoktur anlamına gelmez. Öte yandan, müslüman topluluğun dayanışma zihniyetinden, topluluğun bu anlayışının geliştirdiği şiddetli baskıdan ve bunlardan çıkarılabilecek olumlu değerlerden de söz ediliyor. J. Poirier, diğerlerinden daha ihtiyatlı bir şekilde diyor ki: «teknik ve ekonomik ilerleme, proleterleşmenin, eski değerlerin gözden düşmesinin, ferdi yoksullukların ortaya çıkışının habercisidir. Başka bir deyişle, bu ilerleme, kişilerarası ilişkiler düzeyinde insanı insana kayıtsız kılan aşırı bir bencilliğe yol açar gibidir. Eğer islâmiyet, sanayileşirken, Kuran'daki kardeşlik ve dayanışma buyruklarının özünü muhafaza etseydi, hayat düzeyindeki farkları makul oranlar içinde sürdürebilseydi dünyaya unutulmaz bir ders vermiş olurdu» (150).

Böyle tezler, çağdaş müslüman ideologlar tarafından çok daha geniş bir şekilde geliştirildi. Meselâ, Müslüman Kardeşler Teşkilâtının ileri gelen üyelerinden olan Suriyeli Mustafa-as-Sibai, Arap dünyasında kapış kapış satılan «İslâm'ın sosyalizmi» adlı kitabında birçok sayfayı bu soruna ayırıyor. Bütün bu ideologların katıldıkları fantastik insanlık tarihi görüşüne göre, kendi hayat temellerinin yarattığı felâketli durumun nihayet bir parça bilincine varmış olan Avrupa'nın, değerini yeni yeni anlamaya başladığı ilkeleri, islâmiyet keşfedeli 14 yüzyıla yakın bir zaman geçmiştir. Her şeyden önce, Kuran'da ve Sünnet'de ilân edilen «sosyal dayanışma ilkesi» söz konusudur.

«Kuran'dan aktardığımız ayetler açıkca göstermektedir ki, Tanrı, **birr** (dindarca iyilik) ve **takva** (sofuluk) kelimelerinin çeşitli anlamlara gelen işbirliğini ve dayanışmayı emretmiştir. Zikrettiğimiz hadisler göstermektedir ki, Peygamber sosyal dayanışma kurumunu tam ve en geniş anlamıyla kurmuştur. Bundan dolayı, müslüman sosyalizminde çeşitli şekillerde görünmektedir (15). Sonra da, hadisleri zikrederek bu tarzların, «toplumun mutluluğu için en önemli, en gerekli olanlarını kısaca sıralamaktadır: ahlâkî dayanışma, bilgide dayanışma (bildiğini başkalarına da öğretmek), siyasette dayanışma, topluluğun (cemaatin) savunulmasında dayanışma, ekonomik dayanışma, dinî törende dayanışma, kültürde dayanışma, topluluğun bütün üyelerine hiç değilse, yetecek kadar besin sağlamak için dayanışma (152). Vardığı sonuç şudur: «Müslüman sosyalizminde sosyal dayanışma ilkesi bu hümanist ve ahlâkî sosyalizmi, bugüne kadar bilinen bütün sosyalizmlerden ayırdeden niteliklerden biridir. Eğer bu, toplumumuzda uygulanabilseydi,

toplumumuz ideal bir toplum olur ve hiçbir toplum onun seviyesine erişemezdi» (153).

Gerçekte kimse bundan şüphe edemez. Mesele sadece şunu bilmekten ibarettir. 1300 yıldan fazla süren bir imanın, bu kadar geniş bir ölçüde, tanımazlıktan geldiği bu muhteşem ilke nasıl uygulanabilecekti.

Gerçek tarihe küçümseyerek bakan Mustafa-as-Sibai, J. Austruy ve benzerlerinin düşünebildiklerinin tersine, bu ilkeler (ki metinlerde gerçekten vardır) bu tarihi, yahudiliğin, hıristiyanlığın, budizmin daha az mükemmel olmayan buyrukları kadar etkilemiştir. Laik ahlâkların sözünü etmiyoruz. E. F. Gautier ve diğerlerinden sonra, J. Austruy de, geleneksel müslüman toplumunun konformizminde bu etkinin (olumsuz) izlerini bulduğunu sanıyor. «Her zaman ve her yerde bir müslüman, başkalarının bakışlarını kendi üzerinde hisseder ve evrensel ayıplamanın sessiz baskısı son derece etkilidir» (154). J. Austruy ekliyor: «Bizim karşımızda büyük bir dinî şüphecilik gösterdikleri halde, dindaşlarının gözleri önünde Kuran'ın buyruklarını çiğneyen müslümanların, Avrupa'da uzun bir süre kaldıktan sonra bile, yabancı ürünlere karşı gösterdikleri çekingenliği ve duydukları korkuyu düşünün. Bir katolik için bu anlaşılmaz bir şeydir» (155).

Geleneksel müslüman tpoluluğunda da, aynı tipteki diğer toplumlarda da ve ideolojik hareketlerde de sosyal baskının gücü inkâr edilemez. Bu, ne E. F. Gatier'nin sandığı gibi Doğu'nun, ne de J. Austruy'un düşündüğü gibi, islâmın bir özelliğidir. İslâm dünyası plüralist ve liberal olmuştur. «Katolik» Fransa, pazar duasına katılmanın mecburi ve bundan kaçınmanın tehlikeli olduğu

yüzyıllardan geçmiştir. İslâm dünyasında geleneksel toplumun baskıları azaldığı sırada tam gelişme halindeki ideolojik bir hareketin gerektirdikleri ortaya çıkmıştır. Ilımlıların ve şüphecilerin bile tamamen katılır görünmek zorunda kaldıkları genel özlemleri dile getiren milliyetçilik, hâkim sınıfların küçümsedikleri ve yerdikleri yerli dinin ibadetini tabiatiyle kendi sembolleri arasına alıyordu. Bütün bir halkın elele vermesini bir «katolik» anlayamaz. 1914 - 1918 yılları arasında hangi Fransız, Alman müziğine hayranlığını ifade etmek için bir konferans düzenlemeyi göze alırdı? Kendi varlığı saydığı imtiyazlarının tehdit edildiğini gören topluluğun öfkesinin ve kininin dile geldiği büyük toplu gösterileri Cezayirdeki siyah Afrikalıların «katolik» halkı içinde küçümsemeye kim cesaret edebilirdi— «Katolik» liberal, ve plüralist Fransız toplumunun içinde bile, ideolojik bir harekete (meselâ bir komünist hareketine) kalkışanlar, günlük hayatın akışı içinde hareketin dayandığı değerlere isteyerek, seve seve ya da kendilerini zorlayarak katıldıklarını belli etmek zorunluğunu duyuyorlardı.

Taraftarlarının birliği, başarısının gerekli bir şartı olduğundan, Kuran'ın, müslümanları, kardeşliğe, işbirliğine çağırması, ideolojik bir hareketin, başlangıçtaki normal gösterileridir. Bu, bütün bir toplumun dayandığı temellerden biriydi; insanı Tanrı'ya götüren ve yeryüzünde Tanrı buyruklarına boyun eğmiş toplumların en az kötü olanını kuran bir ideolojiye, kitlelerin güvenle katılmasıydı. Seçkinlerin ahlâkî ve dinî konformizmi, toplum içindeki imtiyazlı durumlarını hak ettikleri, bunun Tanrı tarafından istendiği inancının ideolojik belirtisiydi. Gelenekci toplumların normal bir tutumudur bu. İslâmiyete katılmanın belirtisi olan her şeye (meselâ dini vecibelerin yerine getirilmesi gibi) bağlılık, saldırıya uğ-

rayan, tehdit edilen topluluklara ait olmanın millici bir ifadesidir. Arap âleminin bu «birlikci eğilimi» nasıl çözümlenebilir? Benim düşündüğüm işte budur. J. Berque'e göre, bu dünyanın, «yüzyıllar süren burjuva yaşantımızı bir sıçrayışta geçmesini sağlayan» çağdaş tarihinin birdenbireliği» sayesinde, bu eğilimi yitirmeye vakti olmamıştır» (156). Anlamlardaki değişikliği gizleyen ve aldatıcı bir değişmezlik sanısı verebilecek basitleştirilmiş bir formüldür bu.

Bütün bu ilkeler, bütün bu katılma gösterileri, islâm dünyasının, kapitalist dünyaya katılma sürecini ve müslüman bir ülkede kapitalist bir sektörün kurulması sürecini değiştirecek güçte değildir. Müslüman kapitalistler sermayelerini, hıristiyan kapitalistler gibi verimlendirdiler. Hıristiyanların arasında olduğu gibi, müslümanlar arasında da, katıldıkları ideolojiyi ciddiye alarak, insani bakımdan yarattıkları zararlı bazı sonuçları örtbas etmek için sistemin bazı kurallarını yumuşatmaya kalkışan insanlar bulunabilir. Ama, milli ölçüde genel işleyişte bir değişiklik yaratmak imkânsızdır. Bunları çok iyi gözlemlemiş bir Amerikan iktisatçısının yazdığı gibi, «en saçma hayal gücüyle bile, orta-çağın herhangi bir şehrinin tüccar topluluklarının «maneviyatla yönelttildiği» ya da buralarda zenginlik yarışmasına karşı bağışıklık kazanmış burçlar bulunduğu söylenemez. Aslında, Fritz Redlich'in deyimiyle, onlar, daha eski bir devrin Amerikalı ve İngiliz işadamları kadar «şeytani» dirler ve sosyal darvinizme onlar kadar inanmaktadırlar (157). Toprak sahiplerinin, köylülerin kanını emmelerine, gayrimenkul sahiplerinin, kiracılarının iliğini kurutmalarına, tefecilerin borçlularını soyup soğana çevirmelerine engel olmayan müslümanlar arasındaki dayanışma, sermayedarların, ücretli işçilerine, kapitalist sö-

mürmenin çoğu zaman daha yumuşatılmış kanunlarını uygulamalarına ne diye mani olacakmış.

J. Poirier'e göre, sınıflar arasındaki farklılaşmayı azaltmak, Mustafa as-Sibai'ye göre de ideal bir toplum kurmak için, söz konusu ilkelere dayanmak (güvenmek) boş bir idealist ütopyacılığın belirtisidir. Bu ilkeler, görülmedik bir lüks hayat süren sınıflarla, en koyu sefalet içindeki geniş halk kitlelerinin bir arada bulunmasını, birkaç yoksulu sürünmekten kurtarmakla zenginlere bir iç-huzuru veren sadakayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, tersine bunları gizlemeye yaramıştır. Başka ne gibi bir şeye yarayabilirdi? Bir toplumda imtiyazsızların, insan varlıkları olarak haklarına saygı gösterilmesini sağlayabilmenin tek yolu, onlara en azından siyasi iktidarın kontrolünde bir pay vermek, ve en çok da imtiyazları mümkün olduğu kadar kaldırıp sağlam ve uygun kurumlarla bu başarıları garanti etmektir. İstenirse, bu kurumlar, islâm, hıristiyan, yahudi, budist, stoacı, kantçı ve daha binlerce kurallardaki boş sözlerle süslenebilir. Bu da bu kurallara bir anlam verecektir. Ama kurumlar olmadan kurallar ortaya atmak, sadece boş bir edebiyattır ve temel eşitsizlikleri (haksızlıkları) utanç verici bir şekilde örtbas etmektir. Eğer sömürmeyi ve baskıyı, pratikte örtbas ediyorsa, aynı şey marksist kurallar için de doğrudur. Hiç olmazsa, Marx bize, bu mekanizmayı anlamak ve ortaya koymak imkânını verdi.

Müslüman toplumların sosyalizme kısmen yönelmesinin, ancak bütün dinler insanlığın bazı temel zorunluluklarını dile getirdiği ölçüde , İslâmın kurallarıyla bir ilgisi vardır. Ama bu zorunluluklar, ancak din sorununu aşmakla (kısmen) pratik hale gelebilirlerdi. İnsanlığın kurtuluş tarihinde İslâmiyetin önemi, özellikle bu soru-

nu kısmen aşmış olmasıdır. İslâmiyet sadece tavsiye etmemiş, kanunlaştırmıştır da (meşrulaştırmıştır da). Ama çekirdek halindeki küçük bir topluluk için, doğmakta olan ve derhal bir Devlet şeklini alan ideolojik bir hareket için tasarlanmış bu kanunlar, bu topluluk içinde yardımlaşmayı düzenlemekle ve güçsüzlerle yoksulları asgarî bir şekilde korumakla yetiniyordu. Arap kabilelerinin kurumsal ufkunu aşacak, imtiyazlı tabakaların ortaya çıkmasını ya da devamını ve başkalarının zararına olarak, iktidarın ve servetin zenginlerin elinde toplanmasını önleyecek hiçbir kurum öngörülmemişti. Orta-çağ müslüman dünyasında halkların protestosu ancak birkaç mezhep içinde bu safhayı aşacak, hiç değilse, kurumlarla sağlanmış imtiyazsız bir mülkiyet yapısı tasarlayacak bir sonuca varmıştı. Bu mezhepler ya yenildiler ya da programlarına ihanet ettiler; şüphesiz başka türlü de olamazdı. Protesto, ideologların, kutsal metinlere dayanarak, imtiyazlılara ılımlı olmalarını öğütlemekten başka bir sonuç vermedi. Ve imtiyazlılar, gösterişçi ya da samimî dindarlıkları ne olursa olsun, maddî güçleri sayesinde, bu öğütlerin sadece pek az bir kısmını gözönünde tuttular.

İmtiyazların doğmasını ve imtiyazlıların toplum üzerindeki hâkimiyetini önleyebilecek kurumsal mekanizmaların ilkeleri Doğu'da ve Batı'da da öteden beri bilinmekteydi: vatandaşların tümünün siyasî iktidara katılması, bu demokratik ve siyasî iktidarın, imtiyazların ekonomik kaynaklarını kontrol etmesi. Bu ilkelerin, geniş toplumlara (İlk-Çağ'daki imparatorluklar bunların ilk modelleridir) uygulanabilir kurumlar haline gelebilmesi ve bunu ilân edip, kesin teorisini yapmaya başlamak için Avrupa'nın ideologlarını; iktidarın kitleler tarafından siyasî kontrolünü geniş ölçüde uygulamak için Fransız

Devrimini, saniyileşme yolundaki bir toplumda ekonomik imtiyazların kaldırılmasını teorileştirmek için modern Avrupa sosyalizmini ve bu teorileştirmenin ilk uygulanışını denemek için de Rusya'daki Ekim Devrimini belkemek gerekti. İktidarın ve servetin bu çifte kontrolünü ister Tanrı, ister insanlık ülküsü gerektirsin, bu, uzun zamandan beri ilân edilmişti. Ama bunu sağlayabilecek kurumsal mekanizmaların teorileştirilmesi karşısında bu ikinci derecede kalıyordu.

İmtiyazlıların siyasî ve ekonomik hakimiyetini kabullenmiş, din adamlarının, o zamanki din ideolojisi hakkında yaptıkları azçok geçerli yorumla ve yüzyıllar boyunca edinilmiş sert bir tecrübeyle inandırılmış 18 ve 19. yüzyıl sonundaki müslüman dünyasında, Fransız Devrimi ve bunun sonuçları demokratik bir devletin mümkün ve arzu edilir bir şey olduğu (158), Rus Devrimi de, imtiyazlı sınıfların bulunmadığı bir toplumun mümkün olduğu fikrini (bu devrimlerden doğan Devletlerin, temel ilkelerinden sapmaları ne olursa olsun) yeniden canlandırdı. Önce kapitalist devletlerin hızlı ekonomik gelişmeleri, sonra da marksist devletler, ekonomik ilerleme yoluyla bağımsızlığa kavuşmak isteyen seçkinler için, hürriyet ve mutluluğa susamış ve bunların mümkün olduğunu öğrenmiş kitleler için bu örnekleri son derece çekici hale getirdi. Model (örnek) dışardan geliyordu. Bunun kuruluşundan İslâmiyet hiç de sorumlu değildi. Olsa olsa şu kabul edilebilir: kapitalist sektörün cılız gelişmesi ve köklerinin derin olmayışı, karakterinin yeniliği, ferdiyetçi geleneklerin, batı toplumlarındaki kadar gelişmesine elvermedi. J. Berque'in dediği gibi, «bunjuva yüzyıllarının üzerinden atlanıldı». Liberal ekonomiye bağlı ve bunun işleyişinden faydalanan sınıf çok daha sınırlandırılmıştı. Şüphesiz, bu da, sosyalist modelin çe-

kiciliğine karşı zihinlerde beliren direnci azalttı. Ama bunun islâmın kurallarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Sadece bu halkların normal millici gururu, yapılan seçmenin ve gidilen yolun doğru olduğunu ispatlamak için, biraz geç de olsa, bu kurallara (buyruklara) başvurdu.

Hıristiyanlığın ve budizmin merhamet ilkesi gibi, müslümanlığın dayanışma ilkesi de, gerçekte, imtiyazsız bir toplumu kutsallaştırmaya (eğer böyle bir toplum mümkünse) herhalde onu yaratmaya ve savunmaya, her ekonomik ve siyasî imtiyazla mücadele etmeye yarayabilir. Ama bu aynı ilkeler, imtiyazlar üzerine kurulmuş toplumları şimdiye kadar haklı göstermeye yaradı. Bu da bu ilkelerin bu yöndeki hareket gücünü azaltmaktan başka bir şey yapmadı. Demek ki, dünyayı değiştirmek için sadece bunlara güvenmenin boş olduğu görülüyor. Eşitçi toplumların mekanizmalarının laik bakımdan teorileştirilmesi öncelik kazanmaktadır ve bu toplumu meşru kılsalar bile, sadece dinî ve ahlâkî kurallarla bunu sağlamak mümkün değildir. Başkan Camal Abdül Nasır'ın teklifsizce fakat çok doğru bir şekilde söylediği gibi, her çeşit «ahlâkî» ya da dinî sebeblerden dolayı bir futbol maçını kazanmaya teşvik etmek sadece teknik faktörlerin rol oynadığı bu oyuna hazırlanmayı ortadan kaldırmaz. Şüphesiz, enerjileri harekete getirecek faktörlerin araştırılması esastır. Asıl amacım ideolojilerin gücünü incelemek olduğundan, bunu inkâr edecek en son insan benim. Ama bunu sağlamak için, türlü yorumlara elverişli ve tarihî bakımdan gözetilen çabaya zıt ideolojilere karışmış bulunan kurallara bel bağlamak yetmez. Her halde, bizi burada özellikle ilgilendiren şey, bu kuralların sosyalizme ya da devlet ekonomisine yönelmede bugüne kadar hiçbir rol oynamamış olmalarıdır. Kapitalist ekonomiyi sınırlandırmak ya da nitelendirmek için

de hiçbir rol oynamamışlardır. Bir müslüman kapitalizmi olmadı, gelecekte sosyalizme giden bir Fas, Cezayir, Mısır, Arap, Türk, İran yolu olması mümkündür. Ama bunların önemli karakteristiklerinin, islâm dinine çok şey borçlu olacakları ihtimali pek azdır.

BÖLÜM VI

SONUÇLAR VE PERSPEKTİFLER

Karşılıklı bağlılıklar ve öncelikler

Önceki sayfalarda varılan sonuçlar, son derece olumsuz görünmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sonuçlar günümüzdeki anlayışlara gerçekten aykırı. İslâmiyet, din olarak, taklit edilemez, eşsiz orijinalliği ile muhayyeleyi kamçılamaktadır. Taraftarlarının ruhuna, karşı konulmaz bir kuvvetle işlemiştir. Onların ekonomik hayatlarını pek az etkilemiş olacağı düşünülebilir mi? Bunda, gerçeği umursamayan, önceden verilmiş dogmatik bir kararın etkisi yok mudur? Araştırma alanında, çok verimli olabilecek telkinlerden, inceleme yollarından büyük bir kolaylıkla yan çizmek değil midir bu?

Her şeyi gözönünde tuttum diye bir iddiam yok. (Belli) bir olayın her şeyin kökeninde bulunmadığını ya da özerk bir evrim geçirmediğini söylemek, onun bazan çok büyük olan önemini inkâr etmek ve onunla ilgili araştırmaları bırakmayı öğütlemek anlamına gelmez. Olguları, gizli bir yönelimle incelediğimi inkâr etmiyorum. Ama uygun temel olguları toplamaya ve bunları namusluca incelemeye çalıştım. Bilgi edinirken ya da hüküm verirken hata işlememek hiç kimsenin elinde değildir. Bir tezi ispatlamak ya da kendini göstermek, parlamak arzusu ile de olsa, hiç değilse, doğru bilgi edinmeye ve

yargılarında kesin olmaya, bilim-dışı görüşlerin etkisinde kalmamaya çalışmak insanın elindedir. Bu kitabı saçma bulanlar olabilir, belki de uzmanlar, bu eserde, verilen bilgiler bakımından büyük boşluklar bulacaklardır. Yazarken doğrulardan ayrılmamaya çalıştım.

İslâmla ekonomik sistem arasındaki karşılıklı bağlılık, hiç değilse, temel sosyal yapılar alanında bir hayli olumsuz görünmektedir. İslâmın kuralları (buyrukları) meselâ çoğu müslüman toplumlarda görülen ticarî faaliyet eğilimini yaratmamıştır. İslâmiyetin yayılmasına önayak olanlar, bu dini kabul etmeden (dinlerini değiştirmeden) önce, tüccardılar. Ticaretin çok gelişmiş olduğu toplumları ele geçirdiler. İslâmiyetin kuralları, son yüzyıldaki kapitalist yönelimi ciddi bir şekilde engellemediği gibi sosyalist bir yönelime gerçekten karşı koyan bir şeyi de ihtiva etmemektedir. Müslüman tüccarlar, gittikleri (yayıldıkları) toplumlarda bazen kendi faaliyet tarzlarını kabul ettirdilerse davranışlarının tümünün bunda bir etkisi vardır; dinlerinin temel buyruklarını kesin bir şekilde uyguladıklarını göstermez bu. Bu din, tüccara iyi gözle bakabilir ama kimseye tüccar olmasını emretmez. İslâmın kuralları, hiçbir yerde yepyeni bir sosyal ya da ekonomik yapı yaratmamıştır. İslâmiyetin kabulü, kendine ideoloji olarak bu dini seçmiş büyük bir topluma diğer küçük toplumların katılmasıyla eş-zamanlıdır ve çoğu vakit bu büyük müslüman temel ekonomik ve sosyal sisteminin de kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Başlangıçta müslüman olmayan toplumun, müslüman olmuş topluma katılmasında ideolojik faktörler bir rol oynamış da olsa, sosyal ve ekonomik yapıyı sadece ideolojinin etkilediğini kabul etmek güçtür. Olguları peşin hükümlere kapılmadan inceleyen bir kimse için açıkca görülmektedir ki, islâmiyetin yayılması, ideolojik inançlar-

dan daha çok sosyolojik, siyasi askeri faktörlere bağlı olmuştur. Hıristiyanlık ve budizm gibi koyu din propagandası yapan dinlerin yayılmasında bu durum daha az görülür. İdeolojik inançlardaki her değişiklik, her din değiştirme sosyolojik faktörlerin etkisiyle kısmen olur. Bu şimdi o kadar çok açıktır ki, bütün bir katolik din sosyologları Okulu bu olgu üzerinde duruyor ve bunu ayrıntılarıyla inceliyor. Açık kapıları zorlamakla suçlanabilirim. Ama, vaktiyle tarihçiliğe mutlak bir şekilde hakim olan ve insan kişiliğini bozan görüşleri devam ettiren bütün bir edebiyat sürüp gitmektedir ve benim bağlı bulunduğum görüş (akım) buna karşı çıkmıştır. Bu edebiyat zımnen ya da açıkca, sanki her ideolojik değişiklik, bilinçli kararlardan ya da duygusal itilimler sonunda meydana gelmiş gibi hüküm veriyor.

Buna karşılık, diğer yönde, sınırlarını farketmek ve mahiyetini anlamak ne kadar önemli olursa olsun, son derece büyük bir etki yaratılmıştır. 6. ve 7. yüzyılda Arabistan'da sosyal yapıdaki değişiklikler, toplumun bazı tabakalarında bir tatminsizliğe yol açtı. Bu değişiklikler, düşüncesi kendi tarihiyle, kendinden önceki ideolojilerle ve aynı sosyal şartlarla belirlenmiş bir Peygamberin Vaazini dinlemek eğilimini onlarla yarattı. Etkisi ve ileri sürdüğü maddi hal çareleri geniş ölçüde bu sosyal şartlara bağlı oldu. Büyük islâm istilâlarına yol açan temel uyarıcı, bu sosyal şartlardır. Onların zaferini belirleyen, ele geçirilen ülkelerin siyasi ve sosyal durumudur. Daha sonra, islâm dünyasının ekonomik ve sosyal durumu, meselâ, ticaretin göklere çıkarılmasında, tüccarın tebcil edilmesinde, ideolojik tematiğin bazı ayrıntılarını gözle görülür şekilde etkiledi.

İdeolojik tematiğin belli noktalarını ekonomik siste-

min benzer unsurlarına bağlamak çoğu durumlarda saçma, diğer durumlarda da boşuna bir şey olur. En iyi durumlarda düşündürücü ama ispat edilemez bir geçerliği olan sonuçlarla birçok marksisti baştan çıkarmış bir teşebbüstür bu. Genç bir panstruktüralist filozof, Lucien Sebag, bu teşebbüsü çoğu zaman, haklı olarak hedef almıştı. Onun çeşitli istidlallerinde kılı kırk yarmanın yarattığı haklı zorunluklar, bütün marksist yönelimi bir yana bırakmasına sebeb olmuştur. Meselâ, Sebag, bir yanda meleklerin Tanrı katındaki mertebesi ve Orta-Çağ hıristiyan teolojisindeki tabiatüstü varlıklarla, öte yanda, feodal toplumun yapısı arasında R. Garaudy'nin kurmaya çalıştığı ilişkinin boşluğunu gösteriyordu. Her ne kadar bu, tamamen yabana atılmayacak ve lehinde tahminler yürütülebilecek bir düşünceyse de, ekonomik ve sosyal sistemin ideoloji üzerindeki etkisini esas itibariyle ortaya koyan gerçekte bu teşebbüsler değildir.

Burada incelediğimiz somut durumda, İslâmiyetin durumunda, müslüman topluluğu temel kitlesiyle ele alırsak açıkca görürüz ki, islâm dininin can damarı olan dogmalar, ibadetler, bu din yaratıldığından beri pek az değişmiştir. İslâm dininin Ortaçağdaki yorumunda görülen gelişme, bir fikirler sisteminin yani Yunan felsefesinin etkisini taşır. İlâhiyatçılar, filozoflar, mistikler, Kuran'ın, Yunan düşüncesinin, biraz da Hint düşüncesinin ortaya attığı temalar çevresinde dolaşan bir görüşü izlediler ve fikir alanında başka etkiler altında da kaldılar, kendi kafalarındaki eğilimlere göre, ebedî ve ezeli sorunları (insanın dünyadaki yeri gibi) ele aldılar. Ama belli ki, bu sorunlar, kısmen Ortaçağ müslüman toplumundaki insanın özel durumunun zorla kabul ettirdiği şekilde ortaya atılmıştı ve kafalarındaki eğilimler de aynı çevre içinde oluşmuştu. Bazı sorunlar, insanın her zaman ve

her yerde karşılaştığı sorunlardı, aynı bizim sorunlarımızdı. Tarihî bir devre boyunca geçerliği olan diğer sorunlar, Yunanlıların karşılaştıkları sorunların aynıydı, Yunanlılar, bu sorunları, devirlerinin tarihî bakımdan belirlenmiş zihnî araçlarıyla düşünüyorlardı. Felsefî-dinî bir problematiğin bu temeller üzerinde kurulabildiğini vaktiyle İbn Sina hakkında (1) kısaca göstermeye çalışmıştım. Ama saf düşüncenin faaliyeti, her şeyi açıklayamaz (2). İdeolojik seçmeler, siyasi-dinî partiler, felsefi eğilimler arasında kesin, sürekli, şiddetli bir mücadele boyunca yapılmıştır. Öyle bir mücadeleydi ki bu müslüman mezheplerle doldu ortalık. Bu sürecin karmaşıklığı, kaba marksistlerin ve muarızlarının da bayıldıkları bu karşılıklı bağlılıklara pek elvermez. Bununla beraber, 10. yüzyıldaki islâmla, Kuran'daki islâm ve 18. yüzyıldaki islâmla 10. yüzyıldaki islâmın aynı olmadığı açıktır. Ve bu, sosyal evrimle ilgilidir. Sosyal dönüşümlerin, daha köklü, daha kitlevî olduğu ve daha iyi tanıyabildiğimiz çağdaş devreye gelince: olgular ortadadır. Sözü edilen dogmaların ve menasıkın (ibadetlerin) esası, her ne kadar değişmediyse de, müslümanların büyük kitlesinin bunları anlayış tarzı, bu dinin yorumlanış ve uygulanış tarzı artık iyice değişmiştir. Tâli dogmalar, çok farklı bir şekilde yorumlanmış, ibadet bırakılmış, değiştirilmiş, küçümsenmiştir.

Demek ki, panstrüktüralistlerin düşündükleri gibi her noktada karşılıklı bağlılık yoktur. Toplumların, sadece bilinçleri değiştirmeye çalışmakla değişmeyeceklerini, bu değişmenin arzuya bağlı olmadığını bilmek son derece önemlidir. Toplum da ancak tıpkı tabiat gibi, ona uymakla yönetilir. Toplumları değiştirmek için, bu toplumlardaki sosyal güçleri etkilemek, bu güçlerden bazılarına hareket imkânı verecek kurumlar yaratmak, yeni bir me-

kanizmanın unsurlarını yerleştirmek ve bunları daha iyi zaptedebilmek için, tabii ve sosyal durumun icaplarına uymak gerektir. Gerisi boş sözdür, süslü edebiyattır. Peygamber çölde bağırıyor. Sesi, ancak bildirisini, pratik eyleminin buyruklarını dinlemeye hazır insanlara rastladığı zaman bir kuvvet haline geliyor.

Yanılgılar ve Aldatmacalar

Önceki bölümde belirtmeye ve bu kitap boyunca da somut bir durumdan hareket ederek ispatlamaya çalıştığımız uuzn vadeli («**son tahlilde**» ortaya çıkan) öncelikler hakkında bazıları Raymond Aron gibi çok zeki olan birçok yazar, büyük bir kayıtsızlıkla, genel bir hüküm veriyor. Tarihçinin, sosyoloğun, siyaset adamının pratikte karşılaştığı ilişkilerin karmaşıklığı bu kadar genel ve böylesine geniş düşüncelerle hiçbir zaman açıklanamaz.

Bu düşünce tarzı son derece yaygındır ve birçok marksistin dogmatik şematizmi bunun yayılmasını çok kolaylaştırmıştır. Bu tez bana hiç de sağlam görünmüyor. [Çünkü] ihtiva ettiği temel bilinemezcilik (agnostisizm) (tıpkı panstrüktüralistlerin metodolojik bilnemezciliği gibi) hem gerçeğin dinamiğinin bilinmesini hem de bu gerçeği etkileme çabasını engellemektedir.

Bu bilinemezciliğin iki temel şekilde göründüğü söylenebilir — hem de edebî bir şekilde —: «insan» ın oynadığı rolün ve fikirlerin ya da bilincin üstün değerinin yüceltilmesi (tebcil edilmesi). Her iki durumda da, çıkartılan sesler, insanoğlunun gönlünde yatan romantizmi uyandırmada son derece etkili olur. Üstelik, bu tutumun sağlar gibi göründüğü çok değişik ve derin anlayış;

ve can sıkıcı davranışları savuşturarak parlak edebî gelişmelere sağladığı kolaylıklar gene bu tutumun somut, ferdî ve pratik faydalarını (üstünlükleri) artırır. Resmî (kurumsal) marksistlerin söylediklerinin aksine, bu tutumun, burada pek yeri olmayan sınıf faktörlerini işin içine karıştırmaksızın, ağır basmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ciddi okurların yararına bu temaları burada biraz daha yakından incelemek isterdim. Herkes dilediğini seçmekte serbesttir. Meselâ, hayal gücünün verdiği coşkunluk, gerçeğin soğuk tahliline yeğlenebilir. Ben gerçeğin soğuk tahlilini yeğliyorum, şiirin tadına kaptırmıyorum kendimi, insanlık tarihinin çarkları nasıl dönüyor, işte bunun aydınlatılmasını istiyorum. Aynı seçmeyi, geçici de olsa, yapacaklara sesleniyorum.

Tarihi yapan insandır, bunda şüphe yok. Bu tarihin iki şekilde yapıldığı görülüyor. Bir yanda, kurulu düzeni sarsan ve grupları, devletleri, toplumları dize getirdikleri görülen büyük adamlar, öte yanda, duyguları, özlemleri ve olayların akışını durmadan etkileyen toplum grupları, kitleler...

Büyük adamların etkisinin, içinde yaşadıkları sosyal çevre tarafından sınırlandığını göstermekle marksizm tarihî bir rol oynamıştır. Bunu yaparken çoğu zaman aşırılığa kaçmış ve her zamanki gibi, kaba formüller, basit özetlemeler yayıldıkça yayılmıştır. Dikkati en çok çeken ve en çok yerilen de budur. Ama hemen belirtelim ki, marksist sosyoloji, bu kaba basitleştirmeleri (sadeleştirmeleri) zorla kabul ettirmiyordu ve marksizmin ustaları tasvirî ve tahlilî eserlerinde çok daha farklı görünüyorlardı. Son sıralarda Sartre, ferdin psikolojik yönden açıklanışıyla, tarih düzeyinde sosyolojik yönden açıklanışının bir arada yürütülmesi gerektiği üzerinde durmuştur. An-

layışlı (zeki) marksistler bundan hiçbir zaman kuşkulanmadılar. Mizacı, fizyolojik ve psikolojik eğilimleri, ferdî oluşumu (tarihi), ailesiyle ve içinde bulunduğu mikro-çevreyle olan ilişkileri gözönünde tutulmadan belli bir insanı anlamak mümkün değildir (7). Tabii, bu tahlili yapmak için en modern metotların (bilimsel bakımdan geçerliyse) kullanılması mutlâka gereklidir. Fakat bu insan, ne kadar büyük olursa olsun, belli sınırlar içinde hareket eder; şüphesiz bazen çok önemli olan fikirleri çevresinin ve çağının görüşlerinin yansımasıdır. Çözmeye çalıştığı sorunlar, yaşadığı devrin şartlarından doğan sorunlardır. Harekete geçebilmesi, fikirlerini ve önderliğini kabul edecek az-çok geniş grublar bulmasıyla mümkündür. Kendi ferdî oluşumunun (tarihinin) ona hazırladığı rolün, bu gruplar tarafından kabul edilebilir olması ve kabul edilmesi gerektir. Tarih, bir rolün peşinde koşan insanların sürekli yarışmasıdır. Ama sosyal gruplar tarafından yapılan sürekli bir seçmedir de. Arcol köprüsünde Bonaparte'ın hayatı ne idiği belirsiz birkaç Avusturya askerinin iyi nişan almasına bağlıydı. Olayların gidişini prestiji sayesinde değiştirebilecek olan Hoche hastalıktan ölmüştür. Ama Bonaparte, fikirlerle, niyetlerle, kabul edilebilir açık ya da dolaylı bir programla ortaya çıkıyor, Fransız toplumu kendisine kucak açıyordu. Zaten o da bunun bilincine varmıştı ve kendini bu duruma alıştırmıştı. Tasarıları (plânları) ayırdetmesini bilmek gerektir. Bonaparte'ın ölmemesi ve başarıya ulaşması, Hoche'un hastalıktan göçüp gitmesi şüphesiz ki, olayların akışında çok şey değiştirmiştir. Bazı marksistlerin düşündüklerinin aksine, Fransız burjuvazisi bir başka Bonaparte bulabilirdi diye kesin bir hüküm verilemez. Fakat bazı temel yapılar, bir tek insan tarafından, bu insan ne kadar büyük olursa olsun, değiştirilemezdi. Tanrılaştırılmış bir tarihin kaçınılmaz bir etkisi söz konusu

değildir. Ama mevcut sosyal yapılar, insanlar ve olgular üzerindeki baskılarını küçücük binlerce günlük olayla daha kaba bir şekilde hissettirirler. Bu baskılar bazı eylemlere yol açar, bazılarını önler. Büyük adamın boynundaki ip, öbür insanların boynundaki ipten çok daha uzundur ama fazla çekerse, bu ip onu boğar.

Büyük adamların rolü üzerine tartışmanın modası geçti artık. Sosyal yapıların etkisi üzerinde ısrar eden marksist düşünceye karşı, çoğu zaman, demagoji yoluyla, «insan» [kavramı] öne sürülüyor. Tabakaların, kategorilerin, toplum katlarının, sosyal grupların psikolojisi bu kavramla (terimle) dile getiriliyor. Psikolojik eğilimlerin sonsuz çeşitliliği, bu eğilimler arasındaki ince ayırımlar, bu zihniyetleri bütün derinliği ile okurlarına anlatmak için bazılarına gözlemciliklerini ve edebi yeteneklerini ortaya koymak imkânını sağlayabilir. Buna karşılık, diğerleri, incelemelerinde karmaşık teknikler ve ölçüler uygulayabilirler, böylece, incelemeleri büyük bir «bilimsellik» kazanmış görünür. Bütün bunlar boşa gitmiş sayılmaz. Fakat, ne kadar önemli olursa olsun, edebî şekliyle okuyucuya ne kadar hoş gelirse gelsin, «bilimsel» şekliyle ciddi düşünürleri ne kadar tatmin ederse etsin, araştırmanın tasvirî safhası aşılmalıdır ve aşılabilir de. Kollektif zihniyetlerdir önemli olan (Bileşke kollektif zihniyetlerdir.) İnsanı şekillendiren bütün genel ve özel güçlerin, her insan türü için geçerli genel karakteristiklerin ve artık sosyal bakımdan sınırlı gruplar söz konusu olduğuna göre, sosyal karakteristiklerin görünüşüdür bunlar. Bileşenler değişir değişmez bileşke de değişir. Oysa, bu zihniyetleri nispeten sürekli bağımsız veriler olarak kabul etmekten daha zararlı bir şey yoktur. Olguları bu şekilde ele almakta söz konusu yazarların bazen (her zaman değil) bir günahı yoktur, fakat, araş-

tırmalarının yönelimi (en azından) bu görüşü ilham eder.

Gerçekte, marksistlerin özellikle hassasiyet gösterdikleri ve karşı konulmaz bir şekilde varılan pratik sonuca göre, bu zihniyetlerin değişmesi, her sosyal değişiklikten önce gelmelidir. Ama şurası bir gerçektir ki bu zihniyetler, psikolojik tipte (eğitim gibi) doğrudan doğruya müdahalelerle az çok ciddi bir şekilde değiştirilebilir. Ama bütün bir tarihi tecrübenin bize gösterdiğine göre bu köklü değişiklikler, ancak bu psikolojik eğilimlerin bileşenlerini etkilemek suretiyle sağlanabilir. Şüphesiz, sosyal durum hiçbir zaman toptan değişmez. Bazı faktörler etkilerini hep sürdürürler, bu bakımdan, zihniyetler de tümüyle değişmez. Ama bazen birdenbire meydana gelen belirli sosyal değişiklikler salt psikolojik yoldan onlarca, yüzlerce yılda sağlanabilecek olandan çok daha derin temel değişiklikler yaratırlar. Meselâ tarım reformu kanunları, köklü oldukları zaman, uygulandıkları yerlerdeki köylülerin zihniyetini derinden değiştirmiştir. Tam özerk, küçük mülk sahibi olan Fransız köylüsü, Orta-Çağdaki toprak köylüsü hattâ feodal bir mülk sahibine karşı çeşitli yükümlülükler altındaki mültezim değildir artık. Çok yakın bir geçmişte başlamasına rağmen, sanayileşme, her yerde sosyal grupların zihniyetinde köklü değişiklikler yaratmıştır. Bununla beraber, görünüşte daha az «psychologique» olay yoktur.

Adları ne olursa olsun, etnograflar, etnologlar, ya da antropologlar, sosyal bilinç tiplerinin orijinalliği üzerinde durdular. Keşfettikleri şeyin büyüsüne kapıldıkları için, hem Marx, hem de avrupalı tarih yazarlarınca ortaya konulduğu gibi, insan tarihinin dinamiğinin diğer toplumlara uygulanamayacağı sonucunu çıkardılar. İktidar

ve iktidarın nimetleri uğruna yapılan sürekli mücadele, meselâ dinî ve estetik temaşanın ya da genel bir barışçı sekinciliğin, mal edinme (kazanç sağlama) faaliyetinden daha üstün görüldüğü toplumları açıklayabilir mi? Siyasi ya da ekonomik tipteki olayların akışı, «tekrarlar içinde boğulan» toplumların anlaşılmasında ilk yeri alabilir miydi? Birçok topluma hükmeden kutsal kategori, yani efsane, «maddi», dünyevi çıkarlardan daha çok, bu kutsallık üzerine kurulmuş davranışların bir nedenselliği olarak gözönünde tutulamaz mıydı? Büyük medeniyetlerin uzmanları bu düşünce tarzını izlediler, Lucien-levy Bruhl, Çin tarihçisi So-ma-çien'i okuduğu için, ilkel düşünüş kavramına varmadı mı? Geçenlerde belçikalı bir etnograf «siyaset bilimi, dinlerin karşılaştırmalı tarihinden doğar» diye yazdı. Bu yakınlarda Hint bilgini Louis Dumont bir çeşit bildiride, Batı kategorilerinin özellikle de marksist kategorilerin Hindistan'm tarihine uygulanamıyacağını söylüyordu. Bir yığın dinî fenemenoloji uzmanı, bunların arasında kabiliyetli ve derin bilgisiyle önde gelen Mircea Eliade, aynı tarih kavramını, Yahudiliğin yarattığı kavramlar dünyasına da uyguladı. İslâm düşüncesinin tarihinde, Henry Corbin, tarihi, tarih-ötesine tâbi kılıyor (12). Bu büyük medeniyetlerin yarattığı halkların aydınları, avrupa modeline göre bir tarih yazmak için uğraştılar. Geçmişlerinin idealize edilmesi, yani milliyetçi ideoloji sonunda böyle bir şeyin ortaya çıkması, onları çoğu zaman görünüşte Avrupa tarihini harekete getiren mekanizmaları bir yana bırakmak gibi bir tutuma sürüklemiştir.

İSLÂMİYET VE SOSYALİZM

Bugün İslâm dünyasındaki Devletler, kendi yolunu seçmenin mümkün olduğu bu kesin anlardan birini ya-

şıyorlar. Sömürgelikten kurtulmanın genelleşmesi, doğrudan doğruya hâkimiyet kurma metodlarından batılı emperyalistlerin vazgeçmeleri, iki büyük ekonomik sistemin birbiriyle rekabeti, geçmişle bağını koparmanın ve yeni bir adım atmanın bir dereceye kadar mümkün olduğu devrimci bir durum yaratmıştır. Bazı sınırlar içinde ve bazı şartlarda yönetici ekipler her yerde bir seçme yapabilirler.

Yönetmeye kalktıkları kitlelerin özlemlerini gerçekleştirmeleri gerektir. Bu söylediklerimi burada doğrulamak kolaydır. Yüzlerce (hattâ binlerce) yıldan beri baskıya ve sefalete boyun eğmiş bu kitleler, kendilerinden daha müreffeh ve daha hür olan ve bu değerleri her gün biraz daha çekici kılan bir yolda yürüdüklerini iddia eden toplum modellerinin varolduğunu birdenbire keşfettiler. Onlar da bu yönde bir evrimi istiyorlar ve çığlıklarını duymazlıktan gelmek artık mümkün değil.

Dolaysız yabancı boyunduruğuna hemen hemen her yerde son verildi. Boyun eğme şekilleri, hem içte hem dışta, daha ince hattâ daha görünmez hale getirildi. Her halde, millî kurtuluş hareketinin sağladığı büyük ferahlıktan sonra bunun ağırlığı pek fazla hissedilmemektedir. Nisbî bir refahın sağlanması şimdi heryerde gündeme alınmıştır. Zaten bu özlem, hürriyet arzusuyle bir aradadır, avrupa-sovyet-amerikan sınaî toplum modellerinin yayılma ve çekim gücü karşısında öbür toplumların bir seçme yapmak zorunda oldukları görülmektedir: Ya sınaî toplumların iktisadî hâkimiyeti altına girecekler (bu iktisadî bağımlılık, gizli ya da açık bir siyasî bağımsızlığı getirir) ya da kendileri bir sanayi toplumu haline geleceklerdir.

Eğer bu ikinci yol seçilirse (objektif şartların pek elverişli olmadığı zaman bile her şey bu seçmeyi zorlamaktadır) bu sefer iki temel seçme daha yapmak gerekecektir. Kapitalizm/sosyalizm ikileminden kurtulmaya can atan avrupalı iktisatcıların ve iktisadî programlarına millici bir renk vermek isteyen Üçüncü-dünya ideologlarından birçoğunun düşündüklerinin aksine, üçüncü bir şık yoktur.

Temel karakteristikleri gözönünde tutulacak olursa, mümkün iktisadî yapıların sayısı sınırlıdır. Kapitalizm öncesi devrelerde az çok farklı birçok üretim tarzı yan yana ya da birbirine bağlı olarak bulunuyordu. Kapitalist ekonominin kudreti, diğer üretim tarzlarının çok sınırlı şartlar içinde, ikinci derecede bir rol oynamasına yol açtı. Kapitalist bir sosyo-ekonomik kuruluş içinde, özel şartlarla korunmuş değilse, hiç kimse kapitalist rekabete dayanamaz ve orada bütün bir ekonomik ve sosyal hayatı yönetmek, üretim hacmi bakımından sınırlı olmasına rağmen, kapitalist sektöre düşer. (Yabancı bir kapitalist bölgenin basit bir dış uzantısı olarak kalmıyan) bir üretim kapitalizminin (capitalisme de production) kök saldığı her yaygın toplum, belli bir anda sosyalist bir seçme karşısında kalmazsa, kapitalist sosyo-ekonomik kuruluş yönünde gelişir.

Sanayileşme ya hür kapitalist gruplar ya Devlet tarafından ya da Devletin kontrolü altında gerçekleştirilecektir. Sanayileşme ilerleyince temel ekonomik seçmeler, ya hür kapitalistler, ya Devlet tarafından, ya da sermayesi bulunmayan gruplar tarafından Devletin himayesinde, Devletin zarurî kontrolü altında yapılacaktır. Kapitalist işletmeler, Kapitalist Devlet işletmeleri ve Devletin himayesindeki kapitalist olmayan işletmeler sonsuz bir

çeşitlilik gösterir. Kapitalist işletmelerin ya da kapitalist olmayan işletmelerin hür faaliyetlerini Devlet türlü şekillerde sınırlandırabilir. Ama tüm ekonominin evrimi bakımından temel mesele her şeyden önce şudur: varolmakta devam ettikleri takdirde hür kapitalistler, iradelerini, temel ekonomik seçmelerini Devlete ne dereceye kadar kabul ettirebilirler. Sonra, tüm ekonomik sistemin işleyişi, her şeyden önce, bu sektörlerin sağladıkları ekonomik faaliyetin, özellikle de bunların iktidar üzerindeki etkisinin derecesine (oranlarına) bağlıdır.

Toplumun temel yönelimine oranla başka her değişebilirlik ikinci derecede kalır. Özel kapitalistlerin ya da Devletin (işletmelerin yönetimini sağlayan ya da bu işi kapitalist olmayanlara gördüren Devletin) hâkimiyeti, bütün bir toplum hayatı üzerinde muazzam sonuçlar yaratır. Sosyal hayatın ve bilincin etkilediği siyasî faktörler, şu ya da bu yolu seçmek zorunda bırakabilir. Ama seçme yapıldı mı, bunun sonuçlarından kaçınmak mümkün değildir.

Demek ki, ekonominin müslümanı, hristiyanı, katoliği, protestanı, fransızı, almanı, arabı, türkü olmaz. Bütün bunlar, olsa olsa, temel ekonomik seçmeleri renklendirmeye yarayabilir sadece. Milli karakteristikler, sistemlerin işleyiş tarzında ilginç bir çeşitlilik (variations) sağlayabilirler. Ama, sistemlerin dayandığı temelleri tek başlarına değiştiremezler.

Kapitalist seçmenin, bütün bir halkın önüne gerçekleştirilmesi gerekli bir program koyan bir ideolojiye ihtiyacı yoktur. Kâr, itici güçtür, mutlâka gereklidir. Ama kapitalistler için yeterlidir de. Kitlelere gelince, onlara danışılmaz, şüphesiz, toplumun kâr peşinde koşan bir

bölüğünün yönelimi, bir zihniyeti, bütün toplumlarda mutlâka görünmeyen bir zihniyeti gerektirir. Kapitalist zihniyet bir olgudur. Çok çeşitli bir görünüşü olduğu şüphesizdir, ama Ortaçağdaki Venedik ya da Cenova tüccarlarında, Rönesans'taki armatörlerde ve bankerlerde, 18. yüzyılda İngiltere'deki sınaî Devrimin öncülerinde, emperyalist çağın para babalarında ve günümüzdeki Amerikan iş adamlarında aynı kâr hırsına rastlanır. Bir keşiş gibi, bütün ömürlerini kâr peşinde harcarlar. Aynı cin çarpmıştır onları. Kurtulamazlar bundan. Bu hummayı bilmeyen bir ülkede bankalar, fabrikalar, şirketler kurup bu zihniyeti geliştirmek için «zenginleşin» diye avazı çıktığı kadar bağırmak yetmez. Fakat bu zihniyet boşuna doğmamıştır. Max Weber'in düşündüğü gibi, bir başka zihniyetten (ruhtan) de doğmamıştır. Kapitalist zihniyet bir avuç insanda vardı. Sosyal, siyasî ve ekonomik şartlar belli bir anda gelişip, Avrupa ve Amerika'daki bütün toplumlara yayılmasını sağladı. Gittikleri ve sömürgeleştirdikleri ülkelerdeki sermayedarlarda teşebbüs zihniyetinin bulunmayışından yakınan Avrupalılar, bu ülkelerin şartlarının kapitalist atılışı kösteklediğini görmüyorlardı ya da görmek istemiyorlardı. Kapitalist teşebbüsün ilginç bir kâr elde etmesini, kapitalistin bu kârı belli bir güvenlik içinde verimlendirmesini, yabancı kapitalist rekabetin başlangıçta pek az da olsa tutunmasını sağlıyan belli şartlar gerçekleşince, geleneksel zihniyetin, dinî ve ahlâkî yasakların yarattığı sosyal engellerin yavaş yavaş ortadan kalktığı, kanunların kitabına uydurulduğu, ilk öncülerin, ya da ilk yabancı örneklerin diğerlerini de cesaretlendirdiği, kapitalist kâr şeytanının geniş halk kitlelerini baştan çıkardığı, sistemin etkisinin (eşsiz dinamizmi sayesinde) gittikçe yayılıp güçlendiği görülür. Japonya'da, Çin'de, Hindistan'da meydana gelen, ve Lâtin Amerika'da olduğu gibi, ticarî ve diğer anlaşmalarla hi-

maye edilen çok daha güçlü bir avrupa rekabetinin yarattığı daha büyük engellere rağmen islâm dünyasında da görülen budur.

Önceden varolan zihniyet, bilinç, bu seçmede hiçbir rol oynamıyor mu? Söylemek istediğim bu değil. Gerçekte, Hindistan'da Brahmanlar müslümanlardan daha önce ve daha büyük bir şevkle kapitalist serüvene katıldılar. Tıpkı Avrupa'da Protestanların, Katoliklerden önce bu serüvene atılmaları gibi. Ama söz konusu olan, saf haldeki din buyrukları (kuralları) değildir. 16. yüzyılda Avrupa halklarının dinler arasında yaptıkları seçme, sadece, İncillerin Papalık fermanlarının, Luther'in ve Calvin'in karşılaştırmalı bir okunuşu sonunda edinilen bir inançtan gelmiyordu. Bunda derin sosyal faktörlerin ve hattâ silâhların çok daha büyük bir katkısı vardı. İnanç farkları, genellikle farklı sosyal durumlardan ileri geliyordu. Seçmenin henüz söz konusu olduğu Hindistan'da Brahman ve müslüman toplumlar dinî inançların dışında kalan diğer birçok alanda da farklıydılar. Bir toplumun, sosyal hayatının şartlarına sıkı sıkıya bağlı önceden varolan zihniyetinin, kapitalist zihniyetin gelişmesine karşı koyması, az çok bir etki yaratır. Fakat, gelişmesini sağlayan ekonomik şartlar sayesinde kapitalist ekonominin bir toplumun bağrına çöreklenmesi bu toplumu zamanla, karşı konulmaz bir şekilde etkiler. Tanrı ve tanrılar, hayatın kuralları, kutsal ya da kutsallaştırılmış ahlâklar, muzaffer Mammon'un önünde teker teker dize gelirler.

Kapitalist olmayan sosyal bir çevrede tutunmaya çalışan kapitalist yapılar, Mannheim'in sınıflandırdığı anlamda, «ütopik» ideolojileri geliştirirler. Ekonomik ideolojiler değil, siyasî ideolojilerdir bunlar. Kâr ekonomisinin ya da bunu geliştiren ekonomik şartların yayılması

için mücadeleye çağrılmaz insanlar. Başka bir deyişle, 18. ya da 19. yüzyıl Avrupasında olduğu gibi, bu gelişmeyi kolaylaştıran ama Marx'ın, **Yahudi Meselesi**'nde mükemmel bir şekilde açıkladığı bir dinamiğe göre, hürriyet, eşitlik gibi evrensel siyasî değerleri ya da siyaset-dışı değerleri gerektiren siyasî yapılar uğruna mücadele edilir. Ya da kapitalist gelişmenin bir unsur olarak göründüğü millicî bir ideoloji söz konusudur.

Kapitalist toplumun ekonomik ideolojisi, Mannheim'ın aynı sınıflandırmasına göre, **tam anlamıyla**, «ideolojik» bir ideolojidir. Gerçeği idealize eder, mahiyetini değiştirir. Çağımızda Avrupa'nın ve Amerika'nın sanayi toplumlarında bir yankı uyandırabilir. Bu ekonomiden faydalananları, imtiyazlı durumlarının doğru, haklı olduğuna, bunun eşyanın tabiatından ileri geldiğine inandırabilir. Bir bolluk içinde bulundukları bir gelişme safhasında bu toplumların salgıladığı kalabalık bir tabakayı, mümkün sosyal yapıların en iyisinde yaşadıklarına inandırabilir. Maddi çıkarlarını yeterli görüyorlarsa ya da diğer rakip modellerin tümü pek çekici değilse, yoksulları bile buna inandırabilir.

Fakat Üçüncü-Dünyada bütün bu faktörler, kapitalist ekonomiden en çok yararlanan çok dar bir sosyal tabaka için önemlidir. Kapitalist toplumların orta ve küçük tabakalarına tekabül eden tabakalar dahil, geniş halk yığınları için ekonomik alanda temel özlem, sanayi toplumunun seviyesine erişmektir. Aç kitleler, Devlet memurları ya da dar gelirli vatandaşlar için siyasi ideoloji ikinci plânda kalır. Dış düşmanlar ortadan kalkınca millicî ideoloji çekiciliğini hızla kaybeder.

Böylece, yani âdeta olayların zoruyladır ki ikinci seçme, sosyalist seçme kendini kabul ettirmiştir. Gene belirtelim ki, bu seçme, önceden varolan zihniyete, bu seçmeyi yapan halkın özgül zihniyetine hiçbir şey ya da hemen hemen hiçbir şey borçlu değildir. Bazı memleketlerde kapitalist ekonomiye bağlı ve kendilerini baskı altında tutan bir rejime karşı kitleler isyan etmiş ve komünist hareketin dünya ölçüsünde yaymış olduğu marksist ideolojinin etkisinde kalan ve sosyalist ilkeleri öğreten seçkinler bu isyana yön vermişlerdir. Diğer ülkelerde memleketlerini kurtarmak ve ilerletmek isteyen yöneticiler, bulundukları özgül siyasî ve sosyal şartlar içinde kapitalist ekonomiye bel bağlamanın bu kurtuluşu tehdit ettiğini ve ilerlemeyi hızlandırmaya ve yaymaya elvermediğini farkettiler.

Kapitalist seçmenin aksine olarak, sosyalist seçme, ekonomik alanda harekete getirici, «ütopik» bir ideolojiyi gerektirir. Kapitalist ekonomi gerekli şartlar elverince otomatikman yayılır. Kâr imkânlarının arttığını gören fertler bu ekonomiyi benimserler (ona uyarlar). Kâr eğilimi, kapitalist ekonomiyi engelleyebilecek bütün fikrî engelleri ortadan kaldırmıştır. Sosyalist ekonomi ya da devlet ekonomisi için durum böyle değildir. Sosyal bakımdan, kollektif olarak, örgütlenmesi gereken bir ekonomidir bu. İnsanlara bu ekonominin sağladığı faydalar her zaman açıkca görülmez. Bazen, ilk aşamada bu faydalardan eser bile yoktur, bunlar, kollektif çıkar yönünden ve oldukça geniş bir zaman içinde düşünülebilir sadece. Bundan dolayıdır ki, fertleri seferber etmek (harekete geçirmek) için bir ideolojinin ve maddî uyaranların etkisi gerektir. Maddî uyaranlar etkilerini her zaman gösterirler. Ama ideolojiye yatkınlık, önceden varolan sosyal bilinç tipine göre az-çok büyüktür, şüphesiz bu bilin-

ci değiştirmek için uğraşılabilir fakat bu, birdenbire değil, yavaş yavaş, alıştıra alıştıra yapılır. Diğer bileşene gelince, yani doğrudan doğruya sağlanan faydaların (üstünlüklerin) dozu, ideolojinin, belli bir halkı harekete geçirme gücüyle ters orantılı olmalıdır.

Zaten, sosyalist kuruluş için bir ideolojinin gerekliliğini hiç kimse inkâr edemez. Bu ideoloji, bu kuruluşun gerekli olduğunu göstermeli fakat onu aşmalıdır. Gerekirse, kendi yararına «ileriye doğru sıçraması» için, sınırlı bir devre boyunca bir halktan, büyük bir çaba sarfetmesi istenebilir. Aşırı bir çaba olmamalıdır bu. Buna kalkışanların, kendilerinin bundan yararlanabileceklerini akılları kesmelidir. Ama bu pek az görülen bir durumdur. Böyle bir şey olsa bile, yoksul bir hayat, sonucu tesadüfe bağlı aşırı bir çabaya yeğlenebilir. Her şeye rağmen, genel kural, her kollektif çaba için ideal amaçları (bu amaçlar arasında çoğu zaman bir uygunluk yoktur) tesbit etmektir. En iğrenç sebeplerle yapılan savaşlarda bile görülen budur. Üstelik, en etkili ideolojiler, kavgayı, rekabeti öngören ideolojilerdir. İnsan - hiç değilse bizim bildiğimiz, ilgilendiğimiz insan - özellikle düşmanları ezmek ya da rakipleri aşmak için çaba göstermelidir.

Bizim bildiğimiz ideolojiler genellikle üç ideal amaca başvurur: millî grub, Tanrı, insan (yani bunların yüceliği). Bu son iki büyük sebep (amaç) pratikte çoğu zaman bir tek sebebe, Tanrı ve insan uğruna gerçekten mücadele etmesi gereken millî (ya da millî olmayan) grubun büyüklüğüne indirgenmiştir. Aslında, günlük hayatta olduğu gibi mücadelede de, bu amaçlar uğruna (adına) fedakârlık yapılması istenebilir. Ama günlük hayat bir mücadele olarak gösterilmişse, özellikle insan adına

fedakârlık yapılması istenir. Ekonomik kuruluşu gerçekleştirmek için, bu üç amaçtan her hangi birine başvurulabilir. Ama bu, bazı şartlara bağlıdır.

Eğer ekonomik kuruluş, eski yapının temellerini sarsmaksızm, belli bir toplumun kabul edilmiş normlarına göre gerçekleşiyorsa, yukarda belirtilen üç amaca yani millîci ideolojiye, dinî ideolojiye, evrensel hümanist ideolojiye ya da aynı zamanda bu üç ideolojiden birkaçına göre tasarlanmasına hiçbir şey engel olmaz. Ama o zaman, istenilen (gerekli) davranışlar konformist davranışlar olacaktır. Konformizm, hiçbir dış mücadeleyle keskinlik kazanmadığı zaman, isyandan daha az etkilidir. İmtiyazlılar, ideolojiden yararlananlar, kendi bencil amaçları için bunu bir maske olarak kullananlar yüzünden, hızı kolayca kesilir. Üstelik bu ideolojilerden her biri, ekonomik kuruluşun dışına taşar. Millete, Tanrıya ya da insana başka yollardan yararlı olmak için bir seçme yapılabilir. Hiçbir mücadele belirmemişse, ya da toplum içindeki rolü, ekonomik kuruluşa aykırı düşmüyorsa, ferdin, millet uğruna başka yollara başvurması güçtür. Buna karşılık, mesela, mistik bir içe kapanışla Tanrı'ya ve hayır işleyerek ya da keşiş, doktor olarak, insana hizmet edilebilir. Bundan dolayıdır ki millîci ideoloji, bu tip bir ekonomik gelişmeye (genellikle) en yatkın olanıdır.

Ekonomik kuruluş, kabul edilmiş normları sarsmak için tasarlanmışsa, bir mücadeleyi gerektiren ideoloji, getirdiği birdenbirelikle daha keskin, daha keskin, daha çekicidir, itici gücü daha büyüktür. İmtiyazlılar, çıkarcılar, ikiyüzlüler (hep vardır bunlar), büyük eylemin kaçınılmaz kusurları diye kabul edilirse, önemlerini daha kolay yitirebilirler. Gerçekleşen tarihle aşılacaktır bun-

lar, bir sonraki aşamada yerleri olmayacaktır, göçüp gideceklerdir. Fakat böyle bir tasarı, durumlarının, imtiyazlarının, hatta sadece alışkanlıklarının, maddî ve manevi rahatlarının yeni ekonomik yapıda elden gideceğini gören grupların ve fertlerin direnişiyle karşılaşır. Bu fertler ya da bu gruplar, her şeye rağmen, millî ya da dinî topluluğun bir parçasıdırlar. Millete ya da Tanrı'ya bağlılıklarını açıkca gösterebilirler. Onları, pratikte bu değerlere ihanet ediyorlar diye suçlamak mümkündür. Fakat bu daha güç bir şeydir. Buna karşılık, içlerinde «insan»ın davasına ihanet edenleri, bütün üyelerinin yeteneklerinin serbestçe gelişmesine daha elverişli bir toplum uğruna yapılan mücadeleden kaçanları göstermek onları hürriyet ve eşitlik düşmanları olarak suçlamak kolaydır. Bundan dolayı, üniversalist hümanist bir ideoloji, ne denirse densin, bir sınıf mücadelesini gerektiren bu tip ekonomik kuruluşa en yatkın olanıdır. «Gerici» insan, iyi bir Fransız, iyi bir Çinli, iyi bir Arab, ya da iyi bir hristiyan, iyi bir müslüman olduğunu leri sürebilir. Buna itiraz etmek o kadar kolay değildir. Ama gerici olduğu için iyi bir «devrimci» olamaz.

Müslüman ülkelerde İslâmı, sosyalist ekonomik kuruluşun bayrağı yapmaya kalkışanların iddialarını yakından incelediğimizde olgular bunu bize daha somut bir şekilde göstermektedir. İslâm dini bu role pek az yatkın görünmektedir.

Yeni tipte ekonomik amaçlar uğruna kitleleri harekete geçirmek modern bir olaydır. Eskiden, ekonomik yapıları kökten değiştirmek diye bir şey düşünülemezdi. İslâm geçmişte, kitleleri ekonomik amaçlar uğruna seferber etmeye çalışmadı. Eski kabile (aşiret) bağlarını koparıp yeni bir topluluğa katılmaları için önce Araplara seslendi. Ve Tanrı, kullarından dindarca ve erdemli bir hayat sürmelerini, ekonomik faaliyetlerini değiştirmeme-

lerini istiyordu. Kısa bir süre sonra, bütün kabileler ve kabile hayatına bağlı olmayanlar topluluğa katıldıklarında da Tanrı daha başka bir şey istemedi. Topluluğun ekonomik hayatı maddî (dünyevî) olayların etkisiyle değişmiştir: fetihler, dünya ölçüsündeki «ortak bir pazar»da üretimin ihtisasa dayanması. Bu yeni şartlar altında dindarca ve erdemli bir hayat yeni görevleri gerektiriyordu. Bu görevler, yeni ekonomik yapılara uygun olarak tanımlandılar ve tabiatiyle, Tanrı ya da Elçi'si tarafından kutsallaştırıldılar. Bundan dolayı, İslâm, ferdin belirli bir tutum almasını isteyen bir ideoloji oldu.

Sosyalist kuruluşu etkileyecek bir ideoloji, bu kuruluş mücadeleleri gerektiriyorsa (ki gerektirmektedir), bunun kurulmasına düşman olan kim varsa onun, ideolojinin dayandığı yüce değerlerin düşmanı diye gösterilebildiği bir ideoloji olmalıdır. Oysa tıpkı dinî ideoloji gibi, millici ideoloji de, bugünkü durumda, vatanın ve dinin en iyi savunucuları gibi görünmeleri imkânını gericilere sağlamaktadır. Sosyalist kuruluşun ideolojisi, bu yüce değerlere oranla, buna daha önemli bir yer vermelidir. Millici ideoloji için de mümkündür bu, çünkü sosyalizm, milletin kudretinin ve mutluluğunun şartı olarak gösterilebilir. Ama yüce değerleri öte dünyada olan din için böyle bir şey güçtür.

Millî dinler safhasında değiliz artık. Şüphesiz, M. Ö. VII. yüzyıldan itibaren patlak veren ve millî dinlerin yerini alan büyük dinî evrenselcilik akımı, çoğu durumlarda yeni bir millileşmeye uğradı. Ama biz daha saf bir evrenselciliğe dönüş safhasındayız. Günümüzde din, esas itibariyle, fertle tabiatüstü değerler arasındaki ilişkileri yöneten bir kurum olarak görünmektedir. Ama din, insanın yeryüzündeki mutluluğu için hiçbir şey yapamaz

demek değildir bu. Son yıllarda, Fransa'da solcu hristiyanların faaliyetinin gösterdiği gibi, dine dayanan bir mücadele ahlâkı kurulabilir. Ama çok farklı bir şekilde yönetilen dinî çevrelerle sürdürülen ilişki tutarlı bir devrimci eylemi engellemektedir. Hıristiyan sosyalist hareketlerin evrimi, Avrupa'da, islâm sosyalizmi bayrağı altında toplananların hareketlerinin evrimi de müslüman ülkelerde bunun böyle olduğunu göstermiştir. Dinî ve ahlâkî ilkeleri, ezen ve ezilen kardeşlerine karşı iman konusunda uzlaşmaz bir tutum takınmalarını yasakladığı için, seçmeleri (tercihleri) ister istemez daha az köklü oluyordu. Bu izafi ılımlılık, özellikle, ihtilâl devrelerinde, imtiyazlıları, yarı-imtiyazlıları, sakin ve ılımlı kişileri kendine çekiyordu.

Avrupa'da açıkca görülen bu süreç, müslüman ülkelerde de başlamıştır ve sınıf mücadeleleri şiddetlendikce artacağa benzemektedir. Şimdiden bellidir ki, yönetici tabakalar, kendi muhafazakâr tutumlarını kutsallaştırmak için İslâmı kullanacaklardır. Bunu yapmak onlar için çok kolaydır. Hadise başvurabilirler. («ilericiler» bundan yoksundurlar). Şüphesiz töreler ve sosyal ilişkiler hakkındaki eski hadislerin, tarihi bakımdan, salt müslümanlıkla bir ilgisi yoktur. Ama İslâm bunları kutsallaştırmıştır. Yönetici sınıfların, imtiyazlılar arasında yer alan din adamlarını etkilemek imkânları vardır. Tabiî din adamları hep tevekkülden söz edeceklerdir. Topluluk içinde barış ve iyi geçinme, haklardan vazgeçmek, mevcut durumları kabul etmek anlamına gelir. Kutsal kitaplarda bunu doğrulayacak metinler bulunabilir. Gerekirse, bu kutsallaşmış seçmeler, kitlelere çok çekici gelen müslüman sosyalizmi gibi yeni isimlerle bezenir.

Bu tutum üstün gelirse, islâm dini gerçekte gerici

olan unsarların tekeline girerse, n'olacaktır? Tarihî tecrübemize göre bunu keşfetmek güç değildir. Kitleler, maddî, ahlâki ve kültürel sefaletten kurtuldukça, binlerce yıllık tevekkülden sıyrıldıkca, modern dünyanın ve modern sosyal adalet ülküsünün etkisi kendini hissettirdikce, geleneksel imanlarını yitireceklerdir. Bu durumda ilerici güçlerin karşısına İslâm bir engel olarak çıkacak fakat bu engel yıkılacaktır. Millî din rolü oynamanın verdiği ek-güce rağmen, 19. yüzyılda hristiyanlığm geçirdiği krizi o da geçirecektir.

İslâm ancak kendi içinde derin bir değişikliği gerçekleştirirse bu krizden (kısmen) kurtulabilecektir. Bunun için, İslâmın gerici yorumlarına karşı mücadele edecek mümin müslümanlar bulması gerekecektir. Bu müminlerin, eylemlerine Tanrıyı karıştırmayanlara tahammül götermeleri, Kuran'dan ve İslâmın hadislerinden modern dünyaya, her şeyden önce, imtiyazların ve sömürünün kaldırılmasını isteyen kitlelere uygulanabilecek değerleri bulup çıkarmaları gerekecektir. Bütün bunlar, kutsal metinlerde iktisadî kurallar aramakla ve bu metinlerde bulunmayan bir sisteme bu kuralları uygulamakla değil; geleneksel dinî değerlerle, topluluğun üyelerine lâyık bir hayatı sağlamanın tek çaresi olan ekonomik kuruluşu dile etiren hümanist değerler arasında din alanında organik bir sentezi gerçekleştirmekle mümkündür.

Bütün sapmalarına rağmen marksist ideoloji, modern dünyanın ilerlemeğe en açık, laik ve harekete geçirici ideolojisi olduğunu ispatlamış durumdadır. Milyonlarca insanı akıl almaz fedakârlıklara katlanmağa sürüklemeyi başaran, bu ideolojidir. Marx ve marksistler tarafından geliştirilen sosyolojik kavramlar ve bilimsel buluşlar, sömürünün ve zulmün barınağı olagelmiş bel-

libaşlı aldatmacaları - ideolojik mekanizma bunların bütün tezahürlerine el atmayı engellediği halde - gözler önüne sermiş bulunmaktadır. Sömürü ve zulme karşı açılan hiçbir mücadele, marksizmin bu katkısını görmezlikten gelemez; ve marksist hareket tarafından, bugüne kadar aşılmamış bir biçimde ortaya konmuş olan değerler de, modern insanı harekete geçirme gücüne sahip temel değerlerdir. Yeni sentezlere alınsın alınmasın, bu değerler, modern Prometeus'un ya da Arkimides'in evreni yerinden oynatmasına yarayacak olan bir kaldıraç meydana getirmektedir. Bir zamanların Dâr ül-İslâm'mm halkları ve yöneticileri için bu gerçeği unutmamakta sayısız faydalar vardır. Çeşitli ideologlar, laf cambazları, uyutmaca ustaları ve bunların arkasındaki zalim ve sömürücüler tarafından durmaksızın ortaya sürülen sayısız büyük aldatmacalara, yorulmaksızın yeni yeni mitler imal eden o muazzam göz boyama makinasına karşı, dileriz ki İslâm halk ve yöneticileri açıkgörüşlülüğe başvurmayı tercih etsinler.. Müslümanların «Meryem'in oğlu İsa» dedikleri Yesus: «Hakikatı öğreneceksiniz ve hakikat sizleri hürriyete kavuşturacaktır.» demişti. Kuran şunu ekliyor: «**Zan,** hiçbir vakit hakikatın yerini tutmaz».

SON

NOTLAR

ÖN - SÖZ

1. Bu kitabı yazdığım sırada bu boşluk kısmen doldu-ruldu. Modern ekonomik tarih, Z. Y. Herschlag'ın, **to the modern economic history of the Middle East,** Leiden, Brill, 1964, XIV-419 s., adlı eserine konu ol-muştur. Bu el kitabı tamamen yeterli değildir, ama birçok verileri, rakamları ve belgeleri ihtiva etmek-tedir. Bu kitaba ancak yer yer başvurabildim.

BÖLÜM I

1. J. Jomier'in, **Le Commentaire Coranique du Manar,** Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), s. 226 adlı eserinde modern re-formculardan Mohammad Abdoh ve Raşid Rida'nın fikirlerine bakınız; Türkiye için bakınız; Ahmet Nazmi, **Nazar-ı İslâm'da Zenginliğin Mevkii,** Istan-bul, 1340-1342 (1921-1923). Bu kitaptan parçalar, W. Björkman'm, **«Kapitalentste hung und - anlage im Islam»** adlı incelemesine alınmıştır. **(Mitteilun-gen des Seminars für orientalische Sprachen,** 32, 1929, 2. Abteilung, s. 80-98).
2. Mesela, M. Hamidullah, **«İslam's solution of the basic economic problems, the position of labour»**

(**Islamic culture**'de, 10, 1936, s. 213-233), «**Lemonde musulman devant l'économie moderne**» (**cahiers de l'I. S. E. A.**, ek. No. 120 [seri V, No. 3], Aralık 1961, s. 23-41) ve bu yazarın diğer eserleri; Müslüman Kardeşlerin bütün eserleri, bak. F. Bertier, «**L'ideologie politique des Frères musulmans**» (**Temps Modernes**, No. 83, Eylül 1952, s. 541-556; **Orient** dergisinde önemli parçalar, No. 8, 1958, s. 53-57) ve bunların kurucularından Hasan al-Bannâ'nm bir broşürünün çevirisi, «**Vers la lumière**» (çeviren, J. Morel, **ORIENT**, No. 4. 1957, s. 37-62), s. 52, s. 61; modern reformculuğun savunuculuğunu yapan bütün bir edebiyat, «Mesela J. Jomier, **Le Commentaire Coranique du Manâr**, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (Coll, Islam d'hier et d'aujourdhui, 11), s. 217; bütün resmi Pakistan edebiyatı (**Zekât** komisyonunun bir raporu; bu rapordan bir parçayı «**La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam** (**Diogène**, No. 20, Eylül 1957, s. 37. 64) adlı makalemde ayrıca belirttim. Bu, binlerce kitap, makale ve broşürde boyuna tekrarlanmıştır.

3. «Mesela, kıyasıya eleştirilebilir fakat gene de ihtiyatlı formüllerden («sosyal bakımdan, İslâmiyet herkesin, topluluğun gelirlerine öşür yoluyla katılması gibi çok eşitci bir kavrama başvurur; hava-oyununa (agio), banka sermayesine, Devlet istikrazlarına, en gerekli mallardan dolaylı vergi alınmasına karşıdır; ...burjuva kapitalizminin öğretileriyle bolşeviklerin komünizmi arasında yer alır» 1939) tamamen aşırı yargılara geçen L. Massignon («İslâmiyet hiçbir puta tapmaz: ne Altın'ın Gücüne ne de polis tekniğinin zalimliğine» 1953). Bu metinler için şu eserlere bak: **Situation de L'Islam** (Paris, Geuthner, 1939) **in fine** = **Opera Minora I**, Beyrut,

Dar al-Maaref, 1963, p. 11-52; «**Le Mouvement intellectuel contemporain en proche-Orient**» (**Hesperia**, Zürich, Bd. 4, H. 10, 1953, s. 71-78 = **Opera Minora I**, s. 224-231) ve bu son basımın 226. sayfası. Bununla beraber, «**Archaisme et Modernisme en Islam: à propos d'une nouvelle structure du travail humain** (**Cahiers de l'I.E.E.A.**, ek. No. 120 [seri V, No. 3], Aralık, 1961, s. 7-22), adlı makalesinde, yukardaki fikirlerle yer yer çatışan görüşlerinden bazılarını tekrar ele alarak, İslâmiyetin ekonomik çöküşünün günahını; murabahanın bütün sorumluluğunu üzerine almış yahudi bankerlerin sayesinde «sömürgeci» bir sömürü üzerine kurulmuş ve kapitalizme oldukça benzeyen «milletlerarası modern bir ekonomi» yaratan Orta-Çağ Abbasi Halifesine yüklemektedir. Eşsiz bir zekâya ve bilgiye sahip olan ama tarihi olguları mistik bir görüşle yorumladığı için gittikçe şaşkına dönen bu hayret verici islâmiyetçinin derin vukufuna rağmen bu görüşlere açıkça itiraz edilebilir. Her halde bundan, islâmiyetin kendisinin kapitalizme karşı her zaman tam bir çekingenlik (nefret) duymadığı sonucu çıkarılabilir. J. P. Roux, L. Massignon'un bu tutumunu, **L'Islam en Asie**, Paris, Payot, 1958 (Coll Bibliothèque historique) adlı eserinde (işin içine biraz da solculuk karıştırıp) obartarak dile getirmektedir: Komünizm gibi islâmiyet de kapitalizme karşıdır ve toplumcudur (gerçekten sermayeci ve ferdiyetçi olan kapitalizmin aksine) ama kapitalizm gibi o da mülkiyete (hangi mülkiyete?) saygı duyar. J. Austruy, **L'Islam face au développement économique**, Paris, Ed. ouvrières, 1961'de şu açıklamayı yapıyor: «İslamiyetin gelenekçi zihniyeti kapitalizmin gelişmesini kolaylaştırmamıştır» (s. 60), «derin mülkiyet görüşü,

islâmiyette özellikle, modern ekonomik ilerlemenin ona yüklediği «yeni göreve uydurulmuştur» ve bu, liberal ekonomik oyunun islamiyete atfettiği role aykırıdır; öyleki «islamiyetin karakteristiği olan kollektif'in özel anlamı, kapitalist ve sosyalist olmayan **sui generis** bir yöndeki ekonomik ilerlemenin motoru olabilir (s. 98). Bu tezler, **Structure économique et civilisation, l'Egypte et le Destin économique de l'Islam**, Paris, S. E. D. E. S., 1960 adlı diğer bir eserinde ve özetlenmiş bir şekilde de «**Vocation économique de l'Islam**» (**cahiers de l'I. S. E. A.**, No. 106 [seri V, No. 2] Ekim 1960, s. 151-212) makalesinde bulunmaktadır. Bu kitapta ileri sürülen tezlere karşıt olan bu fikirlere tekrar tekrar değinmek fırsatını bulacağız. Şimdiden belirtelim ki, bu fikirler olguların çok yetersiz bir bilgisine dayanmaktadır ve sözde-bilginlerin ikinci, üçüncü elden aktardıkları değersiz kitaplardan devşirilen belgelerle donanmıştır. Buna oldukça benzeyen ama daha zengin ve daha sağlam belgelere dayanan sonuçlar J. Hans'ın **Homo oeconomicus islamicus**, Klagenfurt - Wien, J. L. Sen, 1952; **Dynamik und Dogma im Islam2**, Leiden, Brill, 1960 (bak. s. 71), adlı kitaplarında bulunmaktadır.

4. Başkalarının ardından, amatör ve bilgisi kıt islâmiyetçi R. Charles'ın da desteklediği tez: «Bilindiği gibi, kaderci müslüman tutumunun son derece vahim etkileri olmuş, teşebbüs zihniyetini ortadan kaldırmış, maddi faaliyeti felce uğratmış, ülkeleri uyuşukluğa sürüklemiştir.» (**L'Ame musulmane**, Paris, Flammarion, 1958, s. 71). Renan, İslâmiyet dogmasının kaba egemenliğinin «hayvanlaştırıcı» sonuçlarını daha geniş bir şekilde yeriyordu (E. Renan, **L'Islamisme et la Science**, Paris, Calmann - Lévy,

1883), **L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction?**, Paris, Union rationaliste, 1961 (= **Cahiers rationalistes,** no. 199, aralık 1961) adlı eleştirime bakınız.

5. Meselâ Hans E. Tütsch, **«Arab Unity and Arab Dissensions», (The Middle East in Transition,** ed. by W. Z. Laqueur, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, s. 12 - 32; aynı derlemede N. A. Faris'in **«The Islamic Community and Communism»** (s. 351 - 359) adlı yazısı, **The Islamic Review**'de tekrar basılmıştır; R. Charles, **L'Evolution de l'Islam,** Paris, Calmann - Lévy, 1960 (coll. Questions d'actualités) s. 188. B. Lewis, **The Middle East in Transition'da** daha ihtiyatlıdır, s. 311 - 325 **(International Affairs'** de yeniden basılmıştır, 30 Ocak 1954, s. 1 - 2). Sorunu ortaya atma tarzı bakımından, şu incelememe bakınız; **Problématique de l'étude des rapports entre Islam et communisme» (Colloque sur la sociologie musulmane, Actes,** 11 - 14 Eylül 1961, Bruxelles, Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1962, s. 119 - 149).

6. Meselâ, büyük islâmiyetçi C. H. Becker'in çok kısa açıklaması: **«Islam und Wirtschaft» (Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient**'de, Weimar 1, 1916. s. 66-77; yeni basımı: **Islamstudien, Vom Werden und wesen der islamischen Welt,** 1, Leipzig, Quelle U. Meyer, 1924, s. 54-65) ve W. Björkman, **«Kapitalentstehung und - anlage im Islam» (Mitteilungen des Seminars für orientalische sprachen**'de, 32, 1929, 2. Abteilung, s. 80-98); iktisatçı Alfred Rühl'ün, Cezayirle ilgili küçük kitabı: **Vom Wirtschaftsgeist Im Orient,** Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, VIII, s. 92., eskimiş bazı bilimsel iddialarına rağmen, siyasi ön-yargıları olmayan bir eserdir. G. Des-

tanne de Bernis'in son derece dürüst ve aydınlık makalesini okumak gerektir: «**Islam et Développement économique**» (**Chaiers de l'I.S.E.A.**, no. 106 [seri V, no. 2] ekim. 1960, s. 105-150). Bu makale, yazarın Tunus'taki kır hayatı hakkındaki bilgisine ve bu çevrede edindiği tecrübelere dayanmaktadır. Ne var ki, tarihsel yapıyı ve diğer müslüman bölgeleri ikinci derecede kaynaklardan tanımaktadır:

7. Özellikle Claude Cahen, «**Les Facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam**», (**classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam**'da, Paris Besson et Chantemerle, 1957, s. 195-207, 1956'da Bordeaux'da yapılan sonraki tartışma ile birlikte. Bu tartışmanın tutanakları bu eserin 208-215 nci sayfalarındadır). Paris'te Mart 1960 da yapılan bir toplantının bildirileri ve tartışmaları ne yazık ki ancak çoğaltılarak yayınlanmış ve satışa çıkarılmamıştır: L'**Evolution économique, sociale et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidental?** Paris, Institut d'études islamiques, Centre d'études de l'Orient contemporain, Ecole pratique des hautes études, 6e section, s.d., 24+22+17+23. Bildirileri R. Brunschvig, J. Berque, p. Marthelot, Cl. Cahen okumuşlardır. Bu kitap orada yaptığım çok kısa konuşmanın geliştirilmiş şeklidir.
8. Bu tanımlardan bazıları M. Dobb tarafından, **studies in the Development of Capitalism**, London, Routledge, 1946, s. 1-10 kitapta tartışılmıştır. Meselâ, R. H. Blodgett'in, **Comparative Economic Systems**, (New York, Macmillan, 1944, s. 24-42), adlı el-kitabındaki çeşitli kapitalist «ekonomik kurumlar» tanımını F. Perroux, **Le Capitalisme**'de tartışmıştır, Paris, P. U. F., 1962 (Coll. Que sais-je? 315),

s. 9-29. Max Weber, bu iki tanımı birleştiriyor: «Çeşitli şekillerde bir kapitalizm tarihin bütün devirlerinde karşımıza çıktığı halde, günlük ihtiyaçların kapitalist tarza göre tatmini Batı'ya özgüdür ve burada bile, ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından beri gerçekleşen bir veridir bu.» M. Weber, **Wirtschaftsgeschichte**, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1923, s. 239.)

9. Marksizm'e iyi gözle bakan George Lefevbre gibi büyük bir tarihçinin gösterdiği tepkiler, Marx'ın eserlerinde «kapitalizm» terimi altında yatan çeşitli kavramlar arasındaki belirsizlikle açıklanabilir. (**«Observations», Pensée**'de, No. 65, Ocak - Şubat 1956, s. 22-25; bak. s. 270, not. 80), Marx, açıkça ticari sermayeden (**kapital**, kitap III, bölüm 20) ve murabaha sermayesinden (**İbid**, bölüm 36) İlk-Çağ'da ve Orta-Çağ'da sermayenin «tufandan önceki» şekilleri diye söz etmektedir. Ama Mommsen'in «yanılgılarıyla» (**Kapital**, birinci kitap, es. K. Kautsky, 3. baskı, Stuttgart, Dietz 1920, p. 123, no. 39, **le Capital**, J. Roy'un çevirisi, cilt 1, Paris, Ed. sociales, 1950, s. 171, not 1. ve İlk-Çağ'da sermayeden söz eden «bütün filologların» saçmalıklarıyla alay eder (**Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf**, Berlin, Dietz, 1953, s. 412).
10. **Studia o marksowskiej teorii spoleczentswa**, Warszawa, panstwowe Wydawnictwo naukowe, 1963, s. 168 (bu önemli eserin Fransızca çevirisi pek yakında yayınlanacaktır).
11. W. Sombart'ın tanımı da budur. Öte yandan, Marx, görüleceği gibi, «üretim tarzı» terimini sadece bu anlamda değil, burada «sosyo-ekonomik kuruluş» denilen anlamda da çoğu zaman kullanmıştır.
12. Lenin'in, 1918 tarihli broşüründe: **La Tâche essen-**

tielle de nos jours sur l'infantilisme «de gauche et les idées petites-bourgeoises (sotshineniya, 4. éd. Moscou, Gosurdarstvennoe izd. polititsheskoy literaturï, t. 27, 1950, s. 291 - 319) ve fransızca çevirisi s. 303. (**Oeuvres**, t. 27, Paris, Ed. sociales, Moscou, éd. en Langues étrangères, 1961, s. 337 - 370), s. 350, «unsur» ya da «temel kısım» dediği şey, sektördür. Lenin, bu parçayı, daha yaygın ve okunması daha kolay olan 1921 tarihli broşüründe aynen zikretmekte ve geliştirmektedir: **sur l'impôt en nature** (Meselâ **Oeuvres** choisies, t. II, Moscou, éd. en Langues étrangères, 1947, s. 850-887 [bak. s. 851 ve 865], sotshineniya, 4e. ed., t. 32, **İbid.**, 1950, p. 308-343 [bak. p. 309, 322], **Selected Works**, vol. IX, London, Lawrence and Wishart, 1937, p. 164-202 [ak. s. 165, 179]). Stalin, bu parçayı, S. S.C.B. Kom. Partisinin 1934 tarihli XVII. kongresinde okuduğu raporuna almıştır (**Les Questions du Léninisme**, Paris, Ed. sociales, 1947, t. II. p. 132-192) s. 149.

13. **Das Kapital**, Bush III, 20. Kap., Berlin, Dietz, 1953, s. 356; Fransızca çevirisi, **le Capital**, livre troisième I (t. VI), Paris, Ed. sociales, 1957, s. 333.
14. **İbid**,. III, s. 358; Fransızca çevirisi, t. VI, s. 335.
15. **İbid.**, III, s. 641; Fransızca çevirisi, **Le Capital**, üçüncü kitap, II (cilt. VII), Paris, Ed. sociales, 1959, s. 252 (bu çeviriyi biraz değiştiriyorum).
16. Terim, Jean Bénard.dan alınmıştır: **La Conception marxiste du capital**, Paris, Société d'éditions d'enseignement supérieur, 1952, s. 244.
17. **Das Kapital**, Buch III, s. 358; Fransızca çevirisi, c. VI. 335.
18. **İbid.**
19. **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Gesammelte Aufsätze zur Religionssozio-**

logie, I, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1920), s. 4; Fransızca çevirisi, **L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,** Paris, Plon, 1964, s. 15.

20. Gerçekte, Weber, bir başka yerde, modern Avrupa'nın dışında «nichtrationalen kapitalismus» şekillerinden söz ediyor **(Wirtschafts - geschichte,** s. 286).
21. Weber e büyük bir saygı duyan G. H. Bousquet'nin, Mekke kapitalizminden söz edilebilmesi için, Muzaaf muhasebe usulünün bulunması gerektir dediği zaman kendi düşüncesine nasıl aykırı hareket ettiği görülmektedir **(Hespéris,** 41, 1954, 239).
22. **Gesammelte Aufsätze,** I, s. 4-6; Fransızca çevirisi: **l'Ethique protestante...,** s. 16 ve devamı.
23. **İbid,** s. 7., çevirisi. s. 19 ve devamı.
24. Melville J. Herskovits, **Economic Anthropology,** New York, A. A. Knopf, 1952, s. 181; bak. s. 155-179.
25. **İbid.,** s. 225.
26. K. Marx, **Das Kapital,** Buch III, s. 642, 645; Fransızca çevirisi t. VII, p. 254, 257.
27. Herskovits, **İbid,** s. 298. Bütün üretimin genel belirlenimlerini bu anlamda sırlayan Marx, söyle diyor: «Sermaye, özellikle, bir üretim aracıdır yani, geçmiş, nesnelleşmiş işlemek aracıdır. Sonuç olarak, sermaye sürekli ve ölümsüz tabiî bir ilişkidir, yani sermayeyi, önce bir «üretim aracı», bir «birikmiş emek» yapan özgül olayı bir yana bırakıyorsam... **(Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf,** Berlin, Dietz, 1953, s. 7)
28. R. Thurnwald, **Economics in Primitive Communities,** London, Oxford University Press, 1932, s. 205; Fransızca çevirisi: **L'Economie primitive,** Paris, Payot, 1937, s. 268.
29. Herskovits, **ibid.,** s. 304.
30. F. Perroux, **ibid.,** s. 35.

BÖLÜM II

1. Yaygın ya da örgütlü sosyal baskı, İslâm hakkında Arapça, Türkçe, Farsça gerçekten eleştirici bir inceleme (bilimsel ya da kaba bir şekilde de olsa) yayınlanmasını hemen hemen imkânsız kıldı. Şarkiyatçı bilginlerin eleştirici incelemeleri, liberal ve ilerici çevrelerde bile şüpheyle karşılandı; çünkü milli dini gözden düşürücü ırkçı ve sömürgeci bir niyet taşır gibiydiler. Zaten, kısmen bundan dolayı, islâmiyet, her türlü eleştiriden suni bir şekilde korunduğu içindir ki müslüman din bilginleri, bu söylentileri, kısmen de olsa, efsanevî diye ele almayı sağlayan bir öğreti ortaya atmadılar. Edebi türler teorileriyle katolik ilahiyatçıların yaptıkları gibi müslüman ilahiyatçılar da islâmiyet dogmasının özünü böylece kurtarabilirlerdi. Bugünkü müslüman davranışın bütün sosyal sebeplerini görmediği anlaşılan ve bundan dolayı da bunları aşmak güçlüğünü küçümseyen J. Poirier ile bu konuda hemfikirim (**Cahiers de l'İ. S. E. A.**, ek no 120 [seri V. No. 3] Aralık 1961, s. 218).

2. Bu, özellikle J. Schacht tarafından tamamen ispatlanmıştır, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford, Clarendon Press, 1950; sonuçları şu eserde özetlenmiştir: **Esquisse d'une histoire du droit musulman**, Fransızca çevirisi, Paris, M. Besson, 1953 (Coll. Institut des Hautes Etudes Marocains, Notes et documents, 11).

3. Saf tarihi olgularla ilgili hadisler, soylar, v.s. hiç değilse anlattıkları olguların şeması bakımından, gözönünde tutulmalıdır. Şu incelememdeki tartışmaya bak. «**Bilan des études Mohammadiennes**» (**Revue**

historique, 229, 1963, s. 169-220) özellikle 197 sayfa ve devamı.

4. **Kuran** 4 : 36/32 : «Allah'ın kiminize daha çok verdiği şeyi arzulamayın». Burada, metne göre, servet farkı söz konusudur. Fakat aynı deyimler başka çeşit eşitsizlikler için de kullanılmıştır. Meselâ, bak. 17 : 22/21; 4 : 38/34.
5. 34 : 33/34. D. Santillana'nın ileri sürdüğü metinlerin listesi, **Istituzioni di diritto musulmano malichita**, II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1938, s. 62, no. 256.
6. 8 : 28; 13 : 19 ve Blachère'nin çevirisinde **Fortune** kelimesinin endeksi.
7. 28 : 26.
8. 18 : 76/77.
9. 36 : 20/21; 52 : 40 ve devamı.
10. «**Ticaretler**» makalesinin başlangıcında W. Heffening'in soruyu özetlemesi, **Encyclopédie de l'Islam**, 1. baskı, c. IV (Ed. Française, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s. 786).
11. M. Hamidullah, **Cahiers de l'I. S. E. A.**, ek. No. 120 (seri V, no. 3). Aralık 1961. s. 26.
12. Özellikle, J. Schacht'ın «riba» makalesi, **l'Encyclopédie** de l'Islam, 1. baskı, t. III (éd. Française, Leiden, Brill et Paris, Klincksieck, 1936, s. 1227-1230) ve F. Arin'in dikkate değer tezleri: **Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman**, Paris, A. Pedone, 1909. s. 13-22 ve Benali Fekar'ın tezleri, **L'Usure en droit musulman, Paris**, A. Rousseau, 1908. Bak. M. Gaudefroy - Demombynes, **Mahomet**, Paris, Albin Michel, 1957, s. 609-611 ve W. M. Watt, **Muhammad at Medina**, Oxford, clarendon press, 1956, s. 296-298. Amà Watt'ın Kuran'da **Riba** ile ilgili polemik özellikle yahudileri hedef

almaktadır demesi, sadece kuran metinlerini okumaya dayanmaktadır ve kabul edilmesi imkânsızdır. Peygamber'in bütün vergi kurumları hakkında, özellikle, L. Caetani'nin uzun monografisine bakınız. **Annali dell' İslâm**, vol. V. Milano, Hoepli, 1912, s. 287-319.

13. Bu paragrafta, hırıstiyan ilahiyatçısı L. Gardet tarafından mülkiyete ayrılan bölümü geniş bir şekilde açıklamaktan başka şey yapmıyorum, **la Cité musulmane, vie sociale et politique**, Paris J. Vrin., 1954 (coll. Etudes musulmanes, 1) s. 79-90.

14. Hanbeli mezhebine göre, ilk fırsatta karşılığını (fiyatını) ödemeyi taahhüt etmelidir. Malını zor kullanarak savunan mal sahibini öldürürse, ceza görmez, öldürülürse şehit oldu denir. (bak. H. Laoust, **le précis de droit d'ibn Quadâma**, Beyrut, İnstitut Français de Damas, 1950, s. 231.) Aynı şey şiiler için de varitdir. Aç bir insana yiyecek vermeyi reddetmek, bir müslümanı öldürmeye kalkışmak demektir. (Abu-l-Kasım Kafer ibn Muhammed, **şeria-tül islam**, Calcutta, 1839, s. 407, Fransızca çevirisi, A. Querry, **Droit musulman**, Paris, 1871-1872, t. II. s. 244).

15. Halil ben İshak, **Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imam Malek**, çeviren G. - H. Bousquet, t. III, **le Patrimoine**, Alger, Maison des Livres et Paris, A. Maisonneuve, 1961, s. 128 - 133; özellikle, D. Santillana, **İstituzioni di diritto musulmano malichita**, vol. II, Roma, İstututo per l'Oriente, 1938, s. 254 - 275; E. Sachau, **Muhammedaniches Recht nach schafiitischer Lehre**, Stutgard et Berlin, W. Spemann, 1897, s. 539 - 560; A. Querry **Droit musulman**, Paris, 1871 - 1872, t. 1, s. 543 - 556; H. Laoust,

le précis de droit d'İbn Qudama, Beyrut, Inst. Français de Damas, 1950, s. 117 - 119.

16. Bak. Özellikle D. Santinalla, **ibid.,** II - s. 56, 259, 270 (endeks'te, s. 663 bak **alea**). Karşılaştırınız C. Cardahi, **Droit et Morale,** c. II, Beyrut, İmpr. Catholique, 1954 (coll. Universite de lyon. Annales de la Fakulte'de droit de Beyrut) s. 353.
17. Darimi, **Sonan,** XVIII, 8 ve başka derlemelerde hafif değişikliklerle (Vensinck'in referansları, **A Handbook of early Muhammadan Tradition,** Leiden, Brill, 1927).
18. B. Lewis, **The Arabs in History,** 3e edition., London, Hutchinson, 1964, s. 91; W. Heffening, **ticara** makalesi, **Encyclopédie de L'Islam,** t. IV (255 s. no. 10). Fransızca baskısı s. 786;
19. Zaid İbn Ali, **Corpus iuris,** ed. E. Griffini, Milano, Hoepli, 1919, no. 539.
20. H. Ritter, **Der İslam,** 7, 1917, s. 29, 32.
21. Hamidullah (Cahiers de l'İ. S. E. A., ek. No. 120. [seri V. No. 31], Aralık 1961, s. 27.
22. D. Santinalla, **İstituzioni di diritto musulmano malichita,** Roma, Istituto per l'Oriente, 2 vol., Roma, 1926 - 1938, t. 1, s. 318.
23. J. Schacht, adı geçen makale (s. 255, n. 12); F. Arin, **Recherches historiques,** s. 22; B. Fakar, **Usure en droit musulman,** s. 29, 33; J. Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence,** Oxford, clarendon press, 1950, s. 67, 108, 313 ve özellikle 251. Kısa ama aydınlık ve güvenilir bir açıklama: Y. Linant de Bellefonds, **Traité de droit musulman comparé,** t. 1. Paris, La Haye, Mouton, 1965, s. 217 - 223. Peygamberin Mart 632'de, ölümünden üç ay önce yaptığı veda konuşmasında **riba'yı** yasaklaması, bak. R. Blachère, «**l'Allocution de Mahomet lors du pèle-**

rinage d'adieu (**Mélanges Louis Massignon**, t. I, Damas, Institut Français de Damas, 1956, s. 223 - 249) s. 242.

24. Örneğin, Gazali, **İhya alüm ad-din**, Le Caire, 1352/1933, t. II, s. 68;
25. Bu tema bol bol işlenmiştir. Bunu Avrupa dillerinden biriyle açıklamak gibi bir üstünlüğü olan temsilcilerinden en vukuflusunun eserini burada zikredeceğim: **Le Prophète de l'Islam**, Paris, Vrin, 1959, t. II. s. 611 - 625.
26. Nasır Ahmed Şeyk, **Some Aspects of the Constitution** and Economics of Islam, Woking, Surrey, The Woking Muslim Mission and Literary, Trust, 1961, s. 139 - 229.
27. W. C. Smith, **Islam in Modern History**, New York, The New American Library, 1959 (coll. Mentor Books), s. 236, Fransızca çevirisi: **L'Islam dans le monde moderne**, Paris, Payot, 1962, s. 297.
28. Fransızcaya sözlük yardımıyla çevrilmiş bir tartışmayı Abou Yusuf Yakub'un kitabında bulacaksanız: **Le Livre de l'impôt foncier**, Paris Geuthner, 1921, s. 133 - 139. Bak. H. Laoust, **Le Précis de droit d'Ibn Qudâma**, Beyrut, Institut Français de Damas, 1950, s. 10; özeti: L. Milliot, **Introduction à l'étude du droit musulman**, Paris, Sirey, 1953, s. 666.
30. A. Christensen, **L'iran sous les Sassanides**, Copenhague, E. Munsksgaard et Paris, 1944, s. 335, 364; O. Klima, **Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegun im sassanidischen persien** praha, Ceskoslovenske Akademie Ved, 1957) marksist inceleme).
32. H. Grimme, **Mohammed**, Münster İ. W., Aschendorff, 1892-1895, I, s. 14 (II, s. 39). C. Snouck Hurgonje'nin tutarlı eleştirisine bak: «Une nouvelle Biographie de Mohammed» (**Revue de l'Histoire des**

Religions, 30, 1894, s. 48-70, 149-178. M. Rodinson, **«La vie de Mahomet et le problème Sociologique des origines de L'Islam (Diogène'de,** no. 20, ekim 1957, s. 37-64).

33. **Mahomet** adlı eserimde göstermek istediğim de budur. Paris, Club français du Livre, 1961.
34. J. Leipoldt'un iyi sentezi, **Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche,** Leipzig U. Amelang, 1952, s. 168. Fransızca'da **P. Bigo, La Doctrine Sociale de l'Eglise,** Paris, P.U.F. 1965, s. 27-34 ve önsözünü yazdığı metinler külliyatı: **Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne,** Paris, Grasset, 1962.
36. Ibn Saad, **Biographien Muhammeds, seiner Gefähr und der späteren Träger des Islams,** éd. E. Sachu, v.s. Bd. IV. Theil 1, Leiden, Brill, 1906, p. 166; L. Massignon, **Essai sur les origines du Lexique technique musulmane,** Paris, Vrin 1954 (coll. Etudes musulmanes, II), s. 145, 158;
37. **Oriente moderno,** 28, 1948, s. 80, **Al-Ahrâm'**a göre, 28 Mart 1948; Aynı anlamda, Muhsin Barazi'nin **Islamisme et Socialisme** adlı biraz mekanik ispatlaması, Paris, Geuthner, 1929 (hukuk tezi)
38. H.A.R. Gibb, **«Government and Islam under the early** Abbasids» **(L'Elaboration de l'Islam,** Paris, P.U.F. 1961, s. 115-127) özellikle s. 119.

BÖLÜM III

1. T. H. Hopkins, **«Sociology and the Substantive View of the Economy» (Trade and Market in the Early Empires, Economies in History and Theory,** ed. by K. Polonyi, C. M. Arensberg and H. W. Pear-

son, Glencoe, The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1957, s. 271-306), s. 297-299;

2. Francisco Benet'in yayınlanmamış bir incelemesinden bir kısmı buraya aldım. Bu imkânı bana verdiği için kendisine candan teşekkür ederim.
3. H. Lammens, **«La Mecque à la veille de l'hégire»** Beyrut, Imp. Catholique, 1924 (= **Mélanges de l'Université Saint-Joseph**, t. IX, fasc. 3), özellikle s. 135. G.-H. Bonsquet, **«Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien, Hesperis,** 41, 1954, s. 231-247, Lammens'in tahlillerinin değerini kesin bir şüpheyle karşılamaktadır. Şüphesiz, birçoklarının da farkettiği bu yazarın metodu, her zaman kusursuz değildir, gösterilen kaynaklara çoğu zaman güvenilemez, açıkça taraf tutmaktadır. «Mekke'de maliye» üstüne söyledikleri obartılmıştır. Ama bütün bunlara rağmen, yabancı metinlerle de doğrulanan ve eşyanın tabiatına uygun, şüphe götürmez bir olaylar çekirdeği vardır. Çorak bir vadide kurulmuş olan Mekke şehri, ticaretten, hacıların sömürülmesinden başka bir şeyle halkını besleyemezdi. Şüphesiz, modern Avrupa'nın kıstaslarına göre bu pek az bir ekonomik faaliyettir. Ama olguları, bugünkünden çok daha az kalabalık olan bir nüfusun durumuna göre gözönünde tutmak gerektir. Mekke'dekine benzer bir hayatı sürdüren kervan şehirlerinin bulunduğunu biliyoruz. Meselâ Palmyre. Bu hususta şu tartışmama bakın: **«Bilan des études mohammadiennes»** (**Revue historique,** c. 229, fas. 465, Ocak-Mart 1963, s. 169-220) özellikle, s. 196. Aynı anlamda bak: J. Chelhod, **Introduction à la sociologie de l'Islam,** Paris, Besson-Chantemerle, 1958 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 12), s. 189-195. Fakat bu sayfalardaki tartışma biraz belir-

sizdir. Mekke'nin kendi iaşesini ithal etmek zorunda kalması, bunu ancak zanaatkârların ürettikleriyle mübadele edebildiği ölçüde, ahalinin, dinî malikânelerdeki arazi sahipleri olarak taleb edemediği ölçüde hesaba katılmaktadır. Bu bakımdan (bu ölçüde), Mekkeliler, iaşenin bedelini yaptıkları kapitalistik ticaretten ya da haremül ahram'dan sağladıkları gelirle ödemek zorundaydılar.

4. **Der Islamische Orient. Bd. II, Die Arabische Frage,** Leipzig, R. Haupt, 1909, s. 455 : «Emevi kabilesinin başarısı, Arabistan'da kapitalizmin zaferi anlamına gelir». «bir ordu değil, genel müteşebbis Muhammed'in, işe önemli bir sermaye yatırmak gerektiğine inandırmış olduğu kapitalist müteşebbisler grubu olan» kıtalar hak, bak. s. 449.
5. Sadece Arabca metinlerin değil, Pline'in de tanıklık ettiği olgu, **Naturalis Historia,** bölüm 32, parag. 65. deve kervanıyla Güney Arabis'tan'dan Gaza'ya nakledilen buhur için, topraklarından geçilen bedevi kabilelerin şeflerine birçok haraç veriliyordu «Su parası, yem parası, mola parası, köprü parası derken, menzile varıncaya dek deve başına 688 dinar ödeniyordu». Yanılmıyorsam bu para aşağı yukarı 2,7 kg gümüş ağırlığındadır.
6. S. D. Goitein, **«The Rise of the Near Eastern Bourgeoise in Early Islamic Times» (Cahiers d'histoire mondiales,** 3, 1956-1957, s. 583-604), s. 595.
7. İbn Haldun, **Mukaddima,** fasc. 5, bölüm 9, éd. Quatremère, s. 297, éd. le caire, 1327, s. 441, éd. Wâfi, t. III (Le Caire, 1379/1960), s. 915, çeviren, De Slane, t. II, s. 348, F. Rosenthal çevirisi, t. II, New York, Pantheon Books, 1958, s. 336, G. H. Bousquet çevirisi, **Les Textes économiques de la Maquddima,** Paris, Rivière, s. 32. **Mal,** kelimesini, **Bousquet gibi,**

ben de «fon» diye çevirdim, ama, De Slane ve Rosenthal'in çevirdiği gibi asıl anlamı «sermaye» dir.

8. Ibn Haldun, éd. Wââfi, t. III, s. 923; F. Rosenthal çevirisi II, s. 343. Bak. M. Rodinson, **«Le Marchand méditerranéen à tràvers les âges» (Markest and Marketing as factors of development in the Mediter ranean basin,** ed. by C.A.O. van Nieuwenhuijze, The Hague, Mouton, 1963, s. 71-92) s. 83.
9. İbn Haldun, éd. Qutremère, II, s. 303, éd. Wâfi, III, s. 916, De Slane'ın çevirisi, II. s. 354, Bousquet'nin çevirisi, **les Textes économiques,** s. 36.
10. Ebu Fadıl Cafer İbni Ali ad-Dimişki **Kitab-ıl-Ishara,** H. Ritter, **«Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft» (Der Islam**'da 7, 1917, s. 1-91), s. 15, 27, 58, 66; eser hakkında Cl. Cahen'in notlarına bakınız, **Oriens,** 15, 1962, s. 160-171.
11. İbn Haldun, **İbid,** éd. Quatremère, II, s. 274; éd. Wââfi, III, s. 896; De Slane'm çevirisi, II, s. 321; Rosenthal çevirisi, II. s. 313; Bousquet, **textes économiques,** s. 23.
12. Ebu-l-Fadl Cafer İbn. Ali ad-Dimiski, **Kitâb Al-İshara, H. Ritter, Der İslam,** 7, 1917, s. 5;
13. A. Mez, **Die Renaissance des Islams,** Heidelberg, C. Winter, 1922, s. 449; ch. Pellat, **le Milieu basrien et la formation de Gahiz,** Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, s. 228, Abbasi vezirlerinin serveti hak., D. Sourdel, **le Vizirat abbaside de 749 à 936,** Şam, Şam Enstitüsü, 1959-1960, c. II, s. 693.
14. Cl. Cahen, **l'Evolution économique, sociale, culturelle** (s. 251, n. 7), IV, s. 10.
15. İbn Haldun, éd. Quatremère, II, s. 247; éd. Wâfi, III, s. 869; De Slane'm çevirisi, II, s. 291; Rosenthal'in çevirisi, II, s. 283.

16. Cl. Cahen, **l'Evolution économique, sociale, culturelle,** (s. 251, n. 7) IV, s. 3, 8.
17. B. Spuler, **Iran in früh-islamischer Zeit,** Wiesbaden, F. Steiner, 1952, s. 404-408; Mez, **Renaissance des Islams** s. 436.
18. Mez, Renaissance, s. 457; M. Rodinson, **De L'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko** (**Syria,** 38, 1961, s. 170-200)
19. W. Hinz, **«Lebensmittelpreise im mittelalterlichen vorderen Orient»** (**Die Welt des Orients,** 2, 1954 - 1959, s. 52-70)
20. Bak. H. Ritter, **Der Islam,** 7, 1917, s. 14, 54.
21. H. Ritter'in, **Der İslam**'da zikrettiği hadisler, 7, 1917, s. 29.
22. Aboû Dâoud, XXII, 49; Tirmidi, XII, 73, Ibn Maja, XII, 27; Dârimi, XVIII, 13; Ahmed ibn Hanbal, III, 85, 286.
23. Sovyet Okul Atlasındaki Orta-Çağ'da Avrupa ve Yakın-Doğu'nun ekonomik haritasında bu çok açık görülmektedir: **Atlas istorii srednih vekov** Moskou, Glavnoe upravlenie geodezii i kartografii pri sovete ministrov SSSR, 1952, carte 18, s. 17-18.
24. S. D. Goitein, **«Artisan en Méditerranée orientale au haut Moyen Age»** (**Annales**'de, 15, 1964, s. 847-868)
25. Genellikle, antik ibrani toplumunda, ve Orta-Çağ batı-Avrupa toplumunda yasaklanması haklı görülen bu tüketim ikrazlarından çok daha başka bir şey söz konusuydu. Çünkü bunlar, ekonomik faaliyeti harekete getirmiyordu (**A.** Dumas, «Intérêt et usure» makalesi, **Dictionnaire de droit canonique,** t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1475-1518, col. 1475; karşılaştırınız: R, Latouche, **les Origines de l'économie occidentale** (IV-XI. Yüzyıllar) Paris,

Albin Michel, 1956, s. 63, 179. Ödünç alanların verimli teşebbüslere atılmalarını, alacaklıların da, hiç değilse birçok durumda, tekrar-kullanılmış olduğu izlenimi veren, bir sermaye biriktirmelerini sağlayan kapitalistimsi faaliyeti geliştiren krediler söz konusudur. Klâsik devir orta-çağ müslüman ekonomisinde olduğu kadar Kureyş'te de bu böyleydi.

26. Özellikle, **La Mecque à la veille de l'hégire,** s. 139 (235),
27. M. Hamidullah, **Cahiers de L'İ.S.E.A.,** ek. no. 120 (seri V, no. 3). Aralık 1961, s. 35.
28. J. Schacht, **Das Kitab al-hial wal-maârig des Abu Bakr Ahmed... al-Hassâf,** Dissertation, Hannover, H. Lafaire, 1923 (Coll. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, H. 4);
29. Bütün bunlar hak. bak. J. Schacht, adı geçen makakale (s. 255, no. 12); J. Kohler, **Moderne Rechtsfragen bei İslamitischen Juristen,** Würzburg, 1885, s. 5-8.
30. H. Denzinger, **Enchiridion symbolorum,** Fribourg en-Brisgau, Herder, 1947, parag. 1190.
31. Mübadele edilen objeler tür bakımından aynı, ama ağırlıkca farklı olsaydı murabaha olurdu. **Ribanın** klâsik tanımlarından biridir bu. Mesela, iki ölçek buğday verip karşılığında üç ölçek buğday alırsam.
32. Bu işleme mübadele gözüyle bakılsaydı, yasaklanırdı.
33. Necmeddin Abul-Kasım, Cafer İbn Mohammad Alili (ölümü 676 ya da 726), **Kitab Saray-ı al-İslam,** Calcutta, 1839, s. 170; A. Querry, **Droit musulman,** Paris, İmpr. national, 1871-1872, t. 1, s. 408, par. 371.
34. **İbid.,** s. 408, No. 3
35. L. Massignon, **«L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques Juives»** (Bul-

letin d'études orientales, 1, 1931, s. 3-12): L. Massignon sık sık bu fikre dönmüştür.

36. Topluluklar içi yasaklamalar, genellikle topluluklar arasında geçerli değildir.
37. Gaiz, **le livre des avares**, ch. Pellat çevirisi, Paris, G. P. Maisonneuve, 1951, s. 150, 197-205.
38. H. R. İdris, **La Berbérie orientale sous les Zirides Xe - XIIe siècles**, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 2 Vol, t. II, s. 653-656.
39. G. M. Wickens, «**The saadatname attributed to Nasır-Husrev, (The Islamic Quarteley**'de 2, 1955, 117 - 132, 206-221) s. 208 (bölüm XXI)
40. R. Mantran, **İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle**, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie, d'Istanbul, XII), s. 112, 173, 175.
41. **Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient**, nouvelle éd. par L. Langlés, t. VI, Paris, Le Normant, 1811, s. 121.
42. R. Le Tourneau, **Fès avant le proctectorat**, Casablanca, Société marocaine de librairie et d'édition, 1949, s. 288.
43. **İbid**, s. 450. **Diplomatic and Consular Reports**'u (Londra, 1893, s. 27) da iktibas etmiştir.
44. **İbid**, 448-450.
45. C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the latter part of the 19th century**, Leyden, Brill et London, Luzac, 1931, s. 4.
46. Rastgele örnekler veriyorum: J. Wenlers, **Payans, de Syrie et du Proche - Orient**, Paris, Gallimard, 1946, s. 125, 196; Habib - Ayrout, **Fellahs**, le caire, éd. Horus, 1942, s. 68; M.P.S. Girard, **Mémoire sur**

l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte, Paris, Impr. royale, 1822, s. 87, 95, 136; Saint - Paul, **La lutte contre l'usure en Tunisie** (thèse de droit, Aix, 1914); P. Sebag, **La Tunisie, essai de monographie,** Paris, Ed. Social, 1951, s. 106 (resmi bir rapora göre, Tunus, «her an bir murabahacılığın yapıldığı» memlekettir; D. Warriner, **Land and Poverty in in The Middle East,** London, Royal İnstitue of İnternational Affairs, 1948, s. 135.

47. Maurice Gaffiot, **«l'Usure dans l'Afrique du Nord»** (Outre - Metre, 7, 1935, s. 3 - 26), s. 9. 18.
48. E. Michaue - Bellaire «L'Usure» (Archives Marocaines, 27, 1927, s. 313-334) s. 313.
49. **İbid.** s. 327.
50. İç İşleri ve Adalet Bakanının imzasıyla Fransız Cumhurbaşkanına rapor, 18 Temmuz 1936, s. 7477).
51. Benali Fekar, **l'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques,** Paris, R. Rousseau, 1908, s. 10. 12.
52. **«Usure», Dictionnaire de théologie catholique,** t. XI, 2e partie, Paris Letouzey et Ané, 1950, coll. 2316-2390.
53. **İbid,** coll. 2360.
54. M. Hamidullah, **Cahiers de l'I.S.E.A.** ek, No. 120. (Seri V, no. 3). Aralık 1961, s. 35.
56. R. Brunching, **La Berbérie orientale sous les Hafsides,** Paris, Adrien; Maisonneuve, 1940-1947, t. II, s. 248.
57. K. Marx, **Das Kapital,** 3. Bd. 47, Parag. 4, éd. Berlin, Dietz, 1953, s. 822, 847, **Le Capital,** t. XIV, çevirenler C. Cohen - Solal ve G. Badia, Paris Ed. Sociales, 1960, s. 156, 177.
58 **İbid.,** s. 852, Fran. çevirisi, s. 180.

59. C. H. Becker, **İslamstudien,** I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, s. 186, 270.
60. J. Hochfeld, **Studia,** s. 170; A. Mandel, **Traité d'économie marxiste,** Paris, Julliard, 1962, t. I, s. 75-79.
61. S. D. Goiten, **«Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age,** (Annales, 15, 1964, s. 847-868).
62. Gardezi, **Kitab zayn. al-ahbar,** éd. M. Nazım, Berlin, 1928, s. 10.
63. Mazari d'après H. R. İdris, **La Berbérie orientale sous les Zirides,** II, s. 639.
64. A. Grohman, «Tiraz» makalesi, **Encyclopédie de l'Islam** (éd. Française, t. IV. Paris, Klincksieck, et Leyde, Brill, 1934, s. 825-834) s. 829.
65. Mez, **Renaissance,** 419.
66. Özellikle, B. Lewis, **«The Islamic Guilds»** (Economic Hictory Review), 8, 1937, 20-37).
67. R. Mantran, **Istanbul dans la seconde** moitié du XVII, siècle, Paris Adrien - Maisonneuve, 1962, s. 355, 412.
68. Chabrol, **Description de l'Egypte, Etat moderne,** t. II, de. partie, Paris, İmpr. nationale, 1822, s. 365.
69. M.P.S. Girard, **Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte,** Paris, İmpr. royale, 1822, s. 102.
70. Girard, **İbid,** s. 96, 120, 220.
71. Girard, **İbid,** s. 105.
72. Ticaretin nazariyecisi Cafer İbn Ali, mal edinme tarzlarını üç kategoriye ayırır; Devletin ve canilerin yaptıkları gibi, zorla; Zanaatkârların yaptığı gibi, sanat yoluyla ve tüccarlar... Kuvvetin ve sanatın karımışıyle nitelenen bu son kategoriye otoriter tedbirler yardımıyla yürütülen devlet ticareti ile, kütle halindeki satışlarla pazara hakim olan ve pazar fiyatını, yoksulların zararına bazan büyük kapita-

listlerin yaptıkları ticaret de girer. Ritter, **Der Islam,** 7, 1917, s. 6.

73. H. Ritter, **Der Islam,** 7, 1917, s. 15.
74. M. Rodinson, adı geçen makale (s. 261, no. 8)
75. M. Rodinson, **«De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier Ouvrage de G. Tchalenko»** (Syria, 38, 1961, 170-200), s. 195.
76. E. Mandel, **Traité d'économie marxiste,** Paris, R. Juillard, 1962, I, s. 109-152; The Transition from **Feudalism to Capitalism,** by M. Sweezy, H. K. Takahaşi, M. Dobb, R. Hitton, chr. Hill, London, Fore Publications.
77. **Manuel d'économie politique,** Paris, Ed. socialen, 1956, 54.
78. Belyaev, **chaiers d'historie mondiale,** 4, 1957-1958, s. 233.
79. R. Boutruche, **Seigneurie et féodalité,** I, **le Premier Age des liens d'homme à homme,** Paris, Aubier, 1959 (Collection Historique, s. 11.
81. K. Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf,** Berlin, Dietz, 1953, s. 375 413 İngilizce çevirisi, E. J. Hobsbawm'ın mükemmel bir girişi ile, K. Marx, **precapitalist economic formations,** London, Lawrence and Wishart, 1964.
82. **İbid,** s. 409, 1, 25; 390, I. 24.
83. Claude Cahen'm değerli ve yetkili yazısına bak.: «Réflexions sur l'usage du mot «féodalité» (dans **Recherches İnternationales àla lumière du marxisme,** No. 37, 1963, s. 203-214).
84. **Grundrisse,** s. 377, 1. 11.
85. M. Godelier, **«La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas marxistes d'évolution des sociétés,** Paris, 1964, 43 sayfa. J. Chesneaux'nun

eleştirisi, «**Le mode de production asiatique; quelques perspectives de recherches** (dans la pensée, no. 114, Nisan 1964, s. 33-55); P. Vidal - Naquet («**Histoire et idéologie, Karl Wittfogel et le concept de mode de production asiatique,** (dans **Annales,** Economies, Sociétés, civilisations, 1964, s. 531-549).

86. Birçok marksistin aksine, Marx mülkiyet (Eigentum) ile tasarrufu, sahip olmayı (Besitzung) birbirinden tamamen ayrı görmektedir. Onun mülkiyet hakkındaki görüşünü, Roma ve Batı hukukundaki mülkiyet kavramı çok etkilemiştir. Doğu tipi toplumda fert, Marx'a göre «veraset yoluyla olsa da olmasa da, sadece belirli (özel) bir parçanın **sahibi**dir»; «mülkiyetin herhangi bir kısmı, ancak topluluğun bir üyesi olduğu içindir ki ona aittir, yoksa sırf onun kendisinin değildir»; «demek ki bu fert sadece tasarruf edendir. Burada var olan sadece kamu mülkiyeti ve özel tasarruftur» (Grundrisse, 380, 1. 27-3). Tabiatiyle, çoğu etnografların yaptığı gibi «mülkiyet»e Roma hukukundakinden çok daha geniş bir anlam verilirse, bu «özel tasarruf» mülkiyet olarak kabul edilebilir. «tasarruf» veresat yoluyla gelebildiğine, söz konusu kollektif mülkiyet de, esas itibariyle, toprak mülkiyeti olduğuna göre, her özel temellükün kime ait olduğu bilinemez diye, burada «ilkel komünizm»den söz edilemez: «bu dolayımlaşmış mülkiyet, ferdin sadece tasarruf ettiği ve özel toprak mülkiyetinin bulunmadığı kamu mülkiyeti olarak görünür» (aynı eser, s. 385, I. 30-33). Engels'in **Ailenin, ...kökeni** hakkındaki «Stalinci» makalemde bu ayrımlar üzerinde durmuştum (**Pensée,** No. 66, mart - nisan 1956, s. 13-15). Bu makalede adı geçenlere ve «ilkel komünizm» hayaletine karşı son sıralarda daha sistemli saldırılarda bulunan-

lara bir cevaptır bu. Mesela, bak. **Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des privateigentums,** Gravenhage, Mouton, 1954.

87. **Grundrisse,** s. 397. I. 1-3.
88. a.g.e., s. 385. I. 43 den 386'ya kadar, 1. 10.
89. **a.g.e.,** s. 390. I. 25.
90. **a.g.e.,** s. 395, I. 1-6.
91. Burada Papu'ları örnek vereceğim. İlkel tarımcılardı bunlar, savaşmadan edemezlerdi. Ama yenik düşeni hiçbir zaman kendilerine kul edip sömürmezlerdi. Bir grup Papudu için şöyle söylenebilir (ve bu onların hepsi için geçerlidir). «Onlara göre, sahipsiz bir toprak diye bir şey düşünülemezdi» (G. Landtman, **The Origin of the inequality of the social classes,** London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1938, s. 6) aynı yazarın, **The Kiwai Papuans of British New Guinea,** Londan, Macmillan, 1917, bölüm X ve XII; R. M. Berndt, **«New Guinea, The Central Highlands»** adlı makale. (= American Anthropologist, cilt 66, No. 4, kısım 2, Ağustos 1964), de s. 183-203; L. Pospisil, **The Kapouku Papuans of West New Guinea,** New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, s. 44, 49, 55 ve devamı.
92. Özellikle R. Boutruche, (79 No. lu notta belirtilen eser)
93. Mesela, R. Thurnwald'ın sınıflandırma denemeleri: **Economics in Primitive Communities,** London, Oxford University Press, 1932; Fransızca çevirisi, **L'Economie primitive,** Paris, Payot, 1937.
94. Bak. R. Brunschving, **Abd** maddesi (**Encyclopédie de l'Islam2,** cilt I, Fransızca baskı, Leyde, Brill et Paris, M. Besson, 1960, s. 25 - 41), s. 34.
95. Bu konuda en iyi sentez Claude Cahen'inkidir;

«Contribution à l'histoire de **İkta (Annalen)** de, Economies, Sociétés, civilisations, 8, 1953, s. 25-52).

96. Meselâ, Doğu'da kapitalizmin kökenleri hakkında Sovyet tarihçileri arasında Haziran 1960'da L. B. Alaev'in tutumu (**O genezise kapitalizme v stranah** (XV - XIX VV.)? da **materiali obsujdeniya,** Moskova İzdatel/Stvo Vostotsnoy Literatürï, 1962, s. 396 ve İ. M. Smilyanskaya'nın Arap memleketleri ile ilgili tutumu (aynı eser, s. 409).
97. K. Marx, Grundrisse, s. 396, 1. 32.
98. **Aynı eser,** s. 396.
99. **Aynı eser,** s. 409.
100. Elashar üniversitesinden Zeydan Ebu-l Kerim'i en safdiller arasında saymak gerek, **Bina' al içtihat fî islâm** (İslâmda ekonomik yapı) Kahire, dâr ül rüba, 1959, (s. 4) adlı kitabında, Türk hakimiyetinin sebep olduğu «durgunluk»tan önce müslüman Arab toplumunun **Fıkıh'a** göre çok iyi yönetildiğini söyler.
101. **Min tarih-al harekât al-fikriya fî l-Islam, I. min tarih-al harekât al-içtimaiya,** Jerusalem, 1928'de Bendelî Jawzi; **Musul'maskoe Sektantsvo;** Moskova, izd. Vostotsnoy literatürï, 1957 (Akademiya nauk SSSR, Institut vostokovedeniya)'da E. A. Belyaev gibi marksistler, bazı obartmalara rağmen bunu reddi imkânsız olgulara dayanarak geliştirmişlerdir.
102. Hamidullah'a göre (**Cahiers de l'I.S.E.A.,** zeyl. No. 120 [Seri V, No. 3], Aralık 1961, s. 28) Kuran'da mirasla ilgili hükümler, vasiyet hürriyetini kısıtladığı, ve mirasın belli hisselere göre, isim belirtilerek akrabalar arasında pay edilmesini şart koştuğu için, servetin aynı ellerde birikmesini önleyecektir. Gerçekte, (doğuracağı ekonomik sonuçları göz önünde tutmaksızın sadece bir adalet fikrinden esinle-

nen) bu hükümler, servetlerin meydana gelmesini değil, intikalini önleyebiliyordu. Klâsik devirde işletmeler (teşebbüsler) özellikle aile işletmeleri olduğundan aile reisinin (babanın) mallarının, ailesinin mensupları arasında bölüşülmesi, ailevî firmanın belli bir servet biriktirmesini önlemiyordu. Öte yandan, klasik İslâm, vakıf formülünü ortaya atmıştı (Bak. G. Baer, A. History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950, London, Oxford University of Press, 1962, s. 115, 163). Çoğu bölgelerde ve çoğu durumlarda Ortaçağ Avrupasında da vasiyet hürriyetinin çok sınırlı olduğunu unutmamak gerektir.

BÖLÜM IV

1. **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus** (s. 15; fransızca çevirisi **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,** Paris, plon, 1964, s. 29.
2. Bak. özellikle M. Weber, **Wirtschaftsgeschichte,** s. 270, 289, 300.
3. 1 No. lu notta belirtilen eserin İngilizce çevirisinin giriş kısmında R. H. Tawney, nispeten yeni bir bibliyografya vermektedir, s. 4, N. 1; bak. **The Reformation, Material or spiritual?** Lewis W. Spitz, Boston, D. C. Heath, 1962 (coll. Problems in European Civilization) ve Herbert Lüthy'nin makalelerinin toplandığı kitabın ilk kısmı: **le passé présent,** Monaco, Ed. du Rocher, 1965 (Coll. Preuves).
4. R. Blachère'in çevirisi : Le Coran, Paris, G. P. Maisonneuve, Besson et Chantemerle 1949-1950, 3 cilt; **Le Coran** (al-Kuran), Paris, Besson, 1957 [bir cilt

halinde]. Karşılaştırınız. A. Pautz, **Muhammeds Lehre von der Offenbarung,** Leipzig, W. Drugulin, 1898, s. 80-81.

5. Bak. H. Grimme, **Mohammed** (s. 258, No. 32), cilt II, s. 71; Gaudefray - Demombynes, **Mahomet,** Paris, Albin Michel, 1957 (Coll. L'Evolution de l'humanité, 36) s. 330.
6. Kuran ideolojisine göre, İslâmiyet her zaman varolmuştur. Adem'den bu yana bütün gerçek peygamberler ve onlara kulak verenler hep müslümandır.
7. Aynı anlamda bak. 10 : 42/41
8. Meselâ, Gaudefroy - Demombynes, **Mahomet,** s. 322.
9. Kelimenin anlamı hak. bak. Pautz, **Muhammeds Lehre,** s. 93
10. **«Caractéristique de Mahomet d'après le Qoran»** (**Recherches de science religieuse,** 20, 1930, s. 416-438). Açıklamalarımın hepsi Y. Moubarac'ın itirazına (**Abraham dans le Coran**, Paris, Vrin, 1958, s. 111, n. 1). Bu yazar, Muhammed'i açıkca hıristiyanlaştırmaktadır.
11. Grimme, **Mohammed, II,** s. 105.
12. Pautz, Muhammeds Lehre, s. 80.
13. C. C. Torrey, **The Commercial-theological terms in the Koran** (thèse de Strasbourg), Leyden, E. J. Brill, 1892, IV, s. 51.
14. **Aynı eser,** s. 48
15. Gaudefroy - Demombynes, **«Le Sens du substantif gayb dans le Coran (Me'langes Louis Massignon'**da II, Beyrut, Institut français de Damas, 1957, p. 245-250)
16. H. Grimme, Mohammed, II, s. 119.
17. H. Ringgren, **«The Conception of faith in the Koran» (Oriens'**de, 4, 1951, 1-20) s. 15.

18. Birçok kere anlatılmıştır. Meselâ bak. M. Rodinson, **Mahomet,** Paris, Club français du Livre, 1961, s. 73. (Bu eser, **Hazreti Muhammed** adıyla Gün yayınlarında çıkmıştır. Çeviren: Atillâ Tokatlı)
19. Her ne kadar bilgin çevrelerin aşırı haya duygusuyla bağdaşmıyacaksa da bu hadis'i buraya aktarıyorum, çünkü bunu koyu dindar olan Tabari zikretmektedir. Hadis Peygamberin ilk karısı Haticeyle ilgilidir. Hatice «Seninle görüşen yoldaşın sana geldiğinde beni (onun varlığından) haberdar edermisin dedi; Allahın elçisi, olur dedi; Hatice o halde, geldiğinde onu bana bildir dedi. Sonra Cebrail, her zamanki gibi onu görmeye geldi. O zaman Allahın Elçisi, Hatice işte Cebrail geldi dedi. Hatice, kalk öyleyse ve sol kalçama otur dedi. Allahın elçisi kalktı ve onun sol kalçasına oturdu, Hatice onu görüyor musun dedi. Peygamber evet dedi. Hatice şimdi biraz kımılda ve sağ kalçama otur dedi. Allahın elçisi kımıldadı ve onun sağ kalçasına oturdu, O, Cebrail'i görüyor musun dedi, Allahın elçisi evet dedi; Hatice; kucağıma otur dedi; Peygamber onun kucağına oturdu. Hatice onu görüyor musun dedi, Allahın elçisi evet dedi. O zaman Hatice soyundu, Tanrının elçisi kucağında oturuyordu. Hatice, şimdi onu görüyor musun dedi. Allahın elçisi hayır dedi. Sevin dedi Hatice, Allah'a hamdolsun, bu şeytan değil, bir melek dedi» (**Annales**, éd. M.). de Goeje, Leyde Brill, 1879-1901), cilt 3 (1881 - 1882)), s. 1152; éd. Le Caire, 1357-1358/1939, cilt II, s. 50)
20. Y. Moubarac, **Abraham dans le Coran,** Paris, Urin, 1958, s. 108-118. **«Bilan des études mohammadiennes»** adlı yazımda (**Revues historiques,** cilt 229, fasikül 465, Ocak-Mart 1963, s. 169-220), s. 215, No.

1'de «etkiler» meselesi hakkında bu yazarı eleştirirken, konuyu derinlemesine incelememiştim; bundan dolayı da onun teziyle, Tevrat ve Kuran'da İbrahim Peygamber hakkında ileri sürülen görüş arasında bir mahiyet farkı olduğunu sanmıştım. Ama durumu yakından inceleyince büyük bir fark olmadığını gördüm. Bu konuda bak. J. Bonsirven, **Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-christ,** Paris, Beaauchesne, 1935, II, 48-52

21. G. von Rad, **Theologie des Alten** Testaments, Bd. I, 2. baskı., München, Kaiser, 1958, s. 61, 422; fransızca çevirisi, **Théologie de l'Ancien Testament,** I, Geneve, Labor et Fides, 1963, s. 55, 367.
22. Aynı eser, s. 442; fransızca çevirisi s. 384
23. Sonraki eserlerde «inanmak» ve «iman» sözleri sık sık geçer. Bak. J. Bonsirven, **Le Judaisme palestinien au temps de Jesus-Christ,** cilt III, s. 48, not. 3.
24. H. A. Wolfson, **The philosophy of the church Fathers,** cilt 1, Cambridge Mass, Harvard University Presse, 1956, s. 19.
25. **aynı eser,** s. 97.
26. **Vocabulaire de la théologie biblique,** X. Léon Dufour, v.s. yönetiminde, Paris, Ed. du Cerf, 1962, s. 1002 a. b.
27. Cl. Tresmontant, **Essai sur la pensée hébraique** Paris, Ed. du Cerf, 1953 (Coll. Lectio Divina, 12), s. 118.
28. **De praescriptione haereticorum** (VII, 6, 9, 11-13), P. de Labriolle'nin çevirisi, Paris, A. Picard, 1907, s. 16-19 (bu çeviriyi biraz değiştiriyorum).
29. **De carne Christi,** 5; Bak. H. A. Wolfson, **The Phlosophy...,** I, s. 103, 1024.
30. Wolfson, **aynı eser,** s. 127.
31. T. Andrae, **Ders Ursprung des Islams und das**

Christentum, Uppsala, Stockhlom, Almquist et Wiksell, 1926, s. 123, Fransızca çevirisi **Les Origines de l'Islam et le Christianisme,** Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955 (Coll. Initiation à l'Islam), s. 130.

32. H. Ringgren, **The Conception of faith in the Koran** (**Oriens**'de, 4, 1951, s. 1-20), s. 12. Ama bu görüşe Philon'da da rastlanır. Bak. J. Danielou, Philon d'Alexandrie, Paris, A. Fayard, 1958, s. 148.
33. R. Roques, **Structures théologiques, de la Gnose à Richard de Saint-Victor**, Paris P.U.F., 1962 (Coll. Bibliothéxque de l'Ecole des Hautes Etudes, Science religieuses, 72), s. 144, 161. **De divinis nominibus,** II, 9 (648 B)'de «öğrenilmeyen ama esrarlı bir şekilde yaşıyan bu birlik ve bu iman» dan söz edilir. (**Oeuvres complètes** du Pseudo Denys l'Areopagite, Paris, Aubier, 1943, s. 86.
34. Wolfson, **adı geçen eser,** s. 140.
35. Bugünkü katolik teolojisinin iyi bir özeti için bak: L. Gardet ve M.-M. Anawati, **Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie** Compareé, Paris, Voin, 1948 (Coll. Etudes de philosophie médiévale, 37) s. 330, 345.
36. R. Roques, **aynı eser,** s. 246, 288.
37. «İman Tanrı'mn görünmez vasıflarını, tabii akıldan daha kuvvetle idrak eder» (**Summa theologiae,** II, 2, madde 3 (1216), 1962, s. 1102 b, R. Bernard'ın çevirisi, **La foi,** cilt I, Paris, Desclée, 1941, s. 87).
38. **aynı eser,** madde 10 (1223), s. 1107 b;
39. W. M. Watt, **Muhammad at Mecca,** Oxford, Clarendon Press, 1953, s. 24; bak. Maxime Rodinson, **Histoire Universelle**'de, cilt II, Paris, Gallimard, 1957 (Encyclopédie de la Pléiade, IV) s. 26.
40. H. Ringgren, **Studies in Arabian fatalism,** Uppsalo,

A. B. Lundequist; Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955 (Coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1955, 2)

41. H. Grimme, **Mohammed,** II, s. 105-109; **Tor Andrae, Muhammed, hans liv och hans tro,** Stockholm, Natur och Kultur, 1930, s. 83; fransızca çevirisi **Mahomet, sa vie et sa doctrine,** Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945 (Coll. Initiation à l'Islam, 2), s. 62; Goldziher, **Vorlesungen über den Islam,** Heidelberg, Winter, 1925, s. 12; fransızca çevirisi, **Le Dogme et la Loi de l'Islam,** Paris, Geuthner, 1920, s. 11; W. M. Watt, **Free will and Predestination in Islam,** London, Luzac, 1948, s. 12-17; O. Pautz, **Muhammeds Lehre...,** s. 106
42. H. Grimme, **Mohammed,** II, s. 109, n. 1, daha çok Kuran'ı esas alır, **Coran,** 3:159/165; 4:80/78.
43. M. Hamidullah, **le prophète de l'Islam,** Paris, Vrin, 1959, II, s. 515.
44. 4. bölümün, 4 No. lu dip notunde geçer, R. Blachère'in çevirisi...
45. L. Massignon, **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,** 2. baskı, Paris, Vrin, 1954, s. 140.
46. Büyük mutasavvıf Celâleddin-i Rumi de aynı şeyi gerçekten hissetmiştir (bak. F. Meier: **Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,** Besson-Chantemerle, 1957, s. 232)
47. İslâm dünyasının modern gerçeklikler karşısında uyanışında önemli bir rol oynamış olan bir eserde, Şakip Aslan'ın eserinde bu haklı olarak işlenmiştir: **Lima da takkara l-Muslimun Va-li-mada tagaddema gayrom** (Müslümanlar niçin geri kaldılar ve diğerleri niçin ilerlediler), Kahire, Manâr baskısı, 1349 (1930-1931), s. 68. **Amal** kelimesinin geçtiği birçok ayeti bu eserde ele alır; bazılarının kapsamını abart-

mıştır. Ama aslında haklıdır. O da benim gibi, İncil'de kadercilik denilebilecek şey üzerinde (s. 72) durur. Büyük Islahatcı Muhammed Abduhda yapmıştır. Bak Osman Amin, **Muhammed Abduh, essai sur ses idées philosophiques et religieuses,** Kahire, Miçr basımevi, 1944, s. 160. İslâmda bu eğilimin belirtilmesi, İslâmda yenileşme hareketinde beylik söz haline gelmiştir. Sosyolog J. Poirier, Kaderciliğe karşı olan tutumlarını doğrulamak için Kuran metinlerini ileri süren yenilik taraftarı müslümanlardan şüphe etmekte haksızdır. (**Chaiers** de l'I.S. E.A. eyl, no. 120. [seri V., No .3], Aralık 1961, s. 213). Kadercilik aleyhindeki ayetler determinist metinler kadar geçerlidir. Avrupa kamu oyu İslâmdaki kaderciliğe ne kadar çok inanmış!.

48. Özellikle Kudüs İncilinin çevirisinden, biraz da Mgr. Garrone'un çevirisinden esinleniyorum, **Les Psaumes,** Bourges, Tardy, 1963.
49. **Vocabulaire de théologie biblique,** s. 271 b.
50. D. B. Macdonald, bu meseleyi, **Encylopédie de l'Islam**'da **Sihr** maddesinde incelemiştir. Cilt 4. (éd. française, Leyde, Brille et Paris, Klincksieck, 1934, s. 425-435), s. 426-428.
51. D. B. Macdonald, 26:153, 185 deki ayetler, birçok kere söylendiği gibi, Muhammed'i değil, diğer peygamberleri hedef almıştır.
52. **M. Weber, Wirtschaftsgeschichte,** München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1923, s. 308.
53. **Aynı eser,** 307.
54. Johs. Pedersen, **Israel its life and culture,** London, Oxford University Press et Copenhagen, P. Branner, 1926-1940, cilt I-II, s. 199.
55. Pedersen, **aynı eser,** s. 164, 430, 448.
56. R. Arnaldez ekonomik alanda bol örnek vermekte-

dir, **«Sur une interpretation économique et sociale des théories de la «zekât» en droit musulman»** (**Chaiers de l'S.E.A.**'da No. 106 [seri V, No. 2] ekim 1960, s. 65-86.

57. A. Guillaume bunu çok iyi anlatmıştır: **The Traditions of Islam, an introduction to the hodith literature,** Oxford, Clarendon Press, 1924, s. 19.
58. A. J. Wensinck, **«sunna»** maddesi, **Encyclopédie de l'Islam,** cilt IV (ed. francaise, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s. 581-583).
59. J. Schaçht, **Esquisse d'une histoire du droit musulman,** Paris, Besson (1953), (Coll. Institut des Hautes Etude marocaines, Notes et documents, XI), s. 65-70.
60. **Wirtschaftsgeschichte,** s. 270.
61. **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,** s. 3, fransızca çevirisi, s. 14.
62. Fr. Olivier-Martin, **Précis d'histoire du droit français,** Paris, Dalloz, 1938, s. 220, 239, karşılaştırınız. J. Huizinga, **le Déclin du Moyen Age,** fransızca çevirisi, Paris, Payot 1948, s. 69.
63. **Wirtschaftsgeschichte,** s. 290, İslâm hukukunun ekonomik gelişme üzerindeki etkisi için bakınız: C. H. Becker, **Islamstudien,** I, s. 60. Anlatılanların hiçbiri kesin değil.
64. P. Koschaker, **Europa und das römische Recht,** München und Berlin, C. H. Beck, 1953, s. 57.
65. **Wirtschaftsgeschichte,** s. 292.
66. Fr. Olivier-Martin, **Précis,** paragraf 246, s. 560, 585, 591; P. Koschaker, Europa, s. 76, 120, 142.
67. İslâm dünyası ile ilgili en iyi sentez Cl. Cahen'indir; **«The Body Politic» (Unity and Variety in Muslim Civilization,** ed. by G. E. von Grunebaum, Chicago, the University of Chicago, Press, 1955, s. 132-158.

68. A. Abel, «**La place des sciences occultes dans la décadence**» (**Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam**, Paris, Besson-Chantemerle, 1957), s. 291-311. Çağdaş fransız etnografları Avrupa medeniyeti dışındaki halkların ekonomik faaliyetinin sembolik ve büğü-din karışımı bir muhtevaya büründüğü üzerinde ısrarla durmaktadırlar, içlerinden bazıları, kendilerine inceleme alanı olarak, müslüman köy topluluklarını, özellikle berberî dilinin konuşulduğu toplulukları seçmişlerdir. Meselâ, J. Servier: **Essai sur les bases de l'économie traditionnelle chez les Berbérophones d'Algerie, Chaiers** de l'I.S.E.A.'da No. 106 [seri V. No. 2], ekim 1960, s. 87-103. Daha geniş bilgi için **Les Portes de l'année**, adlı kitabına bakınız, Paris, R. Laffant, 1962), (çok önemli gözlemlerde bulunan bu etnografların görüşlerinin eleştirilmesi gerektir, kendilerinin de işaret ettikleri gibi, bu sihrî muhtevanın İslâmla hiçbir ilgisi yoktur. Avrupalı, Amerikalı sanayicilerin çoğu, bir işe kalkışmadan önce dergilerdeki yıldız fallarına bakmaktadırlar.

69. Halk için yazılmış kitaplarda bu birçok kere işlenmiştir (çoğu zaman da kötü bir şekilde yapılmıştır, özellikle, J. C. Risler ile A. Mazaheri'nin Fransa'da çok yaygın olan eserlerinde). Daha güvenilir açıklamalar yapılmıştır. Bak. **The Legacy of Islam**, T. Arnold and A. Guillaume basımevi, Oxford, Clarendon Press, 1931; D. Meyerhof, **Le Monde Islamique**, Paris, Rieder, 1926, s. 29-44 (çok bilgili bir insanın yoğun bir incelemesi); **A. S. Atiya, Crusade, Commerce and Culture**, Bloomington, İndiana University Press, 1962, s. 205-250. İslâmiyet uzmanı olmayan Vinte'joux'nun dürüst incelemesine bakınız: **Le miracle arabe**, önsözü yazan L. Massignon, Pa-

ris, Charlot, 1950). Özellikle G. Jacob'un eseri: **Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland, Vornehmlich während des Mittelalters,** Hannover, Lafaire, 1924; H.A.F. Gibb, **The Influence of Islamic culture in mediaval Europe (Bulletin of the John Rylands Library,** 38, 1955, s. 82-98) verdiği bilgi geniş olmakla beraber, vardığı sonuçlar kısmen eleştirilebilir; A. Abel, **«le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age»** (**Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves**'da, 14, 1954 - 1957, s. 229-261; ve dev bir eserde Charles Singer'in yetkiyle yaptığı değerlendirme (**East and West in Retrospect, A History of Technology** adlı eserde, cilt II, **The Mediterranean Civilizations and the Middle Ages,** Oxford, Clarendon Press, 1956, s. 753-776.

70. L. Gardet, **«Le Monde de l'Islam face à la civilisation technique»** (**Bulletin du Cercle Saint Jean - Baptiste,** Mars 1959, s. 106-111), s. 108; bak. P. Rondot: **Cahiers de l'Institut de science économique applique'e,** No. 106 (Série V, No. 21), ekim 1960, s. 39.

71. **«İnsan tabiatın nimetlerine bir ölçüde, içinde bulunduğu şartlara göre yaşaması için gerekli oldukları ölçüde sahip olmalıdır. Bu ölçüyü aşmak günahtır»** (**Summa theologiae,** II, 2. soru 118, mad. 1, 1799, Alba et Roma, ed. Poulinae, 1962, s. 1562 b). R. Lafouche, **les Origines de l'économie occidentale** (IV-XIe **siècles),** Paris, A. Michel, 1956, s. 62).

72. Meselâ, Gazali, **İhya'ulum-u din,** Kitap 27, Kahire

1352/1933, cilt III, s. 200, G. H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, parag. 109.

73. C. H. Becker, **«Islam und Wirtschaft»** (**Islamstudien,** I, adlı incelemelerinde, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, s. 54-65) s. 60. Karşılaştırınız: A. Rühl, **Vom Wirtschaftsgeist im Orient,** Leipzig, Quelle u. Meyer, 1925, s. 71.
74. Meselâ, R. Gendarme, **«La Résistance des facteurs socio-culturels au développement économique, l'exemple de l'Islam en Algérie,** (Revue économique, Mars 1959, s. 220-236), **l'Economie de l'Algérie** adlı kitabında da aynı konuyu işlemiştir. Paris, A. Colin, 1959, s. 126-141. G. Destanne de Bernis bu eseri haklı olarak eleştirmiştir, **Cahiers de l'I.S.E.A.,** No. 106 [seri V, no. 2], ekim 1960, s. 110.
75. C. H. Becker, **«Islam und Wirtschaft» (Islamstudien)** s. 56. Karşılaştırınız, A. Rühl, **Vom Wirtschaftsgeist im Orient,** s. 38.
76. L. Gardet, **La Mesure de notre liberté,** Tunis, Bascone et Muscat, 1946 (Coll. Publications de l'Institut des Belles Lettres arabes, 9), s. 100.
77. L. Gardet, **La cité musulmane,** Paris, Vrin, 1954 (Coll. Etudes musulmanes, 1) s. 281.
78. E. Tyan'ın yazdığı **«cihad»** maddesi, mükemmel bir inceleme, **Encylopédie de l'Islam,** 2. baskı, cilt II, kitap 31, fransızca baskısı, Leiden, Brill et Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1963, s. 551-553. Karşılaştırınız: P. Rondot, Cahiers de l'I.S.E.A., No. 106 (seri V, n. 2), ekim 1960, s. 42.
79. L. Gardet, **aynı eser,** s. 281.
80. **«la vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam»** adlı makalemde belirttiğim Pakistan hükümet komisyonunun raporu (**Diogène,** No. 20, ekim 1957, s. 37-64), s. 45, not 14.

81. L. Gardet, **La Mesure de notre liberté,** s. 99.
82. Gazali, **İhya**... Kitap 35, c. IV, s. 228, G. H. Bousquet'nin kısa tahlili, s. 386.
83. Mortada, **İthaf as-sada,** H. Ritter'e göre, Der Islam, 7, 1917, s. 32.
84. Gazali, **İhya,** Kitap 13, c. II, s. 56 (tahlil paragraf 54)
85. Gazali, **aynı eser,** IV, s. 238 (tahlil, s. 389)
86. Bu tutumun güzel bir örneği için bak: F. J. Bonjean et Ahmet Deif, **Mansur, histoire d'un enfant du pays d'Egypte,** Paris, Rieder, 1924, s. 169.
87. Meselâ bak: Henri Sée, **Science et philosophie de l'histoire,** Paris, Alcan, 1928, s. 302.
88. **Cahiers de l'I.S.E.A.,** no. 106 (seri V, no. 2), ekim 1960, s. 114.
89. L. Gardet, **«Raison et foi en Islam»** (Revue thomiste, 43, 1937, s. 437-478; 44, 1938, s. 145-165, 342-378)
90. F. Meier, **«Soufisme et déclin culturel»** (**Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,** Paris, Besson-Chantemerle, 1957, s. 217-241), özellikle s. 230, ve tartışma, s. 244. Aksi görüş için bak. C. H. Becker, **Islamstudien,** s. 59.
91. Meselâ, L. M. Garnett, **Mysticism and Magic in Turkey,** London, I. Pitman, 1912, s. 88.
92. Meselâ Ö. Lütfü Barkan, kendi çalışmalarının fransızca özeti : **Revue de la Faculté des sciences économiques de l'Université d'Istanbul,** yıl 11, No. 1-4 (ekim 1949 - temmuz 1950), s. 77, not 9.
93. Meselâ, L. M. Garnett, **aynı eser,** s. 68-94 - A. Gouilly, **L'Islam dans l'Afrique occidentale française,** Paris, Larose, 1952, s. 121, aynı müridler hakkında, ayrıntılı bilgi için bak. A. Bourlon, **«Mürid ve Müridlik 1953»,** (**Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique noi-**

re, Paris, Peyronnet, 1963, s. 53-74), fakat aynı derlemede F. Quesnot'nun makalesine bak (**Influence du mouridisme sur le tidjanisme**, s. 117-125).

95. C. H. Becker, **Islamstudien**, I, s. 64; A. Rühl, **Vom Wirtschaftsgeist im Orient**, s. 44; R. Brunschvig : **l'Evolution économique sociale et culturelle**, I, s. 9.
96. R. Brunschvig **Classicisme et déclin culturel...**, s. 35.
97. Z. Smogorzewski, **Un poème abâdite sur certaines divergences entre les Malikites et les Abadîtes** (Rocznyk Orientalistyczny, 2, 1919-1924, s. 260 - 268).
98. Mzabites'ler hakkında sosyolojik bakımdan daha derli toplu bir görüşler için bak. A. Rühl, **Vom Wirtschauftsgeist im Orient**, Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, s. 84-92; P. Bourdieu, **Sociologie de l'Algerie** (Coll. Que sais-je?, 802) Paris, P.U.F., 1958, s. 43-58; 2. baskı, s. 35-50 (fakat dogmatikler hakkında söylediklerini ihtiyatla karşılamak gerek). **İbadisme** meselesinin kısa ama güvenilir bir özeti için bak: T. Lewicki, **İbadiya du Handwörterbuch des Islam**, Leiden, Brill, 1941, s. 179-181 (**Shorter Encyclopedia of Islam**, Leiden, Brill, 1953, s. 143 - 145)
99. A. J. Meyer, **Middle Eastern Capitalism**, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1959, s. 43.
100. daha önceki sayfalara bakınız.

BÖLÜM V

1. Bu üstünlük kavramı hakkında bak. F. Perroux, **Esquisse d'une théorie de l'économie dominante** (Economie appliquée, 1, 1948, s. 243-300), özellikle s. 251.

2. A. J. Meyer, **Middle Eastern Capitalism**, s. 45.
3. Bu kitabın düzeltmelerini yaptığım sırada elime Sovyet iktisatçılarından yapılan değerli bir eser geçti: **Rabotshiy Klass Stran Azii :** Afriki, **spravotshnik,** Moskova, Nauka, 1964, verilen istatistikler genellikle 1959-1963 yıllarındaki çeşitli kaynaklardan alınmıştır (bu istatistiklerin hepsi güvenilir değildir). Bunlara göre bulduğum yüzdeler şöyledir: Afganistan 0,21, Irak 1,85, Lübnan 3,09, Türkiye 4,19, Mısır 4,51, İsrail (toplam) 7,60, Tunus 2,87, Cezayir 3,60.
4. C. S. Cooper, **The Modernizing of the Orient,** London, T. Fisher Unwin, 1915, s. 5.
5. Mustafa Fehmi, **La Révolution de l'Industrie en Egypte et ses conséquences sociales aux XIX siècle** (1800-1850), Leiden, Brille, 1954, s. 84; bak. F. M. Acamba, **Otsherki po istorii arabskih stran,** Moskova, éd. de l'Université de Moscou, 1959, s. 13; Z. Y. Hershlag, **Introduction to the modern economic history of the Middle East**, Leiden, Brill, 1964, s. 86, adlı eserinde, Fehmi'nin verdiği rakamları haklı olarak eleştirmektedir.
6. L. A. Fridman, **Kapitalistitscheskoe razvitie Egipta** (1882-1939), Moskova, éd. de l'Université de Moscou, 1963, s. 147; bak. F. M. Acamba, **aynı eser,** s. 27.
7. Abdel-Malek, **Egypte, société militaire,** Paris, Seuil, 1962, s. 20; L. A. Fridman, **aynı eser,** s. 5-21, 151.
8. Abdel-Malek, **aynı eser,** s. 22.
9. Hassan Riad, **L'Egypte nassérienne,** Paris, éd. de Minuit, 1964, s. 76-84; bak. Z. Y. Hershlag, **Introduction**, s. 219.
10. R. Mantran, **Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle,** Paris, 1962, s. 419, Aynı yazar, **Constantinople aux temps de Soliman le Magnifique et de**

ses successeurs, Paris, Hachette, 1965, s. 149-152; H.A.R. Gibb ve H. Bowen, **Islamic Society and the West,** cilt I, kısım 1, London, Oxford University Press, 1950, s. 296.

11. **Journal asiatique**, 6. seri, cilt 5 (86), ocak-Haziran 1865, s. 159.
12. **Novaya istoriya stran Zarubejnogo Vostoka,** Moskova, Moskova Üniversitesi yayını, 1952, cilt 1, s. 317.
13. Z. Y. Hershlag, **Introduction,** s. 71.
14. Mehmet Ali Paşa'nın Konsolos Barnett'in konuşmasına cevabı, yayınlayan René Cattaui Bey, **le Règne de Mohammed Ali d'après les archives russes en Egypte**, cilt III, Roma, Reale Societa di Geografia d'Egitto, 1936, No. 277 bis, s. 587. A. E. Crouchley Muhammed Ali'nin sınaî devletçiliğinin iç kusurları üzerinde birçok defa durmuştur. «Yenilgi belki de kaçınılmazdı» der. Kusurlar işlendiği muhakkak, ama, sistemin sonraki gelişmesi hakkında önceden hüküm verilemez. Bak. A. E. Crouchley, **The Economic Development of Modern Egypt,** London, Longmans, Green and Co., 1938, s. 73. Ama kabul etmek gerekir ki sistemin çökmesine Londra Anlaşması sebeb olmuştur (Bak, aynı yazar, **A century of Economic Development,** 1837-1937 [**l'Egypte contemporaine,** 30, 1939, no. 182-183, s. 133-155], s. 145)
15. Bu istatistikte, toplam değeri en azından 1000 TL. olan hiç değilse 5 beygirlik motor gücü kullanan tesislere sınai tesisler denilmektedir. Kaynak olarak, **Statistique Industrielle des années 1913 et 1915;** Istanbul, ministère du commerce et de l'Agriculture, gösterilmiştir. Tahliller için bak. O. Conker ve E. Witmeur, **Redressement économique et Industrialisation de la nouvelle Turquie,** Paris, Re-

cueil Sirey, 1937 (Coll. Bibliothéque de l'Ecole supérieure de Sciences commerciales et économiques de l'Université de liège, 18), s. 55-59, A. F. Miller, **ots herki noveyshey istorii Turcii,** Moskova-Leningrad, S. Birliği Bilimler Akademesi yayını, 1948, s. 17; Z. Y. Hershlag, **Introduction,** s. 72; bak. M. Clerget, **La Turquie, passé et présent,** Paris, A. Colin, 1938, s. 140. Bu 269 işletmeden, 22 si devletindi, sadece 28 anonim şirketti.

16. G. Ducousso, **l'Industrie de la soie en Syrie,** Paris, A. Challamel et Beyrout, Impr. catholique, 1913, s. 53-60.
17. G. Ducousso, **aynı eser,** s. 123-128.
18. G. Ducousso, **aynı eser,** s. 172; bak. D. Chevalier, **«Lyon et la Syrie en 1919, bases d'une intervention»** (Revue historique, cilt 224, 1960, s. 275-320).
19. A. Ruppin, **Syrien als Wirtschaftsgebiet,** Berlin et Wien, B. Harz, 1920, s. 172.
20. Frédy Bémont, **l'Iran devant le progrès,** Paris, P. U. F., 1964, s. 122; N. Agasi, **«Saharnaya promishlennost İrana» (İran, sbornik statey,** Moskova, Izd. Vostotshnoy Literaturi, 1963, s. 3-18), s. 3.
21. K. A. Boldïrev, Novaya İstoriya stran Zarubejnogo Vostoka, Moskova Üniversitesi yayınlarından, cilt I, 1953, s. 375.
22. Dr. J.-B. Feuvrier, **Trois ans à la cour de perse,** Paris, F. Juven (1900), s. 211.
23. **L'Homme et la Terre,** C. V. Paris, Hachette, 1905, s. 492.
24. Bütün bunlar hakkında bakınız: A. Malekpur, **Die Wirtschaftsverfassung İrans** (tez), Berlin, 1935; Amin Banani, **The Modernization of İran,** 1921 - 1941, Stanford Calif, Stanford University Press, 1961, s. 137; **Novaya Istoriya...** I, s. 375; II. s. 322;

E. G. Browne, **The Persian Revolution of 1905-1909,** Cambridge, University Press, 1910, s. 31, F. Bémont, L'Iran devant le progrès, s. 111.

25. Mustafa Kâmil el Falaki, **Tal'at Harb, batal al-istiklal,** Kahire, 1940, s. 18.
26. Ziya Gökalp, **İktisadi inkilap için nasıl çalışmalıyız** (Küçük Mecmua, Diyarıbekir, no. 33, 1923), Z. Gökalp, **Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays** çeviren ve yayınlayan N. Berkes, Newyork, Columbia University Press, 1959, s. 310.
27. Z. Gökalp, **«Medeniyetimiz» (Yeni Mecmua,** İstanbul, no. 68, 1923), **Garbe Doğru (Türkçülüğün Esasları,** Ankara, 1923.
28. Sadri Etem, **Vakit** gazetesi, 8 Ağustos 1928.
29. **Tanin,** Şubat 1926.
30. Ağustos 1925'te İnebolu'daki konuşma, R. Eşref, M. Sadullah ve N. Sadık'ın **Cumhuriyet Kıraati**'nden çevirdim, Kısım 8, İstanbul, Tefeyyüz.
31. J. Parker et ch. Smith, **Modern Turkey,** Londonğ G. Routledge, 1940, s. 101.
32. **Mémoires du chah d'Iran,** Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, 1961, s. 44.
33. Amin Banani, **The Modernization of Iran 1921-1941** Stanford, 1921, s. 137, D. N. Wicber, **Iran, past and present,** princeton Univ. press, 1958, s. 246; Z. Y. Hershlag, **Introduction,** s. 194 - 207.
34. Ali Fuad Başgil, **«La Constitution et le régime politique» Turquie,** Paris, Delagrave, 1939, [coll. La Vie Juridique des peuples, 7], s. 23.
35. O. Conker et E. Witmeur, Redressement... Paris, Recueil Sirey, 1937, s. 70.
36. C. H. Partisi 4. Genel Kongresinde kabul edilen program (1935), Madde 5.

37. **Mémoires du chah d'Iran,** s. 138, 142.
38. Baron de Boislecomte heyetinin 1833'de Dük Broglie'ye verdiği rapor (Archives du ministère des Affaires étrangéres, zikreden Ed. Driault, **Précis d'histoire d'Egypte,** cilt. III, **L'Egypte Ottomane, L'expédition Française en Egypte et le règne de Muhammed** Âli (1517-1849), Kahire, İmpr. de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1933, s. 311.
39. F. M. Acamba, **Otsherki po istorii Arabskih stran,** Moskova, 1959, s. 14.
40. Abdel Malek, **Egypte, Société militaire,** Paris, Sevil, 1962, s. 80. Zengin şehirliler, büyük toprak sahipleri haline geliyorlar. Bak. G. Baer, **A History of Landownership in Modern Egypt,** 1800-1950, London, Oxford University Press, 1962, s. 70.
41. L. A. Fridman, **Kapitalistitsheskoe razvitie Egipta** (1882-1939), Moskova, 1963, s. 38.
42. Hasan Riad, **l'Egypte nassérienne,** Paris, éd. de Minuit, 1964, s. 16-19.
43. H. Riad, **aynı eser,** s. 14.
44. L. A. Fridman, **aynı eser,** s. 48-52.
45. K. Marx, **Das Kapital,** 3. Bd, Berlin, Dietz, 1953, s. 837; **Le Capital,** Cilt. VIII, çevirenler C. Cohen - Solal ve G. Badia, Paris, Ed. Sociales, 1960, s. 168.
46. Aynı eser. S. 82.
47. M. Rodinson, «**De l'archélogie à la sociologie histotorique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko**» (Syria, 38, 1968, s. 170-200), s. 189.
48. Z. Y. Hershlag, **İntroduction** s. 94; Muhammed Yusuf El Şarki, **La monoculture du coton en Egypte et le développement économique,** Genève Proz, 1964 (Coll. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 30).

49. **O genezise kapitalizma V stranah vostoka** (XV-XIX), **materiali obsujdeniya** Moskova, izdatelstvo vostotshnoy literaturi, 1962, s. 407.
50. Olay, bu satırların yazarı da dahil bu eğilime kapılanları son derece etkiledi ama Sovyetler Birliği Komünist Partisi XX. Kongresinden sonra bunun boşluğunu acı bir şekilde hissettiler. «İdeolojik **aşırılık**» «mutlak ideoloji eğilimi» dendi buna. Ve oldukça uygun bir şekilde Pierre Hervé tarafından tahlil edildi: **La Révolution et les Fétishes,** Paris, La Table ronde, 1956, s. 10. Jean - François Revel buna «sofuluk» diyor (**La Cabale des dévots,** Paris, Juillard, 1962). George Orwell de «milliyetçilik» demekle bu tutuma yaklaşmaktadır (**Notes on Nationalizm,** London, Secker and Warburg, 1953, s. 41-67).
51. «**Racisme et civilisation**» (**Nouvelle critique,** no. 66, Haziran 1955, s. 120-140); «**Ethnographie et relativisme**» (**aynı dergi,** no. 69, Kasım 1955, s. 46-63) ve **Nations nègres et culture** (Paris, éd. Africaines, 1955) adlı bir anıt-eser yazmış olan şeyh Anta Diop'la yaptığım tartışmada bu eğilim, saçmalığa kadar vardırıldı. Ama şunu belirtmem gerekir: **Nouvelle Critique**'deki makalelerim, sömürgecilikle savaşanların ideolojik totalitarizmine karşı mücadele ederken, komünist ideolojik totalitarizmle hatta (farkında olmadan) Fransız komünist partisi yöneticilerinin gizli yarı-ırkçı eğilimleriyle suç ortaklığı yapıyordu. Aimé Césaire, buna, haklı olarak, değinmiştir. Cl. Levi - Strauss'un cevabı (**Anthropologie structurale,** Paris, plon, 1958, s. 363) daha da geliştirilmelidir.
52. **Grundrisse der Kritik Politischen Oekonomie, Rohontwurf**, Berlin, Dietz, 1953, s. 405.

53. **O genezise kapitalizma,** s. 408.
54. John Bowring'e **(Report on Egypt and Candia,** London, 1840, s. 30) demeç veren Muhammed Ali, «Amacımız, kâr değil, öğretmektir» diyordu.
55. **Encyclopédie de l'Islam**'da, J. Robson'un **bid'a** adlı makalesi güvenilir bir kaynaktır (2. baskısı, cilt I, 1960, Fransızca baskısı, s. 1234).
56. H. C. Armstrong, **Lord of Arabia,** bölüm 73 (éd. Leipzig, The Albatross, 1938, s. 214.
57. Meselâ, F. J. Tomiche, **L'Arabie séoudite,** Paris; 1962 (Coll. Que sais-je?, s. 214). İyi özetlenmiştir.
58. Lothrop Stoddard, **The New World of Islam,** New York, Scribnen, 1921, s. 230; Fransızca çevirisi, **Le nouveau Monde de l'Islam,** Paris, Payot, 1923, s. 244.
59. Leonard G. Ting **«Chinese Modern Banks and the Finance of Government and Industry» (Nankai Social and Economic Quarterly** [Tientsin], cilt 8, nr. 3 Ekim 1935, s. 578-616), s. 609.
60. D. K. Lieu, **China's Economic Stabilzation and Reconstruction,** New Brunswick, Rutgers Uuiversity press, 1948, s. 49-51. Bak. M. Lachin, **La Chine capitaliste,** Paris, Gallimard, 1938, s. 47-61.
61. S. R. Wagel, **Chinese Currency and Banking** Şanghay, Northchina Dail News and Herald ltd. 1915, s. 185.
62. G. C. Allen, **A Short Economic History of Modern Japon, 1867-1937,** London, Allen and Unwin, 1946, s. 103.
63. E. Herbert Norman, **Japan's Emergence as a Modern state, political and Economic problems of the Meiji Period,** New York, International Secretariat, Institute of Pasific Relations, 1940, s. 110, 114.
64. William W. Lockwood, **The Economic Development of Japan, Growth and Structural Change, 1868-1938,**

princeton, princeton **University Press**, 1954, s. 209, s. 199.

65. J. M. Keynes, **The General Theory of Employment, Interest and Money,** London, Mac Millan, 1960, s. 239.
66. W. W. Lockwood, **aynı eser,** s. 295.
67. Maurice Dobb, **Studies in the Development of Capitalism,** London G. Routledge, 1946, s. 185.
68. **Aynı eser,** s. 271.
69. İki durum arasında bir paralellik kuran iktisatcı A. J. Meyer'in yetkili kaleminden **Middle Eastern Capitalism'**i okuduğum zaman (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1959, s. 18-31) elinizdeki kitabın yazılması bitmişti.
70. J. N. D. Anderson, **Islamic Law in the Modern World,** London, Steven, 1959, s. 20. Şeriata bağlı kalmayan yargılar için bak. N. J. Coulson **«Doctrine and Practice in Islamic Law, an aspect of the problem» (Bulletin of the School of Oriental** and African **Studies,** 18, 1956, s. 211-226), s. 224.
71. Aristarchi Bey, **Législation ottoman,** t. I, Constantinople, impr. Nicolaides, 1873, no. 12, s. 45.
72. Aynı eser, s. 46.
73. G. Yung, **Corps de droit ottoman,** Oxford, clarendon press, 1905-1906, cilt VII, s. 132-134.
74. Aristarchi, **Législation,** I, s. 391-406; bak. Yung, **aynı eser,** s. 136.
75. C. A. Nallino'nun nefis makalesi, **«Delle assicurazioni in diritto musulmano hanafita» (Oriente Moderno,** 7, 1927, s. 446-461. Klanın kendi arasındaki ya da klanlar arasındaki dayanışmaya «Sigorta» hatta «sosyal» sigortalar demek yersiz olur. Hamidullah'ın eseri. **Le prophète de l'Islam,** Paris, Vrin, 1959, s. 126-623). N. Berkes, **The Development of**

Secularism in Turkey, Montreal, Me Gill University Press, 1964, s. 398.

76. A. Ubicini ve Pavet de Courteille, **Etat Présent de l'Empire ottoman**, Paris, J. Dumanine, 1876, s. 241.
77. **aynı eser**, s. 254.
78. G. Young, **Corps de droit ottoman**, V, s. 342-350.
79. Belin, **Journal asiatique** 6. seri, cilt V. (1864), S. 149; J. H. Mordtmann **«Kaime»** maddesi, **l'Encyclopédie de l'Islam** de l'Islam, cilt II, 1927, fransızca baskısı, s. 684. «Burada belirtilen faiz oram %12'dir. Z. Y. Hershlag, **İntroduction** s. 59'da %9-12 der. Başvurulan kaynakların birbirini tutmadığına Mordtman daha önce işaret etmişti. Bu hususta daha derin bir araştırma yapmaya vakit bulamadım.
80. E. Engelhard, **La Turquie et le Tanzimat**, Paris, Cotillon, 1882-1884, cilt II, s. 258, n. 1;
81. M. B. C. Collas, **La Turquie en 1861**, Paris, A. Frank, 1861, s. 84; **La Turquie en 1864**, Paris, E. Dentu, 1964, s. 123.
82. J. Schacht, **Esquisse d'une histoire du droit musulman**, Paris, M. Besson, 1953.
83. **Annuaire de législation étrangère**, cilt XIX, Paris, Cotillon, 1890, s. 868.
84. 1848'de Alexanian adında bir Ermeni, Mısır'da devlet fonlarını kullanarak % 10 bir faiz oranıyla bankacılık yapmak müsaadesini koparmıştı. Sonradan buna müsaade edilmedi ve ödeme sırasında başvurulan usulün geçerli olmadığını keşfeden bazı kimselerin de desteklemesiyle ulemaların da itirazı üzerine Alexanian hapsedildi. [E. Antonini, **le crédit et la banque en Egypte**, Lausane, 1927, s. 29].
85. A. Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, Payot, 1931, s. 729; A. Ayache, **le Maroc, bilan d'une colonisation**, Paris, éd. Sociales, 1956, s. 57.

86. G. Ayache'ın kesin tahlili, **«Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition Espagnole de 1860»** (Revue historique, 220, 1958, s. 271-310), s. 295.
87. **Revue du Monde musulman,** 5, 1908, s. 428; bak. s. 425. Arabca metin Almanca çevirisiyle G. Kampffmeyer'in şu eserinde verilmiştir, **Eine Marokkanische Staatsurkunde (Der Islam,** 3, 1912, s. 68-90). Abdülaziz'in büyük babası, Sîdî Muhammed, 1860 da İspanya'nın istediği muazzam harb tazminatını ödeyebilmek için İngiltere'den borç almak zorunda kalınca, faizle ödünç vermeyi, Ulemaların fetvalarıyla meşru hale getirdi. Kitabına uyduruldu bu iş. J. L. Miège, **le Maroc et l'Europe** (1830-1894), II, Paris, P. U. F. 1961, s. 380.
88. Bütün islâm ülkelerinde banka sisteminin gelişmesi hakkında referansları sıralamanın gereği yok. Rastgele bir ülkeyi ele alalım. Meselâ, ekonomik bakımdan geri bir durumda olan ve dinî çevrelerin etkisinin ağır bastığı Afganistan'da 1948'den bu yana 4 tane credi müessesesi kurulmuştur. Bak. D. N. Wilber, Afganistan, New Haven, H. R. A. F. Press, 1962, s. 217).
89. Benali Fekar, **l'Usure,** s. 128. «fetvaların elinin altında bulunmayışından» yakınıyor; bak. Goldziher, **Vorlesungen über den Islam,**
90. B. Fekar, **aynı eser,** 127.
91. Muhammed Kemal Amin Malache, **les instruments de circulation et les institutions de crédit en Egypte** (hukuk tezi), Paris, P. U. F. 1930, s. 145; E. Antonini, **le crédit et la banque en Egypte,** Lausanne, impr. G. Vaney - Burnier, 1927 (université de Lausanne, Ecole des Hautes Commerciales), s. 79.
92. J. Jomier, **le commentaire coranique du Manar,**

Paris, G. P. Maisonneuve, 1954, (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, XI), s. 222.

BÖLÜM VI

1. M. Rodinson, **«La Pensée d'Avicenne»** (La pensée, No. 45, Kasım - Aralık 1952, s. 83-93; no. 46, Ocak şubat 1953, s. 51-57: No. 47, mart - nisan 1953, s. 85-99). Bu metine başvurmak cesaretini gösterecek okurlara, «Stalinci» formülleri bir yana bırakmalarını ve bugünkü düşüncelerime göre yapılacak yeni baskısını beklemelerini sağlık veririm.
2. Henri Corbin, **Histoire de la philosophie Islamique, I, des origines jusqu'à la mort** d'Averroes (1198), Paris, Gallimard, 1964, 384 s.
3. Lucien Sebag, **Marxisme et Structuralisme**, Paris, Payot, 1964, (Coll. Bibliothèque Scientifique) s. 170.
4. Roland Barthes, **«Eléments de sémiologie»** (**Communications**, No. 4, Paris, Ed. du Sevil, 1964, s. 91 - 135) s. 102.
5. L. Sebag, **aynı eser**, s. 221.
6. Ferdinand de Saussure, **Cours de Linguistique générale**, Paris, Payot, 1949, s. 208, 210.
7. M. Rodinson, **Hazreti Muhammed**, Gün Yayınları, çeviren Attila Tokatlı.
8. P. Rondot (**Cahiers de l'I. Sö E. A.**, no. 106, ekim 1960 [seri V, No. 2], s. 52.
9. Luc de Heusch, **«pour une dialectique de la sacralité du pouvoir: Le pouvoir et le Sacré**, Bruxelles, Centre de Sociologie, 1962.
10. L. Dumont, **La civilisation indienne et nous, esquisse de sociologie comparée**, Paris, A. Colin, 1964, özellikle s. 31-54.
11. Özellikle, **Mythe de l'eternel retour, archétypes et**

répétion, adlı kitabında, Paris, Gallimard, 1949.

12. **Histoire de la philosophie islamique,** I;
13. Margaret Mead, **Sex and Temparement in three primitive Sociétés,** London, Routledge, 1935.
14. G. Balandier, **«Réflexions sur le politique: le cas des sociétés Africaines»** (Chaiers internationaux de sociologie, 37, 1964, s. 23-50).
15. Meselâ, M. Noth, **Histoire d'Israel,** Fransızca çevirisi, Paris, Payot, 1954, s. 116.
16. M. Eliade, **le Mythe de l'éternel retour,** s. 27; **pensée**'deki eleştirime bak. No. 38, Eylül-Ekim, 1951, s. 127-130).
17. John L. La Monte, **«Crusade and Jihad» (The Arab Heritage,** ed. N.A. Paris, Princeton, Princeton University press, 1944.
18. **Aynı eser,** s. 197.
19. **La civilisation indienne et nous** s. 53.
20. **Aynı eser,** s. 52.
21. **Aynı eser,** s. 51.
22. **Aym eser,** 19.
23. C. A. O. Van Nieuwenhuijze, **Cross Cultural Studies,** s. 238.
24. J. Berque, **Le Maghreb entre deux guerres,** Paris, Sevil, 1963; **Année Sociologique**'deki eleştirilerime bakınız. 3. Seri, 1962, s. 370-372.
25. F. I. Qubain, **The Reconstruction of Iraq, 1950-1957,** New York, Praeger, 1958; mükemmel bir eleştirisi için bak. M. Ionides, **Divide and Lose, The Arab Revollt of** 1955-1958, London, G. Bles, 1960.

26 G. Destanne de Bernis, **«Contribution à l'analyse des voies Africaines du Socialisme, les coopératives rurales» (Etudes magherébines, Mélanges Charles André Julien,** Paris, P. U. F. 1964, s. 2767-283) ve «Islam et développement économique». adlı makale.

İSLÂMİYET VE KAPİTALİZM

MAXIME RODINSON

İslâm dünyasının ekonomik düzeni, islâm ideolojisinin ekonomik alandaki etkisi, islâmiyetin tarihteki rolü ve muhtemel gelişme çizgileri.. İslâmiyet ve sosyal adalet ilkesi.. Müslüman ülkeler ve kapitalist gelişme yolu.. İşte, özellikle Türk toplumu bakımından bir dizi can alıcı soru ve bu soruların büyük bir vukufla incelenen çözüm şekilleri..

KAPAK RESMİ: AYHAN ERER

GÜN YAYINLARI, P. K. 1119 İSTANBUL