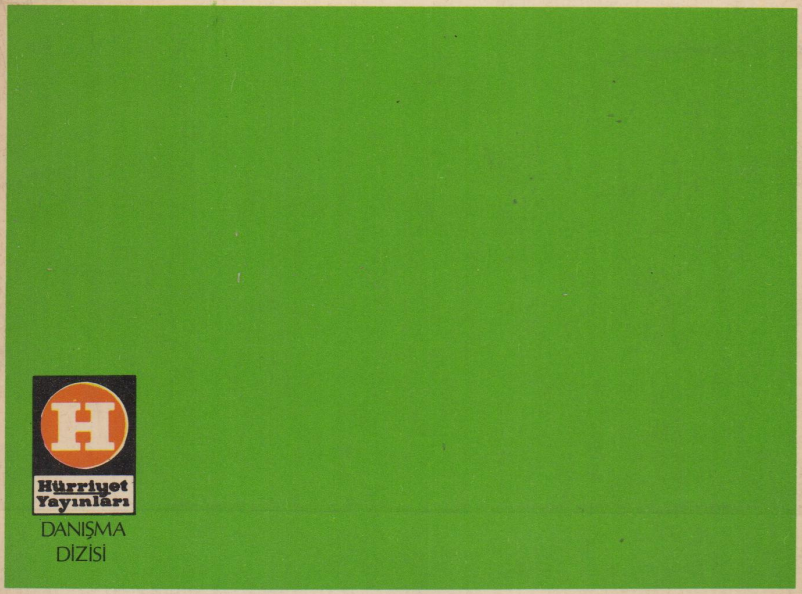
MAXIME RODINSON

İslam ve kapitalizm



Hürriyet Yayınları
DANIŞMA DİZİSİ

MAXIME RODINSON

İslam ve kapitalizm

(İslam et Capitalisme)

Çeviren:
Orhan Suda

HÜR YAYIN VE TİCARET A.Ş.
Cemal Nadir Sokak No: 7 Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel: 27 15 02

Maxime Rodinson

İSLAM ve KAPİTALİZM

HÜRRİYET YAYINLARI : 212
DANIŞMA DİZİSİ : 21

İSLAM ve KAPİTALİZM : İslam et Capitalisme
Maxime Rodinson
Gözden geçirilmiş yeni basım

Yayın hakkı : Hür Yayın ve Ticaret A.Ş.
Birinci baskı : Kasım 1978
Kapak düzeni : Sungu Çapan
Dizgi, baskı, kapak baskısı : Hürriyet Ofset
Cilt : Çınar Ciltevi

ÖNSÖZ

Bu kitap, islami incelemelerde uzmanlaşmış bir sosyolog tarafından yazıldığı için, islâm dini ve medeniyeti içinde yer alan ülkelerin aydınlarına yararlı olmak ve kendi durumlarını anlamada onlara yardımcı olmayı istemek gibi büyük bir tutkuyla kaleme alınmıştır. "Avrupalıyım" diye, onların en bilgili ve akıllılarından daha üstün olduğumu iddia edecek değilim. Kendime böyle bir imtiyaz tanımıyorum. Bununla beraber, şartlar, onların kendi sorunlarını anlamalarını güçleştiren bazı sosyal engelleri daha erken aşmama yardım etti. Onlardan daha talihli olduğum için, geçmişleri hakkında hurafelerden arınmış bir bilgi edinmek fırsatını buldum ve şimdiki durumlarını anlamayı engelleyen mitlerden (efsanelerden) kurtulmaya çalıştım. Rahatça konuşabileceğimi ve onların çoğu zaman sükutla geçiştirmek zorunda oldukları şeyi söyleyebileceğimi de belirtmeliyim. Bu, bütün hürriyetler gibi, bedeli ödenmesi gereken bir hürriyettir ama benim için bunun bedeli çok yüksek değil. Genellikle bunu daha pahalı ödemesi gerekenler onlardır.

Bu kitap, Avrupalı okura da yararlı olmak istemektedir, hem de aynı şekilde. Bugün solcular arasında bu kadar yayın olan Üçüncü Dünya mistisizmine katılmıyorum ve Kongo veya benzeri bir ülkede doğmadım diye, her allahın günü döğünmüyorum. Ama Üçüncü Dünya'nın sorunları gerçekten son derece önemlidir. Otuz yılı aşkın bir zamandan beri yaptığım inceleme ve araştırmalar, Üçüncü Dünya'nın, müşterek sorunlarla karşı karşıya bulunan, ama kendi özgül sorunları da olan, önemli bir bölgesi hakkında (geniş)

bir bilgi edinmemi sağladı. Okuyucuya, bilgilerinin ve düşüncelerimin bana ilham ettiklerini sunuyorum. Bunun hakkında hükmü verecek ve bunu, tasarladığı yere koyacak olan odur. Bütün kilitleri açan bir anahtar yoktur.

Bir önsöz neye yarayabilir? Bir eseri toptan tanıtmaya, yazarın konuya yaklaşım 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 eser, ne İslâm aleminin ekonomik tarihini anlatan bir el-kitabıdır, ne de böyle bir el-kitabında bulunması gereken basitleştirilmiş bir açıklamadır. Aslında böyle bir el-kitabının ve açıklamanın bulunmayışı üzücüdür.(1) Bence büyük bir önem taşıyan belirli hususlarda, tarihi incelemelerin ortaya koyduğu verileri, bildiğim kadarıyla gerçekten özetledim. Ama konunun tamamını incelemeyi hiç düşünmedim. Başka bir deyişle, çok çeşitli şekillerde tezahür eden olayların tam veya eksik bir tasvirini yapmak söz konusu değil. Verdiğim referanslar, gerektiğinde, bu ayrıntılar hakkında bilgi edinmeyi arzu edenlerin, bunların incelendiği eserlere ve makalelere başvurmalarını sağlayacaktır.

Teorik bir eser yazmak istedim. Bunun anlamı nedir? Bilimsel araştırmanın ortaya koyduğu olgulardan hareket ettim ve lengüistik bilgilerimin (sağladığı imkanlardan) ve şarkiyatcılık, tarih ve sosyoloji teknikleriyle bir hayli ünsiyet peyda etmiş olmamdan yararlanarak bunlar hakkında mümkün olduğu kadar bilgi edinmeye çalıştım. Ama bunlardan, özellikle genel sorunlar ve daha ziyade, bana son derece önemli görünen bazı genel sorunlar çerçevesinde sonuçlar çıkarmaya çalıştım. Meta üretimi ve üleşimi üzerine inşa edilmiş sistemlerin genel sınıflandırılması içinde İslam âlemi, (tarihin farklı safhaları bakımından), nereye konabilir? Bu soruya verilebilecek cevaplar ve bu sahada gözlemlenmiş olaylar, bu sistem içinde ve bir sistemden diğer bir sisteme doğru meydana gelebilecek muhtemel bir evrim konusunda; bu evrimin veya evrimlerin faktörleri konusunda; bir toplumun ekonomik faktörleriyle bütün bir kültürünün diğer veçheleri arasındaki ilişkiler konusunda; özellikle ideolojik durumlar ve hele din konusunda

bizi aydınlatabilir mi?

Bu bü

aldıkları düşünülebilir. Bu sıralandırma sorunu bana pek ilginç görünmüyor. Sorunlar ortadadır. Önemli olan da budur.

Elbette ki, bu sorunların, özellikle genel nitelikte oldukları için, güncel bir yanı da vardır. Uzmanları dehşete düşürmek pahasına da olsa açıkça söyleyelim: bu sorunların siyasi bir yanı vardır. Ama bu, bu sorunların çözümü siyasi bir tutuma veya faaliyete bağlıdır, bunları ortaya atan, ister istemez buna körü körüne bağlı kalacaktır anlamına gelmez. Bilimsel faaliyetin (ki o zamanlar felsefe deniyordu) uzun zaman teolojiye kulluk etmiş olması büyük bir talihsizliktir. Şimdi ise, teolojinin yerini almış olan siyasi ideolojiye kulluk etmesi daha az bir talihsizlik değil. (Benim de başımdan geçen) bu tür tecrübeler, bilimi, hatta siyaseti berbat bir duruma düşürmüştür. Bu konu üzerinde uzun boylu durmanın bir yararı yok: olgular yeterince açıktır.

Bununla beraber, bu sorunlar hakkında araştırıcıların erişebilecekleri sonuçları hesaba katmak akıllıca bir politikanın yararınadır. Bu araştırıcıların faaliyetlerinin mümkün olduğu kadar bağımsız kalması da böyle bir politikanın yararınadır. Ayrıca, her siyasi-sosyal ideolojinin de sağlam temellere dayanması kendi çıkarınadır. Siyasi liderlerle militanların ve olgular, fikirler dehlizinde kendilerine bir yol arayan vatandaşların tutumları, düşünceleri, temayülleri çoğu zaman son derece yanlış kavramlara dayanır. Genellikle bundan kaçınılamaz. Ama genellikle bu, bilenlerin ve bildiklerini daha iyi iletebileceklerin yokluğundan ileri gelmektedir. (Kendi uzmanlıklarını ilgilendiren konular hakkında) halk arasında yaygın mitlere gülüp geçen veya yüz buruşturan uzmanlar, bu mitlerin rağbet görmesinden hiç de sorumsuz olmadıklarının bilincine varmalıdırlar.

İnsanların çoğu zaman duygusal kaynakları ağır basan ve her türlü muhakemeden, her türlü tecrübe ve bilgiden uzak fikirlerle uğraşmak zorunda kaldıklarını çok iyi biliyorum. Ama bu söylediğim ancak kısmen doğrudur ve bir ideolojik küspe içine bir parça 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 çıkardığı sonuçlara yön veren ön-varsayımlardan kendisi ne kadar öyle sansa da- hiçbir zaman kurtulamayacaktır. Ama burada da, karşı etki, ideologların zannettikleri kadar kesin değildir. Objektif olmak bir dereceye kadar mümkündür. Tam bir objektiflik erişilmez bir idealdir bahanesiyle, düşüncesi üzerindeki bütün bir ideolojik denetime sesini çıkarmadan boyun eğmek bağışlanır şey değildir. Bu ıslanmaktan kaçınmak için kendini bile bile nehre atmak demektir.

Demek ki, kitabımın teorik bir niteliği var. Bu yüzden, tartışmalara yol açacaktır. Vardığım sonuçlar, son derece yaygın olan tezlerle gerçekten çatışmakta. 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. Küçümsendiğini belli etmeden tartışmak güçtür. Bununla beraber, insanların düşünceleri ve eylemleri üzerine çöken determinizme, karşımdakileri tamamen küçümseyemeyecek kadar, inanıyorum. Her ihtimale karşı, muarızlarımı, bu konuda uyarıyorum.

Özellikle, Müslümanlar arasında çok yaygın olan mitleri eleştirdim. İslâm âleminde birçoklarının beni, bundan dolayı, ırkçı veya sömürgeci art-niyetlerle suçlayacakları şüphesizdir. Siyasi tutumlarımın, bu suçlamaları yeterince cevaplandıracağını sanıyorum. Hoşgörünün ardında, edinilmiş fikirlere karşı bir küçümseme ve hesaplılık gizlidir. (Öte yandan), Avrupalılar arasında pek yaygın olan mitleri de aynı şekilde eleştirdim.

Temel olgular hakkındaki kesin bilgiyi belirli bir genelleme yeteneği ile birleştirmeyi istemek (ki benim de istediğim budur), okurların her zaman bilincine varamadıkları temel bir güçlük yaratır. Kendimi bundan yeterince sıyırabildim mi bilmiyorum. Bu türden kitaplar, uzmanların çoğu zaman aşılmaz dedikleri, çözümü güç ikilemlerle boğuşur dururlar. Bu uzmanlar sadece, kendi sahalarını ilgilendiren sorunlar hakkında önceden yeterince bilgisi olan sınırlı bir okur kitlesi için yazmaya umutsuzca veya seve seve katlanıyorlar. Onların, bu kadar yaygın hale gelmesini haklı olarak kınadıkları tarzlardan: yani, teorinin kucaklamak istediği sahanın

pek küçük kısmıyla ilgili sınırlı verileri esas olan ihtiyatsız bir teorisyenlikten, (geçerli olup olmadıklarına aldırmadıkları) genel görüşlerden; gerçek olguları gözönünde tutmaksızın, kendince sonuçlar çıkaran cüretli bir tümdengelimden, aynı uzmanların kınamakta haklı oldukları ve çoğu zaman çapraşık deneme türünde yeşerdiğini gördükleri felsefi-edebi bir sürü gevezelikten, v.s.'den sakınmaya çalıştım. Böylesine yaygınlaşmış bu tip genel incelemelerin mevcudiyeti, bu uzmanların zannettikleri veya sık sık zanneder göründükleri gibi, genelleştirme gayretinin gereksizliğini, zamansızlığını ve esas itibariyle, erişilmez amaçlar peşinde boşuna bir vakit kaybı olduğunu göstermez. Kamuoyunun, diğer sahalardaki uzmanların, hatta sosyal faaliyet sahasındaki uygulayıcıların, geçici de olsa (ki geçici olmaları imkânsızdır), sentezlere ihtiyaçları vardır. Eğer bilenler, bu sentezleri, ortaya koymuyorlarsa, onlar başka kaynaklara yönelecekler ve bunun sonuçları hiç de hoş olmayacaktır. Zaten hoşlanılmaz hale de geldiler. Bizzat bilimdeki ilerlemenin de, mevcut çalışmaların iyi düşünülmüş bilançolarının yapılmasını (gerektiren bu tür) teşebbüslere ihtiyacı vardır.

Genelleştirme heveslileri de şikâyetlerinde çoğu zaman haklıdırlar. Bu tehlikeli teşebbüse atılanlardan, genel fikirlerin evrimi, modern düşüncenin sorunlara yaklaşım 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 söyleyebileceğim şudur: bu denemeye dürüstçe ve aldatmacasız giriştim.

Nihayet, bu konularla ilgilenen okurlar, yerli yersiz bir bilgiçlik taslanmasından hoşlanmamakta haklıdırlar. Ben de açıklamalarımda sadece ispatlamalarım için gerekli olguları ele aldım. Notlar (ki bunlara başvurulmayabilir), ileri sürdüğüm şeylerle karşılaşacak olanlara bunların doğruluğunu tahkik etmek, tartışma imkânını sağlamak ve geliştiremediğim herhangi bir husus hakkında bilgi edinmeyi arzu edenlere yol göstermek içindir. Bu

notlar, bazen açıklamayı sıkıcı hale getiren tâli kısa tartışmaları da ihtiva etmektedir.

Burada açıklamam gerektiğini zannettiğim önemli bir mesele var: bu deneme marksist bir nitelik taşımakta ve bu niteliğini açıkça ortaya koymaktadır. Birçok kimsenin zannedeceği gibi bu, araştırmamın doğruluğu su götüren ve aslı şüpheli doğmalara dayandığı anlamına gelmez. Bunun anlamı sadece şudur: incelememin ortaya koyduğu sorunları, şimdiye kadar somut bilgilerimizle doğrulandığına inandığım ve bütün bir inceleme sahasına yön veren çok genel tarihi sosyal varsayımların ışığında düşünmeyi denedim. Olgulara veya bilimsel araştırmalarda alışılagelmiş türde bir usavurmaya dayanmayan hiçbir kanıt ileri sürmedim bu sorunları ispatlamak için. Değersizlikleri (bir işe yaramadıkları) olgular veya bilimsel kanıtlarla ortaya konduğu takdirde bunlardan vazgeçmeye hazırım. Üstelik, bu tür büyük varsayımlar olmadan genelleştirme yolunda çok uzağa gidilebileceğini kabul etmiyorum. Bunlardan vazgeçebildiklerini iddia edenler anlaşılmaz bir olgular birikimine ulaşırlar ya da, çok ince kategoriler sistem(ler)ini kurmak için, bence hiç de sağlam olmayan, farklı varsayımları farkına varmaksızın kullanırlar.

Bununla beraber, bu konuya biraz daha açıklamak gerekiyor. Gerçekte anti-marksistler, bu kitabın (bazan haklı olarak) kınadıkları ama burada bulamayacakları tutumları ihtiva ettiğinden emindirler. Öte yandan, Üçüncü Dünya'da ve Avrupalı solcular arasında bu kadar bol olan marksistler, marksist geçinenler ve yarı-marksistler, marksizm kavramının kendisinden ayrılamaz zannetmeye alıştıkları tutumlara bu kitapta rastlamayınca hayal kırıklığına uğrayacaklardır.

Yirmi, yüz, bin türlü marksizm vardır. Marx, çok şey söylemiştir ve İncil'de olduğu gibi, onun eserlerinde de herhangi bir fikri doğrulayan şeyleri bulmak çok kolaydır. *"The devil himself can cite Scripture for his purpose* (işine geldiğinde Şeytan'ın kendisi bile Kutsal Kitabı zikredebilir). 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 yok. Aforoz edilmiş benim. Benimsediğim bu yönelimi

tanımlamak hakkına sahip olmaktan başka bir şey istemiyorum. Hatta, Marx, bu yönelimi tümüyle kabul etmezdi diyorum.

Benim marksizmim resmi (kurumsallaşmış) marksizim değil. Şüphesiz, bu resmi marksizm, Sartre'ın deyişiyle, sadece bir tek yönde "takılıp kalmıştır". Komünist ülkelerde, hatta diğer ülkelerde, mesela, Fransa'da onun ışığında (ya da gölgesinde) önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bunların bazılarından yararlandığım görülecektir. Ama bir tabular (yasaklar) yığını, büyük sorunlara (hatta bazan küçük sorunlara) rahatça yaklaşımı engelliyor. Bu sorumlar için kabul edilmiş (geçerli) tek cevap, dogmanın cevabıdır. Veya bu konuda şekil ve muhteva bakımından öylesine ihtiyatlı olmak gerekiyor ki, bu da, düşüncenin serpilip gelişmesini adamakıllı köstekliyor. Komunist ülkelerdeki yetkili düşünürlerin birçoğu, bir devlet ideolojisinin hüküm sürdüğü toplumlarda gelenek haline gelmiş olan "çifte düşünüş" (kaypak düşünüş) sayesinde bu engellerden için için kaçınmış oluyorlar. Daima belirsiz (iki anlamlı) bir nitelik taşıyan ve kim ne derse desin, fikirlerin serbestçe ifade edilmesi bakımından oldukça feci sonuçlar doğuran bu usule boyun eğmek zorunda kalmadım Fransa'da. Eserimin herhangi bir gazete veya dergide öğülmesi ya da sadece zikredilmesinin sağlayacağı yarar, bence böyle bir uzlaşmanın (kefaretine) değmez.

Bir davaya baş koymanın, bir çevreye bağlılığın, gençlikte verilmiş bir söze sadakatin, düşündüklerini söylemek hürriyetinden önce geldiğini kabul eden eski arkadaşlarımı anlıyorum, çoğu zaman onlara saygı duyuyorum, bazan da hayran oluyorum; ama onlar, düşünce hürriyetine konan bu kısıtlamaların, bu hürriyetin gelişmesini engellediğini görmüyorlar. Ve nihayet şu hükme vardım: benim bakımımdan, yapılacak fedakarlığı haklı gösterecek bir şey yoktu ortada.

Bu kitap, resmi (kurumsallaşmış) marksizmi kapsayan ve aşan bir kategoriye, pragmatist marksizm diye adlandıracağım şeye de bağlı değil. Pragmatist marksizm deyince, büyük bir önem verilen çeşitli sosyal faaliyetler (eylemler) üzerine inşa edilmiş ve fikri faaliyeti bunlara tâbi kılan birçok marksist ideoloji tipini kastediyorum. Ama bu eylemlerden bazılarının faydasını da inkâr etmiyorum. Gerçi bu ideolojileri temsil eden grupların az oluşu

(daha önce sözünü ettiğim kategori içinde sınıflandırılmış olan komünist örgütler hariç),resmi marksizmin hoşa gitmeyen birçok niteliğinden, özellikle, dogmatizmin ağır basmasından, düşünmeyi kurallara bağlayan kadroların "resmi" zihniyetinden, samimi düşünürleri iğrendiren ve bulunduğu her yerde kuvvete saygı duyanlara cazip gelen bir kuvvet politikasının kök salmasından onları korur ama gene de bu gelişmenin çocuksu, belki de rüşeyn halindeki bir şeklini kendi bağırlarında taşırlar ve bunun karakteristik özeliklerini türetmekten kaçınamazlar. Bu durumlarda, onların faaliyetlerine saygı duyuyorum ve kendi payıma, bazı sınırlı konularda militanca davranarak, köklü bir aktivizmi uygulayarak onlara yararlı olduğumu umuyorum. Fakat, ne âdeta kaçınılmaz bir şekilde bu temayülü doğuran ütopik özlemleri paylaşmak, ne de bilimsel araştırmamı bu grupların hedeflerine (amaçlarına) tâbi kılmak istiyorum.

Hakikatla pratik arasındaki bağlantı, marksistlerin bugüne kadar siyasi pratiğin yararına pek hafife alarak cevaplandırdıkları ciddi ve karmaşık bir meseledir. Bu meseleyi birkaç cümleyle çözümleyeceğimi iddia etmiyorum. Hakikati araştırmanın, bazan en iyi durumlarda, doğrudan doğruya siyasi eyleme dönüşen bir tutumla engellenmiş olduğunu gözlemlediğimi sanıyorum. En kötü durumlar için ne denebilir ki? Kısacası, zaten kendi faaliyetlerine yöndeş bir faaliyetin tek endişesinin, sadece hakikati keşfetmek oluşundan uzun vadede kazançlı çıkacaklar gene politikacılardır. Olaylara (eşyaya) salt faydacı ve tartışmacı bir gözle bakmak, çoğu zaman, yanılgılara sebeb oluyor ve sonunda yanılgılar kaçınılmaz hale geliyor.

Nihayet, beni etkileyen marksizm, özellikle, Fransa'da moda olan felsefi marksizm değil. Yanlış anlaşılmasın: aslında pozitivist değilim. Felsefi düşüncenin faydalı, zaruri, asli ve kaçınılmaz olduğuna inanmışımdır. Son derece objektif olmak da istese, her araştırmada saklı bulunan zımni felsefi ön-varsayımları görmüyor değilim. Özellikle Marx'ın bilimsel araştırmalarına başlangıçta, felsefi tercihlerinin yön verdiği gün gibi açıktır. Bununla beraber, bu felsefi ön-varsayımlar geçici bir süre askıda bırakılarak, ve felsefi bakış açıları ne kadar farklı olursa olsun, belli bir kültür içinde yer alan bütün araştırıcıların (hiç değilse prensip

bakımından) rızası alınarak bilgi sahasının çok önemli bir kısmı keşfedilebilir ve keşfedilmelidir de. Felsefeci yanı ağır basan Sartre gibi bir düşünür (bile) pozitivist yaklaşımın bilim alanına uygulanması gerektiğini kabul etmektedir.

Demek ki, bazı marksistler ne derlerse desinler, beşeribilimlere, sosyal bilimlere veya adı ne olursa olsun en geniş anlamıyla sosyolojiye has temel bir sorun vardır. İşte bu sahadadır ki Marx, bazı kanunların hüküm sürdüğünü ortaya koydu, bazı şeyleri keşfetti, kendi felsefi tutumundan, kelimenin tam anlamıyla, farklı olan ve çok çeşitli felsefi ekollerden gelen düşünürlerin, üzerinde anlaşabildikleri bazı varsayımlar ortaya attı. İşte elinizdeki kitapta ben bu sahayı seçtim. Bu araştırmalar bölgesine, bu bölgenin kendine has kavramları, metotları, çözüm bekleyen sorunları hakkında bilgi edinmeyi küçümseyerek müdahale etmek (ki çoğu zaman yapılan budur), bir filozofa (bu filozof marksist bir filozof da olsa) hayır getirmez (tecrübenin beni haklı çıkardığını sanıyorum).

Bizzat tarihi-sosyal kanunların veya kesin hakikatların tanıklığına başvurmadan, araştırıcılar tarafından ortaya konmuş ampirik veriler ya da kısmi genellemeler hakkında bilgi sahibi olmadan ve bu araştırıcıların geliştirdikleri metotları kullanmadan, doğrudan doğruya genel bir tezden (bu tez doğru bile olsa), sosyolojinin ya da tarihin özel sorunlarıyla ilgili sonuçlar bazen parlak ve etkileyici sezgilere imkân verebilir. Ama bu, çoğu zaman; banal, asılsız, hata gülünç "keşiflere" yol açar. Polonya'da bana anlatılan karikatürlük bir fıkrayı hatırlıyorum: Polonya'ya gelmiş batılı büyük bir filozof, Polonyalı bir aydına "sosyalist bir ülkedesiniz, yabancılaşmayı hâlâ hissediyor musunuz?" diyi merakla sormuş da..

Marxx'a hayranlığın birçok sebebleri arasında ilk başta sayacağım şudur: Marx, başlangıçta bir folozof olarak, sosyal gelişme hakkında çok sağlam tezler ortaya atmadan önce, ekonomi politiği, sosyal tarihi ve bugün sosyoloji veya beşeri bilimler dediğimiz şeyi öğrenmek için kendini incelemelere hasretmesi gerektiğini anlamıştı. Ve bunu yaptı.

"Marksizm"in birliğine (vahdetine) inanmıyorum. Marksist fikirlerde, *özellikle*, felsefi bir yaklaşım, sosyolojik tezler ve

ideolojik bir telkin bulunduğunun bilincindeyim. Marx'ın düşüncesinde, hatta eşyanın tabiatında, bunlar arasında elbette belirli bir bağlılık vardır, ama metodoloji bakımından birbirlerinden ayrıdır bunlar. Benim ütopik olmayan radikal bir aktivizm anlayışım bakımından yaratacağı güçlükleri bilmekle beraber, felsefi yaklaşımı şimdilik bir yana bırakıyorum. Aslında bu, realitenin ille de gerektirmediği bir "ideal"i gözönünde tutmaya (ki Marx bunun aksini yapmıştır) meylettiğim anlamına gelir.

Marx'ın ortaya koyduğu ve doğruluğuna güvendiğim ve bilimsel bakımdan bütün düşünürler tarafından kabul edilebilir büyük sosyolojik veya tarihi-sosyal tezleri özellikle (ya da hemen hemen özellikle) esas alıyorum burada. Bu tezleri toptan kabul etmenin yarattığı ve yaratacağı ideolojik engellerin inkarı demek değildir bu. Yerçekimi kanununu kabul edenler de ideolojik engellerle karşılaşmışlardı. Fakat bu tezlerin, marksist ideolojiye ve felsefeye tamamen karşı olan çevreler tarafından bile artık kabul edilmiş olduğunu gözlemlemek, bunların bilimsel temellerinin ne kadar sağlam olduğunu göstermeye yeter. Bu tezlere sadece ideologların değil, bilginlerin karşı çıktıkları doğrudur (kitabımda bu gözlemin sayısız örnekleri vardır). Bununla beraber, hiç değilse bilginler (hatta teorik planda bu tezlere en çok karşı çıkan bilginler bile) marksist tezlerde (ki bunların bazen marksist tezler dahi olduğunu unutmaktadırlar) kuvvetli bir dozun bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Teoriye ilgi duymayan sıradan bilginler (bile) ilk defa marksizm tarafından ortaya atılmış olan ve son derce itiraza uğradığı halde sonradan bilimin müşterek malı haline gelmiş genel fikirleri çalışmalarına esas alıyorlar.

Marx ve marksist gelenek tarafından önem verilen, hata marksistler tarafından göklere çıkarıldığı halde, pratikte en iki yüzlü bir şekilde ayaklar altına alınan değerlerin topuna birden marksist ideoloji diyorum. Gerçekte, bu değerlerde, özellikle marksist denilebilecek hiçbir şey yoktur. Bunlar, Mannheim'in deyişiyle, 18. yüzyılın liberal insancıl ideolojisi tarafından ortaya konmuş ve kökleri çok eski bir ahlaki, felsefi, kısmen de dini geleneğe dayanan külli değerlerdir. Bu geleneğe sadık kaldığımın bilincindeyim. Bilimsel olmak isteyen bir kitapta bu geleneğe itibar etmek (bağlı kalmak) gerekli midir? Evet kitap, karşıt ideolojilerin

etkisinde kaldığı ve marksizmin tebcil ettiği değerlere hücum etmeyi amaçladığı için, bilimsel verilere karşı çıkan görüşlerle mücadele ettiği ölçüde (bu geleneğe sadık kalmak gereklidir). Mesela, özellikle milli değerlere veya "komünoter" (dini) değerlere mutlak bir üstünlük tanıyan ideoloji (ile mücadele etmek) söz konusudur.

Bunun içindir ki, tarihi-sosyal incelemeler yapan bir araştırıcının "marksist" olduğunu söylemesinin bir anlamı vardır. Fakat, marksist tezlerin bütün geçerli unsurlarının genellikle bilimde bulunduğunu düşünen muteber sosyologlarla tarihçilerin, bu görüşe katılmadıkları, daha önce de belirtildiği gibi, büyük ölçüde doğrudur. Ama sorumsuz felsefi-edebi gevezeliğin gelişmesine en elverişli olan beşeri bilimlerin birçok kesimlerinde, (yetersiz araştırıcıların yavan bir felsefeye bel bağladıkları, ya da Engels'in çok iyi belirttiği gibi, felsefe yapmak istemedikleri için, felsefenin kötüsünü kendiliklerinden salgıladıkları) genellemeler kesiminde ve nihayet, birbirleriyle çatışma halindeki ideolojilerle doğrudan doğruya ilişkili kesimlerde bilime aykırı, dolayısıyla, marksizme aykırı bir temayül sürekli bir şekilde bel vermektedir. Bu temayül kendini hissettirdiği müddetçe (korkarım daha uzunca bir müddet kendini hissettirecektir) bu sahada marksistliğini ilan 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. bu dostlar arasında bir seçme yapmam yanlış yorumlanabilir. Hepsi de kendilerine duyduğum minnettarlığı 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 Lacoutore'e minnettarım. Bu kitabın özünü Mart 1965'de Cezayir Edebiyat Fakültesi'nde verdiğim bir derste açıklamıştım. Ders sonunda yapılan tartışmalar benim için çok yararlı oldu.

Hedefi böylesine geniş olan bir çalışmanın yetersizliklerinin herkesten daha çok farkındayım. Ukala "deneme" yazarlarında bilgisizlikten ileri gelen bu düşünce rahatlığı bende olmadığından bilgimin boşluklarını çok iyi biliyorum. Söylenmesi 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. Umarım, başkaları bunun daha iyisini yapacaktır. Finli halk ozanının türküsünde dile getirdiği gibi, "daha ünlü şarkıcılara, şarkıları tükenmeyenlere, serpilip gelişen gençliğe, yetişen nesillere (incecik de olsa) 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 veya üç büyük sorunundan biridir. Bu sorunu incelemek, diğer bir yığın temel soruyu ortaya koymaktır. Üçüncü Dünya diye adlandırılan ülkelerin tümü, bu mutlu ve karnı tok sanayi dünyasının seviyesine, hiç değilse bazı bakımlardan, mümkün olduğu kadar çabuk erişmek için can atmaktadır. Aslında bu neyi göstermektedir? Arzu edilen bu refah seviyesine erişme yolunda nereye kadar gitmek gerekir? Bu iş, söz konusu halkların özelliğini, ferdiyetini (benliğini), kimliğini meydana getiren ve üzerine titrenilen değerleri feda etmeye kadar varmalı mıdır? Ya şimdi açıkça görülen bu gerilemeye, aslında, bu değerler veya bunlardan bazıları sebep olduysa?

Bu sorun, ancak herkes için gerçekten hayati olan şeyin yarattığı bir ihtiras ve hararetle her yerde, özellikle, İslâm alemini meydana getiren az gelişmiş ülkelerin önemli bir kısmında, yani İslam dininin hâkim olduğu dünyada tartışılmaktadır. Çünkü, aslında, her bakımdan, bu âlemin birliğinin (vahdetinin) söz konusu olduğu açıkca bellidir. O halde, (bu) tartışma, bu ülkelerin her tarafında şu temel kavramlar çerçevesinde, düğümlenmektedir: iktisadi gelişme, sosyalizm, kapitalizm, millet, İslam. Bu farklı

kavramlar bir arada nasıl ele alınabilir? En dolaysız, en pratik, en günlük politika bu meselenin aydınlatılmasını ve çözüm yollarının bulunmasını gerektirmektedir. (Bir çözüme ulaşmak) için yöneticiler harekete geçiyorlar, ideologlarla politikacılar, (bu), soruya verilen (zımni veya kesin; iyice düşünülmüş yahut duygusal; teorik ya da pratik) cevaplara göre programlar öneriyorlar.

Aslında, bu konu ele alınırken, şimdiki dönemi aşan ve daha teorik, daha temel tartışmalara yol açan meseleler arasında hemen bir bağlantı kuruluyor. Ekonomik faaliyet, siyasi faaliyet, (dini veya gayrı dini) ideoloji ve kültür geleneği arasındaki bağlantılar, gerçek ilişkiler nelerdir? Bu noktada teoriler birbirleriyle çatışıyor, filozoflar, sosyologlar ortaya çıkıyor; şüphesiz kısmen inceledikleri (veya incelenmesi caiz) olgulardan ama aynı zamanda içinde yaşadıkları çevrelerde edinmiş oldukları ihtiraslardan, menfaatlardan, özlemlerden; kendilerinden önce gelenlerin bıraktıkları düşünce tarzlarından; hatta bazen, sanıldığından daha çok, herhangi bir salonda, bir açık oturumda yahut bir toplantı salonunda kendini göstermek arzusundan, doğan tezlerini öneriyorlar. Bununla beraber, sosyal olayları anlayışımız konusunda her zaman birbiriyle çatışan aynı genel temayülleri bu tezlerde bulmak mümkündür.

Bu meselelerin aydınlatılmasına katkıda bulunmayı amaçlayan bu kitap, büyük temel sorunları olduğu kadar güncel olayları da gözönünde tutmaktadır. Bununla beraber, bu sorunlara sadece özel bir açıdan yaklaştığım halde, kitabı yazarken her şeyin irdelenmiş olduğunu fark ettim.

Kapitalizm ve İslam: hem Müslümanlar ile şarkiyatçılar hem de Avrupalı iktisatçılarla tarihçiler tarafından tartışılan bir meseledir. Boşuna bir tartışma değil bu. Dindarlığın veya milliyetçiliğin (yahut her ikisinin) etkisinde kalan Müslümanlar, modern ve ilerici (1) iktisadi metotların benimsenmesine dini geleneklerin hiçbir şekilde karşı olmadığını veya söz konusu geleneğin iktisadi ve sosyal adaleten (2) yana olduğunu göstermeye gayret ediyorlardı. İslam âlemine sempati duyan bazı Avrupalı bilginler de, bu görüşlerden (tezlerden) birini veya diğerini tutuyorlar (3). İslam âlemine düşman olan diğerleri ise (konu hakkında hiçbir bilgisi

olmayan siyasi yazarlar da bunlara katılmaktadır), bu dinin , her türlü ilerici iktisadi teşebbüsü müritlerine yasaklamakla onları durgunluğa (4) sevkettiğini, hata aslında, son derece zararlı (yıkıcı) olan komünizmle bile şeytani bir ittifak kurmaya sürükleyeceğini göstermek istiyorlar (ki bu da aynı teorinin yeni bir türüdür) (5). Bundan, medeniyetin genel ilerleyişi yararına bu Müslüman halklarla şiddetle mücadele etmek gerektiği sonucu çıkarılabilir. Birbirleriyle ne kadar çatışırsa çatışsın, bütün bu görüşlerin, iyice dikkat edildiği takdirde, aynı zımni ön- varsayıma dayandıkları görülür. Bu görüşlere göre, belirli bir devrin, bir bölgenin insanları, bütün toplumlar, kendilerinin dışında daha önce teşekkül etmiş bir doktrine harfi harfine riayet ederler: onu kendi hayat şartlarına ve bu şartların sonucu olan düşünce tarzlarına uygulamaksızın ve kendileri köklü hiçbir değişikliğe uğramaksızın, bu doktrinin kurallarına uyarlar ve bunları bile yaramadıkları bu ön-varsayım, bana bu tartışmanın bütün problematiğini çarpıtıyormuş gibi gelmektedir. Bununla beraber, herkesçe kabul edilmeyeceği için bu temel itiraz bir yana bırakarak, taraftarlarının fikirlerini ele alacağım.

Sorunu taratsız bir şekilde ve ideolojik doktrinler ile sosyal realiteler (7) arasındaki ilişkiler bakımından daha sağlam bir sosyolojik görüşe uygun olarak ortaya koyan ve genellikle marksizmden esinlenen birkaç ciddi yazar (6) var sadece. Aslında kapitalizm, niçin (özellikle) İslam ülkelerinde değil de modern zamanlarda Avrupa'da muzaffer olmuştur? Fakat, niçin Avrupa kapitalizmi İslam âlemini bu kadar kolayca istila etmiştir? Geçmişte ve şimdi, İslam (veya en azından İslam ülkelerinin kültür geleneği), kapitalizmi, sosyalizmi yahut "feodal" tipte geri bir ekonomiyi hoş görüyle karşıladı mı ya da karşılamakta mıdır? Yoksa, (İslam dinin etkisindeki) ülkeleri bambaşka bir yola, kendilerine has yeni bir ekonomik sisteme doğru mu itmektedir?

KAPİTALİZM NEDİR?

Kapitalizm sorununu incelemiş olanların birçoğunun(ki sayıları bir hayli kabarıktır), kullandıkları kavramı, yani kapitalizm

kavramını tanımlamaya bir türlü yanaşmamaları garip görünebilir. Aslında bu durum, ancak, bilim ve bilginler hakkında saf dil bir görüşe sahip olanlara garip gelebilir. Çağımızda kitleleri cahil bırakmanın en yaygın usullerinden biri, kullanılan kavramları kasten belirsiz hale getirerek bunlar üzerinde oynamaktır. Bu temayüle karşı 18. yüzyılın titizliğini- gerçekte, kelimenin tam anlamıyla, her türlü bilimsel çalışmadaki titizliği- benimsememiz gerekir: kullanılan kelimeleri daima tanımlamak ve onları ancak tanımlandıkları gibi kullanmak.

"Kapitalizm" teriminin iki farklı anlamda kullanıldığını iyice anlamak gerekir. Özellikle, kapitalizm terimi, iki farklı semantik alanda gruplandırılabilen çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mesela klasik antikitenin kapitalizm tecrübesinden geçip geçmediği konusunda yapılan tartışmaların büyük bir kısmı, bu iki anlam grubu arasında bir belirsizliğe ("iltibas"a) yol açabilir.

Bir yandan, kapitalizm terimi, tek tek ele alınan bazı iktisadi kurumları veya bunlardan birkaçını birden yahut da bu kurumlardaki işlemlere hâkim olan zihniyeti belirtmek için kullanıldı. Bütün bu durumlarda, kapitalizm kavramını bu anlamda kullanan yazarlar, bu kavramın ister istemez, bütün bir topluma uygulandığını gözönünde tutmuyorlardı. Kapitalist kurumlar veya kapitalist bir zihniyet, aynı toplum içinde başka tipteki kurumlarla yahit zihniyetle bir arada bulunabilir; bunlar, böyle bir toplumda "azınlık şeklinde" mevcut olabilirler. Bu kurumların ve hiç değilse kısmen kapitalist nitelikteki bu zihniyetin karakteristikleri şunlardır: üretim araçları üzerinde özel mülkiyet, serbest teşebbüs, ekonomik faaliyetin can damarı olan kâr amacı, pazar için üretim, para ekonomisi, rekabet mekanizması, bir işletmenin yönetilmesindeki rasyonelik, v.s.

Öte yandan, kapitalist sıfatı, kapitalist denilen kurumların veya kapitalist zihniyetin hâkim olduğu ve bir bütün olarak ele alınan bir toplum için kullanılmıştır. Böylece, bu sıfat, özellikle, (bazı yazarlara göre 19. yüzyılın başlangıcındaki, bazılarına göre de 16.yüzyıldaki) Avrupa toplumu için (Amerika'daki uzantılarıyla birlikte); bazen de diğer toplumlar (belirli bir tarihteki Roma İmparatorluğu) için kullanılmıştır (8).

Söz konusu kavram, bu kadar farklı tanımlara konu olurken,

burada ele alınan türden bir sorunu tartışmak, bu tanımların hepsi gözönünde tutulmak isteniyorsa eğer, gerçekten güçtür. Buna karşılık, birçok dogmatik marksistin yaptığı gibi, özel bir tanımı benimsemek ve bu tanıma dayanarak sorunu çözümlemek pek kolay olurdu. Mesela, hehangi bir toplumun, *bu anlamda* kapitalist olmadığı ispat edilebilir. Ama bu, kapitalizmin diğer bir tanımını benimsemiş olanları hiç de ikna etmeyecektir. Öte yandan, şunu iyice anlamak gerekir: hiçbir tanım *kendi kendine* (bizatihi) diğer bir tanımdan daha "bilimsel" değildir (söz konusu dogmatik marksistlerin anlamak istemedikleri bir şeydir bu). her bilimsel tartışmada, herkes, mantıkça tutarlı olmak ve tartışma boyunca bundan vazgeçmemek şartıyla, bir tanımı kabul edebilir. Tanımlar arasında yapılan seçme, pedagojik amaçlar bakımından, yahut bazı tanımların ispatlamaya ve araştırmaya az veya çok elverişli olmasına göre önem taşır. Bundan dolayı, olayların (fenomenlerin) derin bir şekilde tahliline imkan veren kavramları belirleyici tanımlar tercih edilmelidir.

Bir seçme yapmak gerekti. (Ben de) marksist iktisadi ve sosyolojik düşünce çerçevesi içinde yer alan tanımları seçtim. Ama gene de bir ayrım yapmam gerekiyordu. Marx ve marksistler "kapitalizm" ve "kapitalist" terimlerini, marksist olmayan birçok yazardan çok daha tutarlı bir şekilde kullanmışlardır. Bununla beraber, şurası bir gerçektir ki, onlar bu terimleri belirli iktisadi kurumlar, bazen de bu kurumların özelikle son derece gelişmiş olduğu modern Avrupa toplumu için kullanmışlardır. Marksist yazılarda bu terimlerin farklı anlamlarını, (her ne kadar aralarında bir bağlantı varsa da), birbirinden ayırdetmek mümkündür. Marksist yazarların kullandıkları kavramlar arasındaki ayrım zımni bir ayrımdı, ama bu tür bir tartışmada bu kavramları birbirinden kesin bir şekilde ayırt etmek oldukça önemlidir (9) Bu kavramları birbirinden ayırt etmek için, bugüne kadar, bu sahada (10) bence, başka herhangi bir kimseden çok daha fazla bir kesinlik getirmiş olan Polonyalı Sosyolog Julian Hochfeld'in terminolojisini kabul ettim. Birbirleri arasında kesin bir ayrım gözettiğim kavramlar şunlardır:

Bir yandan, kapitalizm, kelimenin tam anlamıyla bir "üretim tarzı"dır, yani (kelimenin en geniş anlamıyla) bir "işletmede"

üretimin tamamlanabilmesinde (gerçekleştirilebilmesinde) esas olan bir iktisadi modeldir. Üretim araçları sahibi, bu üretim araçlarını kullanarak meta üretmeleri için hür işçilere bir ücret öder ve onların ürettikleri metaları kendi çıkarına satar. Bu bir "sanayici kapitalist"tir (11).

İkincisi, kapitalist üretim tarzının yürürlükte olduğu işletmelerin tümünü belirtmek için, belli bir toplumun iktisadi sisteminde kapitalist "sektör" den söz edilebilir. Mesela, Sovyet Rusya'da *N.E.P.* devrinde yapıldığı gibi (12).

Nihayet, kapitalist bir "sosyo-ekonomik formasyon" vardır. Kapitalizmden söz edildiğinde çoğu zaman düşünülen de budur. Biz bu sosyo-ekonomik formasyon içinde yaşıyoruz. Bu formasyonu karakterize eden şey, kapitalist sektörün hâkim bir yer işgal ettiği "iktisadi bir sistem" ile buna tekabül eden ideolojik ve kurumsal bir üstyapıdır.

Ama bu tanımlar, özellikle incelenecek olan bir sahadaki önemli bir meseleyi cevapsız bırakmaktadır. Marx, *Kapital*'in 3. cildinde, "sadece ticaretin değil, hatta ticari sermayenin de kapitalist üretim tarzından (bizim kabul ettiğimiz terminolojiye göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan) daha eski olduğunu ve gerçekte, tarihi açıdan sermayenin en eski bağımsız varoluş tarzını temsil ettiğini açıklar *(die historisch alteste freie Existenzweise des Kapitals)*(13) "Önceki bütün üretim tarzlarında (yani prekapitalist sosyo-ekonomik formasyonlarda) ticari sermaye, sermayenin temel fonksiyonu olarak görünmektedir" (14). Marx, ileriki sayfalarda, faiz getiren sermayeyi veya mali sermayeyi, de buna ilave eder: "faiz getiren sermaye, yahut, eski deyimiyle, tefeci sermayesi, ikiz kardeşi ticari sermaye ile birlikte, kapitalist üretim tarzından (kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan) önceki en eski sermaye şekilleridir ve en farklı sosyo-ekonomik formasyonlar içinde yer alırlar*(in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen)*(15) En azından, bunlar Max Weber gibi teorisyenlerin, "çeşitli şekillerdeki bir kapitalizm" olarak telakki ettikleri bu prekapitalist ticari sermaye ve tefeci sermayesi şekilleridir. Weber ve Sombart gibi, Marx'a göre de, "içlerinden birinin deyişiyle, "kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, veya diğerlerinin deyişiyle, modern kapitalizm, ortaçağ

sonları Avrupa'sının ticari ve mali sermaye şekillerinden meydana gelmiştir." İlk bakışta, ortaçağ İslam âleminde de benzer sermaye şekillerini görmekteyiz. Bu sermaye şekillerinin ortaçağ Avrupa'sındaki sermaye şekillerine gerçekten benzeyip benzemediğini bilmek, bizim için çok önemli olacaktır, çünkü: eğer böyleyse, bizzat İslam'ın (İslam dininin), Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyona veya başka bir deyişle, modern kapitalizme varan bir evrimin ilk safhalarına bir engel teşkil etmediği ispatlanmış olacaktır. Tabii, cevap olumlu ise, niçin bu ilk safhaların ardından, Avrupa'daki gelişmenin aynısının meydana gelmediğini ve İslam'ın bundan sorumlu olup olmadığını bilmek meselesi ortaya çıkacaktır. Tartışmayı kolaylaştırmak için, bu perekapitalist toplumlarda ticari ve mali sermayeden teşekkül eden sektörün tümüne *"kapitalistimsi"* sektör demeyi öneriyorum. Bu, şüphesiz, Rusya'da*N.E.P.* dönemindeki kapitalist sektör anlamında bir sektör değildir. Rusya'daki bu kapitalist sektör, kelimenin tam anlamıyla, kapitalist üretim tarzının yürürlükte olduğu ve "üretim-sermayesinin " (16) hür işçilerin işgücünü kullanarak verimlendirildiği küçük ve orta sınıf işletmelerin önemli bir kısmını ihtiva ediyordu. Bu sermayenin, bütün sınai üretimi kontrol edecek derecede gelişmesini sadece Sovyet Devleti'nin gücü önlüyordu. Ticari ve mali sermaye hiçbir şekilde bu sektöre hâkim değildi, oysa, ortaçağda üretim sermayesinin çok sınırlı bir fonksiyonu olduğu için, ticari mali sermaye böyle bir rol oynuyordu.

Böyle "kapitalistimsi" (capitalistique) bir sektörün mecudiyeti, özellikle, ticari sermayenin mevcudiyeti ve belli bir seviyede "gelişmesi", Marx'a göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişmesinin zaruri şartıdır (ama, kapitalist sosyo- ekonomik formasyonun gelişmesinde hiçbir şekilde yeterli şartı değildir, Marx bu nokta üzerinde ısrarla durur) (17). Kullandıkları terminolojideki farklar konusunda, ve özellikle, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyona geçişi sağlayan tâli şartların mahiyeti hakkında Marx'la aralarındaki anlaşmazlık ne olursa olsun, bu noktada bütün iktisatçıların aynı şekilde düşünecekleri muhtemeldir. O halde, bu sektörün, ortaçağ İslam âleminde varolup olmadığını, eğer varolmuşsa, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişmesini mümkün kılan bir

gelişme ve yapı ile (kıyaslanabilecek) bir gelişme ve yapı benzerliği gösterip göstermediğini ortaya koymak gerekir.

Burada son derece önemli bir sorunla karşılaşıyoruz: kapitalist sosyo-ekonomik formasyonunun teşekkülünden önce, faiz karşılığı borç verme veya ticaret (kelimenin en geniş anlamıyla, emtia mübadelesi), kapitalistimsi bir sektörün teşekkülüne, yani diger bazı belirli şartlardan ötürü, muhtemelen böyle bir sosyo-ekonomik formasyonun gelişebileceği bir saktörün teşekkülüne imkan verebilir mi? Marx bize diyor ki, ticari sermayenin belli bir seviyede varolması ve gelişmesi, böyle bir gelişmenin gerekli şartlarıdır, çünkü:

> "(1) bunlar para-sermayenin yoğunlaşmasının şartıdır ve (2) kapitalist üretim tarzı (kapitalist sosyo-ekonomik formasyon) perakende ticarete değil, toptan ticarete hasredilmiş bir üretimi, yani kendi ihtiyaçlarını karşılamak için satın alan bir tüccarı değil, aksine, satıcıların ellerindeki ürünleri toptan satın alan bir tüccarı gerektirir. Öte yandan, ticari sermayedeki her gelişme, üretime gitgide mübadele değeri için (pazarda satılmak için) yapılan bir nitelik verir ve ürünleri daima, daha geniş ölçüde, metalara dönüştürür"(18)

Demek ki, "kapitalistimsi" ticaret, parayı (sermayeyi), pazar için üretimi geliştirecek şekilde kullanan toptan bir ticaret olmalıdır, en azından.

Max Weber, modern kapitalizmin (bize göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun) temelinde bulunan, onu hazırlayan fakat onun aynı olmayan ve kapitalist diye adlandırdığı özgül bir iktisadi faaliyet tipinden söz etmektedir. Gerçekte bu, benim burada kapitalistimsi diye tanımladığım sektörün faaliyetidir. Söz konusu olan şey, "bir mübadele için elverişli bütün fırsatlardan yararlanarak kâr sağlamayı uman, yani (şeklen) rahat bir kâr fırsatçılığına dayanan" bir faaliyetir (19). Bu faaliyet, en azından bir ölçüde r asyonel olmalıdır, başka bir deyişle:

> "Söz konusu faaliyet sermaye hesaplarına göre ayarlanmıştır. Önemli olgu: ya modern muhasebe metotları

kullanılarak ya da ilkel ve kabataslak da olsa, parayla ifade edilen bir sermaye hesabı yapılmasıdır" (21).

Max Weber, "bu anlamda, kapitalizm ve kapitalist işletmeler (hatta kapitalistimsi hesaplamanın oldukça rasyonelleştirilmiş bir şekli de dahil olmak üzere), dünyanın bütün medeni ülkelerinde: Çin'de, Hindistan'da, Babil'de, Mısır'da, eski Akdeniz medeniyetinde, ortaçağda ve modern zamanlarda varolmuştur" (22) diye ilave ediyor. (Demek ki,) modern kapitalizmin belirgin hale gelmesi için, özellikle eski formasyonların yanı sıra, iktisadi faaliyet ve ev ekonomisi arasında hukuken bir fark gözetilmek suretiyle sınırlandırılmış ve rasyonel bir şekilde muhasebelendirilmiş (şeklen) hür emek gücünün, kapitalistimsi rasyonel bir tarzda örgütlenmiş olarak ortaya çıkması gerekecektir (23).

Marx ve Weber'in, modern kapitalizmden veya kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan önceki aynı ekonomik sektör tipini düşündükleri yeterince görülmektedir. İşte kitabımızda, İslam âleminde böyle bir sektörün mevcut olup olmadığı hakkında bu kritere göre hüküm verilecektir. Hiç değilse, bu nitelikleri haiz olmayan bütün ödünç verme şekillerini- özellikle, trampayı ve etnoloji bilginlerince kanıtlanmış olan ve esas itibariyle, sihri bir değer taşıdığına inanılan hediye(armağan) görünümündeki eşya mübadelesinin bütün şekillerini- gözönünde tutan faaliyetlerin tümünü, bu tanımın dışında bırakmak gerektiği açıkca görülmektedir (24.) Bütün gayri nakdi ödünç verme şekillerini (25), yani "para-sermayenin büyük ölçüde yoğunlaşmasına", "toprak mülkiyetinin dışında parasal bir servetin teşekkülüne" imkan vermeyen (26) bütün ödünç verme şekillerini de kredi sahasının dışında bırakmak gerekir. Bu, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişmesi için yeterli olmasa bile, gerekli bir şarttır ve bu hususta herkes Markx'la aynı görüştedir.

Nihayet, bir ferdin veya bir toplumun emrindeki toplam ürünler ve kaynaklar diye tanımlanan ve ister önceki bir emeğin, ister tabiatın ürünü olsun, diğer kaynakların üretimi amacıyla, yahut bunlardan yararlanılması için kullanılabilen sermayenin (ancak bu sermayenin) bir rol oynadığı bütün iktisadi yapıları, bu "kapitalistimsi" sektör tanımının dışında bırakmak gerektiği açıktır. Nitekim, en ilkel tarım aleti olan ve toprağı kazmaya yarayan sopa,

üretime yarayan bir sermayedir; tıpkı bir yayın, balık ağının, hatta bir yemiş sırığının, tabii ürünleri toplamaya veya elde etmeye yarayan sermaye olması gibi. Gerçekte, bu tür "sermayeler", bütün toplumlarda hatta en basit toplumlarda bile vardır (27). Bunların mevcudiyeti ve hatta önemi,kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişmesiyle ancak uzaktan ilgilidir. Tabiatiyla, marksist anlamda, hatta Weber'in kastettiği anlamda "kapitalist" bir gelişmenin söz konusu olması için, bu bakımdan, toplumun emrinde muazzam bir "sermaye birikimi olması gerekir. Burada sözü edilecek toplumlar (belki İslam'dan önceki Arap toplumlarının bazı sektörleri hariç) bu durumdadır ve meselenin yüksek bir seviyede ortaya konması gerekecektir. Çobanlıkla geçinen bir toplum, sürünün çoğalmasını umduğu veya bir nüfus artışını kadınlardan beklediği zaman, böyle bir durumda kapitalizmden söz eden R.Thurnwold'un görüşüne rağmen, kapitalistimsi sektör hiçbir şekilde söz konusu olamaz. (28) Melville J.Herkskovits'in yerinde söylediği gibi:"R.Thurnwold, gerçekte kavramları, söz konusu kültür bakımından, hiçbir şekilde uygulanma imkanı olmayan bir duruma uygulamaya kalkışıyor." (29). Bazı terminolojilerin (özellikle Yunan terminolojisinin) akla getirdiği gibi, sürünün çoğalması, faiz kavramının gelişmesine katkıda bulunabilmiş de olsa, bunun değil sadece kapitalist sosyo-ekonomik formasyonla, mesela, Weber'in kastettiği anlamda bir kapitalist zihniyetle bile en ufak bir ilgisi yoktur.

O halde, tartışmanın aydınlanması için yukardaki tanımları kabul edeceğim: üretim tarzı, sektör, iktisadi sistem, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, kapitalistimsi sektör. Bununla beraber, yukarda işaret ettiğim dogmatik marksizmin işlediği hatalara düşmemek için, varacağım sonuçlarda, marksist olmayan en önemli yazarların kabul ettikleri tanımları değil, diğer tanımları gözönünde tutacağım. Zaten bu yazarların marksist tanımları benimsemeye başladıklarını gözden kaçırmamak gerekir. 16.yüzyıldan, hatta en kötü ihtimalle, 18.yüzyıldan bu yana Avrupa toplumunu, ekonomik bakımdan, "kapitalist" bir toplum diye nitelendirmekte birçokları şimdiden hemfikirdirler. Bununla beraber, bazıları, mesela, 13.yüzyıl İtalyan Cumhuriyetlerinin bize "hem ticari hem de mali kapitalizm tipleri" (30) sunduğunu sanıyorlar. O devirde bir bütün olarak Avrupa ekonomisini hatta İtalyan ekonomisini hiç kimse kapitalist

diye nitelendiremediğine ve Weber'in, Sombart'ın ve diğerlerinin modern kapitalizm dedikleri şeyler arasındaki farkların önemini hiç kimse inkar etmediğine göre, bu, "kapitalistimsi sektör" dediğim şeyin mevcudiyetini kabul etmek anlamına gelir. Nihayet herkes, şu ya da bu niteliği üzerinde oldukça farklı bir şekilde durarak, esas itibarıyla aynı bir işletmenin işleyiş tarzını tanımlamaktadır. Bu da, burada tam anlamıyla, kapitalist üretim tarzı denilen şeye tekabül etmektedir. Öyle görünüyor ki, bütün tanımlar, tek başına bir teşebbüsün mevcut olamayacağını göstermektedir. Kapitalist üretim tarzının, ancak nispeten yaygın bir kapitalist "sektör" içinde bir fonksiyonu olabilir.

BÖLÜM II

İSLAMIN BUYRUKLARI

Burada ele alınan sorunu incelemenin en mutad şekli, İslam dininin buyruklarının, kapitalist üretim tarzını (veya bir başka üretim tarzını) meydana getiren uygulamaları (amelleri) kolaylaştırıyor mu, engelliyor mu, yasaklıyor mu, yoksa bunlara karşı kayıtsız mı kalıyor diye kendi kendine sormaktadır. Bence, ilerde de görüleceği gibi, en önemli soru bu değil. Bu, zaten, karşılaşılan ve sorunun (problemin) tümüyle ilgili bir sorudur. O halde bu soruyu çabucak gözden geçireceğim.

KURAN VE SÜNNET

İslam dininin buyrukları, kesin ve çok sınırlı bir belgede: Muhammed Peygamber'e iletilmiş Tanrı kelâmı *Kuran*'da ve *Sünnet* denilen sınırlandırılmamış çok geniş bir kısa metinler (ayetler) bütünü içinde toplanmıştır. Sünnet Peygamber'in söylenilmesini, yapılmasını caiz gördüğü şeyleri anlatan "hadisler" bütünüdür. Peygamber'in bu sözlerinin ve amellerinin Müslümanlar için uyulması gereken bir değer taşıdıkları kabul edilmiştir; Muhammed'in yaptığını yapmak, buyruklarını yerine getirmek gerektir. Bu hadislerin, Peygamber'in düşüncesini olduğu gibi yansıtıklarını (temsil ettiklerini) tarihçinin ancak çok sınırlı bazı durumlarda kabul edebileceği gerçeği üzerinde durmanın gereği yok. Aslında, bugün bile, Müslüman yazarlar (ki bunların arasında sadece adı

Müslüman olanlar ve açıkca Tanrı tanımaz hatta din aleyhtarı bir tutum takınanlar yer almaktadır) bu hadisleri otantik belgelerdir diye sık sık zikretmektedirler (1). Oysa bu hadislerin, Peygamber'in ölümünden ancak iki üç asır sonra yazılı hale geldiklerini ve bütün bir İslam tarihi boyunca bu tür belgelere (2) pek az ilgi duyulduğunu ve hiçbir değer verilmediğini biliyoruz. Bu hadisler, kendi belgesel değerlerini, bazı kişilerin tanıklığına başvurarak (isnad) doğrulamak iddiasındadırlar. Bu hadislerden birini nakleden son kişi, bunu başkasından duyduğunu, bu başkasının da, Muhammed'in çağdaşlarından ve bunu kendi gözleriyle gören veya kendi kulaklarıyla duyan birinden (hepsinin de adları bir bir yazılıdır) dinlediğini belirtir. Fakat, doğruluğu hiçbir şekilde garanti edilmeyen bu isnada güvenmek imkânsızdır. Birçok hadis birbiriyle çelişektedir; bu da, ortaçağın Arap yazarlarını, çeşitli kıstaslara dayanarak, bunlardan bazılarını uydurmadır diye kabul etmemeye, diğerlerini de doğruluğu şüphelidir, güvenilemez gibi birtakım sınıflandırmalar yapmaya sevketmiştir. Oysa, modern tarihi metod, hakikati araştırırken, haklı olarak, çok daha titiz daranır. Bir hadis, ancak çok inandırıcı kanıtlarla ispat edilmişse, doğru olması ihtimali kuvvetlidir diye kabul edilebilir. Hiç değilse, riayet edilmesi gereken hadislerin pek az bir kısmı bu durumdadır (3). Fakat bu hadisler kendi devirleri ve sonraki devirler için belge olarak kalırlar ve bazılarının düşündükleri şeyi ve bazı temayüllerin normal olarak kabul ettirmek istedikleri şeyi bildirirler. Bunlar, riayet edildikleri ölçüde, Müslümanların davranışlarını belirleyen kuralları temsil ederler. Fakat, bunların çelişik yönlerinin pratikte büyük bir hoşgörüye yol açtıklarını daima hatırda tutmak gerekir. Herhangi bir hadisin değeri veya yorumu hakkında yetkiyle hüküm verebilecek merkezi hiçbir otoritenin (Katolik Kilisesi gibi) bulunmaması bunun böyle olduğunu gösterir.

Önce, genellikle (sadece genellikle), yüce ve reddedilmez bir otorite olan Tanrı Kelâmı'na, Kuran'a bakalım. Şüphesiz, bir ekonomi politik kitabı değildir Kuran; ve onda kapitalizme bir övgü veya bir yergi aramak boşunadır. Hiç değilse, kapitalist bir mahiyet taşıdığı düşünülen veya kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun temellerini; yahut unsurlarını meydana getiren iktisadi kurumlarla ilgili değerlendirmeler Kuran'da yok mudur? Önce, Kuran'da özel

mülkiyete karşı hiçbir şeyin bulunmadığı, çünkü, mesela, mirası bir kurala bağladığı açıkca göülmektedir. Hatta eşitsizlikleri mesele haline getirmemeyi (4) öğütler; zenginlerin mutad imansızlığını (dinsizliğini) lanetlemekle (5), Hükm-ü İlâhi karşısında servetin boş bir şey olduğunu ve insanoğlunu dinden imandan çıkardığını yermekle yetinir (6). Kuran, üretim araçlarının mülkiyeti konusunda bir istisna getiriyor mu; şüphesiz, Kuran yazarı böyle bir şeyi düşünmemiştir bile. Ücretli emek (işçilik) hiç itiraz edilemeyecek tabii bir kurumdur; Kuran, insanın Tanrı nazarındaki ücretinden birçok kere bahseder. Bir seferinde, Musa'yı ücretli çoban olarak çalıştırmak isteyen Medyen'li Jethro'yu sahneye çıkarır (7). Yıkılmış bir duvarı tamir için ücret istemek insanın hakkı olduğuna göre, bedava vazeden peygamberlerin ve bizzat Muhammed'in (8) de ücret istemek haklarıdır (9).

Kutsal kitaplarında, müminlerine, rızklarını Tanrı'nın vereceğini öğütleyerek genellikle ekonomik faaliyeti gözden düşüren, özellikle de kâr amacı gütmeyi hoş karşılamayan dinler vardır. Şüphesiz, hileli işleri (amelleri) yermekle ve bazı ibadetler (10) süresince ticaretle uğraşmaktan kaçınılmasını istemekle, yetinerek, ticari faaliyeti makul karşılayan Kuran, bu kutsal metinlerden değildir. Çağdaş bir İslâm ilahiyatçısınındürüstçe özetlediği gibi: "Kuran, insanın bu dünyada sadece ibadeti unutmaması gerektiğini değil (28:27), aynı zamanda maddi hayatla ibadetin bir arada yürüyebileceğini, haç sırasında ticaret yapılabileceğini söylemekte, hatta ticari kârları, "Tanrı'nın lütfu" (11) olarak nitelendirmektedir. (2: 193-194/ 197-198; 62: 9-10)"

Fakat, daha önemli olan husus şudur ki, ilerde de görüleceği gibi, Kuran, Arapça'da *Riba* denilen bir ticari işlemi (fiili) yermek için sık sık zikredilen bazı parçaları da ihtiva etmektedir. Riba tam olarak nedir, kesinlikle bilmiyoruz. Kelimenin asıl anlamı "artma, artış"tır. Bu kelimenin, bugünkü anlamda bir faizi değil, daha ziyade borç alınan meblağın (nakit ve aynı sermaye ve faizler) borçlu tarafından vadesinde ödenmediği zaman, bir kat daha artırılmasını belirtmek için kullanıldığı açıkca görülmektedir. Kuran buyruklarının birçoğu gibi (aslında, diğer dinlerin kutsal kitaplarındaki buyrukların da birçoğu) riba (ile ilgili buyruk) da, belki arızî durumlara değinmek için kabul edilmiş arızi bir kuraldır.

Fakat Tanrı'nın, zamanda ve mekânda bu kadar sınırlı şartlar için kural koymasının, (mümkün olamayacağı farzedilerek), ona külli bir değer verilmiştir. Kuran'da *riba*'yı yasaklayan çeşitli parçalar bazen Müslümanları, bazen Mekkeli müşrikleri (Mekke'de böyle bir uygulmanın söz konusu olabileceği söylenmektedir), bazen de Yahudilerle Hıristiyanları hedef almaktadır. Yahudiler, faizi (murabahayı) yasaklayan kendi kanunlarını çiğnedikleri için de lanetlenmiştir. Bazılarının düşündüğü gibi, bu yasak, Medine'de düşmanlarla çevrilmiş yoksul ve küçük Müslüman topluluğun, "sempatizanlarından" para (sermaye) toplamaya çalıştığı bir sırada bunu kendisine makul şartlarla vermeyi reddedenleri lanetlemek için de konmuş olabilir. Fakat metinlerden açıkça anlaşıldığına göre, Müslümanları, paralarını, faiz karşılığı borç vererek, daha gayri dini fakat daha kazançlı bir şekilde kullanmaya değil, Peygamber'in denetlediği (ve başka amaçlar için de kullandığı) hayır sandığı aracılığı ile yoksullara sadaka, yani *zekât* vermeye teşvik etmek söz konusudur(12)

Tıpkı Kuran gibi,*Sünnet* de kapitalizm hakkında açıkca bir şey söylemiyor. Özel mülkiyeti ise tartışma konusu yapmıyor. Genel olarak mülkiyetin, insanın bağımsız faaliyetinden ziyade, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde düşünüldüğü şüphesizdir. Tefeciliğin yasaklanması ve herkesin zekât vermekle yükümlü olması, bir mala tasarruf hakkını şüphesiz sınırlamıştır. Şurası bir gerçektir ki, mülkiyet, kelimenin tam anlamıyla özel olduğu kadar, bir aile içinde müşterek bir şekilde de mevcut olabilir ve mülkiyetin çok yaygın hale gelmiş olan bu müşterekliği bazı bakımlardan, hukuken himaye edilir. Aynı şekilde, İslam ülkelerinde, geleneğe göre, kabileye veya köye müştereken ait olan bazı topraklar vardır ki, bunlar, şeriata göre müşterek kabul edilmedikleri halde, onun tarafından himaye görürler. Su ve ot gibi temel mallara tasaruf edilemez. Devletin, topraklar(13) üzerinde, bazı bakımlardan, "yüce bir hakkı" vardır. Bu mülkiyet hakkı, yaşamak her insanın hakkıdır gibisinden bazı mülahazalarla da sınırlandırılmıştır. Açlıktan ölmek üzere olan bir insanın, yaşamak için asgari bir yiyeceği (başka çaresi yoksa, zor kullanarak) meşru sahibinden(14), onun rızası hilafına alması haklı görülmektedir. Fakat bu tür sınırlandırmalar Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından öngörülmüş ve hem dini hem de laik kanunlarda yer

almıştır. Bütün bunlar, özel mülk sahibi Müslümanın, kendi mallarını, özel mülk sahibi Hıristiyanın tâbi olmaksızın, en meşru kapitalist bir tarzda verimlendirebilmesine pratikte hiçbir şekilde engel değildir. Şüphesiz, dini kanunlarda (şeriat bakımından) üretim araçlarının mülkiyeti ile ilgili hiçbir özel kısıtlama yoktur.

Aynı şekilde, ücretli emek(işçilik) de tamamen normal bir şey olarak kabul edilmiştir. Kirayla adam tutmanın özel bir şeklidir bu. Bir insanın işgücü, tıpkı bir ev ya da gemi gibi kirayla tutulur (satınalınır). (Bu konudaki kısıtlamalar) ahlaki, dini mülahazalara veya diğer hukuki ilkelere dayanan mutad kısıtlamalardır (15). Zaten, ücretli işçi çalıştırma (kirayla adam tutma) meselesi (ile ilgili bir kısıtlama olmaktan çıkan) özel bir kısıtlama üzerinde, yani *kısmet* (kader) üzerinde önemle durulmuştur. Gerçekte hadis, Kuran'ın sözünü ettiği *meyser*'i (bir çeşit kumarı) geniş ölçüde yasaklamıştır. Şansa (tesadüfe) bağlı her türlü kazanç yasak edilmiştir. Demek ki, derinin yarısını sana emeğinin karşılığı olarak vereceğim diyerek, bir hayvanın derisini bir işçiye yüzdürmek, veya kepeği senindir diyerek ona buğdayı öğüttürmek ahlâksızlıktır. (Çünkü), gerçekte, derinin kokup kokmayacağı ve iş süresince değerini yitirip yitirmeyeceği veya ne kadar kepek elde edileceği (16) bilenemez.

Ekonomik faaliyeti, kâr amacını, sonuç olarak , pazar için üretimi hem Kuran hem de Hadis hoş karşılamaktadır.Hatta bunlarda tüccarı öven sözlere rastlanır. Muhammed Peygamber'in, "samimi ve dürüst tüccar, Kıyamet günü peygamberlerin, adillerin ve şehitlerin arasında yer alacaktır"(17), veya "dürüst tüccar Kıyamet Günü Tanrı'nın tahtının gölgesinde oturacak" yahut "tüccarlar, bu dünyanın habercileri ve yeryüzünde (18) Tanrı'nın elçileridir" dediği ileri sürülmektedir. Kutsal Hadis'e (Hadis-i Kudsi'ye) göre, ticaret hayatını kazanmanın yüce bir şeklidir. "Müsaade edilen şeyden kâr sağlıyorsan senin yaptığın bir *cihad*'dır. ve bu kârı kendi ailen ve yakınların için kullanıyorsan bu bir sadaka olacaktır; ve gerçekte, ticaretten sağlanan bir *dirhem* başka bir şekilde kazanılan (19) on dirhemden daha iyidir" Muhammed Peygamber'in ve onun kutsal halefleri olan ilk halifelerinin ticaretten duydukları zevk rikkatle anlatılmaktadır. Hazreti Ömer, "pazarda ailem için alışveriş yaparken, ticaretle uğraşırken ölmek bence ölümlerin en güzelidir"

demiş. Bu bakımdan, Amerikan iş adamlarını aratmayan bu yüce kişilerin içine, öbür dünyayı düşünürken bir sıla özlemi çökmüş olmalı. Muhammed, "Tanrı, cennetteki kulların ticaretle uğraşmasına izin verseydi, kumaş ve baharat ticareti yaparlardı" veya "eğer cennette bir ticaret olsaydı, kumaş ticaretini seçerdim, çünkü açık yürekli Ebu Bekir de kumaş tüccariydi" (20) demiş. Daha önce sözünü ettiğimiz çağdaş bir Müslüman ilahiyatçı, Sünnet'in tutumunu, Guizot'ya yaraşır övgülerle özetlemektedir: "Peygamber, asalak olarak yaşayacakları yerde, yoksullara yardım etmek için zenginleşenleri övgülere boğar"(21). Her zaman olduğu gibi birbiriyle çelişen metinler bulunmaktadır, ama, belki keşişçe bir temayülü yansıtan nadir durumlar hariç, eleştiri konusu olan şey, tüccar ve ticaret değil, madrabaz tüccardır.

Bununla beraber, Hadis, bazı ticari amelleri yasaklamıştır. Şüphesiz, her şeyden önce, şu veya bu şekildeki hileli ameller yahut da dinen murdar (mekruh) addedilen şarap, domuz ve dini törenle kesilmeden ölen hayvan veya herkesin müşterek malı olan su, çayır ve ateş (22) gibi nesnelerle ilgili ticaret söz konusudur. Doğrudan doğruya çeşitli amelleri hedef alan yasaklamalar, liberal bir ekonominin serbestçe gelişmesini köstekleyen engeller olarak telakki edilebilir. Nitekim, yiyecek maddelerini fahiş fiyatla satmak ve her şeyden önce de ihtikâr yasaklanmıştır. Özellikle şüpheli görülen 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 belirlenmediğini satış (mesela, palmiye ağaçları üzerindeki yemişler.) Bu verdiğimiz misaller kategorisine dahil şansa (tesadüfe) bağlı sözleşmeler üzerinde de kesinlikle durulmuştur. Bununla beraber, bazı hadislere göre, kısmet (talih) özel bir durum olarak ele alınmalıdır. Mesela, kaçan bir kölenin ya da hayvanın, ana karnındaki bir hayvanın satılması gibi.. Din bilgileri arasında ayrıntılar konusunda, daima, birçok görüş ayrılığı vardır ama (temel) ilke herkesçe kabul edilmiştir. Bu yasaklamanın Kuran'daki dayanağının pek sağlam olmadığına işaret etmek gerekir. Bu ancak, *riba*'nın ve bir çeşit kumar olan *meyser*'in yasaklanmasına bağlanabilir ki, bu gerçekte *a posteriori* kabul edilmiş zoraki bir doğrulamadır. Peygamberin düşüncelerindeki bu temayülün kökeni

pek şüpheli olduğundan, kaynağı tartışılması gereken sonraki nazariyet ve amellerin Kuran'daki bu ayetlere bağlandığı ve daha sarih hadislerle kutsallaştırıldığı şüphesizdir.

Buna karşılık, *Riba* (ile ilgili) yasaklama, görmüş olduğumuz gibi, Kuran'da bulunmaktadır ve sonraki din bilginleri bunu şerhlerle yorumlamaya ve tanımlamaya çalışmışlardır. Gerçekte, bu *Riba*'nın ne olduğu bilinmiyordu. Hatta bir hadise göre, Kuran'da bununla ilgili ayet, vahyedileceklerin en sonuncusuydu, öyle ki Peygamber bunu açıklayamadan ölecekti. *Riba* ve bunu yasaklayan buyrukla ilgili yorumlar çok çeşitlidir. Öyle görünüyor ki, başlangıçta, *Riba* denince borç verilen paradan veya ödünç olarak verilen yiyecek maddelerinden sağlanan her türlü kâr anlaşılıyordu. *Riba*'nın tanımı daha sonraları, gelişimi ve saikleri iyice bilinmeyen karmaşık bir mantıki tümendengelimler (istidlaller) ve dış etkilerle keşinlik kazandı ve açıklığa kavuştu. Herhalde, varılan sonuçlar, açıkca söylemek gerekirse, Kuran metninde hiçbir şekilde doğrulanmamaktadır. Bu sonuçlar, ancak Peygamber'in, doğruluğunu hiçbir şeyin garanti etmediği sözde hikmetleriyle meşru sayılabildi. Genellikle, *Riba* denince, taraflardan birinin, değerli maddelerinin veya yiyecek maddelerinin satışı yahut trampası boyunca sağladığı her türlü kâr anlaşılmaktadır. Bu türlü işlemlerde (fiillerde) ancak iki tarafın sağladığı şey arasındaki tam bir eşitlik meşrudur. Hukukçular, Peygamber'in yoldaşlarının hadislerinin sözde otoritesine dayanarak ve çoğu zaman tamamen hayali gerekçeler ileri sürerek bu eşitliğin tanımı üzerinde inceden inceye durdular. Buna karşılık, diğerleri, peşin parayla, yapılmayan ticari fiilleri yasaklayarak, meselenin sadece zaman(la ilgili) veçhesi üzerinde durdular. Sonuç olarak, hadislerde dile getirilen görüşler arasında, aslında oldukça büyük bir farklılık vardır ve özellikle, ne yiyecek maddeleri ne de altın ve gümüş söz konusu olmayınca (23) bu farklılık şüpheyle değil, hoş görüyle karşılanmaktadır.

Ticarette mutlak bir dürüstlüğü öğütleyerek, malını övmemeyi, onun kusurlarını göstermeyi emreden pek nadir bazı hadislerde rekabeti engelleyici bir (hüküm) bulunabilir.

BİR SOSYAL ADALET İDEALİ Mİ?

Şimdiye kadar ayrıntılarıyla ele aldığımız (tartıştığımız) her mesele, daha genel ve daha toptan bir

bakış açısıyla yeniden gözden geçirilebilir. İslam'ın modern savunucuları, atıfta bulunduğumuz hadisleri ve diğer bazı hadisleri, sosyal konularda adaleti temsil ettiğini ileri sürdükleri bir sistem haline getiriyorlar. (25) Onların iddiaları, bir bakıma, doğrulanmıştır. Gerçekte, bir bütün olarak, ele alındığında, her toplumun, bazen kendi bağrındaki sosyal tabakaların, çeşitli grupların, hatta fertlerin fikirlerini dile getiren farklı görüşlerin yanı sıra, sosyal adalet hakkında toptan bir görüşü vardır. Kuran'ın sosyal buyruklarının, Muhammed'in ve en azından, Mekke ve Medine toplumundaki bazı grupların ve sosyal tabakaların sosyal ideailini temsil ettiğinden şüphe etmek için hiçbir sebeb yoktur. Bu ideal, en azından, Muhammed zamanındaki Arabistan için kabul edilebilir bir idealdi, çünkü Arapların çoğunluğu, hiçbir baskı altında kalmaksızın bu ideal etrafında kendiliğinden toplanmıştı.

İster tüketim malları, üretime yarayabilen nesneler, topraklar veya ister insan üzerindeki mülkiyet söz konusu olsun, bu ideal, mülkiyet hakkını tartışmıyor. İslam ekonomisi hakkında fikir yürüten Pakistanlı iş adamı (26) Nasır Ahmet Şeyh(ki, aslında, diğer Pakistanlı yazarlar kendisiyle aynı görüşte değildir), toprak mülkiyeti meselesini tartışmakta; "İslâm Cemaati Birliği" başkanı olan ve "modern İslam'ın en sistemli düşünürü" denilen (27) Ebu Ala Mavdudi gibi önemli bir şahsiyete karşı büyük toprak mülkiyetinin (iktisadi) gelişmeyi geniş ölçüde engellediği hakkında iktisadi kanıtlar ileri sürmekte ve(kutsal metinleri zikrederek)Muhammed'in ve Kuran'ın, bu özel toprak mülkiyetine (en azından, bu mülkiyet, bizzat sahibi tarafından işlenen bir toprak parçası üzerindeki mülkiyet olmaktan çıktığı ölçüde) karşı olduklarını ispatlamaya gayret etmektedir: genellikle, (büyük) topraklar "millileştirilerek" küçük parçalara bölünmeli ve peryodik olarak sadece ekiciler arasında üleştirilmelidir. Pakistanlı iki Müslümanın her biri, birbiriyle çeliştikleri açıkca görülen hadislere başvurmaktadırlar. Büyük bir anlam taşımayan bir (mantık) oyunudur bu, çünkü yukarda da belirtildiği gibi, bu hadislerin, herhalde, Muhammed'in yaşadığı dönem bakımından hiçbir tarihi değeri yoktur. Üstelik (ne yazık ki) haklı olan Mavdudi'dir. Hadislerin herhangi bir toprak kiralama şeklini yasaklamış olmaları, bizzat büyük toprak mülkiyetini de yasakladıkları anlamına gelmez. Bu hadisler, toprağın veriminin ne

kadar olacağı önceden bilinmediği için, çoğu durumlarda, toprağı rekoltenin belirli bir kısmına karşılık kiralamanın yarattığı şüpheli (belirsiz) durumları hedef almaktadır. Demek ki, bu hadisler ile *Riba* konusundaki yasaklamaya hukukçular tarafından getirilen açıklama (yorum) arasında bir ilişki vardır (bu konuda önceki ve ilerdeki sayfalara bakınız.). (Hadisleri) bir sistem haline getirmek saikiyle hareket eden bazıları, yasaklama yolunda çok daha ilerlere gidebildiler. Ama daha aklı başında hukukçular, *Riba*'nın kendilerine bütün açıklığı ile göründüğü bazı şekilleri yasaklamakla yetindiler. Onlar bizzat Peygamber'in haleflerinin ve en saygı değer yoldaşlarının, kendi topraklarını gelir karşılığında kiraya verdiklerini ve bunu yasaklamayı (28) hiçbir zaman düşünmediklerini çok iyi biliyorlardı. Sözde "millileştirme"nin hedefi, İslam cemaati reisinin şahsi mallarıyla, bu topluluğun kaynakları arasında tam bir belirsizlik yaratmaktır. Ama reisin toprakları üzerine uygulanmış olan şeyin, büyük toprak sahiplerinin topraklarına da uygulandığı şüphesizdir. Toprakların üleştirilmesine taraftar olanın başvuracağı son kaynak, gerçekte, Muhammed Peygamber zamanındaki "ameller" için ciddi bir tarihi kaynak hizmeti görecek olan Kuran'dır. Ama böyle bir kimsenin, Kuran'da gösterebileceği metinler, ispatlamak istediği şey için çok yetersizdir. Mısırlılar'a karşı koymaları için halkına cesaret veren Musa Peygamber, Kuran'da şöyle demektedir:*"Toprak Allah'ındır, kulları arasında istediğine ihsan eder"* (7: 125/128). Bir başka yerde, Elçisi'ne kendi kudretini hatırlatan Allah, ona şunu bildirmesini söyler: *"Allah yeryüzünde yüce dağlar yarattı. Oraya bolluk verdi. Orda, arayanlar için tam dört günde azıklar yasadı"* (41: 9/10). Nasır Ahmet Şeyh'i misal gösteren 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, bazı durumlarda, mülkiyet hakkından yararlanmanın ve bu hakkı kötüye kullanmanın sınırlandırıldığı sonucunun çıkarılabileceği düşünülse bile, Kuran idealinin, mülkiyet hakkını hiçbir şekilde tartışmadığı açıktır. Kanunlarda da mülkiyet hakkı tartışılmamaktadır. Mülkiyet hakkı, hiçbir şekilde adalete aykırı görülmemiştir. Kuran için, iktisadi

açıdan adalet, aşırı bir kazanç şeklini: *Riba*'yı yasaklamaktan, cemaatin reisi tarafından toplanan vergilerden ve bağışlardan bir kısmının yoksullara, konuklara, kölelerin satın alınmasına, belki de büyük felaketlere uğrayanların yardımına koşmaya hasretmekten ibarettir(29). Kısacası, cemaat (topluluk) içinde zenginlerin, gelirleri oranında az veya çok katılmak mecburiyetinde oldukları düzenli bir karşılıklı yardım söz konusudur. Allah öyle istedi diye tabii kabul edilen ve hatta öbür dünyada da (ahrette de) şüphesiz başka kriterlere göre, devam edecek olan sosyal şartlardaki farklılaşmaya dokunulmamaktadır. *"Bak, biz onları birbirinden nasıl da üstün kıldık. Öbür dünyada mertebelerin daha yüksekleri, üstünlüklerin daha yüceleri vardır"* (17: 22/21).

Bu durum insanların çoğunluğu tarafından (yetersizliklerinden dolayı ıstırap çekenler dahil) asırlar boyunca tatmin edici görülmüş bir adalet idealine tekabül etmektedir. Bununla beraber, sosyal ahlâk biliminin tarihi, durmadan yenilenen ihtiyaçlardan ibarettir. Şurası bir gerçektir ki, nüfusunun büyük bir kısmının, başkalarının imtiyazlarına karşı mücadele ettiği toplumlar daima varolagelmiştir. İmtiyazlara karşı yükselen bu protestolar, belki de, 18.asırdan itibaren, Avrupa'da, sonra da bütün dünyada birleşmiş bir hareket haline gelmeye başladı ve önce, asalet veya kölelik gibi, doğuştan gelen ve özgül bir statüye dayanan özel bir "durum"un yarattığı imtiyazların veya yetersizliklerin hesabını sordu. Üstün (hâkim) bir kavimden olmanın sağladığı imtiyazlara karşı sürekli protesto hareketi gittikçe yayıldı. Nihayet, sosyalist düşünce, bütün toplum hayatını kontrol altına alan bazı şeyler üzerindeki mülkiyetin: üretim araçları ve üretimde kullanılan hammadde kaynakları üzerindeki mülkiyetin sebep olduğu imtiyazlara karşı mücadele etmeyi ön planda tutan bir ideal ortaya koydu. Ve bu ideal kesinlikle bilinmektedir ki bu evrim sona ermemiştir.

Muhammed zamanında ve modern kapitalizmin ve büyük sanayinin ortaya çıkmasından önce, bütün dünyada olduğu gibi, Arabistan'da da, tek kişinin (veya pek az işçinin) çalıştığı atölyelerde üretim araçları üzerindeki mülkiyet (ki çok yaygın bir hale gelmişti) toplum içinde özel bir güç sağlamıyordu ve protestolara yol açmıyordu. Buna karşılık, toprakların ve taşınır malların büyük bir kısmı üzerindeki mülkiyet özellikle bazı toplum

tiplerinde önemli bir güç sağlıyordu. Bundan dolayı, Muhammed'den iki asır önce İran'da, bütün malların kamulaştırılarak bu imtiyaza son verilmesini ileri süren teorisyenler ortaya çıktı. İran asillerine kabul edilmesi imkansız imtiyazlar sağlayan bu mallar arasında, kendi haremlerine kapattıkları kadınlar da vardı. Bu doktrin, İran hükümdarı Kawad I (448-531) tarafından kabul edildiği için kısmen bir iktidar denemesinden de geçmiştir. Bununla beraber, Kawad, komünist lider Mazdak'ın ilkelerini, onun vazettiğinden çok daha az radikal bir şekilde uygulamıştı. (30). Mülkiyet hakkının restorasyonu, Kawad'ın oğlu ve halefi Kisra I (Enuşirean da denir) (531-579) tarafından tastamam gerçekleştirildi. Onun hükümdarlığının sonundadır ki Muhammed doğdu. Büyük komşu imparatorlukta yaşanan komünist tecrübenin Arabistan'da çok tartışılmış olduğu (büyük yankılar uyandırdığı) şüphesizdir. Muhammed de, özellikle Mekke'deki ilk vaizlerinde zenginliğe ve zenginlere karşı çıkıyor, insana kibir veren, onu Tanrı'dan uzaklaştıran (31) serveti (zenginliği) açıkça kınıyor. Ama onun buyrukları, Mazdak ve üstadı Zaradousth'ın buyrukları gibi, bizzat mülkiyeti hedef almıyor. Servet eşitsizliğinin sebep olduğu felaketlere çare olarak, zenginlerden, kısmen hayır işlerine sarfedilmek üzere, cemaatin reisi tarafından vergi alınması, o devir için bile açıkça "reformist" bir hareketti. Belki de, bu hareket, Kawad tarafından kabul edilen ama Mazdak komünizminin ileri sürdüğü taleplerin gerisinde kalan buyruklara gene de uzak düşüyordu. Bunun böyle olması anlamlıdır, çünkü Muhammed'in bu buyruklardan ve bu ideolojiden habersiz olması imkansızdır. Muhammed'in muarızlarının, Hind'in büyük Müslüman şairi İkbali, *Cavid Name* adlı eserinden dolayı, Mazdak doktrininin Arap olmayan bir müridi diye suçlamaları gerçekten haksızlıktır.

Demek ki, Kuran ideolojisinin vazettiği adalet, sosyalist düşüncenin, modern toplumun geniş bir kesiminin ideali olarak devrimize empoze ettiği adalet değildir. Grimme'in(32) zannettiği gibi, Muhammed sosyalist değildir. Grimme bunu söylerken, herhalde pek radikal olmayan bir sosyalizmi düşünüyordu. Bunda şaşılacak bir şey yok. Kuran, mümkün bütün toplum şekillerine uygulanacak ilkeleri yazdıran Yüce bir Varlık'ın dile gelmesi (Kelam'ı değildir. Kuran, içinde yaşadığı çağın bazı karakteristiklerinden esinlenen bir insanın eseridir. Üretim araçları

üzerindeki mülkiyetin, bir gün bazı insanlara vereceği kudreti öngörememesi pek tabiidir. Bunu öngörmüş olsaydı, tutumu ne olurdu? kimse bilemez.

Ortaçağ İslam toplumunun adalet idealine gelince, bu ideal *Sünnet*'in incelenmesinin de ortaya koyduğu gibi, Kuran ideali'nin bir dereceye kadar, gerisinde kalmaktadır. Bununla beraber, birçok ideal arasında, birbiriyle kısmen çelişen idealleri ayırd etmek gerekir. İslam toplumunun bağrında birçok sosyal ve etnik tabaka vardı; bugünkü partilere az-çok tekabül eden birçok ekol ve mezhep, peygamberin doğruluğu, su götürür sözleri ve amelleri ilé ilgili "hadislerin" otoritesine dayanarak, birbiriyle çelişik teoriler ileri sürüyordu. Onların sistemlerini burada şöyle bir incelemek bile mümkün değil. Bunlardan, bana tartışılamaz görünen birkaçı üzerinde ana hatlarıyla durmak yeter.

İslam'da bazı akımlar, mülkiyet hakkını, servetlerin sınırlandırılması şeklindeki sert tedbirlerle kısıtlamayı tasarlamışlardı. Bu akımların (görüşlerin) kaynağı (ki İslam'dan ziyade başka bir yerde, özelikle, Hıristiyanlıkta bulunmaktadır) hem dini hem de laiktir. Bu dünya malının insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığı, günaha soktuğu, bundan dolayı da zenginlerle güçlülerin (en azından, ekseriya) günahkar oldukları hakkındaki dini fikir, zenginler ve güçlüler adil değildirler ve zalimdirler diyen laik fikirle içiçe geçmiştir. İsrail Peygamberlerinin aşina oldukları bu görüşler, önce İsa Peygamber, sonra da ilk asırların (34) bazı Hıristiyan ideologlar mezhepler tarafından ünlü açıklamalar şeklinde geliştirildi.. Bunlara Kuran'ın en eski parçalarında rastlanmaktadır. Bu görüşler bir tutumu: zenginliklere (servete) karşı az-çok amansız bir düşmanlığı; zenginlere bir ögütü: mallarını iyi (hayırlı) bir şekilde kullanmalarını; bir gözdağını: Tanrı tarafından cezalandırılmayı dile getirirler.

Ama bütün bunlar az-çok sert ve şiddetli şekillerde tezahür edebiliyor. Bu görüşlerin en müfrit (aşırı) olanı, İsa Peygamberin, güney Filistinli genç adamdan yapmasını istediği gibi, zenginleri, fakirlerin yararına, bütün zenginliklerinden sıyrılmaya çağırmakta; zenginlerin günah işlemelerinin kaçınılmaz olduğunu söylemekte ve onları amansız bir hükmü ilâhi ile tehdit etmektedir: Bir devenin iğne deliğinden geçmesi, bir zenginin göklerin krallığına (saltanatına)

girmesinden daha kolaydır. Ilımlı olan görüş ise, zenginlerden makul bir sadaka istemekle, onları kendi durumlarının (yaratacağı) tehlikelere karşı (ruhlarının kurtuluşu için) uyarmakla yetinmekte ve cezalarının Tanrı tarafından bağışlanabileceğini belirtmekle yetinmektedir. Kuran'ın son cüzleri, açıkca, bu daha ılımlı görüşe meyletmektedir. Kuran sosyal sorunları, Tanrı huzurunda (bütün kullarının) eşit oluşuna indirgemekte ve insan toplumundaki kaçınılmaz haksızlıkların öte dünyada (ahretde) giderileceği hususunda ısrar etmektedir. Müfrit (aşırı) tutum ise, eşitçi bir ideal insan toplumu görüşüne meyletmektedir. Bunu insani yollardan gerçekleştirmeye kalkışmış olabilir ve böyle bir şeyi düşünmek Tanrı'nın iradesini yerine getirmektir. O zaman bu tutumda, fertlerin ve sosyal gruplann yoksunluklarının, kinlerinin, özlemlerinin izlerini görmemek imkansızdır. Bu tutumda (temayülde) sadece bir fikir çabasının sonucunu gören geleneksel dini ve idealist yoruma, bunun altında yatan günahkar ihtirasları meydana çıkarmadıkça katılmak güçtür. Marksistler- ve şimdi onların görüşünü paylaşan hemen hemen bütün tarihçiler- bunda, iktidarın nimetleri ve kaynakları uğruna sosyal gruplar arasında cereyan eden ebedi ve ezeli mücadelenin bir belirtisini görmekte, bence haklıdırlar.

Söz konusu müfrit (aşırı) tutum, ortaçağ İslam âleminde, Peygamber'in yoldaşlarından Ebu Daar-ül Gifari'de kendine bir destek bulmuştu. Mesela, herkes servetinin veya gelirlerinin tamamını (geçinmek için, kendine en azını ayırdıktan sonra)Tanrı uğruna veya hayır işlemek için sarfetmelidir şeklindeki yargılar (hikmetler, görüşler) ona atfediliyordu. Gifari, Peygamber'in ölümünden on yıl kadar sonra, Kuran'ın sadaka vermeye pek niyetli olmayan zenginler (35) hakkındaki gözdağı veren ayetlerinin, önceki ayette hedef alınan Yahudi ve Hıristiyan din adamlarına olduğu kadar, İslam cemaatinin (toplumunun) yöneticilerine de uygulanabileceğini ileri sürmekle skandal yaratmıştı. Ve Gifari, toplum için tehlikelidir diye, uzak bir yere sürgün edilmişti (36). Gene de Ebu Daar-ül Gifari ile ilgili bu tasvirde, tarihi olanı, efsane olandan kesin bir şekilde ayırd edemiyoruz. Bununla beraber bu tasvirin, gerçeği kısmen de olsa yansıttığına ihtimal verilebilir.

Hakikat ne olursa olsun, Ebu Daar, 20.yüzyıl İslam âleminde umulmadık muazzam bir üne erişmiştir. Sosyalist ve komünist sol,

onun şahsında sosyalist (düşüncenin) bir öncüsünü görmüş veya sosyalist fikirlerin İslami geleneğe yabancı (aykırı) olmadığını göstermek işi, komünizmin, İslam'ın temel bir ihtiyacına tekabül ettiğine kadar vardırdılar. Müslüman sağcılar da, İslam'ın, başlangıçtan beri sosyal sorunla ilgilendiğini ve kapitalizm, sosyalizm, komünizm denilen modern sistemlerin bu soruna getirdikleri çözüm yolunu aşan bir çözüm yolu getirdiğini göstermek için Ebu Daar'ı kullandılar ve ona ait olduğu farz edilen fikirlere yani, gönül rızasıyla sadaka (zekat) vermek suretiyle, servetin tekrar-dağılımına dönmenin yeterli olduğunu söylediler; bu görüşü ileriki sayfalarda tartışacağız.

Gözönünde tutulması gereken husus şudur:: *Sünnet*'in ve ortaçağ tarihçilerinin yarı-efsanevi Ebi-Daar'ı, dini faktörler gözönünde tutulmadığı takdirde, zenginlerle güçlülerin lüksü ve "mezalimi yüzünden katlanmak zorunda kaldıkları sefalete karşı yoksulların protestosunu dile getirmektedir. Bu akım, sosyal düzene zarar vermeyen şekillerde olduğu kadar, eylemci ve ihtilalçi şekillerde de varoldu fakat kesin bir etkisi olmadı. Bu akım, hayatının sonlarına doğru, bizzat Muhammed'in temayüllerine de aykırı düşüyordu. 1948'de, El-Azhar'ın din bilginleri, Ebu-Daar'a dayanarak, İslam'ın, komünizmi kendi bağlarında taşıdığını iddia edenlerden birine karşı, Kuran'ın (meali) çok açık buyruklarını ileri sürmekte haklı idiler. Gerçekte Kuran, cimriliğe ve israfa kaçmayan ılımlı bir cömertliği vazetmektedir (17: 31/29; 25:67). Mesela Kuran'da miras ile ilgili buyruklar, Tanrı'nın makbul sayıp nizam altına aldığı edinilmiş (müktesep) servetlerin sürekliliğini gerekli görmektedir. Bundan dolayı, Büyük İslam Üniversitesi *lâ shuyu iyya fi l-İslam* (İslam'da komünizm yoktur) (37) diye fetva vermekte, bir bakıma, gerçekten haklıdır.

Ortaçağ'daki bazı mezhepler de, servet düşmanı bu tutumu, bazen az-çok keşişçe ve dini, bazen az-çok eylemci ve ihtilalci bir tonda, kendi paylarına, farklı derecelerde benimsemişlerdi. Ama bu mezheplerin pek sınırlı bir etkisi oldu veya bunlar programlarının hayatın bu veçhesi ile ilgili esaslarını iktidar yolunda bıraktılar. Gerçi çeşitli ülkelerde iktidarı uzun yıllar elinde tutan İsmailiye mezhebi, edinilmiş servetlere başlangıçta şiddetle hücum etti ama Tunus'da, sonra da Mısır'da iktidara gelince bu (servet edinme)

hakkına hiçbir şekilde dokunmadı. Ancak, bu mezhebin bir kolu gibi görünen Karmat hareketi, Doğu Arabistan'da Bayreyn'de iktidara geçince hür insanlar arasında (Karmat cumhuriyetinde birçok siyah köle vardı) bir işbirliği sistemi kurmuştu. Bu, Devlet'in hayır işlerini finanse etmeleri için zenginlerden, yoksulların yararına ağır vergiler almasını gerektiriyordu. Kısacası, sosyal hizmetlerin, gerekli değişiklikleri yapılarak, geliştirildiği bugünkü devletleri az-çok hatırlatan, bir çeşit *welfare state* (sosyal refah devleti) vardı. (Büyük Britanya'da olduğu gibi.)

Bir bütün olarak Kuran idealine bağlı kalmaya büyük bir titizlik gösteren Müslümanların aradıkları yüce adalet, yukarda anlatılan özelliklere, birçok bakımdan sahipti: Tanrı'nın vazettiği ilkelere göre yönetilen ve İlahi Kanun önünde bütün müminlere eşit davranan, İslam toplumu içinde en zenginlerin zararına ve en yoksulların yararına ileri bir yardımlaşma uygulayan bir Devlet İslam tarihinde çok görülen reformcu ve ihtilalci hareketlerin birçok kere gerçekleştirmek istedikleri bu idealdir işte. Sınıfsız bir toplumun ideali olarak tanımlanmıştır bu ideal; (ama) bu tanımı doğru bir tanım diye kabul edebilmek için, "sınıf" kelimesinin objektif bir tanımı yerine, sübjektif bir tanımını, yani bazılarının belirli imtiyazlara sahip olmalarına, diğerlerinin de bunlardan yoksun bırakılmamalarına yol açan ve sadece, toplumun "yatay" tabakaları arasında hissedilen farklılıkları gözönünde tutan bir tanımı benimsemek gerekir. Mesela, Fransız ihtilalini gerçekleştirenler "üç sınıf", yani ihtilalden önceki üç zümre (Asiller, Din adamları Tierzeta) ortadan kaldırıldı ve bütün Fransızlar artık kanun önünde eşit oldu diye, sınıfsız bir toplum inşa ettiklerini sandılar. Mesela, zenginlerle yoksullar arasında devam eden farklılıklar, birçoklarınca, eşitsizliğin yok edilemeyen kalıntısı, yani sınıflar arasında bir fark yaratmaya hiç de "elverişli" olmayan ve büyüklerle küçükler, güçlülerle güçsüzler arasındaki fark kadar tabii bir kalıntı olarak kabul edilmişti. Ortaçağ daki Müslümanların büyük bir kısmı için, bu dünyada yetkili devlet memurları ve yargıçlar tarafından uygulanan şekliyle, İlahi Kanun önündeki eşitlik ideal idi (ideal eşitlik idi.) Hür insanlarla köleler, toprak sahipleriyle mültezimler, zenginlerle yoksullar arasındaki farklar: yani, eşitsizliğin yarattığı ve yok edilemeyen kalıntı, kaçınılmaz bir şeydi ve bu dünyada bir devletin

erişebileceği mümkün tek eşitliği, "kötüye kullanılma hali dışında", zedelemiyordu.

Geçmiş zamanın insanları, kendi devirlerinin şartlarına tekabül etmeyen bir ideale erişemediler diye suçlanamazlar. Ama kendi devrimizi geçmişi aktararak onu suni bir şekilde orada keşfetmeye kalkışmak da bir o kadar saçmadır. Bugünkü bilincin taleplerini, geçmiş bir devrin taleplerine indirgemek de, kelimenin tam anlamıyla, "mürteci" bir harekettir. Ne Kuran'ın tasarladığı adalet, ne de Kuran'ın etkisiyle ortaçağdaki Müslümanların tasarladıkları adalet, modern idealin adalet dediği şeydir. Bunun bilincine varmak gerekir.

BÖLÜM III

ORTAÇAĞ İSLAM ALEMİNDE İKTİSADİ PRATİK

KAPİTALİSTİMSİ (Capitalistique) SEKTÖR

Kuran ile *Sünnet*'in teorik konumlarını açıkladığımız için, şimdi pratiğin, bu konumlara ne derecede uygun olduğunu ve kapitalist sosyo-ekonomik formasyon çağdaş devirden önce hiçbir İslam ülkesinin iktisadi rejimi olmadığına ve bu da herkesçe kabul edildiğine göre, İslam âleminin kapitalist bir üretim tarzından veya kapitalistimsi bir sektörden haberdar olup olmadığını incelemek gerekiyor.

Kapitalistimsi sektör, şüphesiz ki, çeşitli veçhelere bürünerek gelişmiştir, ki bunun en açık şekilde görüneni, ticari olanıdır. İslami devirde kapitalistimsi ticaretin geliştiği herkesçe çok iyi bilinen bir olgudur. Burada bunu özetlemekle yetinilebilir.

İslam'ın doğduğu toplum, Mekke toplumu, zaten kapitalistimsi ticaretin merkeziydi. Mekke'nin Kureyş kabilesine mensup sakinleri sermayelerini, ticaret yaparak ve faiz karşılığı borç vererek Weber'in rasyonel dediği bir şekilde verimlendiriyorlardı. Meta alımsatımıyla nakit sermayelerini artırmak istiyorlardı sadece. Törensel, ahlâki ve dini hiçbir unsur, onların bütün kâr fırsatlarından yararlanmak gayretlerini azaltmıyordu. Göçebe kabile reislerinin nüfuzlarını (artıran) cömertlik geleneği silinmeye yüz tutuyordu. Arada bir yapılan dini ayin ve törenlerin tek amacı, Mekkeli tüccarların rasyonel bir şekilde yaptıkları ticari işlerde Tanrı'nın inayetini garanti etmekti. Gerçekte Karl Polanyi'nin deyişiyle, "İçine kapanıklıktan kurtulmuş" (unembeddet) bir ekonomi söz konusuydu. Ekonomik faaliyetler, sürekli iktisadi kuruluşlar, yani ticari ortaklıklar halinde gruplandırılmış ekonomik roller çerçevesi içinde gerçekleştirilmiş idi. Ve bu ortaklıklar arasındaki

münasebetlerin yapısı, asla klan(l) gibi, gayri iktisadi bir durum içine kapanıp kalmış değildi. Bu yapı, iç-ilişkiler söz konusu olunca, fiyatların esas itibarıyla arz ve talebe bağla olarak dalgalanır gibi göründüğü bir pazardan ibaret iktisadi bir yapıydı aslında. Kendileri için büyük bir kâr kaynağı teşkil eden transit ticarete bağlı olarak komşu devletlerle ticari ilişkilerde bulundukları vakit, Mekkeliler, (bu) devletlerin (2) empoze ettikleri sabit eşdeğerler sistemlerine, bir dereceye kadar tabi olmak zorunda kalıyorlardı. Ama bu sistemlerin kısmen tâbi olabilecekleri gayri iktisadi "mülahazalar" onlardan gelmiyordu, yabancı (dış) toplumlar tarafından onlara empoze edilmişti. Demek ki, H. Lammens ile (3) M. Hartmann (4) "kapitalizmden" söz etmekte bir dereceye kadar haklıdırlar. Bununla beraber, Mekke, muazzam Arap yarımadası içinde, doğrudan doğruya pazar için pek az üretim yapan ve esas itibariyle, geçim ekonomisi safhasında kalmış bir adacıktı sadece. Arabistan üzerinden yapılan baharat ticareti, özellikle nakliyecilere, (mesela), Kreyşlilere (5), muhtemelen de, kervanların geçtikleri yerlerde bulunan kabilelere nakit gelir sağlıyordu. Bu durum, Arabistan'ın beli bir kısmında geleneksel hayatı sarsmaya yeterli görünmekle beraber, gerçekten kapitalist bir ekonomi için, bir hareket noktası, teşkil edebilmekten çok uzaktı. Ticari ve mali sermaye, üretici faaliyete nasıl el atabilirdi? Ne gibi bir üretim söz konusu olabilirdi? Hangi pazarlara akabilirdi bu üretim?

Sonra öyle bir geçiş dönemi geldi ki, Araplar, ele geçirdikleri topraklardan ve bu topraklar üzerinde yaşayan halklardan dolaylı veya dolaysız şekilde aldıkları vergiden büyük kârlar sağladıkları muazzam bir imparatorluğun efendisi oldular. Öyle görünüyor ki, bu devirde bol çıkarlı idari görevlere kendileri geçtikleri veya yeni Devlet'in bütün fatihlere bağladığı yüksek emekli aylıklarıyla yetindikleri için tebaalarının ticaretle uğraşmalarına ve faiz karşılığı borç para vermelerine seve seve razı oldular. Bununla beraber, S.D. Goitein'in belirttiği gibi, bazı Kureyşliler, atalarından öğrendikleri ticari faaliyete devam ediyorlardı. Mesela, kendisine emekli aylığı bağlanmış olan ve boş vakitlerinde hukuki ve tarihi hadisleri toplayan örnek din adamı Said İbnül Musayıp bunlardan biriydi (6).

750 yılındaki Abbasi ihtilali sonunda, nüfusun büyük çoğunluğunun Müslümanlığı kabul etmesi, imparatorluğun önemli

bir kısmının Araplaştırılması ve etnik gruplar arasında eşitlik sağlanınca, ticaret en azından tabii hayat şartlarının elverdiği ölçüde, halkın bütün tabakaları arasında yayıldı. Vaktiyle birbirinden ayrılmış olan bölgeleri de içine alarak imparatorluğun genişlemesi ve bu faaliyete muazzam bir saha açtı, yeni ve çeşitli emtiayı müşterek bir çevre içine soktu: böylece İslam İmparatorluğunun iktisadi gelişmesinin, her şeyden önce de ticari gelişmesinin klasik devri başladı. Ticari faaliyette bir azalma olsa bile bu devrenin, genellikle 14. yüzyılın sonuna kadar sürdüğü kabul edilebilir. Tüccarlar, Weber'in kapitalistimsi faaliyet dediği şeyin kriterlerine uygun hareket ediyorlar, kâr etmenin tadına varıyorlar, giderlerini, gelirlerini ve kazançlarını nakit olarak hesaplıyorlardı. Bununla ilgili binlerce misal gösterilebilir. Fakat 14. yüzyılın büyük sosyolog ve tarihçisi İbni Haldun'un hiçbir şüpheye yer bırakmayan ticaret tanımını okumakla yetinebiliriz:

> "Bilmek gerekir ki ticaret ucuza mal alıp pahalı satmak ve böylece başlangıç sermayesini artırarak kazanç sağlamaktır. Köleler, hububat, hayvanlar veya kumaşlar maldırlar. Bu kazanca (artışa) kâr denir. Bu kâr, ya malları depo edip pazar fiyatlarında bir yükselmeyi bekleyerek elde edilir, ki bu büyük bir kâr sağlanmasına yol açar. Veya tüccarı kendi mallarını, talebin daha yüksek olduğu bir başka bölgeye götürerek satar. Bu işlem de büyük kâr bırakır. Ticaretin esası nedir diye soran birine ihtiyar bir tüccar, bunu sana iki kelimeyle cevaplandıracağım diyordu: Ticaret, ucuza aldığını pahalı satmaktır (7). O, bizim açıkladıklarımızı bu şekilde anlatıyordu".

Yazarın (İbni Haldun'un) sözlerine, tüccarların kusurları hakkında bir aristokrat olarak söylediklerini ilave edelim:

> "Ticaretle uğraşanların münasebette bulunduğu insanlar içinde namuslu olanlar pek azdır. Borç vermek zorunda kaldığı kişilerin birçoğu borçlarını inkâr ederler. Borçlular ancak söz anlamaz, kavgacı alacaklılara olan borçlarını ödedikleri için binlerce güçlülüğü göze almak gerekir. 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 mesela mirasa kondukları veya 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)

Açıkca görülmektedir ki, çevresindeki aydınlara derin bir şekilde nüfuz etmesini bilen İbni Haldun'a göre, tipik tüccar her yerde ve her zaman, bütün imkânlarıyla para kazanmaya çalışan kimselerdir. 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 (istifçi) tüccar vardır. Mallarını sattığı memleketlerdeki fiyatlar ve gümrük vergileri hakkında günü gününe bilgi edinmesi gereken ve nakliye masraflarını gözönünde tutarak, fiyatlarını ve kârını doğru olarak hesaplayabilen gezginci ve ihracatçı tüccar vardır; bu tüccarın, söz konusu ülkede güvenilir bir adamı ve mallarını korkusuzca boşaltabileceği bir ambarı olması gerekir. Bir de güvenilir birini seçmek zorunda olan bir başka tüccar vardır. Bu elkitabının verdiği öğütler de aynı atmosfer içinde yer almaktadır: Mesela, bir ticarette başarı sağlanmazsa, Hazreti Muhamed'in yaptığı gibi, bir başka ticaret denenmelidir. Fiyatlarda indirim yapmasını, hediye vermesini bilmek gerektir. Bu elkitabında belirtildiği gibi, fiyat indirimi müşteri çekmek için sağlık verilmiştir. Oysa İmam Gazali, bunun, Tanrı'nın lütfuna ermek, hemcinslerini imana getirmek vs, için yapılmasını öğütler(10).

Bütün bu kâr elde etme faaliyetinin nakit bir temele dayandığı konusunda da İbni Haldun kitabında açıkca şöyle demektedir:

"Tanrı, iki madeni: altınla gümüşü, her türlü sermaye

birikiminin (değer) ölçüsü olsun diye yarattı. Yeryüzündeki çoğu insanlar için, servet ve mülkiyet, altınla gümüşten ibarettir. Bazı şartlarda başka çeşit meta edinmenin tek sebebi, diğer metaların pazarda tâbi oldukları, ama altınla gümüşü etkilemeyen, fiyat dalgalanmalarından yararlanarak bu değerli maddelerden mümkün olduğu kadar çok elde etmek arzusudur. Her kazancın, her mülk edinmenin, her servetin temelinde altınla gümüş vardır"(11).

Ortaçağ İslâm (ülkelerinde yayınlanmış) ekonomi kitaplarında, işbölümünün sonucu olarak, mal ve hizmet mübadelesinde, gerekli (değer) ölçüsü olmak bakımından değerli madenlerin (sikke şeklinde olsun veya olmasın) taşıdığı önemi belirten açık-seçik ve bugün bile geçerli tanımlara rastlanır. Bu kitaplarda işbölümü, tekniklerin uzmanlaşmasına yol açan tabii ve kültürel beşeri ihtiyaçların farklılaşmasının sonucudur diye açıklanmaktadır (12).

Bütün bunlar, Marx'ın dediği gibi, toprak servetinden (mülkiyetinden) ayrı olarak nakit bir servetin meydana gelmesi sonucu mu yarattı? Şüphesiz, ortaçağ İslâm âlemi, muazzam nakit servetlerin ve değerli maddelerin biriktiği bazı durumlar (13) yaşadı. Zenginlerin, servetlerinin, hiç değilse, bir kısmını ekseriya toprağa yatırdıkları doğrudur. Bunun belki de kapitalist olmayan yönde bir gelişmeye yol açmış olabiceği akla gelebilir (14). Fakat, toprağa yapılan yatırımla, ticarete yapılan yatırım arasında ne gibi bir nispet olduğunu bilmiyoruz. Bunun, zamana, mekâna ve şartlara geniş ölçüde bağlı olduğu şüphesizdir. İbni Haldun, güvensizlik duyulan dönemlerde toprağa yatırım yapmanın zararlı olduğunu belirtmektedir. Düzen ve barış döneminde ise toprakların değeri artar, ama hiçbir zaman büyük bir gelir sağlamaz bu. Toprak sahibi, lüks ihtiyaçlarını karşılamak için kendi gelirine bel bağlayamaz. Bu, ancak onun geçimini sağlayabilir. Bir ölüm halinde, çoluk çocuk ortada kalmasın, işsizlik çekmesin diye toprak satın almak iyidir. Böylece onların geçimleri sağlanmış olacaktır. Olağanüstü durumlarda bazılarının toprak spekülasyonu yaparak ve artı-değer sağlayan nitelikte topraklar satın alarak büyük servetler elde ettikleri olmuştur. Bununla beraber, genellikle, askeri aristokrasi, toprak sahibinin elinden topraklarını alır (15). Bu

metinden açıkça anlaşıldığı gibi, İbni Haldun'a göre, gerçi toprak mülkiyeti (toprak sahibi bakımından) büyük bir siyasi önem taşıyabilir ama toprağa yapılan yatırımlar servetin sadece tâli bir kısmını teşkil ettiğinden, önemli olan, esas itibariyle, nakit servettir.

Aynı şekilde, ortaçağ İslâm âleminde ticaretteki büyük gelişme, üretimin hiç değilse bir kısmının pazara, mübadele değerlerine doğru yöneldiğini göstermektedir. Gerçekten de, belirtildiği gibi, bu ticaretin önemli bir kısmı, İslâm ülkelerindeki üretim yapılarını hiç etkilemeyen transit ticaretti (16). Bu ticaretin büyük bir kısmının, İslâm âleminin çeşitli kesimleri arasında emtia mübadelesinden ibaret bir ticaret olduğu da doğrudur. Bu da, el sanatları ve tarım ürünleri sahasında mahalli bir uzmanlaşmanın gerçekleştiğini açıkça göstermektedir. Ortaçağ Arap âleminin bütün çoğrafya kitapları bu uzmanlaşmalardan bahsetmekte ve bir şehri veya bir bölgeyi inceleyen her bölümün sonunda bunlar belirtilmektedir. Mesala, bu konuda, B. Spuler'in, *7. ve 11. Yüzyıllar Arasında İran'da Ticaret* adlı incelemesini zikredebiliriz. Başta Ray, Kazvin, Kom olmak üzere Kuzey ve Doğu şehirleri, özelikle kumaş ihraç ediyorlardı. Bu kumaşlar, çoğu zaman, imal edildikleri şehrin adını taşıyorlar ve bazı durumlarda Avrupa'da bile satılıyorlardı. Bazı şehirler ipeği çeşitli şekillerde işliyorlardı: Şam ipeklisi, atlas, v.s. gibi... Diğer şehirler, pamuk, deri, kösele, halı yapımıyla ün salmıştı. Sabun, merhem, gülsuyu lavanta, balmumu, bal, safran, çivit ihracatında başta gelen şehirler ve bölgeler vardı. Pazarda satılmak için kuru yemiş, çeşitli meyvalar, özellikle hurma, şekerkamışı ve baharat ekimi yapıldığı da bu incelemede belirtilmektedir. Pazarda satmak için at, hörgüçlü deve besleniyordu. Hazar Denizi'nden, Aral Denizi'nden ve Basra Körfezinden kurutulmuş balık ihraç ediliyordu. Bazı şehirlerde, ihraç edilmek üzere silahlar, tencereler, bakır kovalar, teraziler, mobilyalar imal ediliyordu. Mobilyacılık özellikle kerestenin bulunduğu bölgelerde: Puşank'da, Afganistan'ın her tarafında, Mazanderen ve Semerkant'da gelişmişti (17). Bol miktarda ihraç edilen yiyecek maddeleri arasında -ki bunların pazarda satılması, belli bir bölgedeki tarımsal üretimin bazen tek tip üretime kadar varan bir şekilde organizasyonu gerektiriyordu- Klasik Çağ'da, Fırat yoluyla Bağdat ve çevresine gönderilen Suriye zeytinyağını, aşağı Irak'ın veya Arabistan'ın hurmalarını sayabiliriz

(18). Bazı yiyecek maddelerinin fiyatları hakkında bildiklerimiz, üretimin pazara yönelik olduğunu doğrulamaktadır. Üretim merkezleri ile, bu merkezlerden az-çok uzak bölgeler arasında ve nakliyenin az veya çok kolay oluşuna göre, aynı bir malın büyük fiyat farklarıyla satıldığı görülmektedir (19). İktisat ve sözlükbilimle ilgili incelemeler de pazar fiyatının teşekkülü (20) hakkında teorik görüşler yer almaktadır. Fıkıh, arz ve talebe aykırı (21) fiilleri (amelleri) kınamaktadır. Sözde Peygamber'den sadır olduğu ileri sürülen bir hadis, fiyat seviyeleri yetkililerce tesbit edildiği için, "fahiş" fiyat uygulamalarını yermektedir. (22).

Ne yazık ki, nicel verilere sahip değiliz. Aynı devirde, Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, bütün İslâm ülkelerindeki birçok sektörde geçim ekonomisinin hâkim olduğu şüphesizdir. Bununla beraber, ürünlerinden bazıları dış pazarda satılan şehirler ve bölgeler hakkındaki bir yığın bilgi, pazar için yapılan üretimin çok gelişmiş (23) olduğunu göstermektedir. Geçimini ancak çevre köylerinden ve uzak bölgelerden sağlayan şehirlerin çokluğu ve çeşitli belgelerin de ortaya koyduğu gibi, uzmanlığı gerektiren uğraşlardaki artık gözönünde tutulursa, bunun başka türlü olamayacağı anlaşılır(24). Açıkca görülmektedir ki dal budak salmış çok çeşitli bütün bu zanaatkârlık, pazar için (mübadele için) yapılan son derece önemli bir üretimi temsil ediyordu.

Ticari sermayenin tamamen kapitalistimsi yöndeki bu gelişmesine, mali sermayenin aynı yöndeki gelişmesini de ilâve etmek gerekir. Lammens, Kureyşli (26) "Bankerlerin" sayısını ve faaliyetlerini abartmış da olsa, İslâm'ın doğduğu Mekke (25) toplumunda da faiz karşılığı borç (ki mali sermayenin faaliyet ve gelişme tarzıydı bu) veriliyordu. Kuran'ın *Riba*'yı yasaklamış olmasına rağmen, sonraları geniş ölçüde uygulandığına hiç şüphe yoktur. *Riba*'nın ne olduğunu çok iyi bilen Şarkiyatçı tarihçilere karşı değil, fakat etkileyici birkaç Arapça kelime kullanan bazı pratisyen iktisatçılara, hukukçulara ve vülgarizatörlere karşı bu kitapta ispatlanması gereken şey budur. Bunlar, İslâm ülkelerinde modern anlamdaki her türlü ekonomik faaliyetin *Riba*'nın yasaklanmasıyla önlenmiş olduğunu ispat etmeye kalkışıyorlar çoğu zaman. Kendilerini hayran hayran dinleyen, veya Araplara olan düşmanlıklarını ve ırkçılıklarını körükleyen bir tezi kabul etmeye

hazır kimseler karşısında konuşuyorlar ve bazen bu tez, modern dünyadaki para hırsını küçümseyen idealize edilmiş gelenekçi bir medeniyete karşı duyulan sahte bir hayranlık şeklinde sunuluyor.

Belirtmek gerekir ki, M. Hamidullah gibi modern savunucuları bile, *Riba*'ya konulan yasağın klasik devirde geniş ölçüde uygulandığını iddia etmeye kalkışmamaktadırlar. İslâm Devleti faizsiz borç veriyor diye, *Riba*'nın yasaklanmış olmasını, "kredinin millileştirilmesi" yolunda bir deneme olarak yorumlayan M. Hamidullah, bu yasaklamanın ancak Halife I. Ömer (634-644) zamanında (27) uygulandığını ortaya koymaktadır. Sünni gelenek, Ömer'in halifeliğini sistemli bir şekilde idealize ettiğinden, bu bile şüphelidir. Fakat çok daha sonraki kaynaklann tarihi değeri kabul edilse bile, üç asırlık bir tarih boyunca sadece 10 yıllık bir devre söz konusu olacaktır.

Bu da açıkça göstermektedir ki *Riba*'nın yasaklanması pratikte pek etkili olmamıştır, çünkü din bilginleri teorik yasaklamaları "kitabına uydurmakta" bütün ustalıklarını gösterdiler. Buna Arapça'da hileyi (şeriye) denir. Bunları açıklamaya (şerh etmeye) hasredilmiş kitaplar vardır. Ebu Bekir Ahmed el Keşşaf (ölümü 874), Ebu Kerim Mahmud el Kazvini (ölümü 1050) ve Muhammed İbnül Hasan Şeyhbani (ölümü 804)'nin bu konudaki kitapları yayınlanmış ve S. Schacht (28) tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Dört Sünni mezheb içinde en hoşgörülü olanı Hanefilik idi (el Keşşaf ile Şehban hanefi idi). Bu mezhebe göre, kelimenin tam anlamıyla, yasaklanmış olan şey, zaruret icabı meşru sayılırdı (zaruret yasak dinlemezdi). Müslümanların büyük çoğunluğunun Hanefi mezhebini kabul ettiklerini ve bunun, tarihte çok büyük bir rol oynayan ve modern zamanların en büyük İslâm devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi hukuki akidesi haline geldiğini belirtelim. Maliki ve Şafi mezhebi ise, genellikle, uzlaşma kabul etmeyen iki mezhep olmalarına rağmen, hileyi şeriyelerden bazılarını bunlar da kabul etmiştir. Bir misal olmak üzere, bu hilelerden bazılarını birkaçını görelim: Masamın üzerindeki bu kitabı, bir yılda ödenmek üzere 120 franka birini satıyorum. Fakat hemen peşin 100 frank ödeyerek kitabı ondan geri alıyorum yani bu kimseye 100 frank veriyorum ve kitap bana kalıyor. Ayrıca bir yıl sonra 120 frank daha alacağım. Faiz karşılığı borç para vermiş olmuyorum.

Sadece satmış ve satın almış oluyorum. Bu işlemde, hile açıkça görülmektedir. Bununla beraber, bu öylesine yaygın bir hale geldi ki ortaçağın (29) Batı Avrupalıları bu tip sözleşmeyi Arapça adını değiştirmeden uygulamaya başladı. Pascal 1656'da, *Taşra Mektupları*'nın sekizincisinde *bu muhataralı satışın* faydalarını kendisine anlatan ve "Efendiciğim, sadece adı yabancı" diyen cizvit papazıyla alay eder. 1679'da Saint-Office'in yayınladığı bir kararname, "muhataralı satış mübahtır" *(contractus "mohatra" licitus est)* görüşünü (30) gene de mahkum etmek ihtiyacını duyar. Zaten benzer yapılı toplumlarda vicdan sorunlarıyla uğraşanlar bu konuda, başka yoldan da olsa, aynı hilelere başvurmak hünerini gösterirler.

(16. asırdan beri İran'da hakim olan ve diğerlerince sapkın addedilen) Şiiler'in otorite saydıkları bir hukuk kitabında verilen misali ele alalım. Bu kitapta, *Riba*'nın genellikle (burada tefecilik anlamında) yasaklandığı belirtildikten sonra şöyle denilmektedir:

> "Tefecilikten sakınmanın bir yolu vardır: Mesela Seyit herhangi bir meta karşılığında Emru'ya bir ölçek buğday, Emru da Seyit'e bir başka meta karşılığında iki ölçek buğday satmış olsun. Verilen metaların değeri az olduğu ve buğday karşılığında verildiği için tefecilik söz konusu olamaz, çünkü mübadele edilen metalar ne nakden ne de ağırlıkca (31) eşdeğerlidirler. Aynı türden ama farklı ağırlıkta iki değer(li meta) hibe veya borç (32) olarak mübadele edilirse yahut aldığından daha fazlasını veren taraf, fazla olanı bağışlarsa durum gene aynıdır; meğer ki bu farklı işlemler kanundan kaçınmak amacıyla yapılmış özel bir sözleşme konusu olmaya" (33).

"Kanundan kaçmanın meşru yolu bundan daha safçasına öğretilemez" diyen (34) mütercimin (ki Tebriz'de Fransız konsolosudur) görüşüne katılmamak mümkün değil. Aslında bu, faiz karşılığı borç vermeye müsaade etmenin kitabına 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 veya

Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış yığınlarca eseri dikkatle incelemek gerektir. Bugüne kadar bu metinlerin pek azı incelenmiştir. Gene birkaç karakteristik olgu üzerinde durabiliriz.

İslâmi incelemeleriyle ünlü bir bilginin belirttiği gibi, tefeciliğin yasaklanması, para ticaretinin İslâm âleminde önce Hıristiyanların sonra da Yahudilerin tekeline geçmesine yol açmıştır (35). Bu gayrı müslim topluluklar yan yana bulunmak, müslümanlara, kendi dinlerince yasaklanmış işlemlerde borç verecek ve başkalarının yerine imza atacak kimseler bulmalarını (eğer böyle yapmak zorunda iseler) sağlıyordu herhalde (36). Ama bu gibi endişelerin hiç değilse bazı yerlerde ve bazı zamanda yersiz olduğunu birçok olgu bize göstermektedir. Gayrı müslim toplulukların çoğunlukta bulunduğu yerlerde, Müslümanlar, açıktan açağa ve kimseden çekinmeden borç verme işini, onlara seve seve bırakıyorlardı çoğu zaman. Ama bu, kılık değiştirmiş bu tefecilikte, Müslümanların, genellikle onlarla rekabet etmelerini önlemiyordu, çünkü her aracı, eninde sonunda, parasını alıyordu. Yahudilerin, Müslümanları bu gibi her türlü günahtan kurtaracak kadar önemli bir azınlık teşkil ettikleri Fas'da durumun böyle olduğunu ilerde göreceğiz. Ama bu durum, "hini hacette" şeriat bakımından meşru da sayılsa, bazı Faslı Müslümanların, çok yüksek faiz getiren ticari işlemlere başvurmalarını hiçbir şekilde önlemiyordu. Dinen yasak oluşun önemi üzerinde duranlara tamamen hak verdirecek husus, birçok mesleğin, bazı dini, etnik veya mahalli tabakaların özelliği haline geldiği bir toplumda gayrı müslimlerden borç almanın kolaylığı yüzünden, bu kimselerin (gayrı müslimlerin) tefecilikte uzmanlaşmaya doğru gitmeleridir. Böylece, tıpkı, Ortaçağ Avrupasında Yahudiler ile Lombarlar'ın, Çin'de Şanşi bankerlerinin bir çeşit tekel kurmaları gibi, Fas ve dolaylarında Yahudiler; modern Mısır'da Rumlar ile diğer yabancılar ve Hindistan'da (et yemez) Hintli tüccarlar tefecilikte uzmanlaştılar. Fakat, bu tip toplulukların söz konusu olmadıkları yerde bu işi Müslümanlar seve seve kabulleniyorlardı. Gene tekrarlıyalım ki bu tip uzman kişilerin bulunduğu yerlerde bile Müslümanların birçoğu bunlarla, pek az değişik şekilde rekabet etmekten hiçbir zaman çekinmediler. Bu hususta hiçbir şüpheye yer bırakmayan birkaç misal verelim.

Caiz'i okuyalım. Hicri 2., miladi 9. asırda Irak'ta, özellikle

doğum yeri Basra'da yaşamış olan zenci asıllı bir Arap yazarıdır bu. Çok zeki, çok kültürlü, zarif ve nükdedan bir yazar olan Caiz, çok renkli ve son derece gerçekçi bir hiciv eseri bırakmıştır. Cimrileri hicvettiği bu kitabında vadeli sattığını peşin para ödeyerek satın alan Basralı iki tüccardan bahseder. Mirascısı olmadığı için, öldüğü vakit, alacak kime intikal edecekse, onu sıkıştırabileceklerini ima ederek borçlularla alay eden zengin bir toprak sahibini anlatır ilkin. Bu hesaba göre, borç istemek için birçok kimse kendisine başvuruyordu. Bir başka cimri, "en önemli ve zengin" tefecilerden biriydi. Ve iktisadın (yani cimriliğin) ilkelerinden bahsetmek için tefecilerle cimrilerin katıldıkları toplantılar düzenliyordu. Bu adam, güvenilir diye bildiği için kendisinden pek az bir faiz aldığını belirterek, borçlusundan alacağını talep ediyordu. Bu metinlerden açıkca anlaşıldığına göre, Caiz'in zamanında Basra'da birçok Müslüman faiz karşılığı borç veriyordu. Bu devirde yasaklamanın henüz mutad bir hale geldiği söylenemez, çünkü bu metindeki "borç para" ve "borç verenler" anlamına gelen Arapça kelimeler, söz konusu hileyi şeriyenin (kitâbına uydurmanın) yolunu belirtmek için kullanılmış klasik teknik terimlerdir (37)).

Bir başka çağı ve bir başka bölgeyi ele alalım:Hukuki belgelere dayanan yeni bir inceleme bugünkü Tunus'un, &. özellikle 12. asırdaki ekonomik hayatı hakkında bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. O devirdeki Tunus'ta faiz karşılığı borç verildiği ve vadeli satış yapıldığı görülmektedir. Tunus sarraf-bankerlerle doluydu. Bankerler ticaretin oldukça 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 yatırıp bu hesapları çoğaltıyorlardı. Kendilerine mal sağlayanlara bankerler aracılığı ile ödeme yapıyorlardı. Gümüş para verip altın para almanın (veya almak zorunda kalmanın) *Riba* olduğunu ve bunun, özellikle o devirde Tunus'da hâkim olan Maliki mezhebince yasaklandığını belirtelim. Demek ki, *Riba* ile ilgili dini kurallar ihlal edilmekteydi. Bundan dolayı, o devirdeki diğer ticari 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 sayılamayacak kadar çok mevduat bulunduğu belirtilmektedir. Yararlandığım incelemeyi yazanın işaret ettiği gibi, "faizsiz denilen borç vermelerle birlikte yapılan bazı vadeli satışların" neler olabileceğini tahmin edersiniz. Bazı tüccarlar zeytinyağı veya buğdayla ilgili bu tür ticari işlemlerde uzmanlaşmışlardı" (38)

İslâmi incelemelerde, tefecilerle ilgili şikâyetlerden anlaşıldığına göre, faiz karşılığı borç verme gittikçe yaygınlaşıyordu. Mesela, 11. asırda İsmailiye mezhebinin propagandacılarından Naşir'i 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 yakınmadan açıkca anlaşıldığı gibi, söz konusu kişiler özellikle Müslümanlardır.

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

Farsça bilen ve 17. asrın ikinci yarısında uzun bir süre İran'da kalmış olan Şövalye Chardin "ülkenin sarrafı ve bankeri olan Yahudiler ve Gentiller zamanındaki Hintliler tefecilik yapıyorlar fakat Muhammediler de kendi imkânları ölçüsünde buna katılıyorlardı" diye belirtir. Faiz oranı tüccarlar arasında %12, diğerleri için bunun iki katıdır. Hileyi şeriyeye başvurmanın bir yolu da borç verilen meblag şu kadardır diye tanıklar göstermektir, oysa aslında verilen para daha azdır (41).

Yirminci yüzyılın başlarında, Fas'da bir ticaret şehri olan Fez'le ilgili çok geniş bir incelemeyi görelim. Hemen belirtelim ki Fas'da ekonomik faaliyette bulunanlar (bugün de olduğu gibi) esas itibariyle Müslümanlardır. Yahudiler ikinci derecede bir rol oynuyorlardı. Yazar orada olup bitenleri şöyle özetlemektedir:

> "Bilindiği gibi, İslâm dinine veya hiç olmazsa, bunun Malikilerce yapılan yorumuna göre faiz karşılığı borç vermek kesinlikle yasaktır. Gene bilinmektedir ki Müslüman tüccarların birçoğu,bu buyruğa riayet etmekle beraber, faiz

karşılığı borç 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 ticari âdetten söz eder. Bu âdete göre, ödeme kabiliyeti olmayan tüccar, poliçenin vadesi sona erince, şartlara göre (42) yıllık % 6, hatta daha fazla bir faiz öder".

Aynı yazar Fas'taki İngiliz konsolosu yardımcısının 1893 tarihli bir raporundan söz etmektedir:

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

İslâm dininin faiz karşılığı borç vermeyi yasaklayan kurallarına koyu Müslümanların kesinlikle riaeyet ettiklerine inanabilecek olanlar, 1896'da Fas'da Fransa'nın konsolos yardımcılığını yapmış olan ve o devirdeki Fas'la ilgili çok değerli gözlemleri kendisine borçlu olduğumuz, ayrıca Faslılar arasında birçok dosta sahip şarkiyatçı Michaux Blaire'e atfen aynı kitapta anlatılan olayı okumalıdırlar. Michaux Blaire, dindar bir Müslüman olan Faslı bir tüccarı ziyarete gittiğinde iğrenç ve riyakâr bir durumla karşılaşır. Bu koyu Müslüman, paralarını bir kasaya koymakla meşguldür. O sırada bir başka tüccar ondan borç ister, fakat o, veremeyeceğini söyler. Sonunda, kendisinde bulunduğunu iddia ettiği ama gerçekte bir başkasından satın aldırdığı şekeri tüccara borç verir. Adamcağız bu sözde malı (aslında % 100 faizle) üç ay içinde ona geri vermek zorundadır. Bu, yılda % 400 faiz demektir. Bir senet imzalanır ve borç alanın evi rehin gösterilir. Fakat borçlu borcunu vadesinde ödeyemediğinden, kendisine bir vade daha tanınır, buna karşılık, borcu iki katına çıkartılır. Adamcağız borcunu hiçbir zaman

ödeyemeyeceği için, rehindeki ev, değerinin dörtte birini bile karşılamayan bir fiyat üzerinden alacaklıya kalır. Üstelik, zorla kabul ettirdiği şekeri düşük fiyata tücardan 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, İslâmi kuralların iktisadi ilişkiler sahasında yüksek bir ahlaklılık sağlayacağı hakkındaki bütün bu yürekler acısı saçmalıkların gerçek yüzünü göstermektedir.

Kutsal Mekke şehrinde bir yıl (1884-1885) kalmış ve İslâmi incelemeleriyle tanınmış olan büyük bir bilgin ve iyi bir gözlemcinin ekonomik hayattaki mutad uygulamalar hakkında yazdıklarını da görelim. Mekke'deki Hintli Müslümanlar "sadece ticaretten değil, kredili satıştan da büyük kârlar sağlıyorlardı. İslâm dini, aslında, tefeciliği çok sert bir şekilde yermektedir ve % 50 faizle borç verme, kıyamet gününün yaklaştığının belirtisidir diye anlatılmaktadır. Ama tefecilerin çoğu, dini kuralları ihlâl etmekte hiçbir sakınca görmezler ve bu dini kurallarla ilgili her yorumdan, işi kitabına uydurmak için yararlanırlardı. İşin içinden sıyrılmanın başlıca yolları şunlardır: 1) Borç senedine, belirli bir tarihte ödeneceği belirtilen daha yüksek bir meblağ yazılır; 2) Ödünç veren, ödünç alana, daha sonra ödenmek üzere yüksek fiyatla herhangi bir şey satar ve bu sattığı şeyi çok düşük bir meblağ 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 iktisadi 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 gündelikçi olarak çalışıyorlar böylece teknik bilgilerini artırıyorlar, bulundukları yerdeki insanları iyice tanıyorlar ve bundan en kısa zamanda yararlanmaya bakıyorlardı. 2,5 sterlin kazanmış on 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 meblağ 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 İslam ülkelerinde 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. İslam ülkelerinde tarım kredisi veren kurumların meydana gelmesini sağlayan çoğu kanunların asıl amacı, köylüleri tefecilerin pençesinden kurtarmak ve onlara makûl 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) faiz karşılığı borç 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 ticari 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 şikayetler Cezayirli 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. Resmi 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 gayri meşruluğunun farkına varır gibi oluyorlar ve sermayenin faizi ile tefeciliği birbirine karıştırıyorlar. Şeklen de olsa, faize karşı bir çekingenlik duymalarının sebeplerinden biri büyük bir ihtimale budur"(51). Yenilik taraftarı Müslümanlar, bu gibi faaliyetleri sömürücülüğün etkisine ya da Araplar söz konusu olunca yabancı hâkimiyetine bağlamak temayülündedirler. İslam dinindeki yasakların kesinliğine inanan iktisatçılar da bunu, daha çok, modern Avrupa ekonomisinin etkisiyle açıklayacaklardır. Ama bu gaktörlerin hiçbir rol oynamadığı daha eski devirlerde tefeciliğin vorlduğunu 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'dariba'nın yasaklanmış olmasını çok sınırlı bir şekilde yorumlamak kolaydı. Öyleyse ortaçağ toplumu, kendi eylemiyle çelişen ideolojik buyruklara ne diye bel bağlamıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, Sünet gerçekte, bağrından çıktığı toplumun fikirlerini kurallar halinde ve Peygamberlere atfederk dile getiriyorsa, ideolojiyi, sosyal durumun, yarattığı öğretiliyorsa, ihlal edilen ya da önemsenmeyen kurallar niçin konulmaktadır?

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 Hıristiyan toplumu gibi ve Yahovacılıktan esinlenen İsrail toplumu gibi (ve bu toplumun Yahovacılıktan esinlendiği ölçüde) ortaçağ İslam toplumu da ideolojik bir toplumdu (52) ve Tanrıya hizmet etmek, ona giden yolları hazırlamak, onun buyruklarına boyun eğmek varlığının nedeniydi.(hikmeti vücudu idi). Oysa, İslamiyete özelikle Tanrı'nın buyrukları Site'nin dünyevi yapısıyla ilgilidir. Bu yapı bazı alanlarda bir eşitlik sağlamayabilir ama topluluğun bütün üyelerine karşı iyi ve adil olmak zorundadır. Üyelerinden bazıları sosyal felaketlere 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(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 felaketlere karşı yapılan ilk (eski) protestolar söz konusudur. Geleneksel topluma karşı, eşitçi köy toplumunun ideali veya otarşik sitenin (ideali) ve de ideolojik kardeşliğin ideali ileri sürülüyordu. İncelenen olayla ilgili doktrin, Tanrı, dünya ve insan hakkındaki daha genel bir doktrin içinde, kendi emrinde bulunan malzemelerle ve kendine özgü bir mantığa göre kurulmuştu.

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

İslam'da bile, ideologlar yönetmezler. 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 diğer ideologlar sadece Tanrı'nın buyruklarını (kanununu) söyleyebileceklerini kabul ederler ve yöneticileri bunları uygulamıya çağırırlar. Ne kadar dindar olurlarsa olsunlar, yöneticiler toplum hayatının icaplarını gözönünde tutarlar. Dünyanın Tanrı'nın 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 çoğunluktadır- yöneticilere kutsal doktrinden 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 (hâkim kamuoyu olarak) sosyal felaketlere ve bunlardan sorumlu olan bir sosyal tabakaya karşı gittikçe sert davranıyorsa, ve bu uygulamalara karşı isyan halk kitlelerinde gitikçe 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 felaketlere 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 toplumdaki hâkim kamuoyu, kendi işleyişi ve gelişmesi için gerekli normal faaliyetler diye kabul etiği söz konusu uygulamaları hoş görüyle karşılıyorsa, bazılarının uğrayacağı felaketlere rağmen, ideologlar gitgide bunları mazur göstermeye ve ideolojik otoriteler de teoriye aykırı davranışları görmezlikten gelmeye başlarlar. Bundan dolayı, G.le Bras'ın ortaçağ Hıristiyan toplumu hakkında yazdığı gibi, "doktrin, saplamalara (aykırılıklara) (53) göz yumakla 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 Hıristiyan toplumunda olduğu gibi, İslam toplumunda da faizi zorunlu kılan kapitalistimsi uygulamaların gerçekten geliştiği andadır ki ilahiyatçılar ve hukukçular faizin yasaklanmasını

teorileştirmekte, bunu haklı göstermekte, açıklamakta büyük bir güçlük çekmektedirler.

İdeologların ve ideolojik otoritelerin siyasi ve hukuki uygulama üzerindeki baskısı, onların devlet karşısındaki durumlarına göre farklı bir şekil almaktadır ama bu baskı genel hatlarıyla aynı kalmaktadır: bir ideal önermek ve bu idealin 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 idealin 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 sahtekarlık yoktur, sosyal hayatın gereklerine istemeye istemeye bir boyun eğmedir bu.

Devrin felaketlerinin mevcut dini hoşgörüden ileri geldiğini düşünen ve birçok konuda kanuni yasaların eksiksiz uygulanması için uğraşan bağnaz ıslahatçıların zaman zaman ortaya çıktığı doğrudur. Ama onların başarısı hep gecici olmuştur. Çünkü, bir süre sonra, gerçek Müslümanlar aynı şikâyetleri dile getiriyorlar ve bir başka ıslahatçı ortaya atılıyordu. Aynı şey, Hıristiyan manastırlarında da görülebilir. Burada, bizi ilgilendiren özel durumu gözönünde tutarak bazı misaller verebiliriz: kendi kurtuluşlarını ihtiyaç içinde olanlara faizsiz ödünç vermekte bulan dini bütün kişiler, az da olsa büyük bir değişiklik yaratmıyordu. İslamın modern savunucuları geçmişte faizsiz borç verenlerin bulunduğunu göstermeye can attıkları halde birkaç misal verebilmektedirler.(54)

Bazı çağlarda, bazı yerlerde ekonomik alanda uygulanan tekniğin geri olduğu görülmektedir. Yoksullaşma devirleridir bunlar. Faiz karşılığı borç verme hakkındaki kanunlar bu devirlerde daha az ihlâl edilmiştir, çünkü bunun uygulanması pek zorunlu değildi. Sonradan Müslüman olan Leon l'Africain 16.yüzyılda Magrıbliler

hakkında şöyle demektedir: "Magriblılar ticari 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 (56)". 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. Toprak sahibi ile toprağı kiralayan arasındaki ilişki (en geniş anlamda) bu toprak köyde veya şehirde de olsa, üzerinde de bulunsa, kiraya da verilmiş olsa, yeraltı madenleri işletilmiş de olsa hiçbir şekilde kapitalisle proleter arasındaki gibi bir ilişki değildir. Marx'la Engels bu konu 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 kiptalistimse sektörün gelişmesinin bir belirtisidir. Alınan rantın mali sermaye için geçerli şartlara benzer şartlar içinde kapitalist yönde bir gelişmeye katkıda bulunabilmesi muhtemeldir. Gerçi ekilen topraklar üzerinden alınan rantın ne oranda nakit olduğunu hesaplamak güçtür ama gelir getiren gayrimenkullere, mağazalara, hamamlara, dükkânlara yatırılan sermayenin önemi açıkca görülmektedir. Mülk (toprak) sahipleriyle kiracılar arasındaki (şüphesiz şehir hayatı üzerinde odaklaşmış) ilişkiler klasik Arap edebiyatında çok işlenen (müşterek) bir temadır (59).

Şimdi de, kelimenin tam anlamıyla, kapitalist üretim tarzına geçelim. Bu tarzın ortaçağ İslam âlemince bilindiği şüphesizdir. Hukuki metinlerin Hadislerin kapitalist üretim tarzından söz ettiklerini görmüştük. Bu da onun varolduğunu kanıtlamaya yeter.

Bununla beraber, şuna dikkat etmek gerektir: yukarda tanımlandığı gibi, kapitalist üretim tarzı en basit anlamıyla, biri,

üretim araçları sahibi, diğeri bundan yoksun olan iki fert arasındaki en elemanter bir ekonomik ilişki olarak ele alınırsa, marksistlerin "küçük ticari 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 meta üretirler. Sınai üretimin genellikle bu şekilde sağlandığı toplumlarda küçük ticari üreticilerin (daha doğrusu zanatkârların) bir kısmı yanlarında gündelikçi çalıştırırlar ve bunlara tıpkı klasik 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.yüzyıldan önce, İslam âleminde kapitalist üretim tarzı gerçekte bu şekilde görünmektedir: küçük ticari üretim hâkimdir. Zanaatkârlar, ücretlileri değişik hukuki statülere göre çalıştırırlar, meselâ: bazı şartlar gereğince emekçilerin kendileri de belli bir devirde zanaatkâr olabilirler. Çoğu durumlarda, özellikle 13.yüzyıldan önce, bir yardımcı çalıştırmak için uygulanan sistemin ortaklık sözleşmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ortaklar, işgüçlerini, üretim aletlerini ve ham maddelerini ortaya koyuyorlar ve kazanç, çok karmaşık kurallara göre, her birinin katkısı oranında pay ediliyordu (61). Emekçinin 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 gerçektir. Sınai iş (çalışma) lonca sistemine uygun olarak kesinlikle örgütlenince, yani 13.yüzyıldan sonra, ücretli emeğin geliştiği görülüyor, Bütün ortaçağda, en iyi bildiğimiz durumlar, bu kitapta bizi ilgilendiren şeyin biraz dışında kalanlardır. Mesela, Mısır'daki şeker tasfiyehaneleri gibi devletin yönettiği büyük manüfaktürlerin işçileri ve dini kurumlarda çalışanlar. Özel sanayide, zanatkârlıkta ücretli işçilerin çalıştığını gösteren durumlara rastlanmaktadır. Rastgele birkaç misal 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 hukuki 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 500 dokuma tezgâhı vardı. Bu sanayi kolundaki işçilerin çoğu evlerde çalışıyorlardı ama büyük atölyeler de vardı. Kısmen bir devlet sanayidi bu. Ama kendi hesaplarına(düşük ücretle) işçi çalıştıran özel kapitalistlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Devlet bunları oldukça sıkı bir kontrol altında tutuyordu (64). Bu üretim tarzına ait olduğu açıkça anlaşılan 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 alırdı. Eğer ustası onu beğenir, takdir ederse kalfalığa yükselir ve ücret alırdı. Herhalde, 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. İstanbul'da 17.yüzyılın ikinci yarısında her atölye ya da dükkânda ortalama 3-4 işçi vardı (67). Fransız inceleme heyetinin üyeleri sayesinde 18.yüzyıl sonlarındaki Mısır hakkında geniş bilgiler edinmiş durumdayız. O zamanlar Kahire'de işgüçlerinden başka üretim araçları olmayan 15.000 ücretli işçi çalışıyordu (68). Mesela 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, şekerkamışı tarlalarının yanında bulunduğu anlaşılıyor. Demek ki, bu tarlaların toprak sahiplerine ait olmaları gerekiyordu. Fakat bazı toprak sahipleri (Memlükler) Guirguech ilindeki bir fabrikatörle 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 İslam âleminde ticari ve mali sermaye faaliyetinin önemli bir gelişme gösterdiğini ve kapitalist üretim tarzının, üretici sermayenin verimlendirilmesi görünümlerinde varolduğunu ortaya koymaktır. Bu ekonomik faaliyetlerin hiçbiri İslam âleminde aykırı ya da olağanüstüymüş gibi görünmüyordu. O halde kapitalistimsi sektörden söz edilebilir. Sektör terimi, ekonominin az-çok istikrarlı 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 sınai 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, veya başka topraklardan ve atölyelerden gelen ürünleri parakendecilere, tükecilere, sattıkları için

de dağılımda (distribution) büyük bir rol oynarlar.

Nakit serveti olan bu mülk sahipleri ekonomik faaliyetin bütün safhalarında, büyük bir rol oynarlar. İşletmeleri rasyonel bir hesaba dayanır, sermayelerini bu işletmelerde artırmaya, "verimlendirmeye" bakar. 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 kapitalistimsi bir sektörden söz edilebilir.

Bununla beraber, bu sektörün genişlemesi ve bu faaliyetlerin gelişmesi sınırlıdır. Bunların yanı sıra 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 yahut aracılara satabileceği veya mesela orduya, devlet memurlarına, büyük şehirlerin halkına bedava dağıtabileceği çok daha geniş bir sektör vardır(72). Ekonominin bu değişik yolları arasındaki oranlar, bundan dolayı da, kapitalistimsi sektörün gelişme derecesi zamana ve mekana 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 yüzyıl sonra (718-815) İslam âleminde özellikle bir ticaret burjuvazisinin nasıl meydana geldiğini, bu burjuvazinin önemli bir durum kazandığını, 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 Devlet'in yüksek kademelerinde görev almalarına rağmen, sınıf olarak siyasi iktidarı ele geçiremedi. 11. yüzyıla doğru, bütün ortadoğuda çoğu Türk asıllı köle-askerler kastının hâkim olması,

burjuvazinin siyasi bakımdan daha önemsiz bir rol oynamasına yol açmış ve kapitalistimsi sektörün yayılması tavsamıştır(73)

Derin bir araştırmaya girişmeden görülebilen şudur: Öz-tüketimin ve parasal olmayan devrelerin (circuits) hâkim olduğu sektörlerle, toprak sahiplerinin ve Devlet'in çeşitli safhalardaki müdahaleleriyle bir arada bulunan bu tür kapitalistimsi bir sektörün çeşitli medeniyetlerde: eski Doğu'da, Yunanistan'da, Roma'da, Hindistan'da, Çin'de, Japonya'da, Ortaçağ Avrupasında varolduğu 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 aracıların Marx'ın bahsettiği toplumların dokularına sızdıkları, İslam öncesi dönemin Mekke'li kapitalistlerinin (ekseriya çok daha uzak yerlerden gelmiş) emtia aramak için Güney Arabistan'a gittikleri ve bu emtiayı Nabaten ve Filistin Bizans şehirlerine sevkettikleri safhanın çok sürmediğini belirtelim. Bütün bu medeniyetlerde üretim safhasından itibaren kapitalistler az çok geniş bir ölçüde müdahale ediyorlar.

Bilgilerimizin kesin olmamasına rağmen, şu noktayı da belirtebiliriz: ne başka yerde ne de daha önce rastlanmayan bir seviyeye erişilmişti. İslam âleminde, ticari münasebetlerin yoğunluğu, İslam âleminde 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 yaratarak tarımda olduğu kadar sanayide de bölgelerin özellik kazanmasına yol açtı. Roma İmparatorluğunda aynı tipte bir dünya pazarı kurulmuştu. Ama İslam *ortak pazarı* çok daha genişti. Üstelik daha "kapitalist" idi, yani kuruluşunda, Devlet'e oranla, özel sermayeler daha büyük bir rol oynamıştı oysa Roma İmparatorluğunda durum böyle değildi (75). İslam âlemi sadece kapitalistimsi 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, İslam'ın askeri zaferleriyle, İslam imparatorluğundaki birliğin uzun bir süre devam etmesiyle ve

parçalanma sırasında imparatorluğun çeşitli kısımları arasında kesin sınırların belirlenmesini 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. İslam'dan önceki devletler, fetih sırasında ekonomik alanda kuvvetli bir devlet yapısına sahip değillerdi. Önceki devlet yönetimini kendi çıkarlarına işleten İslam yöneticileri devletçi bir temayülle karşılaşmadılar. Böyle bir devletçiliğin İslam âleminde sadece bazı devirlerde sınırlı bir şekilde kurumlaşmış olmasının sebebi kesin tarihi araştırmalarla anlaşılıp açıklanabilir. Burjuvazi, Hicret'in ilk yüzyıllarındaki gücünü geliştiremediyse, aristokrat ve askeri hiyerarşinin hâkim olduğu devletler, burjuvazinin, siyasi iktidara ağırlığını koymasını önledilerse, şehir köye hâkim olamadıysa, manüfaktür sermaye, Avrupa ve Japonya'daki gibi gelişmediyse, ilk sermaye birikimi Avrupa'daki seviyesine erişmediyse, buna sebep, İslam dini değil, tamamen başka faktörlerdir. Bol ve ucuz işgücü sağlayan teknik yeniliklerden yararlanmayı pek gerektirmeyen (76) nisbi nüfus yoğunluğu gibi temel, sürekli faktörler buna sebeb olabilir. Bunda, birçok Doğu ülkesinde, geniş ölçüde bayındırlık işlerine bağlı olan tarımsal ürünlerin gerektirdiği yüzlerce yıllık bir güçlü devlet geleneğinin de rolü vardır. Şüphesiz, hiç umulmadık tarihi şartlar, mesela, bütün bunlara ilaveten Orta Asya'dan kopup gelen istila 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 skolastik formüllere indirgenen klasik ideolojik marksizmle beslenmiş düşünürler, bağrında bu burjuvazinin gelişmiş olduğu sosyo-ekonomik formasyona hiçbir imada bulunulmadığını, şüphesiz içleri burkularak fark etmiş olacaklardır. İçlerinden çoğu,

marksist bir yazar tarafından buna (sosyo ekonomik formasyona) "feodal" etiketinin yapıştırıldığını görmeyi mutlaka beklemiştir. Sovyet Rusya'da ve Sovyet yönetiminin uydusu ülkelerde ve partilerde halen yürüklükteki dogmayı tanımlayan *Ekonomi-politik el-kitabı*, klasik İslâm âlemini açıktan açığa "feodal üretim tarzı" içinde sınıflandırmaktadır (77), tabii, bazı özeliklere sahip olduğunu belirterek. Son sıralarda, Arap dili ve edebiyatı uzmanı ünlü bir Sovyet bilgini, İslâmi incelemeler yazarı bir Amerikalıyı,ortaçağ İslâm burjuvazisinden, onu feodalizm çerçevesi içinde göstermeksizin söz ediyor diye (78) kınıyordu. Feodalizmin, insanlığın evriminde, kapitalist formasyonun ilk taslaklarının meydana gelebildiği tek zaruri safha olduğu hakkındaki görüş, marksist çevrelerde hâlâ büyük bir kabul görmektedir.

Feodalizm konusundaki ihtiyatlılığımın bilincindeyim. Kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu bir ekonomik sisteme sahip topluma, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon denir. 19. yüzyıldan beri Batı Avrupa ile Birleşik -Devletler'in, kapitalist üretim tarzının hâkim oluşundan ileri gelen birçok alt ve üst-yapı özellikleri bakımından tipik bir toplum teşkil ettikleri şüphesizdir. Marx ve Engels, "üretim tarzı" ile sosyo-ekonomik formasyon arasında kesin bir ayrım yapmamışlardı. Onlar, Ortaçağ Avrupasında kapitalizmle kıyaslanabilir bir "formasyonun" farkına vardıklarını sanıyorlardı. Bu formasyonun temelindeki üretim tarzını, serfler ile toprak sahibi senyörler arasındaki üretim ilişkilerini gerçekten fark ediyorlardı ama bunu ancak, çok iyi bildikleri prekapitalist bir başka üretim tarzına, kölelik düzenine kıyasla, kesin bir şekilde sınırlandırıyorlardı. Bu üretim tarzını tasvir ederken, onun Batı Avrupa'daki üst-yapı özelliklerini ve siyasi özelliklerini de hep bu tasvire dahil ediyorlardı. Bu üretim tarzını anlatmak için kullandıkları ve kendi buluşları olmayan adlandırmada, yani sadece kendi devirlerindeki (79) mutad terminoloji arasından seçip aldıkları geleneksel "feodalizm" kelimesinde bu açıkca görülmektedir. Tekrar tekrar söylendiği gibi, yanlış bir adlandırmadır bu; çünkü, aslında üretim tarzıyla olan zaruri bağlantıları ispat edilmemiş siyasi üst-yapılara atıfta bulunmaktadır. Bu terim yanlışlığı, sorunla ilgili her marksist görüşün kestirmeden inkârı için, gayrı marksist bilginler tarafından, bazen sebep veya bahane olarak ileri sürülmüştür (80).

Bununla beraber, Marx'ın prekapitalist (81) formasyonları yakından incelemeye ve tanımlamaya çalıştığı tek bir metinde (kendi çalışmaları için kaleme aldığı bir müsvedde (bile) feodalizmden söz etmemesi ve bu terimi pek nadir kullanması anlamlıdır (82). Marx'a göre, kapitalizmin ön şartları, teşekkülünü oldukça yetersiz bir şekilde açıkladığı, fakat farklı şekillerdeki ilkel topluluktan itibaren başlayan bir evrim sonunda biraraya gelmiş bir dizi şartlardır. Mülk sahipliği ancak topluluğun üyesi olmaktan ileri geldiği için, bu şekiller, yani sınırlı da olsa özel toprak mülkiyetinin müşterek mülkiyetle yan yana bulunduğu şekilleri, tedricen dağılırlar. Her şeyden önce, bu dağılmaya sebep, mübadelenin ve mübadele hacmini artıran savaşların etkisiyle, topluluk karşısında bağımsızlığa yönelen ve elde edilebilecek mallar arasına serf (leibeigen) ve köle olarak insanı da katan bu özel mülkiyetin gelişmesidir. Başkaları tarafından mülk edinilmiş (sahip olunmuş) iki tip insanın aynı plana konulduğunu belirtmek gerekir. İnsanları mülk edinme, yerini hür işçiye bırakmak için, ortadan kalkacaktır, ki bu da kapitalizmin temel ön-şartlarından biridir. Özellikle, köleliğin hakim olduğu bir safhanın ardından gelen ve servajın hâkim olduğu bir safha değil, fakat kendileri de çoktan farklılaşmış tiplerden itibaren başlayan çok şekilli bir evrim sözkonusudur. Feodalizm terimi Ortaçağ Avrupa'sında, vasallık bağları ile birlikte, bütün bir siyasi sistemi veya Ortaçağ Avrupa'sındaki tarihi devreyi kıyaslamak amacıyla sadece tesadüfen kullanılmıştır.

İnandırıcı görünmediği takdirde Marx'ın görüşlerinden uzaklaşmakta tereddüd etmeyeceğim ve gerçekte bazı noktalarda bu görüşlerden ayrılacağım. Ama bana öyle geliyor ki, onun, köleliğin ve servajın rolü hakkındaki görüşü, bu sayfalarda açıkca görüldüğü kadarıyla, tamamen doğru çıkmıştır. İnsanın insanı sömürmesi ekonomik bakımdan mümkün olur olmaz, yani teknik ilerlemelerin sürekli bir artı-değer imkânını vermelerinden bu yana (genellikle, neolitik "devrim"den beri) ve bir hür işçiler kitlesinin varlığını gerektiren kapitalist sistem ortaya çıkmadığı sürece, çeşitli ekonomik sistemler içinde az-çok kısmi veya az-çok hakim bir şekilde yer alan özel üretim tarzları söz konusudur. Herkes bilmektedir ki, vasallık bağlarının, başka bir deyişle, feodal denilen sosyo-politik yapının da hâkim olduğu Ortaçağ Avrupa'sında servaj

(çok geniş anlamda ve toplumun bir bütün olarak tekrar-üretimi bakımından) temel üretim tarzı oldu. Bu üretim tarzının, bu sosyo-politik yapıyı ne dereceye kadar belirlediğini (83) incelemek gerekir. Ama servajın, Ortaçağ Avrupa'sının dışındaki diğer birçok toplumda ve görünüşe göre sosyo-politik üst yapı bakımından, feodal tip içinde ancak zar zor sınıflandırılabilen toplumlarda meydana geldiği kesinlikle ortaya konmuştur.

Esas itibariyle, temel üretim tarzı olarak servaj üzerine inşa edilmiş sistem diye tanımlanan "feodalizm"in, kölelikten sonra gelen ve kapitalizmi hazırlayan (dünya ölçüsünde) sosyo-ekonomik formasyon olduğu hakkindaki dogmatik ve resmi marksist görüş hem Marx'a yabancı, hem de tarihi olgulara aykırı bir görüştür. "Feodolizm"in, Marx'ın *Kapital*'in 3. cildinde tahlil ettiği toprak rantının üç şeklinin aynı sırayı takip ederek (emek, aynı -rant- ve para) ardarda gelmesi üzerine kurulmuş özgül, tek yönlü bir evrim geçirdiği hakkındaki dogmatik ve resmi marksist görüş de Marx'a ve tarihi olgulara aykırıdır.

O halde, Sovyet *El-kitabı*'nda yapıldığı gibi, Doğu "feodalizmine", tipik klasik Batı Avrupa "feodalizmine" oranla, özellikler atfedip, bu sınıflandırmayı daha makul hale getirerek, Ortaçağ İslâm toplumunun sosyo ekonomik yapısını bu formasyon içinde göstermeyi istemek boşuna bir çabadır.

Diğer bazı marksistler, doğu feodolizmi yerine, Marx'ın çeşitli vesilelerle sözünü ettiği ve resmi marksist dogmanın 1931'de kesin olarak terkettiği bir "Asya tipi üretim tarzı"nı ikame ederek olgulara ve Marx'ın düşüncesine daha yakın olacaklarını zannettiler. Marx, yukarda sözü edilen müsveddesinde, bu "Asya tipi üretim tarzı"nda ilkel topluluğun çeşitli şekillerinden evrime en az elverişli olan bir şeklini görüyordu. Bu üretim tarzını karakterize eden şey, topluluğun toprak üzerindeki kolektif mülkiyetidir, yani ferdin, komün toprağının bir kısmına "temellükten" (Besitzung) (bu temellük veraset yoluyla intikal etmiş olsa da olmasa da), iğreti bir tasarruftan başka bir şeye hakkı olmadığı mülkiyettir. Marx'ın, İngilizce- Fransızca-Almanca özel jarganunda topluluk (komünote) *"Durchaus self-sustaining"* (84) dir, başka bir deyişle, tamamen otarsistir, topluluğun üyeleri, hem tarımla uğraşmakta, hem de ayrıca, kendileri için gerekli bütün nesneleri imal etmektedir.

Marx bu modeli Hint topluluğundan çıkarmıştır. Söz konusu müsveddede, Marx'ın bu topluluktan özellikle özerk ünite olarak bahsetmesi dikkate değer. Bir başka yerde Marx, bu topluluğun, çağlar boyunca Hindistan'da birbiri ardısıra gelen imparatorluklara nasıl temel teşkil ettiğini açıklamıştır. Bu imparatorluklar, bu topluluğun yapısına pek dokunmuyorlar, 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 formasyon" içinde yer alır görünmektedir.

Godelier (85) bu formasyonun (o da tıpkı Marx gibi, *terminolojisinde*, kelimenin tam anlamıyla, üretim tarzı ile sosyo ekonomik formasyon arasında bir fark gözetmemektedir) insanlığın evriminin evrensel safhası veya yarı-evrensel safhası olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kısacası, Godelier'ye göre, ilkel topluluktan (komünden) türemiş olan ve kendi bağrından diğer formasyonların türediği sınıflı ilk toplum söz konusudur.

Bu kavram (görüş), bence, tamamen yanlış kavramlardan biridir. Marx tarafından otarsik topluluk diye tanımlanan üretim tarzı, aslında, dünya ölçüsünde mevcuttur ve bunun, insan grupları arasındaki ilk farklılaşmanın ve teknik bakımdan düşük bir seviyede bulunmasının gerektirdiği (ve kendinden önce meyva toplama, avlanma ve balık avı safhasındaki komünal benzer "topluluk" şekillerinin geldiği) en ilkel üretim tarzı olduğundan hiçbir şekilde şüphe edilemez. Marx'ın yaptığı gibi, buna "Doğu tipi" veya "Asya-tipi" demek için hiçbir sebep yoktur. Aslında Marx, daha çok Hindistan'daki şeklini bildiği ilkel tarıms, topluluğunu düşünüyordu. Ama yeryüzünde bu tip eşitci tarım toplulukları varolmuştur. Mesela bu üretim tarzına "ilkel komünal üretim tarzı" denilebilir (86).

Buna karşılık, özelikle prekapitalist üretim şekilleri hakkındaki müsveddesinin dışında kalan eserlerinde Marx, aynı Asya tipi üretim tarzı deyimi altında bütün bir sosyo-ekonomik formasyonu tasarlıyor gibidir. Bu formasyonun özü, bu topluluklardıki üretim fazlasının bir kısmının "üstün bir topluluk" tarafından veya bu üretim için faydalı veya gerekli büyük işleri örgütleyerek üretim şartlarına müdahale

eden bir devlet tarafından ele geçirilmesine dayanmaktadır. M. Godelier, bu kavramın, devlet veya üstün topluluk tarafından üretim şartlarına müdahale edilmediği ama diğer işlevlerin yerine getirildiği (mesela, kabilelerarası ticaretin kontrolü gibi) çoğu durumlara teşmil edilmesini öneriyor.

Böyle yapıldığı taktirde, gerçekte, çok yaygın bir sosyal ilişkiler tipini tanımlamak mümkün olabilir. Ama bunda, sadece sömürme yapısının nisbeten ilkel bir tipini görmek bir hatadır. Her şeyden önce, ilkel komünal *üretim tarzı* üstün bir topluluk tarafından sömürülebilecek tek topluluk tipi değildir. Marx da iç-sömürüye dayanmayan diğer üretim tarzlarını birbirinden ayırdediyor ve kendi bildiklerini sayıyor: (Roma'daki şekline göre tanımlanan ama Yunanlıların ve -biz de kaydedelim- ilkel İbranilerin (Yahudilerin) üretim tarzı diye kabul ettiği) 'antik" üretim tarzı; "germanik" üretim tarzı. Ama Slav üretim tarzından da söz ettiği oluyor. Aklından geçirdiği 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, çelişme noktasına kadar gelişmiş de olsa, henüz gizli bir temelidir (87). Ama:

> "Topluluğun veya 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 fiziki niteliğine, onun fiziki bakımdan şartlanmış işletme tarzına, (bu kabilenin) dost ya da düşman kabileyle ilişkilerine, göçlerin, tarihi olayların yarattığı dönüşümlere bağlıdır"(88).

Mükemmel bir değerlendirme. Buna daha fazla ilave edilecek bir şey olacağını sanmıyorum, sadece şunu belirtelim: Marx, göçebe çoban topluluklarının toprakla ilişkilerinin özel şekillerinden (89) de söz etmektedir:

"Topluluğun (gemeinwesen) kendisi ilk büyük üretim gücü olarak görünmektedir. Üretim şartlarının özelliği (mesela hayvancılık, tarım) objektif olduğu kadar, ferdin nitelikleri bakımından kollektif bir şekilde de tezahür eden özel bir üretim tarzının ve özel üretim güçlerinin gelişmesine yol açıyor"(90).

Eğer gerçekten böyleyse, eğer ilkel üretim tarzları, (özel toprak mülkiyetinin kısmen mevcut olduğu üretim tarzları da dahil olmak üzere), aslında, *mantıkca* en ilkel üretim tarzının belirli varyantlarından başka bir şey değilse, bu özel üretim şekillerinin formasyonunu *zorunlu olarak* belirleyen (şartlayan) bir sosyo-ekonomik formasyona geçiş söz konusu olamaz. Hepsi de az-çok bir devlet yapısına sahip üstün bir topluluk tarafından sömürülebilir (bu topluluk, üretim şartlarına müdahale etse de etmese de, bu böyledir).

Modren etnoloji ve tarih, Marx'ın müsveddelerindeki bu görüşleri doğrulamakta, (güya farklı ilkel üretim tarzları tarafından belirlenmiş) sosyo-ekonomik formasyonların birbiri ardısıra geldiği hakkındaki her görüşü çürütmektedir. Gerçekte, az-çok belirli (bir şekilde) özel toprak mülkiyeti ilkel topluluklarda görülmektedir ve bu tip mülkiyet tipiyle, topluluğun bir üstün topluluk tarafından sömürülmesi arasında hiçbir bağıntı yoktur (91). Yapıların-tarih ve arkeoloji sayesinde bilebildiğimiz ilk devletler ve zamanımızda da varoldukları etnolojik gözlemlerin ortaya koyduğu en basit tipteki devletler, özel mülkiyet ile topluluğun haklarının son derece çeşitli usullerle bağdaştırıldığı toplulukların üretim fazlasının sömürülmesine dayanmaktadır. Roma hukukunun mutlak tasarruf hakkı(malını dilediği gibi kulanma hakkı) olarak tanımladığı saf özel mülkiyet kavramına pek az rastlanmaktadır. Her yerde, aile, soy, dini ve siyasi otoriteler gibi çeşitli toplulakların , toprak ve ürünleri üzerine bina edilmiş bir hiyerarşisi, çok çeşitli bir hukuk türü mevcuttur.

Bu gözlemlenen üretim tarzları sınıflandırılmak istenseydi eğer, sonsuz bir çeşitlilik elde edilirdi. En üstte düzenleyici ve sömürgen bir devletin bulunduğu bir yapıya (bütüne) doğru çıkılsaydı, her üretim tarzına tekabül edebilecek ve temel özellikleri, kapitalizmde

olduğu gibi, hâkim üretim tarzı tarafından belirlenmiş bir iktisadi sistem ve sosyo-ekonomik bir formasyon (bulmak imkânsız olacaktı). Belki de, köleci üretim tarzı ile servaj üretim tarzının hâkim olduğu; temel üretimin, köleci "işletmeler" de köleler tarafından yapıldığı (ki bu pek nadir bir durumdur) veya Ortacağ Batı Avrupa'sında ve Japonya'da varolduğu zannedilen ve temel üretimin, toprak köleliğine dayanan "işletmelerde" yapıldığı bir durumla karşılaşılacaktı. Bununla beraber, şuna işaret etmek gerekir ki, bu hâkim (karakter) tanımlamak oldukça güçtür, belki de bu, bazı bölgelerde ve bazı devirler için söz konusu olabilir; her ne kadar kölelik oldukça açık bir şekilde tanımlanabilirse de, servaj, özellikle işlediği toprak üzerinde çeşitli kanuni hakları olan bir köylünün, (hem) kendisi, (hem de) işlediği topraklar üzerinde çeşitli ama mutlak olmayan hakları bulunan toprak sahibi tarafından sömürülmesi ile ilgili sonsuz değişiklikleri ve derecelenmeleri ihtiva eden oldukça belirsiz bir kavramdır, ve böylece farkında olmadan, köle statüsünden veya serbest sözleşme statüsünden (çiftçi, yarıcı) toprak köleliğine geçmek mümkün olabilir (92). Öte yandan, ilerde de göreceğimiz gibi, toprak sahibi, yani senyör tarafından sömürülmeyi, devlet tarafından sömürülmekten ayırd etmek birçok bakımdan güçtür.

Bütün dünyayı kucaklayan bir görüş açısından bakıldığı takdirde, kapitalizm çağından önce, insanlığın başlangıcındaki tek üretim tarzı diye varsayılabilecek ilkel komünal bir üretim tarzı ayırt etmek mümkün olabilir. Sonra, bir toplumun, diğer bir toplumu, özerkliğine, tutarlılığına, otorsik karakterine dokunmadan, sömürebileceği; veya fertlerin, fert olarak, ya üstün "sınıfın" ya topluluğun üyeleri yahut bu topluluğun tümü tarafından sömürüldüğü ve sömürü üzerine kurulmuş çok çeşitli üretim tarzları (da ayırt etmek mümkündür). Bu safhada, Devlet'in veya özel kişilerin sömürdükleri köleler ya da serfler görülmektedir. Bir bölgede belirli bir tutarlılığı gerektiren bağlantılar teşekkül etmişse, bu bölge ölçüsünde ekonomik bir sistemin mevcut olduğundan söz edilebilir. Öyle görünüyor ki, bu sistemler, genellikle, farklı oranlara ve usullere göre bağdaşmış çeşitli üretim tarzlarının yan yana bulunmasını veya (birbirleriyle) kaynaşmasını

gerektirmektedir. Bu ekonomik sistemleri (93) sınıflandırmanın çok güç olacağı akla gelebilir. Bu çeşitli sistemlere tekabül eden sosyo-ekonomik formasyondan söz etmek istendiği takdirde, bu sistemleri sadece bölgesel ölçüde geçerli ve bazen çok sınırlı formasyonlar olarak telakki etmemiz gerekecektir. Şüphesiz, bunların karekteristiklerinin müşterek noktaları olacaktır ama bunlar, pek az özgül olan çok yüksek seviyede müşterek noktalardır. Klasik çağda Yunanistan'daki kölelik durumunda (bu iddiayı ilerde ele almak gerekir) veya Ortaçağ Batı-Avrupa'sındaki servaj durumunda olduğu gibi, sadece belli bir sistem içindeki üretim tarzının açıkca görülen üstünlüğü, bu sisteme ve ona tekabül eden sosyo-ekonomik formasyona çok karakteristik özgül bir mahiyet verebilir. Gene de sistem seviyesinde ve formasyon seviyesinde tamamen temel olmasalar bile, pek önemli olabilen ve bütünün yapısını ve görüşünü hem sistem hem de formasyon bakımından büyük ölçüde değiştirebilen tâli ekonomik (mesela, ticaretin gelişmesi gibi) ve kültürel nitelikleri de gözönünde tutmak gerekir.

Yakıştırmalara (yaftalara) ihtiyaç duyuluyorsa eğer, "komünal" veya "ferdi" sıfatını ilave ederek şu terimleri ileri süreceğim: "sömürünün mevcut olduğu üretim tarzları". birbirine tekabül eden ekonomik sistemlere genellikle "prekapitalist sömürü sistemleri" denilebilir ve gerekirse, bu sistemlerdeki kategoriler şu deyimlerle birbirlerinden ayırt edilebilir: komünal (veya ferdi); tarımsal (veya pastoral) (unsurun hâkim olduğu) kategoriler. Yukarda belirtilen özel durumlar için, "feodalite" veya "kölecilik" yerine, "köleliğin" ya da "servaj"ın hâkim olduğu sistemlerden söz etmek daha yerinde olacaktır. Birbirine tekabül eden sosyo-ekonomik formasyonların hepsi sömürüye dayanan prekapitalist formasyonlar kategorisi içinde yer alabilecek ve gene orada da bunları, ancak bazı unsurların (ki bunlar arasında şehir veya ticaret hayatının oynadığı az-çok büyük rolün de hesaba katılması gerekir) hâkim olduğunu belirten, coğrafi sıfatlar veya tasviri terimlerle ciddi bir şekilde birbirinden ayırt etmek mümrün olacakdır.

Ortaçağ İslâm toplumunun dayandığı ekonomik sistem zamana ve mekâna göre değişmiştir. Bu ekonomik sistemin, farklı üretim tarzlarının ahenkleştirilmesinden ibaret olduğu söylenebilir. Kırlık

bölgelerde, dışardan devlet veya yabancı fertler tarafından sömürülen ve Marx'ın Hint toplulukları (ile ilgili) şemasına tekabül eden ve sözde "Asya tipi üretim tarzı" denilen köy topluluklarına rastlıyoruz. Ama bir yandan, en azından, hepsinin ilkel toplulukların kalıntısı olmak şöyle dursun, nisbeten yeni formasyonlar olduklarına dair elimizde göstergeler var. Öte yandan, bunlar, köylülere bırakılmış çok sınırlı bir toprak parçasının mülkiyeti veya intifa hakkı ile birlikte, devrelere ve bölgelere göre değişebilen oranlar içinde, bir arada bulunmuşlardır. Bundan dolayı sömürü, bir mülk sahibi tarafından: devlet veya hak sahipleri (bazen bir topluluk) tarafından, artı-değerden çeşitli hukuki statülere göre, bir pay alınarak gerçekleştirilmektedir. Çiftçi köylü ile, hak sahibi sömürücülerin karşılıklı hakları da çok değişiktir; çoğu zaman köylü, malikâneye bağlanmış, yani serf olmuş, çoğu zaman da, Roma mülkiyet kavramına nispeten yakın düşen 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 işlenmiştir, mesela halifeliği 868'den 883'e kadar sarsan köle savaşının yani Zanj'ların meşhur isyanının gerçekleştiği 8. ve 9. asırlardaki aşağı Irak. Ama bu, olağanüstü bir durumdu (94). Ücretli tarım işçileri daima varolmuştur, bununla beraber, sadece ücretli işçi çalıştıran kapitalist tarım işletmelerinin kurulması, şüphesiz pek ender bir durumdur.Bazı zamanlarda Avrupa "feodalizminin" (95) yapılarını andırmış olan yapılar ancak hak sahiplerini kendi aralarındaki veya devletle olan ilişkilerinde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber, şüphesiz çok ilginç olan ama bizzat üretim tarzlarında büyük bir değişiklik yaratmayan üst-yapı ile ilgili olaylar sözkonusudur. Bazen devletin, bazen bir "feodal"in köylüden vergi alması gibi değişik bir durumun, yani genellikle, Sovyet yazarlarının (ama şimdi gerçek olguları esas alan bir muhalefet (96) belirmektedir) tek yanlı bir evrim içinde yer aldığını belirterek önemli bir ayrım diye gösterdikleri ve M. Godelier'nin "Asya tipi üretim tarzı"nı, "feodalizm"den ayıran bir kriter yapmak istediği değişikliğin gerçekte büyük bir anlamı olduğu görülmüyor. Çünkü, Doğu'da "feodal" bey, çoğu zaman devleti temsil ettiğinden veya kendisi bir devlet gibi hareket ettiğinden bir sınır (ayrım) çizgisi

çekmek çok güçtür. Tarıma dayalı bu üretim tarzlarına, yukarda sözü edilen şehir üretim tarzlarını da ilâve etmek gerekir.

Okuduğunuz bu uzun açıklamadan dolayı yazar sizlerden özür diler. Ama marksist eserlerde pek belirsiz kalan bu sorunları aydınlatmak için bence bu gerekliydi. Marksist dogmanın (Marx'ın görüşleriyle 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 sermayenin (para-sermayenin) birikiminden ve üretimin (her şeyden önce sınai üretimin) pazara yöneldiğinden hareket etmek gerekir. Şüphesiz şehirleşme yönündeki bu gelişme, kapitalist bir ekonomik sisteme (yani daha önceden mevcut kapitalist üretim tarzının *hâkim olduğu* bir sisteme) erişmek için, karşısında, işgücünü kapitalist bir tarzda kullanabileceği yani sömürebileceği önemli bir miktarda hür işçi (emekçi) bulmalıdır. "Emek ile sermaye arasındaki ilişki... işçinin meta sahibi olduğu veya, meta sahibinin de çalıştığı çeşitli şekilleri ortadan kaldıran tarihi bir süreci gerektirir" (97) diyen Marx, şunları ilâve ediyor: her şeyden önce işçinin toprak, alet, tüketim malları (ürünleri) karşısındaki zılyetlik ilişkisinin ortadan kalkması gerektir, yani üretimin objektif şartları arasında işçinin bir bütün olarak (sadece işgücünün değil, arasında işçinin bir bütün olarak (sadece işgücünün değil, kendisinin de), yer aldığı ilişki içinde, işçinin kendisi serf veya köle (98) olarak edinilmelidir Bu tip her türlü bağdan "kurtulmuş" bu işgücü bolluğu, feodal devrin sonunda, "kurtuluş yolundaki emeğin altın çağında" Avrupalı kapitalistlerin emrinde bulunuyordu, mesela 14.asırda ve 15. asrın (99) ikinci yarısında İngitere'de olduğu gibi.Bu ise, Avrupa'nın bu devirdeki sosyal, siyasi olağan dışı konjoktüründen ileri gelmektedir. 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 inşa edildiği için meydana gelebildiğini hiç kimse ispatlamadı. Hele M. Godelier'in farz ettiği gibi, bu üretim tarzına temayülün, Greko-Romenlerin özel toprak mülkiyetine dayanan bir üretim tarzını tercih etmelerine kadar

uzandığı ise ispatlanması daha az mümkün olan bir şeydir. Özellikle, kapitalistlerin muazzam nakit servetlerin yanı sıra, bu üretim tarzının (taşıdığı üstünlüğün) kapitalist ekonomi sisteminin gelişmesine sebeb olabileceğini kimse ispatlamadı. Demek ki, yukarda belirtilen ekonomik sistemlerin ve genellikle bu sistemlerin gerektirdiği tarımsal üretim tarzlarının İslam âleminde mevcut olmasının, bu bölgede kapitalizmin ortaya çıkmasına genellikle bir engel teşkil ettiği kesin değildir.

ADİL BİR TOPLUM MU?

Ortaçağ İslam ekonomisi "adil" bir ekonomi miydi? Birkaç safdilin, üstelik bilgisiz safdilin, ciddiyetsiz halkçı yazarların (vülgarisatörlerin) veya politikacıların böyle bir şeyi söylemeyi göze almalarına ve bu konuda (kitlelerde o kadar yer etmiş olan efsanevi düşünceleri, içlerinden pek azının yalanlamak cesaretini göstermelerine rağmen, İslam'ın en hararetli savunucuları (bile) bu görüşü desteklemekte güçlük çekmekte ve ortaçağ İslam toplumunda Kuran idealinin esef verici bir tahrifini görmektedirler. Daha dindar olanlar, bu tahrifi, dinlerin, ancak Şeytan'ın bu dünya üzerindeki olağanüstü gücü diye açıklayabildikleri, insan tabiatındaki içleracısı kötülük temayülüne atfediyorlar. Daha milliyetçi olanlar, en azından Araplar arasındaki milliyetçiler ise, bunu ekseriya Türk hâkimiyetinin bir sonucu olarak görüyorlar. O halde, İslam ideali hiç mi pratiğe geçirilmedi. Bu sonucu kabul etmekten kaçınmak için, İslam'ın başlangıcında, yani Muhammed Peygamber'in ölümü ile Emevi hanedanının zaferi arasındaki 29 yıl içinde topluluğun, peygamber'in (Hakikat yolunda yürüyen) halefleri -kayınpederleri, damatları, "Hulefayi Raşidin" -tarafından yönetildiği yarı ideal bir dönem gösteriliyor. Bu dönem, en azından, çok eski bir zamandan beri, Sunni'ler arasında idealize edilmiştir. Bu idealleştirme, genellikle, olaydan en az iki asır sonra ilk defa "menkıbeler" zikredilerek yapılmaktadır. Bu menkıbeler,yukarda sözü edilen ve doğrulaklarından şüphe etmek için çok kuvvetli sebebler bulunan peygamber'le ilgili "hadisler" kategorisine dahildir. Bütün bunlar, bizce çok iyi bilinen sonraki yüzyılların düşünce akımları ve siyasisosyal-dini tutumlarıyla çok yakından ilgilidir. Bu uyarımız

gerekli bir uyarıdır, çünkü gerçekte, .slam ülkelerindeki hakçı yazarlar, gazeteciler, din adamları ve siyasiler bu menkıbeleri çoğu zaman delil olarak ileri sürmektedirler. Bu ülkelerin ciddi tarihçileri, kendileri şüphe ettikleri halde, sosyal sebeblerden dolayı bunların doğruluğunu açıkça tartışmaya cesaret edemiyorlar. İslami konularda uzman olmayan Batılılar ise İslam çevrelerince yayınlanmış kitaplarda anlatılanlara bakarak çoğu zaman bunların tarihi olduklarını kabul etmek temayülündedirler.

Ayrıca, önce şunu gözlemlemek gerekir ki, bizzat slamın savunucularına göre, bu ideal yirmi dokuz yıl devam eden güllük gülistanlık bir dönem değildir. Şüphesiz, Şiiler, 656'da Ali'nin iktidara gelişine kadar bu dönemde sadece nefret görüyorlar ve böylece, bu yirmi dokuz yılı, Ali'nin çok güç şartlar altında hüküm sürdüğü beş yıla indiriyorlar. Sünniler, Halife Osman'a (644-656) karşı yapılan ve onun öldürülmesine kadar varan suçlamaların hiç değilse kısmen doğru olduğunu yani Osman'ın güçsüzlüğünün bir çeşit iltimascılığa yol açtığını kabullenmek zorunda kalmışlardır. Ali'nin (656-661) iktidarında, taraflar arasındaki iç-mücadele adaletsizlikleri artırmıştır. Demek ki, ideal dönem kısalmakta, 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, İslam topluluğu (cemaati) müşterek bir inanç ve müşterek menfaatler etrafında birleşmiş sayıca pek kalabalık olmayan ve dünyayı fethe çıkmış bir gruptu. Şüphesiz ki, Bu grubun içinde bedevi kabilesinin nispeten eşitçi ideali ile, Kuran'da sözü edilen Tanrı katındaki eşitlik ideali ve topluluğun üyeleri arasında gerekli, hatta zorunlu bir yardımlaşma ideali hâkimdi. Küçük fatihler grubu, fethedilen ülkelerden elde edilmiş muazzam servetleri pay etmek zorundaydı ve bu da nefere bile münasip bir hisse verilmesine yol açıyordu. Modern deyimlerle söyleyecek olursak, parti içinde kıdemli olanlara pirim veren bir aylık sistemi hazırlanmıştı. Şefler müfrezelere bağlıydılar ve itaati sağlamak için onları tatmin etmek zorundaydılar. Ordu henüz, bedevi kabilelerinin anarşik ve şamatacı zihniyeti içindeydi. Bütün bu şartlar, kendini Arap fatihi ile bir gören topluluğa karşı izlenen politikada bir adaleti gerektiriyordu.

Bununla beraber, tamamen izafi bir adalettir bu. Şeflerin takip

ettikleri politika, 657'den itibaren bir "hizipleşme" ile, *Haricilerin* ayrılmasıyla sonuçlanan protestolara, ayaklanmalara, "temayüller" arasında şiddetli mücadelelere sebeb oldu. Fethedilen kabilelerin din değiştirmeleriyle topluluk muazzam bir şekilde büyüdü. Topluluğun dışında Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki eşitsizlik, topluluk içinde de başladı. Bu eşitsizlik, 750'de Abbasier'in isyanıyla büyük ölçüde tasviye edildi. Ama çok zengin toprak sahipleri ile 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 özlemleri ile o kadar bağdaşmıyordu ki İslam âleminde hemen hemen devamlı bir şekilde devrimci hareketler başladı. Bu protesto hareketleri, bir ideolojinin bağrında doğan bütün hareketler gibi, reformistler ve revizyonistler arasında patlak veren mücadeleler diye sınıflandırılabilir. Reformistler, bütün kötülüğün başlangıçtaki ilkelerin terkedilmesinden ileri geldiğini bunlara tekrar dönmenin yeterli olduğunu zannediyorlar, imanın ilkelerini gizlice değiştirmiş olan yöneticilerin yüz kızartıcı revizyonizmini yeriyorlar; revizyonistler ise, iman (inanç) ilkelerinde ilaveler ve değişiklikler ileri sürüyorlar.

İslam tarihi gelenekçi açıdan ele alan görüş, bu hareketlerin sebebini ideolojik görüş ayrılıklarında, özelikle de dini doktrinler ile ilgili ayrılıklarda görüyorlar. Bu görüşü eleştirmenin yeri burası değil. Kitabımızda takip edilen tartışma üslubuna uygun olarak, bu hareketlerin birçoğunun, bazen çok soyut seviyede yapılan ideolojik eleştirilerin yanı sıra, iktidarı meydana getiren ve destekleyen çevrelerin hayat tarzını da yermek şeklinde yapıldığını belirtmek yeter. Bu hayat tarzının ahlâk-dışı ve dinin hakiki kuralarına aykırı oluşu genellikle yerilmiştir. Bu hareketin cahil taraftarlarının sadakatine ve gayretine, hukuki delillerin kaynakları veya üstün zekalar arasındaki ilişkiler hakkında ileri sürülen düşüncelerden çok iktidarda bulunanların eleştirilmesinin sebeb olduğunu hiç kimse inkâr edemez. İsmaili hareketi gibi bazı hareketlerde, dini doktrinin yanı sıra, sosyal konular hakkında vaizler bulunduğu da açıkca görülmektedir.

Fakat Kuran'daki adil toplum idealini kökünden değiştiren bir

hareketin izlerine rastlamadık. Olsa olsa, herkesin Tanrı nazarında ve Şeriat karşısında eşitliği; bir mezhebin, bir partinin üyeleri haline getirilmiş hakiki Müslümanlar topluluğunun üyeleri arasında gerekli yardımlaşma söz konusudur. Bu yardımlaşmayı artırmak için daha sert tedbirler alınabiliyor. Yöneticiler, belirli bir süre, basit ve gösterişsiz bir hayat yaşadıkları intibaını verebiliyorlar. Pek nadir istisnalar hariç, ne özel mülkiyet ilkesine, ne de kölelerin ve hür insanların irsi statüsü ilkesine dokunmak söz konusudur. İşte bunun içindir ki, aynı sebepler hep aynı sonuçları yaratmaktadır. Mülk sahipleri ile mülksüzler, zenginler ile yoksullar ve de köleler ile hür insanlar vardır. Devlet, iktidarı genellikle, mülk sahipleriyle zenginlerin elindedir. Devlet, onları korumaktadır. Zenginlik genellikle ahlâka ve dini kurallara karşı bir kayıtsızlık yaratmaktadır. İktidar, taraftarlarının ve kendisinin zenginliğini artırmak için, gereğinde ahlâk dışı, gereğinde şeriata aykırı usuller telkin etmektedir. İnsanlık tarihinde adi olan her şey burada da vardır. Bu bakımdan İslam, hiçbir orijinallik arz etmez. Olsa olsa, her ahlâki ve dini doktrin gibi bazı kudretli ve zengin insanlarda, kudretlerini ve zenginliklerini kötüye kullanma temayüllerini sınırlandırabilir. İslam tarihi ile aşinalığın ortaya koyduğu şey şudur: İslamın kapasitesi de, rakip ideolojinin kapasitesi gibi aynı büyüklüktedir, yani pek cılızdır.

Hiç değilse, İslam doktrinin belli bir ekonomik tutumu önerdiği sınırlı alanda bu doktrine riayet edildi mi? Bunu bilmek büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü İslamın modern savunucuları, bu hükümlerin, (kuralların) adil bir toplumun işlerliğini ekonomik bakımdan sağlayacağına dair bize teminat vermektedirler. Bu hükümlerin, esas itibariyla, faiz karşılığı borç para vermeyi, tesadüfe bağlı her türlü sözleşmeyi yasakladığı ve mallarının önemli bir kısmını, topluluğun yardım sandığını yöneten devlete vermeyi mecbur kıldığı hatırlatılmaktadır. Devlet, servetin ihtiyaçtan fazla olan bu kısmını yeniden üleştirmekle yükümlüdür (102); (faiz karşılığı borç vermenin yasaklanışını böyle yorumlayan) Hamidullah'a göre, devlet, ihtiyaç sahiplerine borç vermekle de yükümlüdür; anlaşılan, kredinin millileştirilmesi söz konusudur(!). Gerçeğin genellikle bu idealden çok uzak olduğunu, İslamın en hararetli savunucuları arasında hiç kimse inkâr edemez.

Şeriatı,diniKanunu, Müslümanların öteden beri gerçek hayattan çok uzak bulunan bir düstur olarak kabul ettikleri ideal hayat tarzı diye yorumlamak İslami incelemeler yapanlar 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 okular 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 fedakarlık etmişlerdir. Gün gibi açıktır bu. Belki de istisnalar vardır: pek dindar hükümdarlar, başlangıçta devrimci bir hareketle iktidara gelen hanedanlar. Ama bunlar sadece istisnadır. Geleneksel Müslüman Devletlerin tümü, tarih boyunca sarayların ve zengin çevrelerin en işitilmedik zenginliği ile, kitlelerin içine yuvarlandıkları en koyu sefalet arasındaki keskin bir çelişkinin görünümünü bize vermektedirler.

Bu açık olguyu saptamaktan da daha önemlisi bunun başka türlü olamıyacağına 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 temayülüne, bu insanı ve tabii temayüle göre yapıldığını kabul etmek zorundayız. Ahlâki ve ideolojik buyruklar ne olursa olsun, her devlette, her sosyal kategorinin üleştirimdeki hakları 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 ötekisi vardı. Hayır faaliyeti (işleri), sadece böyle bir durumun yaratacağı yıkıcı sonuçları bir azınlık uğruna hafifletmekten başka bir şeye yaramıyordu.

Nitekim, geleneksel İslam âleminin ameli, genellikle, Kuran'ın nazari buyruklarına tamamen sadakatsizlik etmiş değil. Zaten bu nazari buyruklar herhangi bir ekonomik faaliyet tarzını emredecek veya yasaklayacak mahiyette değildi. Kutsal metnin (herkesi) adalete ve merhamete çağırması, diğer dinlerdekinden ne eksik ne

de fazlaydı. Bu çağrılar genel veya 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 konusu tedbirleri , (bu buyrukların kutsal menşeinin yarattığı kaçınılmaz teminatı ile birlikte) getiren doktrinler ortaya çıktı. Bu doktrinlerin koyu taraftarları daima yenildiler. Bu sürekli yenilgiler arkasında saklı bulunan sebebleri düşünmemek mümkün değil Devrin ekonomik ve sosyal şartları, görünüşe bakılırsa, onların kazanmalarına elvermiyordu.

Sünnet ile amel (pratik) arasındaki ilişkiler biraz daha karmaşıktır. *Sünnet* Kuran'dan daha kesindir. Ne mülkiyetin sınırlandırılmasına ne de yöneticilerin halk tarafından kontrol edilmesine uzak kalmıştır. Bu konularda, devrin sosyal durumunu ve imtiyazlı tabakaların ortalama görüşünü yansıtır. Ama,bu imtiyazların birçoğuna zarar veren bir yasaklamayı, bundan kurtulmanın çarelerini onlara derhal göstermiş olmasına rağmen, teorik bir şekilde ortaya koymuştu. Bu olgunun hangi sebeblerden ileri geldiğini yukarda görmüştük. Ne olursa olsun, doktrin ile amel (pratik) arasında çatışma olduğu zaman genellikle pratik üstün geliyordu. Yasaklar, kısa 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) gevşek davranma politikası en yaygın pratik (amel) oldu. Böylece dini nazariyelendirme, pratiği pek sınırlı bir şekilde etkiledi. Her şeye rağmen, söz konusu devrin ekonomik faaliyetinin temel dayanaklarını eleştirmiyordu. Bir kere daha hatırlatalım ki bu

dayanakları eleştirmeye kalkışan doktrinler, bir çeşit tabii ayıklanmayla, bir kenara atıldılar.

BÖLÜM IV

İSLAM İDEOLOJİSİNİN GENELLİKLE EKONOMİK ALANDAKİ ETKİSİ

Şimdiye kadar İslâm'ın, Kuran'da ve *Sünnet*'de dile getirilmiş ekonomik doktrinini inceledik ve bu doktrinin ekonominin kapitalistimsi sektörü diye adlandırdığımız şeyin gelişmesini, prensip olarak mahkum etmediği ve pratikte engellemediğini gördük. Şimdi meseleyi daha da derinleştirmemiz gerekiyor. Gerçekte, ortaçağda Batı Avrupa'da aynı tipte kapitalistimsi bir sektör mevcut oldu. Bu sektör, çeşitli ekollere göre, modern kapitalizm veya kapitalist sosyo-ekonomik formasyon denilen şeyi yaratacak derecede gelişti. Bununla beraber, böyle bir gelişme, İslâm âleminde, hiç değilse 19. yüzyıldan önce meydana gelmedi. Bunun bir dış-etkinin sonucu olduğunu düşünmek için sebepler var. Gelişmedeki bu eşitsizliğin sebebi, İslâm dininin mahiyeti midir, yoksa genellikle, söz konusu tipte bir gelişmeye Hıristiyan Avrupa ideolojisinden daha az elverişli olan ortaçağ İslâm âleminin ideolojisi midir?

Moda haline gelmiş çok yaygın bir görüşün iddiasıdır bu. Bundan, ideolojilerinin yarattığı söylenen bir kaderciliğe saplanmış Müslümanların sözde "umursamazlığı" sorumlu tutulmakta ve kıyasıya suçlanmaktadır. Onların bu kaderci umursamazlığı, Avrupalıların, ya ırsi olduğu ya da genellikle Hıristiyanlık veya Hıristiyanlık ideolojisinin belirli özel bir şekli tarafından geliştirildiği kabul edilen teşebbüs zihniyeti ile tezat teşkil

etmektedir. Bu anlama gelen bir tezi, güç anlaşılır (bilgince) kanıtlara dayandırarak sistemleştirmek, teorileştirmek için herkesten çok uğraşan, gene Max Weber'dir.

Avrupa'nın gittiği yolda gitmeyenlerin sadece İslâm âlemi olmadığı üzerinde, bu kesin olgu üzerinde ısrarla durmak gerekir. Yukarda denildiği gibi, Eski Doğu'da, Yunanistan'da, Roma âleminde, Hindistan'da, Çin'de ve Japonya'da da, İslâm âlemindekinin hemen hemen aynısına benzer tipte kapitalist bir sektör vardı. Ve bu ülkeler de Avrupa'nın gittiği yoldan gitmemişlerdi. Demek ki, bütün açıklamalar hem İslâm âlemi hem de bu medeniyetlerin tümü için geçerli olabilir. Zaten Max Weber'de tezlerinde bu nokta üzerinde durmaktadır.

Weber'e göre, Avrupa'nın kollektif zihniyetini karakterize eden şey, yüksek bir rasyonellik seviyesidir. Weber, bu fenomenin sebebinin ne olabileceği konusunda tereddüt etmekte ve biyolojik sebeblerin, başka bir deyişle, ırki sebeblerin söz konusu olabileceği hakkındaki faraziyesini, bu kaygan sahada daha ileri gitmemeye dikkat ederek, ortaya atmaktadır (1). Bu rasyonelliğin tezahürlerini sıralayan Weber, uzmanlaşmış devlet memurlarına ve son derece rasyonal bir hukuka: (formalist hukuk görüşünü *(das formal-juristche Denken)* Doğu hukukunun a ksine, faydalılık ve adalet ilkeleri gibi "maddi ilkeler" üzerine tesis etmiş) Roma hukukuna dayanan rasyonel bir devletin sadece Avrupa'da bulunduğunu belirtmektedir. Kapitalist gelişmeye muarız unsurların (sihir'e yer veren düşünce temayülü, belirli maddi çıkarlar, dine ve *Ethique*'e dayanan geleneksel tipte bir ideoloji) en az göründüğü yer Avrupa'dır (2).

Weber'in yaklaşımının, az-çok onun temayülünde olanların birçoğunun yaklaşımı gibi, kendi özünde çelişik olduğuna işaret etmek gerekir. Weber, modern kapitalizmi, Avrupa'nın yarattığını, çünkü, Avrupa'nın diğer medeni bölgelerden daha rasyonel olduğunu farzediyor. Ama Avrupa rasyonelliği ile ilgili olarak verdiği bu misalerin birçoğu, Batı Avrupa'nın, modern kapitalizme daha kesin bir şekilde girdiği devreden sonrasına aittir. Weber'in burada, kısır bir döngü içine düştüğü, bu rasyonel niteliklerin, kapitalist yönde bir ekonomik gelişmeden ileri gelebileceği; ya bu gelişme ile ilgili veya bu gelişme ile birlikte müşterek bir sebebin

kitabını getirsinler" (28:49). Ama bu kriterler kabul edilmediği taktirde, tıpkı Pascal'ın yaptığı gibi (o ünlü bahse tutuşmadaki gibi), bir başka delil'e başvurulabilir. Bu da, Firavungillerden (6) gizli bir Müslümanın (gizli bir müminin) Musa Peygamber lehine kullandığı delildir:*"Siz, benim Çalabım Allah'tır, diyen bir kimseyi öldürecek misiniz? Hem de bu kimse, Size Çalabınızdan deliller getirdiği halde. Bu kimse yalancı ise, yalanı kendinedir. Ya doğru söylüyorsa (ve siz onu dinlemiyorsanız), sizi korkuttuğu azabın bir parçası olsun, başına gelecektir."* (40: 29/28) (7)

Kuran, Allah'ın Kadir-i mutlak olduğunu rasyonel delillerle boyuna açıklamaktadır: hayvanların gebeliği, gökteki ecran hareketleri, atmosfer fenomenleri (8), insanların ihtiyaçlarına harikulade bir şekilde uyarlanmış hayvan ve bitki hayatının çeşitliliği türünden yaratılış harikaları... Bütün bunlar *"ruhla dolu olanlar için ayetlerdir"* (9) (3: 187/197).

Hıristiyanlığın Teslis (Üçleme) dogmasına karşı açılan polemik misali, tipik bir misaldir. Kuran, bunu, Muhammed'in tarihi vakıa olduğuna inandığı şeye atıfta bulunarak, yani tanrısallık sıfatını reddetmek için bizzat İsa'nın söylediği kabul edilen şeyle çürütmektedir. R. Blacher'in kelime kelime tercüme ettiği gibi, Hıristiyanların da garip olmamaları ("mübalağa etmemeleri"), ölçüyü kaçırmamaları, makul fikirlerin dışına çıkmamaları istenmektedir (4: 169/171; 5: 81/87). Allah'ın bir çocuğu olabilir miydi? , bütün dünyayı kendi varlığı ile dolduran (her yerde hazır ve nazır olan) Allah, bir*"paredre"*e ihtiyaç duyabilir miydi? İsa, Mesih idi, annesi Azize idi. Onların lütuflarıyla, veya 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, Allah'ın onların canını alabileceğini gösterir (5:19/17).

"Usa vurmak", fikirleri birbirine "bağlamak" anlamına gelen "Akl" fili Kuran'da aşağı yukarı 50 defa; aklınız yatmıyor mu? aklınız ermiyor mu? cümlesi bir nakarat gibi, 16 defa geçmektedir (2: 41/44). Kâfirler, Muhammed'in vaizini dinlemeyenler, düşünmeyen akıl yormayan, aklı yatmayan insanlar olarak lanetlenmişlerdir (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 itikatsızlığı, insan zihninin (10) bir kusuru olarak görmek temayülündedir" . Muhafazakârlar gibi, dinsizler (imansızlar) da biz atalarımızdan ne gördükse onu yaparız derler. Bütün yenilikçiler gibi, Muhammed de, bu delil karşısında öfkelenmektedir. Ya ataları, törelerini yerleştirdikleri zaman hiç mi düşünmediler? (2:165/170; 5:103/104). Bundan dolayı Allah, temel inançlarını murakabeye tâbi tutmayanlardan bilhassa nefret eder. Onun indinde en kötü olanlar bunlardır (8:23; 10:100). Allah'ın, kullarını uyarması, varlığının ve iradesinin en önemli âlametleri olan kelâmlarını elçisi Muhammed'e yazdırması, doğru düşünebilmelerine ve dolayısıyla, bunları özümleyip anlayabilmelerine temellik etsin diyedir (16:69/67; 29: 34/35; 45: 3/4). Son derece inandırıcı bir delil ileri sürdükten sonra Muhammed (tanrısal yazar) şöyle diyor:*"İşte biz, sağduyu sahiplerine delillerimizi -siz "vahiylerimiz" diye anlayın- böyle uzun uzun anlatırız"* (30: 27/28). Allah'ın yaptığı her şey, kulları, irade-i cüz'iyye olarak, akıllarını ve usavurma melekelerini işletsinler de bu âlametlerin, hakikatin bu kesin belirtilerinin mânasını anlasınlar diyedir. Belki de insanlar bu âlametlerden gerekli sonuçları çıkaracaklardır (24:61 ; 57: 16/17). İşte o zaman Hakikat'ın bilgisine ermiş olacaklar (29: 42/43); Allah'ın Peygamber'e ilettiği ve hakikat'i ortaya koyan (39: 2, 42/41, v.s..; 39: 33/32) (12) Vahiy'den (5: 55/50; 25: 64/63; 28:55; 39: 64; 7: 198/ 199) önceki insanın cehaletiyle tezat teşkil eden "ilim"e katılacaklardır (2: 114/120; 140/145; 3: 54/61 17: 108/107). İmansızlar, hiçbir bilgileri olmadan; Klavuz'u, 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 gerekir. 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, Hakikat'i akıl yoluyla kavramak yetmez. Mesela, Medine Yahudileri, Vaiz'i çok iyi anlıyorlar fakat sonra da bunu bile bile yanlış yorumluyorlardı (2: 70/75). Saf akıldan pratik akıla geçmek, Allah'ın buyruklarını yerine getirmenin, onun emri

üzerine elçisinin kurduğu topluluğa katılmanın faydalı olduğunu anlamak gerekir. Bu aktif dindarlığın, sonra da, bir militan gibi çalışmanın zaruri olduğu fikri kafalara iyice yerleşsin diye Muhammed, tüccar bir kavim olan Mekkeliler'in ve ticari faaliyete aşina Medinelilerin kolayca anlayabileceği ticari mahiyette deliller ileri sürdü. 1892'de Charles C. Torrey'in (13), Augüst Müller'in ima ettiği bir hususu yorumlayarak ayrıntılı bir şekilde gösterdiği gibi, bu delliller hep ticari bir atmosfer içinde yaşamış bir insanın aklına hemen geliveriyordu. Torrey'in sözlük ve kavramlar hakkındaki veciz incelemesinin sonunda Kuran'ın pratik teolojisiyle ilgili sözlerini buraya aktarmakla yetinelim:

> "Allah ile insan arasındaki karşılıklı ilişkiler tamamen ticari mahiyettedir. Allah, ideal tüccardır. Hesap pusulalarına bütün dünyayı dahil etmektedir. Her şey hesaplanıp ölçülmüştür. Allah hesap kitabını ve terazileri yaratmış, kendini de namuslu işler için örnek göstermiştir. Hayat bir iştir. Ya kazanılır, ya kaybedilir. İyi ya da kötü bir iş yapmış olan ("kazanan" veya "kazanmayan") bu hayatta bile bunun karşılığını alır. Bazı borçlar affedilebilir. Çünkü Allah gaddar bir alacaklı değildir. Müslüman, Allah'a bir yatırım yapar: Cennet için peşin ödemede bulunur. Allah'a ruhunu satar. Bu mutlu bir iştir. Dinsiz (imansız), tanrısal 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 kendisine ödeme yapılan Müslüman) ayrıca özel bir pirim alır."

Torrey'in dediği gibi, "bundan daha hesabi bir teoloji kitabı tasavvur etmek güçtür" (14). (Hesap) matematik demek, akıl (rasyonellik) demektir. Kuran'ın ideolojisine göre, şüphesiz bu, akıl, her şeyi kavrar (aklın bilemiyeceği hiçbir şey yoktur) anlamına gelmez. Aksine, birçok şey, aklın dışında kalır. Bu da Allah'ın yüce kudretinin ve bilgisinin delillerinden biridir. Sadece

insan aklının gücüyle bilinemiyecek olan bu şeylerin bir kısmını Allah, peygamberleri aracılığı ile insanlara bildirir. Diğer şeyler ebediyen gizli kalır (15). Aklın rolü, peygamberlerin bilinemiyen hakkındaki sözlerinin doğruluğunu, inandırıcılığını, onların buyruklarına uygun hareket etmenin faydasını anlamaktır.

Şüphesiz, burada, irrasyonel bir kavram olan, ama her din, belki de her ideoloji için gerekli iman ortaya çıkmaktadır. Görünüşte aynı kabiliyette, aynı durumda olan insanların aynı olaylar karşısında niçin farklı tutum takındıklarını açıklamak gerektir. Bazıları sert tepki gösterirler, diğerleri hemen kabul ediverirler, İmansızlarla mücadele edilecekse, onları yermek, cezalandırmak için, imansızlıklarından dolayı sorumlu tutmak gerektir.

Ama iman ile rasyonel inanç arasında dolaysız bir ilişki vardır. Çok uzun müddet bekleyen imansızların, Allah'ın gazabına uğramaları bunun delilidir. İşte o zaman Allah'ın bir tek olduğuna *inanıp iman* ederler. Ama, azabı gördükten sonra, inanmaları bir işe yaramaz. Allah onları cezalandırır (40: 85; 6:159/158). Bu iki pasaj, iman ile delil karşısında duyulan inanç arasındaki ayniyeti açıkca göstermektedir. Allah'ın müdahalesi, objektif delillerin inandırıcı etkisini "sağlamak"tan ibarettir. Hoşgörüyü doğrulamak için söylenmiş bu aynı cümlede rasyonel 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'a imanın, rasyonel inançtan ve peygamberin gösterdiği hakikatları kabul etmektende ayrı bir şey olduğu inkâr edilemez. Çünkü bu inanç, bütünsel insanı yükümlü kılan bir tavır takınmasına imkân verir. 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 irrasyonelliği 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 şeytanın 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.) *Sünnet*'in 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 kabul edilir. İtirazın muteber sayılması gerçekten dikkate değer. Ancak, itiraz bu şartlar içinde makul değildir. Muhammed, 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 görkemli bir elçinin, Cebrail'in 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 tabiatüstü, bir varlık tarafından iletilmiş, akla dayanan bir bildiri (mesaj) üzerine kurulmuş bu imanla, kesinliği sözle anlatılmayan (20), bir iç duyguya, sezgiye dayanan iman arasında esaslı 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 bildirilere 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 Vahiy'lerin özündebulunan 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'in 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, siyasi plan içinde yer almaktadır. "Sahte peygamberlere" yani sürgünden sonraki zafer akımına aykırı bir meyli olan ve ne yazık ki, eserleri bize ulaşmamış bulunanlara karşı savurdukları kerametlerin boş çıktığını ileri sürmekle yetiniliyor. Asurluların yayılma siyasetine karşı koyan partizanların, rasyonel siyasi hesaplarını çürütmek için insanın bilgeliği ile Tanrı'nın bilgeliği arasındaki zıtlık 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 Krallığın başlangıcından itibaren bir çeşit akılcılık "rasyonalizm) gelişti (G. Von Rad, işi *Auflarung*'dan söz etmeye kadar vardırıyor (1). Ama felaketler devrinde, ilk İsrail peygamberlerinden biri olan Eşi'ya, bilgelerin tabiatüstü 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)" Mükkemmel olan sadece Rab'bin hikmetidir. Rabbe inanmak (23), her birinin 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.ll9:66)

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 keyfi olduğu ortaya çıkıyordu. Bu fikirlere, ve özellikle de, bunların hayatlarına verdiği istikamete ve milli 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, Filistinli Yahudilerin Protestan tarikatı, Yunan medeniyetine İskenderiyeli büyük bilginden daha az yer veriyordu. Yukarda belirtilen sonraki eski-Ahit metinlerinden dolayı halkta, dinsizlikle, zenginlikle, milli değerlere ihanet

etmekle karışık dünya hikmetine karşı bir duygu yükseliyordu. Bu çevrede kök salmış olan ilkel Hıristiyan kerygme'i, gerçekte bunu açıkca ifade etmektedir. Şüphesiz, İsa'nın sözü sık sık tartışılmakta, kanıt olarak ileri sürülmektedir. Mucizeleri, alametlerdir, kanıtlardır. Fakat bütün bunlar, Yahya Peygamber'i (Mat. II: 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" (Yuhana, 21:29). Ama İsa, daha önce, insanların belgelere ihtiyaç duymalarına üzülmüştü: "Alâmetler ve harikalar görmedikçe asla iman etmeyeceksiniz" (Yuhan. 4: 48) Pawlus, özellikle Yuhanadaki 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 ilan ederek geldiğim zaman, kelam 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. (I Kor. 1: 19-20, 23, 25; 2: I,4-5).

İlahi felsefe (gnosticişme) ile modern felsefeyi ilham eden Yunan antropolojisinin kategorilerini, kendine özgü İbrani antropolojisini dile getiren Eski ve Yeni Ahit'e uygulamamak gerektiği ileri sürüldü. Özellikle, iman, akıl (anlayış)dan ayırt edilemezdi; tıpkı aklın, eylemden ve hayattan ayırt edilememesi gibi. İnanç (iman), Eflatun'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 tarifsiz 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 rasyonel 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. Isa'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'in muhtevasını tali olarak ispatlayabilir. Vahyedilenin içinde akıl yoluyla ispatlanmadığı içindir ki Vahiy'nin habercilerine inanmak akla yakındır. Muhammed'den önce, Augustin'in ortaya koyacağı şey budur. Normal bilgide hatta 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 İncil'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 Philoxene gibi IV. ve V. yüzyılda Suriye'de yaşamış din

bilginlerinde bunu iyice görüyoruz. Muhammed'de esas olduğu anlaşılan bu akılcı ve algılayıcı iman (32) görünüşüne 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 tabii gelen imamnın önceliği tezi, fikir planında, 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- eflantuculuktan 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 Araplığı (34) yeni kabul etmiş Jean Damascene'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. sonunda (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 quantum 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 karsılık , Kuran'ın rasyonelliği, bir kaya (gibi) görünmektedir. Bunu da açıklamak gerekecektir. Doğrudan doğruya ve tek yanlı bir şekilde Yunan rasyonalizmine bağlanamaz. Daha ziyade, Mekkelilere has olan düşünce tarzıyla ilgilidir. Muhammed'in karşı olduğu Mekkeli tüccarlar da akılcıydılar. Ama bunlar, safdil, yavan, itibarsız bir akılcılığın, Yunan felsefesine benzer bir doktrin 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 bunlar arasındaki zıtlıklardan 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, cerhedilemez, üstelik, büyük medeni ülkelerle, kültür, yazı, kitap ve bilginler âlemi 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 yeniden ele alıyordu. Bildirisinin akla dayandığını ve etkinliğini yani aslında, Allah'ın kudretini, birliğini, Arap peygamberin kendi Vahyi'nin geçerliğini onlara göstermek için, şüphesiz, muarızlarının dilini ve düşünme tarzını kabul ediyordu (doğrusu, bundan hiçbir zaman tam olarak kurtulamamıştı). Mekkelilerin barbar akılcılığına karşılık rasyonelliğin medeni şekli olan kendi 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 felsefenin 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 bir şey yok.

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

Kuran'ın kadercilik doktrininde, İslâmda kapitalizmin gelişmesine sözde elverişli olmayan bir havanın açıklanışı da araştırıldı (şüphesiz Weber tarafından değil, onun Avrupa kapitalizminin kökenleri hakkındaki kalvinist nazariyesi düşünülürse bunun sebebleri açıkça görülür). En eski suretlerde insanın hürriyeti üzerinde duran yargıların yanı sıra (Tanrı'nın lutfunun yönünü bazen çok kaba bir şekilde saptırabilen temayüllerle insanı donattığını) -ileri sürerek-, kader tezini bazen ılımlı şekilde açıklayan en yeni metinler bulunmaktadır. Gerçekte, Muhammed, İslâm öncesi ideolojinin kaderciliğine karşı, kaderin, hem tanrılara hem de insanlara kendini kabul ettiren, kör kanunların üstünlüğü hakkında Arap dünyasındaki yaygın tezi, (yani) tabiat kanunları hakkındaki determinist görüşün bir taslağını ileri sürüyordu. Kaderin yuce kudreti yerine, kendisine yakarılabilen, tapınılabilen (40) şahsi bir iradenin, Allahın, yüce kudretini koyuyordu. Şüphesiz ki, Muhammed'in birbirinden ayrı şekilde tasarladığı, aralarındaki çelişkilerin görünmediği fikirler söz konusudur. Hem din değiştirmeye (Müslümanlığa) tesvik etmek, görünüşte namuslu ve zeki insanların imansızlıkta ayak diremelerini açıklamak hem de herkeste Allah korkusu ve saygısı uyandırmak insanlara mükafatlar 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, ilahi ve beşeri faaliyetlerin birbiriyle yarışan etkisinin sonucu olarak (42)" göz önünde tutması gerekiyordu. Tahlili derinleştirmek, O'nun için imkânsız, akıl almaz, hatta faydasız bir şeydi. Medine Camiindeki insanların kader ve

iradei-cüziyye üstüne tartışmalarını işittiği zaman öfkeden kıpkırmızı kesildiğini açıklayan hadisin her ne kadar aslı yoksa da Muhammed, bu sorunla gerçekten karşılaşsaydı herhalde buna benzer bir tepki gösterirdi.

Burada benim için önemli olan, diğer yargılarla yalanlanmış azçok ılımlı bu kader tezinin, Kuran'ın ideolojisinde eyleme hiç de engel olmadığını göstermektedir. Kuran, mümini, tarafsızlık, yeminlere bağlılık, itidal, doğruluk, hayır işleme, yoksullara, büyüklerine, yakınlarına, gezginlere karşı iyi davranma gibi erdemlere teşvik ediyorsa, bu asılında, 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 vaat edilmiş, 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 böğründe 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 dünyanını 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).

Kaderli 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 taktimesine bakmadı" (Tek. 4: 4-5). "Rab dedi: ve lutfedeceğim adama lutfedeceğim 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 çalışmış olur yapıcılar
Eğer şehri korumazsa Rab
Bekçi uyanık durmuş neye yarar?
Sevdiklerini derin uykularında

Nimetlere boğarken, Tanrı,
Ekmeğimi kazanacağım diye
Erken kalkmak boşuna
Geç yatmak boşuna.

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

İsa'da kurtuluş konusunda, Tanrı'ın 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 süretine 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 seçtiklerinden 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 gerekircilığin 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 sdolayı, büyücülükle suçlanmışlardır. Öyle ki, Peygamber, 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 Vahyi'nin, önceki peygamberlerin Vahyi'nin gösterdikleri kerametlerin Tanrı'dan geldiğini ya da hiç değilse Tanrı'nın rızasıyla gerçekleştiğini zorla ispatlamaya 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 rızasıyla yapılan büyü karşısında çaresiz kalmaya mahkumdurlar.(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 büyüyü inkar 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 atölyede 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, Maw Weber'in sandığından daha karmaşık olduğundan şüphe edebilse 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 açıkça düşman olan bir din yoktur (53)" diyen Max Weber'ın iddiasını reddetmek gerekir. Max Weber, (bunu söylerken) İslamiyeti unutmuş.

Çünkü, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının büğüye "açıkça düşman oluşu" Kuran'daki büğü düşmanlığı ile aynı tiptedir. Sadece her şeye kadir 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: Tanrı 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 lânetlenmesini 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 aldatmaca üzerine kurulmuştur (Tek.27) Hezekel, "kavmın canlarını alan" büğücülere karşı Rab adına ateş püskürüyor. Rab, büğücülerin bu afsunlamalar için kullanıldığı yastıkları ve örtüleri yırtacağını ve esir edilen canları kurtaracağını vadediyor. Büyü işlemi böylece etkisiz kalıyor (Hez. 13:17)... Yahwisme, sihirbazlara ve büyücülere danışmayı tekrar tekrar yasaklıyorsa (Tes. 18: 10,) hatta ölüme mahkum ediyorsa bu, onların kudretinin zararlı, yani gerçek ve etkili olmamasındandır (Çık. 2: 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 işleri*, Samiriye'de sihirbazlık eden Simun ile, Kıbrıs Valisi Sercius Pavlus'un yanındaki sihirbaz Elimas Beryeşu'yu anlatır. *Timaëos'a İkinci Mektubun*'da evlere girip kadınları esir eden büyücülerin zararlarının yerilmesinin de gösterdiği gibi, bunların kudretleri boşuna değildir. Bunun içindir ki, Yuhanna'nın Vahyı, 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 Pare'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 rasyonelliğe yer verir gibi; kader fikrini bu iki kutsal kitaptaki aynı ölçü içinde öne sürüp insanları ferdi ve sosyal hayatlarında açıktan açığa aktif olmaya 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 İSLAM İDEOLOJİSİ

Sonuç olarak, Kuran'ın ideolojisi, İslam'ı, hiçbir şekilde kapitalizme düşman bir ekonomik yola, ya da hatta Eski ve Yeni Ahit'ten esinlendikleri varsayılan toplumların izledikleri yoldan

tamamen farklı bir yola yöneltememişse sorun daha sonraki bir safhada tartışılamaz mı? İslam ideolojisinin kuran-sonrası gelişiminin İslam'a böyle bir yön verdiği iddia edilemez mi?

Sorunu bu şekilde ele almayı önleyici bir itiraz var. Kuran-sonrası İslam 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 temayüllerini güçlendirebilirler. Açıklanması gereken bu temayüllerdir. Bu metinlerde Kuran'dan yani tamamen İslami bir kökenden gelebiien şeyin ne olduğunu yukarda görmüştük. Kuran ile ilgili bu unsurların, varsayılan ekonomik temayülleri hiçbir şekilde açıklayamayacağı görüldü. Kuran'da yazılı olmayan şey, ancak posteriori ise, yani kutsal kitabı Kuran olan bir toplumun bağrında gelişmişse İslama özgü diye kabul edilebilir. Bir misal verelim: Bazılarının istediği gibi, Kuran-sonrası bu İslam ideolojisini kaderciliğin karakterize ettiğini varsayarak, (bu ideolojinin) İslam'a dayandığı için kaderci olduğunu hiçbir şey ispatlayamaz. Bu ideolojinin, Kuran'da hem kaderci bir tutuma uygun, hem de aksine 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, İslamiyetin 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. Gerçekten, üç yüzyıl sonra (X.yüzyılda 57) kitap haline getirilen Hadis, *Sünnet* kutsal bir değer kazanıyor, tıpkı Kuran gibi, Tanrı'nın Vahyi olarak telaki 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 İslam'a özgü olarak telâkki edilemez. Ama, ideolojinin, Hadis'te, kapalı bir şekilde bulunan ideolojinin kesin etkisi hakkındaki tez bile, en azından birçok nitelendirmelere uğramak zorundadır.

Her şeyden önce Hadisler birbiriyle çelişen ne kadar çok temayül varsa onları yansıtmakta . Çoğu zaman, bu hadislerde karşı tezler halinde metinler bulunabiliyor. Zaten, İslam âleminin 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 oldukça geniş bir bölgede) kabul edilen kesin bir yorumda bulunmak için, Ruhani meclisler, Papalık, Yüksek dogmatik kurullar İslamiyette hiçbir zaman olmadı. Hicri IV.Yüzyılda (X.yüzyılda) hür yorumun, bağımsız düşüncenin kapısı genellikle kapandı ve el-kitaplarında yazılı olanlara başvurmakla (59) yetinildi. Ama dogmatik sorunların tartışılması devam etti ve hatta 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 bir arada bulundu. Hatta aykırı telakki edilen birçok mezhep birbirlerini hoşgörüyorlardı. Müslüman toplumu son derece pluralist bir toplum oldu. İktidar, çok tehlikeli ya da aykırı bulduğu aşırı temayülleri çoğu zaman bastırarak ya da sadece propagandalarını engelleyerek bazen bir ekolü bazen de diğerini destekledi. Ama genellikle, söz konusu plüralimi geniş ölçüde tuttu. İslam dünyasındaki siyasi parçalanma öyleydi ki 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 temayüllerin ihtiyaç duydukları şeyi kolayca bulabildikleri ve kendi tercihlerini haklı gösterebilecek önermelerden meydana gelmiş geniş bütündür. Üstelik Kuran'da olduğu gibi, hadislerde de, şerh ve yorum sayesinde bu imkânları arttırmaktan geri kalmaz.

Bundan dolayı, denilebilir ki, İslami çevrede görülebilen her eğilim, önceden mevcut olan ve düşünceleri kalıplastırmak 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 İslam ideolojisi, topluma şekil veren bir dış kuvvet değil, fakat toplum hayatının tümünden gelen eğilimlerin bir ifadesidir.

Her toplumda olduğu gibi, ideoloji ile bu ideolojiye çağdaş olan toplum arasında belirli bir fasıla, bir mesafa 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 şekli 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 yoruma 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 İslami kaynaklardan doğmuştur. Diğer bütün kaynaklardan gelen hadisler arasında ayırt edilmesi çok güç birkaç hadis ile yapısal bakımdan Muhammed ideolojisinin gerektirdiği ve etkilerini nispeten özerk bir şekilde devam ettirecek olan ve İslamın *"değişmeyenleri"* (invariants) denmeye lâyık bazı temayüllere ve Kuran'a bu gözle bakılabilir. Ama bütün etkilerine rağmen, bu temayüllerin çağdaş çevrece hiç değiştirilmemiş ve ilk görünüşlerinden çok şey kaybetmemiş olmaları bence pek şüphelidir. Bundan dolayıdır ki, doğrulukları İslami kökenlerden çok, bulundukları devrin sosyal, kültürel ve ideolojik muhtevasıyla açıklanabilir.

Eğer Max Weber haklıysa, yani kapitalizm, kendi gelişmesi bakımından gerekli rasyonalizme, İslam âleminde hâkim olan

ideoloji karşı koyduğu için gelişmediyse bunun sebebi, İslam'da İslam dininde değil, bu ideolojinin temelindeki faktörlerde: İslam âleminin tüm sosyal hayatında, Doğu'daki şekliyle Hıristiyanlık dahil, geçmiş (önceki) ideolojilerde aranmalıdır.

Bununla beraber, sadece kabataslak ve çok yaygın fikirleri çürütmek için, hemen göstermek gerekir ki, Kuran- sonrası İslam ideolojisi ile, kısmen ve suni bir şekilde de olsa, Weber'in tezini doğrular görünen Hıristiyan âleminin ideolojisi arasında ortaçağda bu keskin gelişme 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.

Ortaçağ İslam kültürünün 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 dini 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 hukuku bir öğretiyi, eserleri binlerce cilt tutan ve eleştirici bir temele, belgelerin karşılaştırılmasına (hatta bu belgelerin eleştirilmesi yersiz de olsa) dayanan bir tarihçiliği geliştirmek için ortaçağda 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: *Standestant* yani Kralın, sınıfları ve zümreleri korumak ve onların anlaşmazlıklarını halletmek için hüküm sürdüğü devlet, Batı Avrupa'ya has bir devlettir.(61) Belki. Ama ortaçağın sonunda gelişen, klasik feodal yapının parçalanmasından doğan, yani Avrupa gerçekten kapitalizmin 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, "maddi" 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. İslam'da kadı sisteminde başvurulması gereken kuralların çokluğuna rağmen, yargılarda kişisel etkinin ağır basması, böyle bir evrimin yanı sıra elverişsiz bir temayül 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 II. yüzyıldan itibaren tedrici bir

şekilde olmuş ve 12. yüzyılda da gerçekleşmiştir. Ve bunlar, Paul Koschaker'in çok iyi belirttiği gibi, Bizans ve Araplar yoluyla klasik kaynaklara yeniden dönüş demek olan "12.yüzyıl Rönesansı'na, sonuç olarak da, ticaretin canlanmasına ve ticari şehirlerin (64) serpilip gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan dolayı, Roma hukukuna yeniden dönüşte bir sebepten 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 törelerin 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 Ortaçağ 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 "İslam Devleti'nin yakın devirlerdeki (67) batı devletlerinin yönetimiyle aynı yoğunlukta ve Avrupa'da kapitalistimsi sektörün gelişmesinden önceki devirde, yani ortaçağ 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. İslam'ın dünya görüşünde bu türlü bir engelin bulunmadığı söylenebilir. Tabiatiyle, sihir fikri İslam'da da vardır. Bazı dini 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 İslam'da sihirin, Ortaçağ Avrupa toplumuna oranla, daha ağır bastığını gösteren hiçbir belirti yoktur. Mesela Ortaçağ Avrupasındaki toplumlarda sihre dayanan görüşlerin mübareze, "hükmü ilâhi" gibi uygulamalarla birlikte uzun bir süre hâkim olduğu bilinmektedir. İslam'da buna benzer bir şey hiçbir zaman kabul edilmemiştir. Sihire temayül, insanları, hayali araştırmalara ve uygulamalara doğru götürebilir. Teknik yenilik peşinde koşmanın zararına olur bu. Kapitalizmin değilse bile, hiç olmazsa sınai medeniyetin temelinde teknik yenilik vardır. Fakat, çoğu zaman gösterildiği gibi, Ortaçağ Avrupasında sihrin gelişmesi, bu kıtanın sınai devrime yönelişe temel olan yeni teknikleri kabul etmesini ve keşfetmesini engellemedi. Görüldüğü gibi, sihir en azından, Müslüman Doğu'da olduğu kadar Hıristiyan Batı'da da gelişmişti. Her şeye rağmen, bir tarihten itibaren, doğu âlemindeki teknik Avrupa'daki teknikten daha geri olduysa buna sebeb İslam 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, İslam 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 İslam öğretisine (dogmasına) neden dolayı aykırı olabileceği anlaşılmamaktadır."

Kâr hırsına ideolojik yönden gösterilen dirence gelince, Weber'in büyük bir önem verdiği bu direnç İslam ülkelerinde Hıristiyan Batı'dakinden, şüphesiz, daha azdır. Ortaçağda Hıristiyanlığın ahlâk anlayışıyla İslam'ın ahlâk anlayışı arasında bir mukayese 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 ilâhiyatçılarına göre, gerekli olandan daha fazla servet edineceğim diye uğraşmak günahtır. *"Homo secundum aliquam mensuram quaerit habere extei res divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in e-cessu 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, iktisadi yayılmayı, Hıristiyan ilahiyatçıların tutumundan daha çok kolaylaştırmıştır.

C.H. Becker'e göre, İslam'ın, bu iktisadi 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 İslam âleminde 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, dini buyruklardan çok siyasi düzensizlikten, ve iktisadi darlıktan ileri gelip gelmediğini bilmek sorunu önem kazanmaktadır" (75) diye yazıyordu. İslam 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 eyleme yer veriyorlardı. Gerçi dünyevi ile uhrevi arasında bir ayrım gözetilmemişti ama bunlara Hıristiyanlıktakinden bambaşka bir gözle bakılıyordu (77). Müslüman topluluk, Hıristiyan Kilise'si gibi, Devlet'in hoşgörüsüne sığınan, sonra da devleti etkileyen, kontrol eden ve ona hakim olan bir topluluk değil, kendisini meydana getiren tarihi şartlardan dolayı, esas itibariyle bir devletti, ama hemen hemen hiçbir zaman bu hüviyete bürünmedi. Topluluğun başkanlarının dini görevi zaptetmek, savunmak ve yönetmekti. Bu işlerde onlara yardım etmek de bu topluluğun üyelerinin dini göreviydi. Eylemdi bütün bunlar, akla dayanan eylemdi, Tanrı'nın iradesine boyun eğmekle beraber, imkânları maddi bir amaç için kullanmaktı.

İnsanlar eyleme katılmayı dini bir görev biliyorlardı. Eylem kutsaldı. Cihad (kutsal savaş), şartlar elverdiğinde, İslâm toplumunun yerine getirmesi gereken bir görevdi. Tanrı katında itibarlı olmak için zafer mutlaka kazanılmalıydı. Her yerde olduğu gibi, Müslüman toplulukta da teknik ilerleme yolunda en büyük çaba, savaş tekniği için harcanıyordu (78). Topluluğun iktisadi refahını sağlamak da yöneticilerin göreviydi ve plansız 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). İslâm'ın çağdaş bir

savunucusu, vergi ödemenin, tıpkı dua etmek gibi, dini bir görev olduğunu açıklamıyor mu? (80). Bu hiç değilse, ilahi hukuktaki kanuni vergi anlayışı bakımından tamamen doğrudur. Demek ki 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 işte 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 göre (82) İslâm'ın ilk devresinde dini 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 ilan eder" demiş (83).

Aslında bu daha normal bir tutumdur. Gazali "üç türlü insan vardır" diyor: "geçimlerini sağlamak için ebedi hayattan yüz çevirenler, bunlar hep kaybedeceklerdir; kendilerini ebedi hayata hazırladıkları için geçimlerini sağlamaya çalışmayanlar, kazanacak olanlar hep bunlardır. Bir de geçimlerini ebedi 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, kralın emriyle kendilerine ekmek dağıtan hizmetkârlara, paylarına düşenden fazlasını almak için asılmamalarını öğütlüyor. Ama gerçekte olan nedir. Gazali'ye göre, bunların %90'ı 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 bağdaştırıldı. 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 ahlak 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 İslâm 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: İslâm 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 tesadüfi niteliğini daha da artırmıştır. Rekolte üzerinden toprak sahiplerinin ve devletin aldığı paylar öylesine yüksekti ki ve o kadar keyfi bir şekilde tayin edilmişti ki köylüde çalışmak, verimi artırmak için şevk kalmıyordu; demek ki, kadercilikle İslâm 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 İslam'da da hakim görüş, tasavvuf deneyini, akılcılığın yanında, üstün ama sınırlı bir yer aldığı, bir sentez içinde birleştirirdi. Rasyonel 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 ilahiyat teorilerinde değil, aydın Müslümanların gerçek fikri faaliyetlerinde de akla büyük bir yer verilmiştir. Tarikatların kendileri de halk kitlelerine tamamen yüz çevirmiş değillerdi. Tasavvuf ehli de kendini, herkesin erişemeyeceği 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 ihlamı ilahi sayesinde yeryüzündeki hayatın başka bir anlam kazanacağını düşünüyorlardı. İslâmiyeti yaymak, savunmak için misyonerliği başladılar, savaştılar. Çoğu zaman kendilerini hayır işlerine verdiler (90). Müridlerinin birçoğu tasavvufun icaplarını yerine getirmekle beraber dünya işleriyle de uğraşıyorlardı. Bu bütün tarikatlerde 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 ahlaki 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 işleyen 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 İslâm dünyasında fert, ne olduğunu bilmese bile, Şeriat'a karşı bir saygı duyar. Bütün hayatının dini 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 muhafazakarlığın, 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 (96). Bu tanımın geniş ölçüde doğru olduğu şüphesizdir. Fakat bunun ortaçağ Hıristiyan dünyasına da uygulanabileceğini belirtmek yeter. Bu zihniyet, Hıristiyan Avrupalıların, kapitalizme yönelmelerini engellememiştir. Müslümanların da aynı şekilde hareket etmelerini önleyemezdi.

İslâm'ın, 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 "İslamiyetin Püritenleri" deyimi beylik bir söz olmuştur. Mozaibler çölde hurma ağacı 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 dini doğmasında, 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 okununca 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 ahlaki davranışını, törelere bağlılığını yakından izleyen bilginlere, din adamlarına özel bir önem verilmesine yol açmıştır. Bu, tembelleşmeyeceklerinin, sefahata dalmayacaklarının, har vurup harman savurmayacaklarının bir garantisidir. İdeolojik azınlıklara özgü bir olaydır 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, yaşayan 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, İslâm âleminin modern kapitalizm yolunda gelişmesini (ilerlemesini) İslâm dininin engellediğini ve Hıristiyanlığın da Batı Avrupa dünyasını bu yola ittiğini kesinlikle gösteren hiçbir şey yoktur. Kendi doktrinini öğreten (yayan) insanlara, medeniyete, devletlere İslâmiyet, özgül bir ekonomik yolu ne buyurmuş ne de zorla

kabul ettirmiştir. Ortaçağ İslam 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, İslam 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 doktrine boyun eğmeleriyle açıklanamaz, hele bunda, bir doktrine can verecek olan bir adalet kaygısının etkisi görülemez.

BÖLÜM V

GÜNÜMÜZ İSLAM ÜLKELERİNDE İSLAM VE KAPİTALİZM

İslam ülkelerinde kapitalistimsi bir sektörün, hatta bazı devirlerde çok yaygın kapitalistimsi bir sektörün hep varolduğunu görmüştük. Ama ortaçağ gözönünde tutulursa, bu ülkelerde kapitalist bir sosyo-ekonomik formasyondan söz edilemez, (çünkü) bu formasyonun 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, İslam ülkelerinin 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 durdurulabildi 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 itibarıyla, 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 sınai işletmenin varolması ve bir gelişme göstermesi gerektiğini bize öğretmektedir. Biliyoruz ki, kapitalist üretim tarzının bu hâkimiyeti ne küçük ticari üretime bağlı zanaat işletmeleri ne de manüfaktürler değil, ancak hakiki bir sanayi, makineleşmiş fabrikalar söz konusu olunca ortaya çıkar.

Oysa, olgulara şöyle bir bakmak bile, sanayinin, İslam ülkelerinde 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 sanayideki işçi sayısını ele alacağım. Böylece, bilimsel kesinlik iddiasında olmayan aşağıdaki tablo ortaya çıkar.

Memleketler	Tarih	Toplam nüfus (bin olarak)	Saniyede çalışan nüfus bin olarak	%
Afganistan	1958	13000 (a)		
Afganistan	1959	–	13 (b)	0.1
İran	1958	19680 (a)	208.5(b)	1.05
Irak	1952	4871 (a)		
Irak	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
Mısır	1937	15500 (e)	273 (f)	1.76
Mısır	1958	24600 (e)	280 (g)	1.13
İsrail	1958 Toplam	2032 (h)	142 (i)	6.98
İsrail	1958 Yahudi	1810 (h)	135 (i)	7.45
Tunus	1956	3800 (a)	265 (b)	6.97
Cezayir	1964	9529 (a)	322 (b)	3.37
Fransa	1815	29380 (j)	1600 (k)	5.44
Fransa	1866	38080 (j)	3800 (k)	9.97
Fransa	1906	39270 (j)	4000 (k)	10.18

KAYNAKLAR

a- Birleşmiş Milletler Nüfus Yıllığı.

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

c- J. Birot, *Statistique annuelle de geographie humaine comparee*, 1913, Paris, Hachette, 1913, s.7.

d- *Statistique industrielle des annees* 1913 et 1915, İstanbul, ministere du Commerce et de l'Agriculture, 1917, d'apres O. Conker et E. Witmeur, *Redressement economique et industrialisaiton de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, s. 58.

e- Hassan Riad, *l'Egypte nasserienne*, 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 Abtract of Israel*, 1958-1959, Jerusalem, tableau I, s. 7, cite d'apres Sk. Sitton, *İsrael, emigration et croissance*, Paris, ed. Cujas, 1963. s. 106.

i- Sh. Sitton, ibid. s. 200, 219.

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

k-E. Mosse *Marx et le Probleme de la croissance dans une economie 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 yansındaki Fransa'nın sanayileşme düzeyine erişmekten henüz uzaktılar (3). 1914'de sınai kapitalizm, bütün bu ülkelerde pek az gelişmişti. Bununla beraber, bu devreden itibaren, bu olaya kesin bir önem verilmişti. 1914'de (4) bir Amerikalı, "Bütün Asya'yı modern sanayi makineleşme 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- İslâm ülkelerinde 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 İslâm dini engellemiş midir, yoksa kolaylaştırmış mıdır ve bu ne dereceye kadar böyledir?

3- Çağdaş kapitalizm, İslâm ülkelerinde özgül bir yol izlemiş midir? İzlemişse bunun sebebi İslâm 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 70.000 den fazla olduğunu 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 işçinin 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 kapitalistlerin bir kısmıyla (Müslümanlar) ve yeni kapitalistlerle (bunların bazıları devlet memuru olmuştur, bazılarının da, şüphesiz tâbi bir durumda kalan özel sektörde çıkarları vardır) ilişki kuran nasırcı askeri bürakrasi tarafından, 1952'den sonra büyük kısmıyla tedricen millileştirilip yönetilecek olan sektör budur.

Mısır gözönünde tutulmazsa, genelikle Osmanlı imparatorluğunda, XIX. yüzyıldan önce hakiki kapitalist sınai işletmelerden söz edilemez. Özel manifaktürlerin sayısı azdır. Herhalde, kullanılan teknik "oldukça az gelişmiştir ve esas itibariyle, el-emeği üzerine kurulmuştur. Henüz "zanaatkârlık safhasındaki fabrikalarda ve büyük atölyelerde bile makineler pek azdır ya da yoktur (10)". Büyiik 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 mali 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 safca söylediği gibi, "bu, yerli çıkarlardan daha çok yabancı çıkarlardan yana olmaktı (11)" "Gerçekte, (tarihçi şarkiyatcıların 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 tezgahları 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 İmparatorluğundaki 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 249 sınai işletme vardı ve bunun 242'si çalışıyordu. Sermayelerinin % 10'u yabancılara, %50'si Yuanlılara, %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 fabrikası) ve 1895'de, Çani-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 askeri yenilgisinden sonra Rusya'nın (1828) de zorla kabul ettirdiği Turkmançay anlaşmasından beri yabancılarla imzalanan ticari antlaşmaları saymak gerektir. Turkmançay anlaşması gereğince iki memleket 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. 1825'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 rekâbetin 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. Avrupalıların çıkarlarına zarar verecek hiçbir şey yapılamazdı. 1905'de coğrafyacı Elisee Reclus şöyle yazabiliyordu: Rusya ile İngiltere şimdi iki rakip metbudur. İran hükümeti, onların arzularına ve kaprislerine boyun eğmek, lütuflarına 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. Taliot'a veren ekonomik bağımlılığa karşı yöneltildi. 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 mütevazidir... Biz de çift çubuk sahibi olmak,başkaları gibi yaşamak, üretmek, üretimi 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 sözüençok dinlenilen ideologlarından biri olan Türk Sosyoloğu Ziya Gökalp, "Modern Devlet büyük sanayi üzerine kurulmuştur. Yeni Türkiye modern bir devlet olmak için her şeyden önce milli bir sanayii geliştirmelidir. Avrupa'nın en yeni ve en gelişmiş tekniklerini uygulamak zorunda olan yeni Türkiye fertlerde

teşebbüs, zihniyetinin doğmasını bekliyemez. Askeri teknik alanında yaptığımız gibi, milli bir çabayla, sanayide Avrupalılara erişmeliyiz (26)". diye yazıyor. Aynı Ziya Gökalp "Türk milletine, İslam 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 imkansız 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 mutluluğunun hızlı bir batılılaşmayı gerekli kıldığını anlamıştı. Şüphesiz yabancı ülkeleri pek az ziyaret etmişti; bununla beraber Batı'da olduğu gibi, modern fabrikaların, barajların, modern sulama tesislerinin, 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 Türkiye'de "Devlet sosyalizmi" ya da "Devletçilik" adı altında kanunlaştı ama bu, ne kapitalist batının yolundan ayrılmak ne de hayali bir geleneğe uymak amacıyla yapılmıştı. Yukardaki metinde Ziya Göalp'in çok iyi açıkladığı gibi, bu bir zorunluluktu. Bir Türk hukukçusunun, İstanbul Hukuk Fakültesin 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, tabiatıyle, milli idealin temsilcisi olan Devlete düşüyordu. İşte Türkiye'de Devletçiliğin anlamı budur. Demek ki, Cumhuriyetin hareket ilkesi olarak Devletçiliği seçmesi bir doktrin hevesi değil, milli 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 kapitalizme karşıdır ne de yabancı düşmanıdır (35)". 1950'ye kadar Türkiye'yi tek başına yöneten Halk Partisi'nin programı açıkça öngörmektedir ki "özel çalışmayı ve faaliyeti temel bir fikir olarak telakki etmemize rağmen, genel ve hayati çıkarların söz konusu olduğu meselelerde milleti ve memleketi mümkün olduğu kadar kısa bir zamanda mutluluğa götürmek için, Devletin fiilen müdahale etmesi temel ilkelerimizden biridir. Ekonomi konusunda özel işletmeleri teşvik etmede 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 ülkelerde 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 İslâm ülkelerinde sanayinin evrimiyle ilgili olarak yapılan özetlemenin 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 söylüyora "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; Muhammed 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 taklit edemedi. Zekâ, anlayış, enerji ve şartlardan yararlanmayı gerektiren bir işti bu. Herkes sanayileşmenin üstünlüklerini iyice anlamıştı ama artık çok geçti. Batı emperyalistlerinin askeri 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 kapitalizmini model alarak, onu taklit ederek ve genellikle de onun hakimiyeti 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 sebep (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 herhangi 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 sektörde, esas itibarıyla, büyük bir yerli sanayinin gelişmesinden söz edildi. Özellikle Mısır'daki tarım kapitalizmi söz konusudur. Abdel Malek, Muhammed Ali'nin (ölümü 1849) son devreleriyle 1952 devrimi arasında Mısır'da "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. Ancak daha gözde (zengin) toprak sahiplerinin yanında çalışabilen, küçük işletme sahiplerini yani 1.075.00 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 itibarıyla 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 sosyal kuruluşa dönüştüremez. Toprağı işletmenin kapitalist şekilleri ilkçağ'da (45) vardı ve ortaçağ İslam 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-Avrupayla ticari ilişkisinin önce, Elbe'nin doğusunda "İkinci 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 herhalde 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 formasyona çok yaklaştığını ileri sürmek istedi. Zavallı V.B.Loutsky, Haziran 1960'da "Doğu ülkelerinin sömürge ya da yarı-sömürge olmadan önceki sosyo-ekonomik gelişme seviyesi tartışılacak bir sorundur, çünkü marksist tarihçiler, bu konuda batılı Şarkiyatçılardan daha ileri bir durumdadırlar" diyordu (49).

Avrupa dışındaki ülkeler aydınlarının çoğu tarafından

ç oşkunlukla 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 başka katkıda bulunduğum için ahlâki planda bunu eleştirmekten sakınacağım: sosyal gerekirliklerle mücadele eden insanın tabiatına böylesine işlemiş, bu kadar güçlü bir temayülün yenik düşebileceğini düşünmek boşunadır. Kitlelerin asil amaçlar uğruna harekete getirilmesi bu sayede mümkünse, bu temayülün 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 beşeri 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 sosyo-ekonomik formasyonu 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 tarihi 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 fark edemezdi. Bu safhaya erişilince 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 istihzayı 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, mesela 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 formasyona yönelmeyen çeşitli toplumlarda Antikite'den beri görünen bir olaydır. Marx, "manüfaktür, mesela İtalyan şehirlerinde olduğu gibi, bambaşka bir devreye ait bir çerçeve içinde tek tek ve mahalli olarak loncalarla yan yana gelişebilir. Ama, sermayenin, bir çağ damgasını vuran varoluş şartları sadece 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 kapitalistimsi sektörü ihtiva eden ve bir iktisadi sisteme dayanan sosyal bir yapının unsurları olabilirler. Belli yapısal şartlar ve olaylardan dolayı, Avrupa'da, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon buna benzer sosyal bir yapı üzerinde gelişebildi. Ama bu yapının, zorunlu olarak kapitalist formasyonu 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 teşbinlerle dolu değerlendirmesinin anlamsızlığı ortadadır. Maksat teşbih yapmaksa, bu toplumların gelinlik çağda oldukları söylenebilir. Bir kadının gelinlik çağda olmasından mutlaka doğum yapacağı sonucunu hiç kimse 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, İslam toplumlarının, sömürgeler ele geçirmeksizin, Avrupa ve Amerika'daki gibi kapitalist bir formasyon yaratamayacakları da ispat edilemez. Aksine, 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 formasyonu temsil ediyordu. Ama bi kapitalizme kendini uydurmak, iç-yapıdan gelen sebeblerden 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, İslam dini kapitalist üretim tarzına karşı hiçbir zaman itiraz etmemiştir ve bu dinin buyrukları, bu üretim tarzının kapitalist bir sosyo-ekonomik formasyonun meydana getirilmesi yönünde gelişmesini engellememiştir.

Ortaçağ için geçerli olan, modern ve çağdaş devir için de geçerlidir. "Üretim kapitalizmi" nin ortaçağda 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.

İslam ülkelerinde dini düşünüşün ötede beride yasaklayabildiği şey, işletmenin, bazı imalatı ve tarzlarıdır. Bunlar da, kutsal metinlerle kökleşmiş değil , durgunluk yüzyılların dini bir değer verdikleri gelenekle çatışmaktadırlar. Mesela, alkollü içkilerin imali, 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 amellerin mutlak olarak yasaklanmasından ortaçağdan itibaren vazgeçilmişti. İyi ya da övgüye lâyık 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, kendilerinden 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 Kral 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 İslam devleti 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.

İslam dini, faiz karşılığı borç 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 borç vermenin dinen yasaklanmasından dolayı kapandığını hatırlarsak, bundan yüzyıl önce Doğu'da yatırımlar için sermaye bulunamamasının sebebini anlayabiliriz." Çok anlamlı bir şekilde ama safça bir mantıksızlık içinde hemen ekliyor: "Gerçekte mali faaliyet, yani murabaha için bir pazar vardı ve Eski Doğu'nun bütün likit sermayesi, pratik bakımdan bu işte kullanılmıştı. (58)

Faiz karşılığı borç 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 İslam ülkelerinde 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, İslam ülkelerinin 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. İş Bankası henüz gelişmemiştir ve bu, ülkenin sanayileşmesi için mutlaka gerekli bir faaliyet 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 edeler (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 sayesinde boy verebildi. Büyük özel sermaye, ticarete, 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, İslam ülkelerine uygulanabilecektir. Görüldüğü gibi, bütün bu tip toplumlardaki bu genel durumun, yüzyıllar boyunca sürüp gelen,ortaçağ Hıristiyan Avrupasını da etkileyen ve onun kapitalizme doğru gelişmesini hiçbir şekilde engellemeyen dogmatik

yasaklamayla bir ilgisi yoktur. Bu durumun, "İslamın 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 ısrarla üzerinde durduğu "likidite"), hem de sosyal planda, yani esas itibarıyla 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 siyasi ve sosyal nüfus, nispeten kararlı ve güvenilir bir gelir, gerektiği anda kolay bir ferag (likidite) ve toprak sahibi, tahsildar, murabahacı 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 tesüdüfe 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 genelikle 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 yüz yıl 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 İslam devletlerindeki modernleşme temayülünün başlangıclarında, başka bir deyişle, Avrupa değerlerinin buralara sızmaya başladığı sıralarda bu temayülü 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 İslam 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, ticari hayatta tahammül edilemiyecek kadar sert buldukları sonuçlar yaratıyordu. Bundan dolayı, piyasa kontrolörü ya da resmi olmayan ticari mahkemeler gibi yargı mercileri kısa zamanda kurulmaya başlandı.

19.yüzyılda İslamın merkezi ve kalesi olan, kolonize edilmemiş Müslümanların büyük çoğunluğunu yetkesi altına alan ve Avrupalılaşma yolunda ilk defa kararlı adımlar atan Devlet'de yani Osmanlı İmparatorluğunda, bu dini kuralların kesinlikle

tanınmamasını gerektiren kanuni tedbirler çok geçmeden alındı. Mesela, hicri 1928'de (1851-1852), faiz oranını düzenlemekle ilgili bir imparatorluk fermanı, ne sebebleri açıklarken, ne de hükümlerde, dini yasaklamaya hiçbir imada bulunmuyordu:

"Genelikle bütün ahalinin, özellikle de, eyalet kapitalistlerinden aşırı oranlarda ya da bileşik faizler de dahil olmak üzere çok ağır şartlarda 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 İmparatorluğunda (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, Babı 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 Ziraat 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 meblağdan %6 faiz alır (madde 29) (78)."

Ama Osmanlı Devleti, uzun zamandan beri içinde bulunduğu mali güçlüklerden dolayı, faizle borç almak zorunda kalmıştı. 1840'da, ilk defa olarak, kağıt para yerine geçen ve % 8 faiz getiren (79) bir çeşit hazine bonosu çıkardı. Bunlar, Osmanlı İmparatorluğunun 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 % 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 sağlayan diğer bütün yollar incelenmiş olsaydı, gerçekten çok ilginç bir tabloyla karşılaşılacaktı. Mesela, Osmanlı İmparatorluğu'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 İşleri, 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 Shylock haline getirdiler" diye yakınır (81).

Kısacası, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nda, faizin Kuran'da yasaklanmış olmasının, hukuki 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 sadece bir kısmıydı (82). Kanuni faiz oranıyla ilgili bir hükmün hukuki 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 itibari 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 göz önünde tutmuştur. Ama aynı kanun birleşik faizi yasaklamayı göze alamıyor. Oysa Justinien, Hazreti Muhammet'den yüz yıl önce, Hıristiyan 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) iktisadi bir uygulamadan ödünç verilen paranın faiz getirdiği bir başka iktisadi 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 iktisadi 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 dini otoriteleri Sultan Abdül Aziz'in tahttan indirildiğini ilan ettiler. Bu sultandan şikâyetler artmıştı; ve bunların çoğu haklı şikâyetlerdi. Aslında iradesizliği ve sefahata düşkünlüğü Avrupalı maliyecilerin imparatorluğa 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 Kuran'a 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 ıslahat çabaları, kimi millici bir duyguyla, kimi maddi çıkarlarını korumak amacıyla kimi de bambaşka duygularla, harekete geçen Faslıların muhalefetiyle karşılandı. "Emir Mulay Abdülaziz Şeriat'a ve akla aykırı işler çevirmiş, zekâtın ve öşürün yerine tertibi ve faizle para veren bankayı koymuştur. İşlenebilecek günahların en büyüğüdür bu (87)" diyen Fas ulemalarının şikayetleri bu durumu açıkça yansıtmaktadır. Doğrusu, vatanseverliğin de, dini 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 milleten refahı için yaptıklarını söylüyorlardı. ama bazıları da dini bakımdan daha sağlam dayanaklar bulmaya çalışıyorlardı. Fetvaların ve ileri sürülen görüşlerin bir kronolojisini çıkarmak, belki de gerekçeleri ve uygulandığı çevreleri ayırd etmek için fetvaları ve arşivleri bulundukları ve muhafaza edildikleri yerde derinlemesine incelemek gerekecektir. Ben burada oldukça kolay erişebilecek 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) başmüftülük 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.Alınan 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 fark edilecektir. İdealist bir tarih görüşüne göre ya da başka bir deyişle, marksist tezlerde ortaya atılan dinamizme aykırı bir dinamizm ileri süren bir görüşe göre, kaçılınması 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 yanı sıra 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 iktisadi ve siyasi 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. Ortaçağ 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 hukukçuların 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 fetvalardan 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 ila %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 İslamiyetin 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, İslam açısından şüphesiz ki acı bir durumdur." (102). Muhammed Hamidullah'a göre, aşağı Hindistan'da, çok mütevazi oranlar içinde de olsa, faizsiz ödünç verilmektedir (103). Görünmez sosyal güçlerin etkisi altında kalan Müslümanların pratik, zımni ama sürekli revizyonizmi ile dini ideal arasında birdenbire ortaya çıkan uyumsuzluğun yarattığı fiili duruma karşı gösterilen gecikmiş bir tepkime, nispeten yeni bir gelişme ve bir bilinçlenme söz konusudur. Hemen belirtelim ki din ülküsünün (dini 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 Hıristiyan idealine aykırı olduğunu Hıristiyan 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 sarhoşluğu sadece Katolik kilisesine özgü bir hastalık değildir. Bir iktidarı kontrolu altına alan her ideolojik hareket, bu iktidar ciddi bir sarsıntı geçirmedikçe 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 taraftarıydı ve bu evrimin İslamın temel ilkeleriyle bağdaşabileceğini düşünüyordu. Bu ilkelerin geleneksel yorumlarını yeni düzenin temel yapısıyla bağdaştırmak söz konusuydu sadece. Diğerleri farklı bir tutum aldılar. İslamın ilkeleriyle modern medeniyet arasında bir çelişme görüyorlardı. Son yıllara kadar bu medeniyetin hakim ekonomik şekli olan kapitalist topluma karşı yapılan eleştiriler halka yayıldıkça bu düşünce kuvvetlendi. Avrupa bu çatışmada haksızdı ve yenik düşmesi gerekti. Avrupa'nın dayandığı sisteme karşı kendi oğullarının yönelttikleri bu eleştirileri İslamiyet 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 felaketlere 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 felaketlerine 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 ile de Müslüman olması İslamın ileri sürdüğü hal çarelerinin herkes için geçerli olduğunu göstermektedir. Haydarabat'da bu şirketlerden biri, Hindistan'daki 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 İslam 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 ilan eden yeni Devlet'in evrimini etkileyebilecek genel ilkeler arasından faizin çıkarılmasını öngörmüştü. Tasarı tartışıldığı sırada Haydarabat'da (Batı Pakistan) *Indo-Pakistan İslâm 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 gözönünde tutulmadı. Anayasa'da *Riba*'nın hemen kaldırılması gerektiği, Devlet'in 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 (ilâhi 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 Suudi Arabistandır. Bilindiği gibi, bu devlet kuruluşu itibarıyla da, entegrist ve eski bir ideolojiden, ilk zamanların saf İslamiyetine dönülmesini isteyen *Vehabilik*'ten esinlenmiştir. Kendini nisbeten tecrit etmesi ve halkın büyük bir kısmının ilkel hayat tarzı, bu Devlet'e 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, siyasi yöneticilerin ve toplumun yeni tabakalarının az-çok yenilikçi 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. Suudi Arabistan şehirlerinde "iyiliği sağlamak ve kötülüğü yok etmek" için kurulmuş komisyonlar, yayınladıkları buyruklarda *Riba*'nın her türlüsünü (110) yasaklamışlardı. 1950'de Suudi 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: İslâm ile kapitalizm arasında temel bir zıtlık olduğu görüşü (tezi), iyi niyete de dayansa kötü niyete de dayansa, bir efsanedir. Teorik alanda, İslâm dininin kapitalist üretim tarzına hiçbir itirazı olmamıştı. Modern kapitalist ekonomik sistemin kurulması için gerekli olan ve kapitalistimsi bir sektörün gelişmesini az çok engelleyen bazı özel iktisadi uygulamaların ortaçağda dinen yasaklandığı doğrudur. Fakat bu yasaklama, başlangıçtan itibaren pratikte geçerli olmadı. Öyleki söz konusu kapitalistimsi sektör ortaçağda eşsiz bir gelişme gösterdi. Bu devirde ve daha sonraları, yasaklamalar bazı bölgelerde bazı dini 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 dini yanı üzerinde pek az duruldu.

Bu sanayileşme (İslâm) Devlet'inin 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, yenilikçi 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 açıkça reddeden entegrist bir tepkime ancak sonraları meydana geldi, gecikmiş bir tepkimeydi bu. Bu hareket aşağı Hindistan'da iktisadi 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, İslâm'ın buyruklarına uymaya gerçekten kararlı devlet yani Pakistan, bütün arzusuna rağmen, bu hareketin ortaya attığı tezleri hukuki yönden onaylamaya karar veremedi. İktisadi bakımdan en geri Müslüman devletlerinden sadece bir tanesi entegrist bir ideolojinin etkisiyle, geleneksel yasaklamaları hukuki metinlere koymak cesaretini nispeten gösterdi. Daha gelişmiş Müslüman 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 dini olmayan sebeblerin etkisiyle, sosyalist ekonomi tiplerine ya da en azından devletçi ekonomi tiplerine geçmiş olmasından dolayı faiz oranı meselesi öneminden çok şey yitirmeye. Dini otoriteler, bir kere daha, sosyal hareketi izleyecekler ve seçmek zorunda kalacakları iktisadi politikanın gereklerine tamamen uygun ideolojik ispatlamaları hükümetlere sağlayacaklardır, en büyük ihtimal budur.

Demek ki, tarihi olgular, marksist tezlere tamamen uygundur. Sosyal durumun icapları ve azami gücü elde etmek, sahip oldukları her türlü üstünlükleri ve imtiyazları alabildiğine artırmak uğruna toplumların ve sosyal grupların 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.

İSLAMDA KAPİTALİZME GİDEN BİR YOL MU?

Kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun hâkim olduğu ülkelerdeki bütün bir ekonomiyi yöneten sektöre benzer modern kapitalist bir sektörün İslâm ülkelerine dışardan geldiğini görmüştük. Ve gene görmüştük ki, bu sektörün işleyişinin ve her ülkenin tüm ekonomik sistemi içinde (Hindistan'da olduğu gibi) üstünlük kazanmasının gerektirdiği şeylerle bağdaşan yeni ekonomik uygulamaların kabul edilmesini İslâm dininin buyrukları önleyememişti.

Batı ülkelerinde hâkim olan sektörün, yapısal bakımdan, ana hatlarıyla aynı olan bu modern kapitalist sektör, kendi tanımı gereğince, İslâm ülkelerinde özel karakteristikler kazanacak mıdır? Kazanacaksa, bu karakteristiklere İslâm dini mi sebeb olacaktır. Şimdi bu soruları cevaplandırmamız gerekiyor.

Her milli 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 milli 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 müşterek karakter saptamaya başladı. Milletlerarası alanda sivrilmiş bir iş adamı, yanlış da belirlese, bir milletle diğer milletin müteşebbisleri, mühendisleri, memurları, işçileri, mültezimleri arasındaki farkları görmektedir. Mülkiyete, sözleşmeye, Devlet'e, yani üretim ve mübadele kadrolarını meydana getiren kurumlara, milletlerin geleneği ve yaşantısı damgasını vurmaktadır. Bu genel ve belirsiz gözlemleri aşmak isteyen iktisatçı, belli bir milli 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 göz önünde tutmak hakkımız ve görevimizdir. İktisadi 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:

"Sanayici bir milletin üretimi, bu milletin kendini tarihi gelişmesinin en yüce noktasına eriştiği an en yüksek seviyesindedir. Gerçekte bir millet, kazancı değil, kazanma tutkusunu kendine amaç edinmişse sanayide en yüksek noktaya erişir. Amerikalıların, İngilizlerden üstün olmasının sebebi budur. Bazı ırklar, formasyonlar, iklimler, tabii şartlar... üretime diğerlerinden daha elverişlidir" (114).

Ve daha genel olarak, "Sosyal üretim şekli içindeki az veya çok gelişme derecesi 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 formasyonun ya da bir üretim tarzının milli üsluplarının (styles) değişik olabileceği bu iddialarda açıkça görülmektedir.

Kapitalizmin bu özel üslubu, bu özgül karakteristikleri gerçekten varsa, İslâm ülkelerinde de bu türden, bir şey bulunması çok mümkündür. Ama İslâm âleminde, karşımıza genellikle, Avrupa milletlerinden oldukça farklı milli tipte topluluklar çıkıyor. Bu toplulukları birbirlerinden ayıran sınırlar iyice tespit edilmiş değildir ve bazılarında, her şeyden önce de, Arapça konuşan topluluklarda,

farklı seviyelerde milli bir bilinç uyanmaya başlıyor. Bu toplulukların çoğunda, mili bilincin uyanmasına katkıda bulunmuş olan geleneksel kültür İslâm dinini (milli) benliğin önemli bir faktörü olarak iletmiştir. Bundan dolayı, ekonomik davranıştaki milli üslup belirli bir ülkenin kültür tarihinin çeşitli faktörleriyle değişik şekilde açıklanabilir. Genellikle, İslâm dininin hâkim olduğu ülkelerin bir kısmında ya da tamamındaki bu faktörler arasında İslâm dini de bulunabilir.

İktisadi psikoloji incelemelerine burada yer verilebilirdi. Sosyal hayatta ekonominin rolü hakkındaki marksist tutum, taraftarlarının ya da muarızlarının sandığı gibi, iktisadi psikolojiyle hiç de çatışmaz. Marksist tezlere göre, bütün ekonomik yapıların genel kanunları ve bunlardaki büyük değişiklikler, birinden diğerine geçiş, 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 karakterlerini belirlemede büyük bir rol oynamış da olsa, bu böyledir.

Ekonomik alanda özel etnik toplulukların farklı davranışı hakkında, iktisadi psikoloji bugüne kadar ilginç sonuçlara varmış görünmüyor. İktisadi 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 egilimleri 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 milli ekonominin genel çarkına kendilerini kaptırmış olan ve nispeten tek başlarına yaşayan köy (kır) topluluklarında rastlanır. Hiç şüphe yok ki, kapitalist sektörün işleyişi, bu tip topluluklara has özel sorunların dışında kalır.

İslâm ülkelerinde kapitalizme has nitelikleri ortaya koymaya çalışan yazarlar, İslâm'ı genel olarak ve ikinci elden tanıyan birkaç iktisatçıdır. Her yerde İslâm'a has özellikleri bulmayı aklına koymuş İslâm 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, "İslâm'ın gelenekçi zihniyeti kapitalizmin gelişmesini kolaylaştırmadığı için" kapitalist şekiller (formlar) İslâm ülkelerinin 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 göz önünde tutacaktır (119). Aslında yeni gelişmeleri dikkate aldığını bildirdiği sayfalarda İslâm'ın sözde "ekonomik egilimi"ne tâbi bir "Müslüman ekonomisinin gerçeklerden çok uzak, hayali 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 Arap dünyası hakkında yazdığı akıllıca bir kitapta İslâm'da rizikoya karşı duyulan geleneksel kuşkunun, Arap 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) "abartıldığını" fark eden Mısırlı iktisatçı El Giritli'den söz etmektedir. Fakat Berger de "Yakın-Doğu'daki genel siyasi ve ekonomik güvensizliğin riziko(lu) işlere karşı duyulan çekingenlikte bir rolü olabileceğini" ileri sürüyor ve Arapların özellikle Birleşik-Devletler'e göç etmiş olan Suriye-Lübnan asıllı

Arapların, bu yeni çevrede daha gözüpek iş adamı haline geldiklerini belirtiyor. Gerçekte, bu Arapların büyük çoğunluğu Hıristiyan Araplardır fakat içlerinde Müslüman olanları da vardır (121). Latin Amerika ve Siyah Afrika'daki Suriye-Lübnan asıllı Araplar için de aynı şey söylenebilir. Çok ilginç olan bir husus da, bu Hıristiyan Arapların, Doğu'da yaşadıkları sürece, ekonomik faaliyet alanında Müslüman Araplar gibi davranmalarıdır. Öte yandan, çağdaş gözlemciler, Ortadoğu'daki Müslümanların da tıpkı Yahudi ve Hıristiyan vatandaşlar gibi, kapitalist ekonomik faaliyete gitgide katılmakta olduklarını belirtiyorlar (122).

Böylece, çoğu yazarlara göre, Ortadoğulu 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 zarureti'ni 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 sebep 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 nep aynı şikâyet: bütün paralar lüks harcamalara gidiyor" (127). Iraklı kapitalistlerin davranışını tahlil ettikten sonra, J. Berque, "kökü ahlaki değerlere dayanan" (128) "riziko korkusu"ndan söz ediyor. Ama öte yandan, tesadüfe (şansa) bağlı kârların yasaklanmasının artık "teorik bir engelden" (129) başka şey olmadığını, ve vicdanlarda huzursuzluk yaratmadığını" belirtiyor. Kamuoyu bütün bunlarda" yıkılması gereken bir geçmişin karakteristiklerini görmektedir. Çünkü bu gerçeklikler, sosyal ve ahlâki etkilerini günden güne kaybediyorlar" (130).

Bütün bu ülkelerde 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, dini bir evrimden değil, ekonomik ve teknik bir değişmeden ileri gelmektedir.

Buraya kadar aktarabildiğim tahlillere göre, İslâm âlemindeki bazı milli kapitalist grupların özellikleri olarak kabul edilen nitelikler kaybolmaya yüz tutmuş geçici niteliklerdir. Fakat araştırmaları daha da derinleştirmek gerekir. Adı geçen yazarların ve daha birçoklarının ileri ürdüklerinin aksine bu nitelikler Müslümanlığa özgü değildir. Bu kitapta anlattıklarımız, özellikle de Çin'de ve Japonya'daki olgular bunun böyle olmadığını göstermektedir. İslâm'ın 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 Hıristiyan memleketlerin kapitalist işletmelerinde milli üsluplar varsa, tıpkı bunun gibi, Müslüman memleketlerin kapitalist işletmelerinde de milli üsluplar bulunabilir. Eğer ciddi bir araştırmayla ortaya konulabilirse (şimdiye kadar böyle bir şey yapılmamıştır) belki de bu üsluplar arasında, ortak bir düşünce tarzından ve davranışlardan ileri gelen bir bağlılık olduğu keşfedilecektir. Bu ortak miras ortak bir kültür tarihinden gelir. Bu ortak kültür tarihi, diğer birçok unsunların yanında, İslâm dinindeki bazı değişmez eğilimlerin, İslâm'ın nadir "invariant"larının şekillendirdiği nitelikleri kapsar. Demek ki, Müslüman memleketlerin kapitalist üsluplarında "İslâmi" karakteristiklere rastlamak hiç olmayacak bir şey değildir. Ama benim bildiğime göre, bugüne dek köyle bir sonuca varılmamıştır.

Dini bir doktrinin taraftarlarının ekonomik davranışı üzerinde önemli bir etkisi olduğunu, dolaylı ya da açıkca ileri süren tezler doğru olsaydı, İslâmiyetin 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 iddia 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 mahkumu haline getiren çok sıkı bir çalışma disiplini uygulamak, bir kelimeyle onu insanlığından çıkarmak. Nasıl Hıristiyanlığın insancıl ilkeleri Avrupalı kapitalistlerin en dindarlarının bile bu yollara başvurmalarını önleyemediyse, Hıristiyanlığın dini kuruluşları bundan dolayı onları kınamadıysa, tıpkı bunun gibi, İslâmiyetin insancıl ilkeleri de Müslüman kapitalislerin aynı yolda gitmelerini önleyememiş, İslâm'ın dini otoriteleri buna karşı en ufak bir itirazda bulunmamıştır.

Avrupalıların vicdanlarını en çok rahatsız eden uygulamalardan biri çocukların çalıştırılmasıdır. Bunun bilincine geç vardılar.g(Ve din adamlarının da bu bilinçlenmede hiçbir etkisi olmadı). Oysa çocukların çalıştırılması, İslâm ülkelerindeki 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, hata bir ihtilalden duyulan korku, büyük ölçüde kurtarıcı bir rol oynamıştır. İmtiyazlı sınıfların yola gelmesi korkuyla başlar.

Demek ki, tıpkı Hıristiyan kapitalizminde olduğu gibi, İslâm 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 denetleyen 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 içinde 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 (özelikle Orta Avrupa) arasında, Osmanlı İmparatorluğu himayesinde 1850 ile 1914'de girişilen bu çeşit kültür sentezini hiç tanımamıştı. J. Austruy ve diğerleri, özellikle İslâm dünyasının bir sektörü için doğru olan bu izlenimi, bu eski yapıları "İslâmın içritmiyle" özdeşleyerek, yanlış bir şekilde yorumladılar.

Yeni ekonomi kendini İslâm âlemine zorla kabul ettirdiği sırada İslâm âleminin iç-ritmi ile bu yeni ekonomi arasında bir uyumsuzluk (kopukluk) olduğu doğrudur. Ama önce, bu âlemin sürekli bir karakteristiği (niteliği) söz konusu değildi... Bu konu üzerinde, yukarda anlatılanlara ve ortaçağ ekonomisinin dinamizmi ile ilgili parçalara başvurulmasını söylemekle yetineceğim. Öte yandan, bu 'ritm" gerçekte, İslâm tarafından kutsallaştırılmış olabilir. Din adamları, bununla ilgisini kesenleri imansızlıkla suçlayabiliyorlardı ama gene de bu ritmin, İslâm dinine derinden bağlı olmadığı doğrudur. Önceki sayfalarda ispat etmek istediğim de budur. İslâm dininin özüyle ilgili "İnvariant" ların varolabileceğini hiç de inkâr etmiyorum. Fakat, bunları bir durgunluk devrinin karakteristiklerinden daha başka bir yerde araştırmak gerektir. *Tevvekkül* 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 görülmeside bir o kadar yanlıştır. Burada da farklı olayları birbiriyle karıştırmamak gerekir. Şüphesiz, Avrupalıların sızmalarından önceki durgunluk devresinin Müslüman toplumun, üyelerine, koyu bir dini 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 (amalını) dini 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 dini 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 ahlaki ve dini 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 çıkartılabileceği anlamına gelmez. Tıpkı en köklü iman devrelerinde de olsa, Hıristiyanların davranışının İncil'in buyruklarından çıkartılamayacağı gibi. Her iki durumda da, yorumlar kolaydı, bilinçler esnekti, din adamları hoşgörülüydüler. Kutsal metinlere açıkça 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 İslâm 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 fark edilmektedir. 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 dini 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 önünü çıkan engelleri, hem de yerli işletme faaliyete geçtiği sırada çıkan engelleri unutmamak gerektir. Osmanlı İmparatorluğuna ve İran'a zorla kabul ettirilen ticari anlaşmalar hakkında bundan önce bazı açıklamalarda bulunmuştuk (136). Aslında, sömürgecilik, daha köklü engeller çıkarıyordu. Bütün bu güçlüklerin ötesinde, Avrupa'nın teknik ileriliği esas engeldi. Diğer engeller ikinci derecede kalıyordu. Y. Sayigh'in belirttiği gibi, teşebbüs (işletme) gelişmenin ilk ve tek motoru değildir, bu ancak uygun kuramsal bir ortam içinde önemli bir stratejik faktör olur (137).

Aynı yazarlar (ve diğer bazıları) mülkiyet hakkının kısıtlanmasını ve toplu yardımlaşma eğilimini İslâmiyete özgü eğilimler diye belirtmekten hoşlanıyorlar. Söz konusu uyumsuzluğu yaratan bu egilimlerdir. Ve bundan dolayıdır ki, bu memleketlerin halkları İslâmiyete katılmaya devam etseler de, bu uyumsuzluk sürüp gidecektir. Bazıları bundan iyimser sonuçlar çıkarmaktadır. Onlara göre, İslâm 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 İslâm hukukunun özgüllüğü abartılmaktadır. 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 Hıristiyan teolojisi, mülkiyet hakkına izafi ve şartlı bir değer vermiş ve bunu İslâm teolojisinin ve hukukunun teorileştirilmesine oldukça benzer bir şekilde yapmıştı. Thomas d'Aquin'in bu konudaki klasik formülleri bilinmekteydi. Sosyalist hareketin, bunlara sebep mutlak mülkiyet hakkıdır dediği sosyal eşitsizliklere kilisenin kayıtsız kalmadığını göstermek söz konusu olunca, XIII. Leon'dan itibaren bu formüller tekrar ele alındı.

Araplar'ın gerçekleştirdikleri fetih hareketini meydana getiren şartlar İslamdaki toprak mülkiyeti kavramını derinden etkilemiştir. Bu fetih sayesinde, fetihlerin eline ekime elverişli büyük topraklar geçmişti. Bunların değerlendirilmesi, halifenin idare ettiği Beyt-ül-mal'ı beslemek ve önce alacaklılar arasında

tekrar-dağıtım için gerekliydi. Tabiatıyla, hükümdarın kendisine ayırdığı pay gitgide çoğalıyordu ama bu da, düzenli ve büyük miktarda tahsilat zorluğunu boyuna artırıyordu. Bu tip toplumda bu gelirler (vergiler) esas itibariyla tarımsal üretimden sağlanıyordu. Şartlar Roma İmparatorluğundaki şartların aynıydı ama, toprakların büyük bir kısmı ganimet olarak telakki edildiğinden, mülkiyette daha büyük ölçüde bir iğretilik meydana geliyordu. Biraz abartarak ve özellikle toprak mülkiyetinden anlaşılan şeyi kasten genelleştirerek şöyle denilebildi: "mülkiyet fikri, İslam 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, İslam 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 İslam hukukunun özelliğidir ne de G. Destonne Bernis'in sandığı gibi, İslam dünyasında pratikte bu kadar iyi uygulanmıştır (143). J.Austruy ile birlikte, "batı kapitalizminin sebeb olduğu privatif mülkiyet tipine İslamiyetin uyamadığından" (144) söz etmek düpedüz haksızlıktır. İlahi ideal ile pratik sosyal ilişkileri birbirine karıştırmaktır bu. Thomas d'Aquin'e dayanarak, Hıristiyanlığın da bu mülkiyet tipine uyamadığı söylenebilir. Gerçekte, Müslüman kapitalistler ya da Müslüman olmayan

kapitalistler tarafından, bir fabrikanın kurulmasına, bir sermayenin verimlendirilmesine, İslam mülkiyet hukukunun engel olduğunu sanmıyoruz. Üstelik, 19 yüzyıldan itibaren, başlıca bağımsız Müslüman ülkeler, Batı'daki toprak kanunlarını örnek aldılar ve bu da, herhangi bir dirençle karşılaşmadı. Oysa toprak statüsü, Avrupa sömürgelerinde, genellikle sömürgeciliğin 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 dolayısıyla,mutlak karakterinde gedikler açılmaya başladığı doğrudur. Bu, bir yandan da, olgularda ve fikirlerde sosyalist tartışmanın gücünden, sosyalist ülkelerin dış ülkelerle 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 toplumların sosyalist yapılara hatta "ilerici" iktisatçıların göklere çıkardıkları, ekonomik hayatın sosyal kontrolu gibi bu pek belirsiz şekillere doğru ilerlemesini teklif etmek ve desteklemek için *Sünnet*'deki geleneksel mülkiyet kavramına ve onun nisbi kısıtlamalarına dayanılabileceğini ileri sürmek, fantastik bir fikirdir. Klasik *Fıkıh*, kitlelerin vicdanından Batıdaki Skolastik kadar silinmiştir. Milli benliği doğuran faktörler gereğince kitlelerin geleneksel dine bağlılığının elverdiği tek şey, diğer kaynaklardan gelen az-çok toplumcu davranışları bastırmak için, İslam sloganının İslam prestijinin bir bayrak olarak demagojik bir şekilde (kelimenin dar anlamıyla) kullanılmasıdır. Bunlar hemen hemen her şey için kullanılabilecektir.

İslam 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 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 ilan edilen dine bağlamak alışkanlığından hiç de dini olmayan sebebler için istifade etmeleridir. Onların koruyuculuğunu yaptıkları öğretilere bu sathi katılmayla otoritesi kuvetlenmiş olan din adamları sınıfı, belki de özellikle çoğu zaman (ama doğrusu her zaman değil) gelenekçi yorumu desteklemek durumunda kalıyor (148). Bu faktörler, ancak İslam dininde köklü bir *aggiornamento*'dan sonra ortadan kaldırılabilir. Katolik dünyasında böyle bir evrimin karşılaştığı güçlükler yeterince görülmektedir. İslam dünyasında engeller daha da büyüktür ve evrim, burada inceleyemeyeceğim birçok sebebten ötürü daha az hızlıdır.

Aynı yazarların ve diğerlerinin (özellikle, Müslüman ideologlar ve politikacılar) İslamiyete 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 İslâmiyetin dışında ve İslam 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 kınklığı 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 İslamiyet 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. Mesela, Müslüman Kardeşler Teşkilatının ileri gelen üyelerinden olan Suriyeli Mustafa-as- Sibai, Arap dünyasında kapış kapış satılan "İslam'ın sosyalizmi" adlı kitabında birçok sayfayı bu soruna ayırıyor. Bütün bu ideologların katıldıkları fantastik insanlık tarihi görüşüne göre, kendi hayat temellerinin yarattığı felaketli durumun nihayet bir parça bilincine varmış olan Avrupa'nın, değerini yeni yeni anlamaya başladığı ilkeleri, İslamiyet keşfedeli, 14. yüzyıla yakın bir zaman geçmiştir. Her şeyden önce, Kuran'da ve *Sünnet*'de ilan edilen "sosyal dayanışma ilkesi" söz konusudur.

"Kuran'dan aktardığımız ayetler açıkça 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 (151) Sonra da, hadisleri zikrederek bu tarzların,"toplumun mutluluğu için en önemli, en gerekli olanlarını kısaca sıralamaktadır: ahlâki dayanışma, bilgide dayanışma (bildiğini başkalarına da öğretmek), siyasette dayanışma, topluluğun (cematin) savunulmasında dayanışma, ekonomik dayanışma, dini 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 ahlâki sosyalizmi, bugüne kadar bilenen bütün sosyalizmlerden ayırd eden 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.Gauiter 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 dini 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 topluluğunda da, aynı tipteki diğer toplumlarda da ve ideolojik hareketlerde de sosyal baskının gücü inkar edilemez. Bu, ne E.F. Gaiter'nin sandığı gibi Doğu'nun, ne de J. Austruy'un düşündüğü gibi, İslâm'ın 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 ideolojikbir 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 tabiatıyla 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 sandığı 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 (mesela bir komünist hareketine) kalkışanlar, günlük hayatın akışı içinde hareketin dayandığı değerlere isteyerek, seve seve ya da kendilerini zorlayarak katıldıklarını belli etmek zorunluluğunu 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 ahlâki ve dini konformizmi, toplum içindeki imtiyazlı durumlarını hak ettikleri, bunun Tanrı tarafından istendiği inancının ideolojik belirtisiydi.Gelenekçi toplumların normal bir tutumudur bu. İslamiyete katılmanın belirtisi olan her şeye (mesela dini vecibelerin yerine getirilmesi gibi) bağlılık, saldırıya uğrayan, tehdit edilen topluluklara ait olmanın millici bir ifadesidir. Arap aleminin bu "birlikçi eğilimi" nasıl çözümlenebilir? Benim düşündüğüm işte budur. J.Berque'e göre, bu dünyanın, "yüzyılar 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, İslam 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 imkansızdır. Bunları çok iyi gözlemlemiş bir Amerikan iktisatçısının yazdığı gibi, "en saçma hayal gücüyle bile, ortaçağın

herhangi bir şehrinin tüccar topluluklarının "maneviyatla yöneltildiği" 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 sömürmenin 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, İslam, 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, İslamın kurallarıyla bir ilgisi vardır. Ama bu zorunluluklar, ancak din sorununu aşmakla (kısmen) pratik hale gelebilirlerdi. İnsanlığın kurtuluş tarihinde İslamiyetin önemi, özellikle bu

sorunu kısmen aşmış olmasıdır. İslamiyet 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 asgari 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. Ortaçağ 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 samimi dindarlıkları ne olursa olsun, maddi 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 siyasi iktidara katılması, bu demokratik ve siyasi iktidarın, imtiyazların ekonomik kaynaklarını kontrol etmesi. Bu ilkelerin, geniş toplumlara (ilkçağ'daki imparatorluklar bunların ilk modelleridir) uygulanabilir kurumlar haline gelebilmesi ve bunu ilan edip, kesin teorisini yapmaya başlamak için Avrupa'nın ideologlarını; iktidarın kitleler tarafından siyasi kontrolünü geniş ölçüde uygulamak için Fransız Devrimini, sanayileşme yolundaki bir toplumda ekonomik imtiyazların kaldırılmasını teorileştirmek için modern Avrupa sosyalizmini ve bu teorileştirmenin ilk uygulanışını denemek için de Rusya'daki Ekim Devrimini beklemek gerekti. İktidarın ve servetin bu çifte kontrolünü ister Tanrı, ister insanlık ülküsü gerektirsin, bu, uzun zamandan beri ilan edilmişti. Ama bunu sağlayabilecek kurumsal mekanizmaların teorileştirilmesi karşısında bu ikinci derecede kalıyordu.

İmtiyazlıların siyasi ve ekonomik hakimiyetini kabullenmiş, din

adamlarının, o zamanki din ideolojisi hakkında yaptıkları az-çok 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, hüriyet ve mutluluğa susamış ve bunların mümkün olduğunu öğrenmiş kitleler için bu örnekleri son derece çekici hale getirdi. Model (örnek) dışardan geliyordu. Bunun kuruluşundan İslamiyet 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, "burjuva yüzyıllarının üzerinden atlanıldı" Liberal ekonomiye bağlı ve bunun işleyişinden faydalanan sınıf çok daha sınırlandırılmıştı. Şüphesiz, bu da, sosyalist modelin çekiciliğine karşı zihinlerde beliren direnci azalttı. Ama bunun İslamın 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 siyasi 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 dini ve ahlâki kurallarla bunu sağlamak mümkün değildir. Başkan Camal

Abdül Nasırın teklifsizce fakat çok doğru bir şekilde söylediği gibi, her çeşit "ahlâki" ya da dini 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 tarihi bakımdan gözetilen çabaya zıt ideolojilere karışmış bulunan kurallara bel bağlamak yetmez. Herhalde, 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, İslam dinine çok şey borçlu olacakları ihtimali pek azdır.

BÖLÜM VI
SONUÇLAR VE PERSPEKTİFLER

KARŞILIKLI İLİŞKİLER VE ÖNCELİKLER

Önceki sayfalarda varılan sonuçlar, son derece olumsuz görünmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sonuçlar, günümüzdeki görüşlere gerçekten aykırı. İslam, 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 sahasında 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 tutumla incelediğimi inkâr etmiyorum. Ama uygun temel olguları toplamaya ve bunları namusluca incelemeye çalıştık. Bilgi edinirken ya da hüküm verirken hata işlememek hiç kimsenin elinde değildir. Bir tezi ipatlamak 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.

İslamla ekonomik sistem arasındaki karşılıklı bağlılık, hiç değilse, temel sosyal yapılar alanında bir hayli olumsuz görünmektedir. İslamın kuralları (buyrukları) mesela çoğu İslam toplumlarda görülen ticari faaliyet temayülünü yaratmamıştır. İslamiyetin yayılmasına ön-ayak olanlar, bu dini kabul etmeden (dinlerini değiştirmeden) önce, tüccardılar. Ticaretin çok gelişmiş olduğu toplumları ele geçirdiler. İslamiyetin 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 değiştirdiklerini göstermez bu. Bu din, tüccara iyi gözle bakabilir ama kimseye tüccar olmasını emretmez. İslamın kuralları, hiçbir yerde yepyeni bir sosyal ya da ekonomik yapı yaratmamıştır. İslamiyetin kabulü, kendine ideoloji olarak bu dini seçmiş büyük bir topuluma 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 açıkça görülmektedir ki, İslamiyetin yayılması, ideolojik inançlardan 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 fark etmek 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 İslam istilalarına yol açan temel uyarıcı, bu sosyal şartlardır. Onların zaferini belirleyen, ele geçiren ülkelerin siyasi ve sosyal durumudur. Daha sonra, İslam dünyasının ekonomik ve sosyal durumu, mesela, ticaretin göklere çıkarılmasında, tüccarın tebcil edilmesinde, ideolojik tematiğin bazı ayrıntılarını gözle görür şekilde etkiledi.

İdeolojik tematiğin belli noktalarını ekonomik sistemin 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 panstrüktüralist 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. Mesela, Sebag, bir yanda meleklerin Tanrı katındaki mertebesi ve ortaçağ 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 itibarıyla ortaya koyan gerçekte bu teşebbüsler değildir.

Burada incelediğimiz somut durumda: İslamda Müslüman topluluğu, temel kitlesiyle ele alırsak açıkça görürüz ki, İslam dininin ortaçağdaki yorumunda görülen gelişme, bir fikirler sisteminin yani Yunan felsefesinin etkisini taşır. İlahiyatçılar 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, ebedi 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. Tarihi bir devre boyunca geçerliği olan diğer sorunlar, Yunanlıların karşılaştıkları sorunların aynıydı, Yunanlılar, bu sorunları, devirlerinin tarihi bakımdan belirlenmiş zihni araçlarıyla düşünüyorlardı. Felsefi-dini 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-dini 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 İslamla, Kuran'daki İslam ve 18. yüzyıldaki İslamla 10.yüzyıldaki İslamın aynı olmadığı açıktır. Ve bu, sosyal evrimle ilgilidir. Sosyal dönüşümlerin, daha köklü, daha kitlevi 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. Topluma hürmet tıpkı tabiata hürmet, gibi, ancak onun kanunlarına boyun eğmekle mümkündür. Toplumları değiştirmek için, bu toplumlardaki sosyal güçleri etkilemek, bu güçlerden bazılarına hareket imkanı verecek kurumlar yaratmak, yeni bir mekanizmanın unsurlarını yerleştirmek ve bunları daha iyi zaptedebilmek için, tabii ve sosyal

verilerin icaplarına uymak gerektir. Gerisi boş sözdür, ince edebiyattır. Peygamber çölde bağırıyor. Sesi, ancak bildirisini, pratik eyleminin buyruklarını dinlemeye hazır insanlara rastladığı zaman bir kuvvet haline geliyor.

YANILGILAR (HAYALLER) VE ALDATMACALAR

İçlerinde Raymon Amon gibi çok zeki olanlarının da bulunduğu birçok yazar, öncekibölümde varılan sonuçlarda belirtmeye ve somut bir durumdan hareket ederek bu kitap boyunca da ispatlamaya çalıştığımız uzun vadeli ("son tahlilde") öncelikler (tercihler) hakkında, büyük bir kayıtsızlıkla, genel bir hüküm veriyorlar. Tarihçinin, sosyologun, siyaset adamının pratikte karşılaştığı ilişkilerin karmaşıklığı bu kadar genel ve böylesine kayıtsız düşüncelerle hiçbir zaman çözümlenemez.

Bu düşünce tarzı son derece yaygındır ve birçok marksistin dogmatik şematizmi bunun yaygınlaşmasını çok kolaylaştırmıştır. Bana hiç de sağlam görünmeyen bir düşünce tarzı bu, (çünkü) ihtiva ettiği agnostisizm (tıpkı panstrüktüralistlerin metodolojik agnostisizmi gibi), gerçeğin dinamiğinin bilinmesini olduğu kadar, bu gerçeği kavramak için sarfettiğimiz gayreti de engellemektedir.

Bu agnotisizmin (edebi üslupla ifade edilecek olursa) iki şekilde tezahür ettiği söylenebilir: "insan"ın rolünün yüceltilmesi ve fikirlerin veya bilincin yüceltilmesi, ki bu da, bunların üstün rolünün (bu defa hiç de agnostik olmayan bir şekilde) ilan edilmesine yol açmaktadır. Her iki durumda da, uyandırdığı yankılar, insanoğlunun gönlünde yatan romantizmi canlandırmakta son derece etkili olmuştur. Üstelik, çok cepheli ve derin bir anlayış intibaı vermesi ve can sıkıcı durumları geçiştiren parlak edebi açıklamaları kolaylaştırması bakımından, bu tutumun somut, ferdi ve pratik avantajları büyüktür. Bu tutumun, "resmi" (kurumsal) marksistlerin söylediklerinden çok daha az ilgisi bulunan sınıf faktörlerini işin içine karıştırmaksızın, üstün bir rol oynamasına şaşmamak gerek. Bu temaları, ciddi okurların yararına, burada biraz daha yakından incelemek istiyorum. Herkes dilediğini yapmakta serbestir. Mesela hayal gücünün şaireneliği, gerçeğin soğuk tahliline yeğ tutulabilir. Ben ise, gerçeğin soğuk tahlilini yeğliyorum, şiirin tadına kaptırmıyorum kendimi; insanlık

tarihinin çarkları nasıl dönüyor, işte bunun aydınlatılmasını istiyorum. Aynı tercihi, hiç değilse geçici bir süre, yapmış olanlara sesleniyorum sadece.

Şüphesiz, tarihi yapan, insandır. İnsanın, tarihi iki farklı şekilde yaptığı görülmektedir. 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 tarihi bir rol oynamıştır. Bunu yaparken, çoğu zaman aşırılığa kaçmış ve her zamanki gibi, fikirlerin yerine, kaba değerlendirmeler, basit özetlemeler yayıldıkça yayılmıştır. Marksizmin dikkati en çok çeken ve en çok yerilen yanı da budur. Ama hemen belirtelim ki, marksist sosyolojinin ilkeleri, bu kaba basitleştirmeleri zorla kabul ettirmiyordu ve marksizmin ustaları tasviri ve tahlili eserlerinde çok daha incelik gösteriyorlardı. Son sıralarda, Sartre, ferdi, psikolojik açıdan açıklamanın, tarihi gelişme içinde, sosyolojik açıdan açıklama ile birlikte yapılmasının zarureti üzerinde durmuştur. Aklıbaşında marksistler her zaman böyle düşünmüşlerdir (bundan hiçbir zaman şüphe etmemişlerdir). Belli bir insanı, onun mizacını, psikolojik ve fizyolojik temayüllerini, ferdi oluşumunu (tarihini) gözönünde tutmadan anlamak mümkün değildir, bu da, onun ailesiyle, içinde geliştirdiği çevre ile olan ilişkilerinin (bilinmesini) gerektirir (7). Tabii, bu tahlili yapmak için en modern metotların (bilimsel bakımdan geçerliyse) kullanılması mutlaka gereklidir. Fakat kabul etmek gerekir ki, bu insan, ne kadar büyük bir insan olursa olsun, belli sınırlar içinde hareket eder; (şüphesiz bazıları çok önemli olan fikirleri), genellikle, çevresinin ve çağın görüşleri üzerine çeşitlemelerdir (varyasyonlardır) Çözümlemeye çalıştığı sorunlar, yaşadığı devrin şartlarından doğan sorunlardır. Harekete geçebilmesi, fikirlerini ve önderliğini kabul edecek az-çok geniş gruplar bulmasıyla, yani kendi öz uğraşlarının değerinin genel hatları bakımından, bu gruplar tarafından kabul edilmesiyle mümkündür. Kendi ferdi oluşumunun (tarihinin) ona hazırladığı rolün, bunu kendilerine önerdiği gruplar tarafından kabul edilebilir olması ve kabul edilmesi gerektir. Tarih,

bir rolün peşinde koşan insanlar arasında sürekli bir yarışmadır. Ama, kendilerine önerilen rollerin sosyal gruplar ve olaylar tarafından sürekli bir şekilde ayıklanmasıdır aynı zamanda. Arcol Körpüsünde Bonaparte'ın hayatı, ne idiği belirsiz birkaç Avusturya askerinin iyi nişan almasına bağlıydı. Olayların seyrini, prestiji sayesinde değiştirebilecek olan Hoche, hastalıktan ölmüştür. İşte, ancak bâtıl mistik bir inancın, Tanrı iradesine veya kaderin cilvesine yorabildiği ve en "materyalist" olanlar tarafından bile en hoş (iyimser) kelimelerle süslenebilen olaylar... Ama Bonaparte, fikirlerle, niyetlerle, kabul edilebilir açık veya dolaylı bir programla ortaya çıkıyor, Fransız toplumu kendisine kucak açıyordu. Zaten o da bunun bilincine varmıştı ve kendini buna alıştırmıştı. A. Robespiere'in saygınlığını kazanmasına yol açan fikirlere bağlı kaldığı için, ölümünden sonra, Babeuf'ünki gibi melankolik bir üne ve etkinliğe hak kazanmıştı. Tasarıları (planları) birbirinden ayırt etmesini bilmek gerekir. Bonaparte'in 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, bir insan ne kadar büyük olursa olsun, değiştirilemezdi. Metafizik düşünce tarzının başlangıçtan beri, kendi sınırlarının dışına çıkarak, tarihi açıklamaya meyletmesi gibi, tanrılaştırılmış bir Tarih'in amansız (kaçınılmaz) etkisi söz konusu değildir. Ama, daha düz bir şekilde söylenecek olursa, mevcut sosyal yapılar, insanlar ve olgular üzerindeki baskılarını küçücük binlerce günlük olayla hissettirirler. Bu baskılar bazı eylemlere yol açar, bazı eylemleri önler. Büyük adamın boynundaki ip (tasma), diğer insanların boynundaki ipten çok daha uzundur ama fazla çekerse, bu ip onu boğar.

Büyük adamların rolü üzerine tartışmanın modası biraz geçti artık. Son sıralarda, sosyal yapıların etkisini ısrarla belirten marksist düşünceye karşı, çoğu zaman demagojik bir şekilde ("antropolojik" demek daha doğru olur) "insan" (kavramı) öne sürülüyor. Farklı tabakaların, kategorilerin, toplum katlarının, sosyal grupların psikolojisi dile getirilmek isteniyor. Gözlemlenebilen fikri temayüllerin, sonsuz çeşitliliği, bunlar arasında görülebilen ince

ayrımlar, bazı yazarlara, bu fikri temayülleri okurlarına bütün lezzeti ile anlatmak için, gözlemciliklerini ve edebi yeteneklerini ortaya koymak imkânını verebilir. Buna karşılık, diğerleri, incelemelerinde karmaşık değerlendirme teknikleri ve ölçüleri uygulayabilirler; bunların dakikliği, matematik bir kesinlikle ifade edilmiş olması incelemelerine büyük bir "bilimsellik" kazandırmış görünür. Bütün bunlar boşa gitmiş sayılmaz. Fakat, ne kadar önemli olursa olsun, edebi şekliyle okuyucuya ne kadar hoş gelirse gelsin, hatta halklar arasında incanca anlaşma (yakınlaşma) bakımından ne kadar yararlı olursa olsun, "bilimsel şekliyle ciddi düşünürleri ne kadar tatmin ederse etsin, araştırmanın tasviri safhası aşılmalıdır ve aşılabilir de. Kollektif zihniyetlerdir. (fikri temayüllerdir) önemli olan (bileşki, kollektif zihniyetlerdir). Artık fertler değil, sosyal bakımdan belirlenmiş gruplar söz konusu olduğu için, insanı şekillendiren bütün genel ve özel güçlerin, her insan türü için geçerli genel karakteristiklerin ve de sosyal karakteristiklerin tezahür şekilleri bunlar. Unsurlarından değiştiği anda bileşke de değişir. Demek ki, bu zihniyetleri bağımsız ve nispeten sürekli veriler olarak kabul etmekte söz konusu yazarların bazen (her zaman değil) bir günahı yoktur, fakat araştırmalarının doğrultusu (en azından) bu görüşü telkin etmektedir.

Gerçekte marksistlerin özellikle hassasiyet gösterdikleri ve karşı konulmaz bir şekilde ulaştıkları sonuca göre, her sosyal değişikliğin bu zihniyetlerdeki bir değişiklikten önce gelmesini gerektirir. Şurası bir gerçektir ki bu zihniyetler, eğitim gibi, doğrudan doğruya psikolojik türden müdahalelerle az-çok ciddi bir şekilde değiştirilebilir. Bununla beraber, bütün bir tarihi tecrübe bize göstermektedir ki, köklü değişiklikler, ancak bu fikri temayüllerin sosyal bileşenlerini etkilemek suretiyle sağlanabilir. Şüphesiz, sosyal durum hiçbir zaman toptan değişmez, bazı faktörler, etkilerini hep devam ettirirler, bundan dolayı, söz konusu zihniyetler tümüyle değişmez. Ama bazen birdenbire meydana gelen belirli sosyal değişiklikler, salt psikolojik yoldan onlarca , yüzlerce yılda sağlanabilecek olandan çok daha derin temel değişikliklere sebeb olurlar. Demek ki, toprak reformu kanunlarının, geniş kapsamlı oldukları vakit, uygulandıkları yerlerdeki köylülerin zihniyetini derinden değiştirdikleri bir gerçektir. Tam anlamıyla özerk bir

küçük mülk sahibi haline gelmiş Fransız köylüsü artık ne ortaçağın serfidir, hatta ne de feodal beye çeşitli yükümlülüklerle bağlı mültezimdir. Çok yakın bir geçmişte başlamasına rağmen, sanayileşme, her yerde sosyal grupların zihniyetinde geniş kapsamlı (köklü) değişiklikler yaratmıştır. Bununla beraber, burada, görünüşte, daha az "psikolojik" bir durum yoktur. Lübnanlılar, çoğu zaman belirli bir tutarlılık gösterdikleri için, kendi ülkelerindeki faaliyetlerinde izi bile görülmeyen temayüller edindiler. Bu tür misaller istenildiği kadar çoğaltılabilir.

Belirtmek gerekir ki, bu tür birçok yazar, insanı bütün derinliği ile kavramaya çalıştıklarını iddia etmelerine rağmen (daha mütevazi olsalardı kimsenin dikkatini çekmezlerdi), insanın ancak dış görünüşünü tasvir ediyorlar ve son derece önemli faktörleri kasten görmüyorlar. Marksist temayülün (düşüncenin) önerdiği, metot ise, ekseriya çok kötü bir şekilde uygulanıyor ve kolayca küçümsenen, gülünç hale getirilen, aptalca bir şematizme bürünüyor. Bununla beraber, marksist metot, potansiyel olarak, topyekun (total) insanı kavramamızı sağlayacak güçtedir. Hasımlarının ve taraftarlarının yaptığı gibi, onu, ekonomik faktörün hâkim bir rol oynadığını iddia eden bir tez diye tanımlamak, en azından, belirsiz bir tanımlamadır. Aslında, ekonomik faktörün neden ibaret olduğunu tanımlamak gerekir. Bana öyle geliyor ki, bu metodun esas amacı, insanı eksik (kısmi) bir şekilde ele alan görüşlere karşı çıkmaktır. Bileşkeleri teşkil eden grup bilinci ile ferdi bilincin temel bileşeni (composante) grubun, veya ferdin sosyal üretimde ve bu üretimin sağladığı ürünlerin tekrar dağılımında oynadıkları role göre bulundukları yerdir. Çünkü bunlar, insanoğlunun biyolojik olarak üremesi de dahil olmak üzere, her toplumun, öncelikle gerektirdiği temel ilk görevlerdir. Bu olguyu ihmal eden veya bunun anlamını (kapsamını) küçümseyen her araştırma, geçersiz kalmaya mahkumdur. İnsanı "kötürüm" bırakanlar marksist(ler) (hiç olmazsa, ideal marksist(ler)) değil, bu olguyu (durumu) ihmal edenlerdir.

Düşüncenin, fikirlerin rolü de marksist yaklaşımın sık sık karşılaştığı bir durumdur. Burada, ferdi ve sosyal faktörlerin son derece karmaşık niteliğini anlamak için, aklın yüceliği ve düşünce hürriyeti hakkında döktürülen tumturaklı cümlelerin büyüsüne kapılmamak ve tahlili daha derinleştirmeyi kabul etmek gerekir.

Marsizm, fikirlerin asli değerini, sosyal şartlarda görüyor diye, gene demagojik bir şekilde suçlanmaktadır. Fakat bu, marksist tezlerden çıkan zaruri bir sonuç değildir. Meseleye farklı bir açıdan bakmak gerekir.

Aristo mantığının kuralları, ancak Eski Yunanistan'ın sosyal atmosferi içinde kusursuz bir şekilde ortaya konabilirdi. Aristo mantığı ile az-çok benzerlik gösteren Çin mantığının kuralları ise, Yunanistan'ın sosyal durumunu pek az andıran bir sosyal ortam içinde ortaya konabilirdi ancak. Ama bunun böyle olması, nisbi evrensel değerlerini kabul etmemizi ve bunlardan yararlanmamızı hiçbir şekilde engellemez. 15 yüzyıldaki Floransa toplumundan başka bir toplumda yaratılabileceğini düşünmenin imkansız olduğu Botiçelli'nin tablosu gibi bir sanat eserinden 20. yüzyılda da zevk alınabilir. Bundan genel estetik görüşler çıkarılabilir. Fakat kitabımızın bakış açısı farklıdır. Olayların genel hatlarını ortaya koymaya çalışan tarihçinin veya siyaset adamının bakış açısıdır bu. Fikirlerin "kendilerine" (bizatihi fikirlere) değil, daha ziyade, "toplumla ilgili fikirlere", binlerce, milyonlarca insanın için için duydukları özlemleri harekete geçirebilecek fikir'ere yönelmiş bir bakış açısıdır bu.

Bu açıdan (sadece ve sadece bu açıdan) bakıldığında, Mannheim'in sınıflandırması içinde kolayca yer, alan iki tür fikir olabilir. Bir yanda, kelimenin tam anlamıyla, "ideolojik" fikirler, yani topluluğun içinde bulunduğu durumu, onun menfaatlerini ve değerlerini ifade eden ve kutsallıştırılmış fikirler, ki bunlar, kendi topluluğunu (grubunu) savunmada, diğer gruplarla mücadelede son derece etkili çeşitli sadakat duygularını uyandıran (ve İbni Haldun'un Arapça *Asabiya* dediği) bir *dayanışma anlayışının* belirlenmesini sağlarlar. Öte yandan, içinde bulunan durumu aşan ve mevcut şartların, edinilmiş değerlerin geride bırakılması veya kökten değiştirilmesi ile ilgili bir program hazırlayan "ütopik" fikirler vardır. Bu fikirler bütün bir grup için geçerli olabilirler. Mesela, günümüz dünyasında, milli grubun kurtuluşunu ve daha ileri bir seviyeye yükselmesini amaçlayan bir bağımsızlık hareketinin programı haline gelebilirler. Buna karşılık, grubun parçalanmasını ve başlangıç yıllarında "üniversalist" bir dinin yaptığı gibi, yeni temeller üzerine yeni grupların yaratılmasını

önerebilirler.

Bu fikirler uğruna katlanılan ve ferdi bencilliği aşmaları bakımından hayranlık uyandıran sayısız fedakarlıklar karşısında (her ne kadar bu fedakarlıklar, ekseriya, grubun benciliğine, en şüpheli, hatta en zararlı davalara hizmet ederlerse de) insan (haklı olarak), çoğu zaman hayretler içinde kalıyor. Bütün bunlar, açıkça bellidir ki, bizzat grubun içinde bulunduğu durumun da ortaya koyduğu gibi, (ideolojik" ve "ütopik") fikirlerdir ki grubun savunulmasını veya yüceltilmesini sağlık verirler. Kipling vari İngiliz vatanseverliği, özelmeleri, esas itibarıyla, kendi sınaı gücü tarafından belirlenmiş bir toplum olan Büyük Britanya'nın işine yarıyordu. İsrail devletini kurmaya çalışan Siyonistler, Avrupa'daki Yahudilerin içinde bulundukları şartların yarattığı sorunları halletmek için geçerli olabilecek programlardan birini savunuyorlar ve kısmen mevcut olan, kısmen de, yeniden teşkil edilecek olan Yahudi grubunun- görebildikleri kadarıyla- menfaatleri için çalışıyorlardı. Mevcut grupların zararına yeni gruplar yaratmayı amaçlayan "ütopik" fikirler, ancak, bu mevcut grupları aşan yaygın özlemleri dile getiriyorlarsa (kitleleri harekete) geçirebilirler. Marksizm, belirli bir süre, birçok Avrupa ülkesinde milletlerarası proleter grubun değerlerini, milli grupların değerlerinden üstün tutarak toplumda yeni bir ayrım yarattı. Öte yandan, marksizm, Hıristiyanlığın başlangıcında olduğu gibi, toplumun kendilerine önerdiği değerlerden tatmin olmamış sayısız insanı, yepyeni bir grup içinde topladı. Fikirlerin yüceliğini savunanlar bu noktada avantajlı bir duruma geçebilirler. Şurası bir hakikattir ki, bu yeni gruplara katılanlar (-yani-) komünist hareketin saflarında yer alan proleterler gibi, özellikle sosyal durumlarından ötürü katılmış olanların dışında kalanlar), ekseriya çok şahsi temayüllerinin yarattığı önceden kestirilemeyen şartların, yaşadıkları hayatın ve kendi daracık çevrelerini belirleyen olayların etkisiyle hareket etmişlerdir. Bununla beraber, yeni grup büyük boyutlara erişmişse, ve dolayısıyla, tarihi bir anlam kazanmışsa, bunun sebebi, büyük çaptaki faktörlerin, yani sosyal faktörlerin, farklı ve birbirine zıt binlerce yöne dağılabilecek olan bu sayısız ferdi özlemleri aynı yöne kanalize etmesidir. Ve ilkeleri ne kadar "ideal" olursa olsun, yeni grup, daha teşekkül eder etmez, kendini , içinde yer aldığı

toplumun ilişkileri, özlemleri, menfaatleri ortasında bulur. İster istemez, diğer gruplara, bütünleşmiş toplumlara karşı tavır almak, geçici karışıklıklar yaratması kaçınılmaz olan bir programla ortaya çıkmak zorundadır. Yeni üyelerinden birçoğu, Hak yoluna gitmek için veya ideal uğruna, "baba ocağı"nı terketmiş kimseler değildirler artık. Fakat, tam aksine, Hıristiyan, komünist, v.s. olacaklardır, çünkü büyüklerinin fikirleri peşinden tıpış tıpış gidecekler, ve hareketin içinde ölülerini, bu hareketin gerektirdiği ayinlerle gömeceklerdir. İçinde doğdukları grubun fikirlerini benimseyecekler, bu grubun değerlerini kabulenecekler, fert olarak, kendilerini feda etmek pahasına da olsa, grubun çıkarları ve özlemleri doğrultusunda çalışacaklardır.

Fikirlerin (kitleleri) harekete geçirici gücü hakkındaki bu kısa taslak, fikirlerin asli (bizatihi) değerini söz konusu etmiyor. Bunu inkar etmek aklımın köşesinden bile geçmez ve sanırım, aklı başında hiçbir marksist de inkar etmiş değildir. Sosyal eylem alanında harekete geçirici güçten yoksun fikirler vardır ve bu güce sahip fikirlerin ise, bambaşka bir açıdan ele alınması gerekir. Harekete geçirici güçten yoksun (veya *doğrudan doğruya* harekete geçirici bir gücü olmayan) fikirler, kültür açısından, son derece önemli olabilirler, mesela, sanat, insan, tabiat hakkındaki fikirler; tabiat ötesi ve tabiatüstü hissedilen veya hayal edilen şeyler hakkındaki fikirler gibi... Bunların değerleri, sosyal kökenlerinden ve oynayabilecekleri sosyal rolden bağımsız olarak, estetik, antropolojik, bilimsel felsefi ve dini teoriler çerçevesi içinde değerlendirilebilir. Kökenlerini ve muhtemel fonksiyonlarını araştırmaksızın bu fikirlerden zevk alınabilir. bunların tadına varılabilir, incelenebilir bunlar; insan düşüncesini ve ruhunu zenginleştirebilirler. Fakat bu durum, onların ne kökenlerini, ne de fonksiyonlarını görmemek veya bu rolü önemsiz bir tâli olay derecesine indirmek için bir sebeb olabilir.

Asli(bizatihi) değerleri, ideal bir sistem içindeki yerleri ne olursa olsun, sosyal pratikten uzak fikirlerin dahi, sosyal kökenleri vardır. Bu fikirlerin, dünyamızın dışındaki bir yerden geldiği tarzındaki bâtıl inanç benimsenmek istenmiyorsa eğer, bu olguyu kabul etmemek imkansızdır. Bununla beraber, bu durumda kabul etmek gerekir ki, kendisinden kaynaklandıkları tabiatüstü kudret,

bu fikirleri toplumun ve insan tabiatının icaplarına adapte etmeye özen göstermiştir. Açık fikirli dindar ideologların gittikçe geliştirdikleri bir temadır bu ve bu temayı, dini örgütler ile onların farazi bir tabiatüstü kökene hiç uygun düşmeyen kanunlarının (geçmiş ve şimdiki) karakteristiklerini mazur göstermek için, silah olarak kullanmaktadırlar.

Dileyen sadece tarih-ötesi ile ilgilenebilir. İnsanlık tarihi ile ilgilenenlere gelince, onlar, şimdilik kökenleri bir yana bırakılacak olursa, fikirlerin bu tarih içinde rol oynadıkları noktaları ve bunların sosyal fonksiyonlarını büyük bir dikkatle inceleyeceklerdir. Mahiyetleri icabı, kitleleri harekete geçiremeyen bu fikirlerin, insan grupları arasında rekabet ve mücadele olarak tasavvur edilen tarih üzerinde, bazen bir etkisi olabilir. Mesela, teknik ve bilimsel fikirler, mevcut grupların (nisbi) gücünü değiştirebilirler. Bu takdirde, sosyal kapsamları başlangıçta fark edilmediği ve dolayısıyla, mevcut yapıların ve bunlardan yararlanan grupların büyük bir direnci ile karşılaşamadıkları için büsbütün etkili olacaklardır (8). Bu şekilde düşünülmüş tarih üzerinde doğrudan etkili olmayan fikirler bile bir sistem içinde yer alırlar ve bir toplumun, kendi sosyal şartlarının yarattığı problemler karşısındaki genel tumumunu belirleyen sosyal bir bilincin teşekkülüne yardımcı olurlar.

Etnograflar, etnologlar veya antropologlar, kendilerine ne ad takarlarsa taksınlar, sosyal bilinç tiplerinin orjinalliği üzerinde durdular. Keşfettikleri şeyin büyüsüne kapıldıkları için, hem Marx'ın hem de Avrupalı tarihçilerin, görünüşe göre, Avrupa tecrübesine dayanarak ortaya koydukları insanlık tarihi dinamiğinin, diğer toplumlara uygulanamayacağı sonucunu çıkardılar. İktidar ve iktidarın nimetleri uğruna girişilen sürekli mücadele, mesela, dini ve estetik temaşanın veya barışçı, sakin genel bir tutumun ("mezheb-i sükun"un), kazanç sağlama faaliyetinden ya da yağmacılıktan daha üstün görüldüğü toplumların açıklanmasını mümkün kılabilir miydi? "Siyasi" veya "ekonomik" türden olayların seyri, "hep aynı şeylerin tekrarlandığı" toplumların anlaşılmasında ilk yeri alabilir miydi? Birçok toplumda hâkim kutsal kategori olan mit (efsane), bu toplumlar için, onların "maddi, dünyevi menfaatlerinden ziyade, bu "kutsallık" üzerine bina edilmiş tutumlarını belirleyen bir neden-

sellik olarak tasavvur edilemez miydi? (belki de aynı şey, değişik şekillerde, bütün toplumlara uygulanabilir). Büyük medeniyetlerle ilgili incelemeler yapan bazı uzmanlar bu düşünce tarzını benimsediler. Lucien Levy-Bruhl'ü, ilkel düşünüş (zihniyet kavramını) kullanmaya sevk eden Çin Tarihçisi Sseu ma-tsien'i okumuş olması değil midir? ve bu kavram, tarihi bakımdan, ilk defa ortaya atılmış bir görüşü dile getirmesine rağmen, çoğu zaman reddedilmiş, hor görülmüş "model" kavramlardan biridir.

Belçikalı bir etnograf, geçenlerde şöyle yazıyordu: "siyasi bilimler, dinlerin mukayeseli tarihine bağlıdır" (9). Hint dilleri ve medeniyeti uzmanı Louis Dumont, son sıralarda yayınladığı bir tür bildiride, Batı kategorilerinin, özellikle, marksist kategorilerin, Hindistan tarihine uygulanmasını, aynı şekilde, reddediyordu (10). Aralarında bilgi ve kabiliyet bakımından önde gelen Mircea Eliade'ın da bulunduğu, dini fenomonoloji uzmanı birçok kişi, bizzat tarih fikrini (varyantları ile birlikte) Yahudi dininden (11) türemiş kavramlar arasına sokmaya kalkıştılar. İslam düşüncesi tarihinde Henry Corbin, tarihi, tarih-öncesine (12) tâbi kılmaktadır. Bu büyük medeniyetlerden türemiş halkların aydınları ile daha az gelişmiş kültürlerin (medeniyetlerin) aydınların bir kısmı, kendi tarihlerini Avrupa modeline göre yeniden yazmaya, bir kısmı da, Avrupa için tasarlanmış kavramların uygulanamayacağı tamamen özel ve orijinal bir şeyle öğünmeye kalkıştı. Milliyetçi ideolojinin sonucu olarak, kendi geçmişlerini idealize etmek, onları, Avrupa tarihini harekete geçirdiği açıkça görülen iğrenç mekanizmaları çoğu zaman, kendi tarihleri dışında bırakmaya sevketmektedir. Şahsi orijinalliğin sosyal cazibesine kapılmış batılı aydınların (en azından denemeci, kategorisine dahil olanların, yani geniş kitleler tarafından okunanların), sorunlarını açıklamada onlara büyük bir yardımı dokunacakları söylenemez.

Bazı kültürlerin (medeniyetlerin), ferdin, şahsi mallar edinmek, bizim toplumumuzda olduğu gibi, yararlandığı avantajları artırmak için sarfettiği gayreti hiçbir şekilde teşfik etmediği bir gerçektir. Bu kültürler içindeki fert, çoğu zaman sosyal bir özne olarak dahi kabul edilmemiştir. Sosyal hayatın bütün alanlarında kutsal ile kutsal-dışı arasında sıkı bir bağlılık bulunduğu inkar edilemez. Fakat iyice tespit etmek gerekir ki, sosyal gruplar, her yerde,

müştereken sahip oldukları şeyleri, imkan bulur bulmaz, rekabet yoluyla ve bazı durumlarda da, bilek kuvetiyle savunmaya veya artırmaya meylederler. En barışçı, en içine kapanık olanları, daima kendi toplumlarının düzeni ile birlikte başlayan (bu düzen kutsallaştırılmış bir düzen bile olsa) bir dünya düzenini kutsal ve kutsal-dışı bütün yollara başvurarak devam ettirmeye, ebedi kılmaya çalışırlar her şeyden önce. Küçük gruplar seviyesindeki az-çok şiddetli rekabetin ortadan kalktığı yerde, bu rekabet, küçük grupları kendileri ile bütünleştiren daha büyük gruplar arasında, çoğu zaman, tekrar başlar. Eğer bazı (dindar) gruplar, kendilerini düşman bir çevrede hissettikleri için (çevrenin herhangi bir anda, düşman *kesilmemesi*(13) pek az muhtemeldir), eyleme geçerek veya eylemde bulunmayı reddederek topluca intihara kalkışırlarsa, bir çeşit sosyal ayıklanma sonucu tasviye edilirler. Döl vermeyi reddetmek tarzındaki görüşleri kabul eden ve bunları uygulayan bu dindar gruplar yeryüzünden silindiler. Kutsal metinlerde eylemsizliği ve iffetliliği gücelten Hıristiyanlığın tarihi, bu görüşlere uygun olarak yaşamaya çalışan ve bunları "normal" sosyal dinamiğe uyarlayan mezheplerin (hiç değilse, pek az önemli tarihi bir faktör olarak) sürekli bir şekilde ortadan kaldırılışını anlatır. Öte yandan, (çoğu zaman, İslam toplumları ile ilgili incelemelerde yapıldığı gibi), sosyal refah ve hürriyet uğruna girişilmiş mücadeleleri bilmezlikten gelen ve hiç değişmeyecek olan bir boyun eğmişlik veya yoksulluk durumu ile tevekkülü birbirine karıştırmamak gerekir. Ufak bir umut ışığı belirdiği, daha iyi bir toplum modeli ve hayatı daha güzelleştirecek bir eylem modeli ortaya çıktığı anda, bütün "durgun insanların", iki büklüm olmuş bellerini yavaş yavaş doğrulttukları, hak talep etmeye, sonra da mücadeleye, ekmekten ve güneşten daha çok yararlanmak istiyoruz demeye alıştıkları görülür.

Yazarlara kolayca ün sağlayan bütün parlak ve gösterişli kelime oyunlarına rağmen, politikasız, yani kelimenin günlük anlamıyla, tarihsiz toplum (14) yoktur ve kutsal bir şey olarak ele alınan tarih veya politika, gene de tarih ve politikadır. Hiç şüphe yok ki, politik mahiyetteki eylemler (mücadeleler, tartışmalar, mütarekeler), aslında, ideoloji ile "rasyonel" menfaatin; eski toplumlarda ise, kutsal ile kutsal-dışının içiçe geçtiği bir karışım

olmalarına rağmen, alt ideolojik saikleri (sebebleri daima "rasyonel" saiklerin "yansıması", ifadesi haline getirmek çok kolaydır (marksist yazarların ve ideologların bunun tamamen bilincinde oldukları konusunda hemfikirim). Genellikle uygulandığı şekliyle, marksizmin en vahim boşluklarından biri, ideolojik seviyeyi değerlendirmede yetersiz kalışıdır. Ama bu seviyeyi, ilk ve özerk bir *veri* olarak değerlendirmek de mazur görülemez. Daha önce söylediğimiz gibi, ideoloji, gruba empoze olacak bir gelişme gösteremez. Aslında, tarihi tecrübe, tâli derecedeki icapların, ideolojik yüceltme kisvesi altında kendini nasıl hissettirdiğini bize göstermektedir.

On bir İsrail kavminin, bir seks cinayetinden, "İsrail'deki yüzkarasından" dolayı bütün ahalisi suçlanan Gib'ah şehrine ve onu destekleyen Benjamin kavmine karşı giriştiği kutsal savaş (*Juges*-Eski Ahit'te Hâkimler kitabı- 19-21) şüphesiz ideolojik bir savaştı. İsrail kavminin mensupları bu savaşa dini bir mecburiyet sonucu sürüklendiler. Sonradan dile getirdikleri pişmanlıklar ve Benjamin kavminin uğradığı kayıpları telafi etmek için sarfettikleri gayretler, bu fiilin, bir bakıma, onların duygularına ve menfatlerine aykırı olduğunu göstermektedir. Bununla beraber, bir başka bakımdan, düşmanlarına karşı halkın birliğini sağlayan Meclislerarası ittifakın bir gerekçesiydi (15). Bir başka Meclis'in, "Delfi" Elenbirliği Meclisi'in karar verdiği "kutsal savaşlar"ın altında, kimsenin meçhulü olmayan siyasi amaçlar yatıyordu. Meclis'in kararına karşı çıkan ve böylece onun şiddetle yerdiği kutsal-olmayan harekete katılmış Yunan siteleri arasındaki önemli ittifaklarda, Apollo sofularının, 354 ve 339'da Makedonyalı Filip döneminde olduğu gibi, Meclis'i siyasi sebeblerden dolayı destekleyenlerden sayıca daha az olduklarını düşünmemizi gerektiren hiçbir sebeb yok.

Mircea Eliade'a göre, bir başka misalde olduğu gibi, İskandinavyalı kolonlar İzlanda'yı ele geçirince bir ayini yerine getirmişlerdir. Ada'nın ekime elverişli bir hale getirilmesi "insanı olmayan ve kutsal-dışı" bir fiildir, Kaos'u, Kozmos haline getiren ilk fiilin tekrarlanışıdır, Yaratılış'ın gerçekleştirilmesidir. Mircea Eliade'a göre, ayin, amelin (fiilin) takdis edilmesi değil, onun açıklanmasıdır (16). Yeni gelenlerin bu veni toprakların

sömürgeleştirilmesi ayinine çok büyük bir önem verdikleri kabul edilebilir. Bununla beraber, onların buraya gelişlerinin, İskandinavya'daki çeşitli tanrılara ibadetle yetinmemelerinin, Vikin istilasının genel sebeblerinden (saiklerinden) ayırdetmek güçtür ve bu istilada dini sebebler aramak boşunadır. Snorre Sturlason, İzlanda'ya ve Feroe adalarına göçetmeyi, Harold Haarfager'in ülkeyi birleştirip "Norveç topraklarını zaptetmesinden" Norveçlilerin memnun kalmayışlarına yormaktadır (*Heimskringla*, III, 20).

Haçlı seferleri, ideolojik saiklerin yol açtığı siyasi eylemlerin (savaşların) klasik bir misalidir. Haçlıların birçoğunun, bu uzak seferlere doğru iten kuvvetin, Tanrı'nın iradesini yerine getirmek arzusu olduğu şüphesizdir. İçlerinden pek azının daha gerçekçi saiklerden dolayı katıldığına şüphe yoktur. Bununla beraber, meseleye ferdi açıdan değil, sosyal kollektif açıdan bakıldığında Haçlı seferlerin, tasarılara bağlı olarak, belirli tarihlerde, gayrı dini faktörleri gözönünde tutan planlara ve hesaplara göre düzenlendiği görülür. İlk Haçlı seferinden itibaren, Haçlıları kutsal toprağa ulaştırmayı üstlenen Cenevizliler, fethedilecek müstakbel topraklardan elde edecekleri hakları (nimetleri) düşünüyorlardı. Örgütlenmemiş ilk Haçlılar, içinden geçtikleri Hıristiyan şehirleri yağmalamak için büyük bir gayret sarfediyorlar ve Bizans kiliselerini yakıp yıkmakta tereddüt etmiyorlardı, baronlar, gerçekte, ele geçirecekleri toprakları ve elde edecekleri servetleri düşünüyorlardı ve bu düşüncelerini saklamıyorlardı. Hıristiyanların topraklarını, İstanbul'u ve Bizans İmparatorluğu'nu zaptetmeye dönüşen 4. Haçlı seferinin yarattığı skandal, çok çarpıcı bir durumdur. Suriye ve Filistin'de kurulmuş Hıristiyan Devlet'ler Müslüman komşularına karşı, ekseriya dini engelleri hiçe sayan ve durmadan değişen siyasi ittifaklar kurarak arazilerden ve diğer şeylerden sağladıkları avantajları muhafaza etmeyi ve artırmayı amaçlayan bir politika güdüyorlardı. Haçlı seferleri konusunda otorite sayılan bir yazar şöyle yazmaktadır:

> "Bu bitmek bilmeyen savaşlar asla din savaşları değildir. Batı Avrupa'daki herhangi bir feodal beyliğin tarihindeki savaşlar, Haçlı Devletleri'nin giriştikleri irili ufaklı savaşlar kadar yer tutar. Asıl sebeb, Suriye'nin siyasi kontrol altında tutulmasıydı. Şüphesiz, Müslümanlar

ile Hıristiyanlar arasındaki savaşlar kadar savaş olmuştu. İhtilaf halindeki İslam devletleri arasında. Kafirlere karşı ne kadar savaş yapılmışsa, Hıristiyan prensler arasında da o kadar iç-çatışma olduğu muhtemeldir. Üstelik, iki (ayrı) dinden hiçbiri, kendi dindaşları aleyhine, karşı-dinden olanlarla ittifak kurmakta tereddüt etmiyordu. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki kutsallığa-aykırı ittifaklar, Suriye'deki Latin kolonilerin (17) tarihini karakterize etmiştir."

John L.La Monte adında bu yazar, incelemesini şu sözlerle sonuçlandırıyor:

"12. ve 13. asırlarda, Haçlılar ve *Cihad*'lar döneminde bugün siyasi ideolojinin oynadığı rolün aynını din oynadı. Bazı önemli kişiler hariç, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, gayrı-dini siyasi amaçlarını gizlemek için dini sadece bir maske olarak kullandılar. Fakat insanların uğrunda öldükleri ve şüphesiz daima da ölebilecekleri ideolojik sancaktı din. Haçlılar döneminde, dini bağnazlık, önemli ve değerli bir uyarandı. Din, nadiren ana-dava veya asıl saik oldu"(18).

Bu değerlendirme pek kaba kaçtıysa ve yazarının önyargılı olduğundan şüphe ediliyorsa (aslında Haçlılar konusunda yetkili bir uzmandır kendisi), herkesin kolayca görebildiği çok daha açık bir olguyu düşünmek yeter. Haçlı savaşları için tekrarlanan çağrılar 13.asırdan itibaren niçin başarısız olmuştur? Bu asırda imanın, 11. ve 12. asırlardakinden daha az yaygın ve daha köksüz olduğunu gösteren hiçbir şey yok ortada. Oysa sebeb çok basitti: Haçlılar için, daima mevcut olan dini saikler siyasi tasarılar içinde, *bu* dönemin Avrupa toplumunun ihtiyaçları ile ahenkli bir bütün teşkil edemiyordu artık.

L.Dumont'un ileri sürdüğü gibi, Hint medeniyetine has değerlerden ötürü, durum Hindistan'da daha mı başka idi? Böyle olsaydı, verdiğimiz misallerin, Max Weber'in ve diğerlerinin bahsettikleri ve şüphesiz, Hıristiyan dinine bağlılık kisvesi altında

tezahür edecek olan Avrupa'ya has o ünlü rasyonelliğin tezahürlerinden ibaret olmaları gerekirdi. L.Dumont'a göre, Hindistan'da "krallık fonksiyonunun ilk laikleştirilişinden dolayı, "değerler"den kopmuş (yoksun kalmış) siyasi-ekonomik saha, dinin hâkimiyeti altına girmiştir". Bu sözler, Hint tarihini karakterize eden ve ülkenin siyasi ve dini birliği ile çelişen siyasi parçalanma ve istikrarsızlığı açıklamak için söylenmiştir. İnandırıcılıktan uzak bir açıklamadır bu. Aynı medeniyete dahil, yani genellikle benzer sosyal yapılara (kurumlara, dini ve gayrı-dini müşterek inançlara) sahip birçok toplum, uzun dönemler boyunca, siyasi bakımdan bölünmüş bir halde yaşadılar. Eski Yunanistan, Sümer âlemi, feodal Avrupa, eski Galya, İslam-öncesi Arap kabileleri, Maya siteleri ve hatta teknik ilerlemelere göre, daha yüksek seviyede ele alındığı zaman, bugünkü Avrupa milletleri bu duruma misal olarak zikredilebilir. Bunun sebebini, belli bir seviyedeki siyasi ve askeri güçler dengesinde aramak gerekir. Herhalde, Hindistan'a has faktörlere indirgenemeyen bir durumdur bu. Bu ülkenin tarihi, şüphesiz, tıpkı başka ülkelerin tarihi gibi, çeşitli merkezler arasında iktidar için girişilmiş siyasi mücadelelerin, çok daha geniş çapta bir birleşmeyi amaçlayan en güçlülerin kazandıkları zaferlerin, sonra da bir an önce, uygun bir özerklik elde etmek için fırsat kollayan mahalli iktidar özlemlerinin ve işin içine karıştığını gördüğümüz merkez-kaç kuvvetlerin parçalanmalarının tarihidir. Hatta bu durum, Kautilya'nın, bizzat L.Dumont tarafından üzerinde önemle durulan, siyasi incelemesi *Arthashastra*'da teorileştirilmiştir: "Arthashastra'da politika ile ilgili bir tanım arayacak olursak, diyor L.Dumont, şöyle bir şey buluruz: politika, düzenin çıkarını ve devamını sağlamak için kuvvet kullanılmasıdır" (20). Mükemmel bir tanım, ancak şunu ilave etmek şartıyla: düzenin devamı da çıkar peşinde koşmaya bağlıdır.

Bununla beraber, tamamen laik, tamamen kutsallığa aykırı bu politik faaliyet bütünüyle dine tâbi idi. Bunun anlamı nedir? Bütün toplumlar dini değerlerin üstünlüğünü ve modern çağda da, ideolojik değerlerin üstünlüğünü kabul ediyorlar. Hindistan'ın Kshatriyas'ları, Brahmanların kral olarak üstünlüklerini, nazariyatta kabul ediyorlar ve Avrupalı senyörler ruhban zümrenin Tanrı'ya

kendilerinden daha yakın olduklarını belirtiyorlardı. Ama bu, pratikte onların, bazı papazlara karşı mücadele etmelerini engellemiyordu. "Hindistan'da, diyor L. Dumont, kral ekseriya, düzeni sağlamakla görevli ve hizmetlerine karşı rekolteden bir miktar pay alan bir çeşit polis olarak görünmektedir, adeta bir hizmetkâr gibidir kral." ve "kralın özelikle hizmetkârlarla bir arada bulunduğu" harman yerinde rekoltenin ideal bir şekilde üleştirildiğini" (21) belirtiyor. Bu üleşimle ilgili olarak anlattıklarından öğrendiğimize göre: kral, önce kendi payını (ki, rekoltenin 1/6'i veya 1/3'dir) sonra da "toprak sahibi" payını almaktadır ve bazı durumlarda, evde çalışan hizmetkârların veya yardımcıların her biri: brahman, çamaşırcı, ve bunların yanısıra demirci, arabacı berber ve diğerleri belirli bir ölçek hububat almak hakkına sahiptirler" (22). L. Dumont'un safdil okuru zannedebilir ki, Brahman, hizmetkârlara Kshatriya'dan çok daha yakındır. Hizmetkarlarla "yan yana (bir arada)" bulunmak ise, artı-değerden, hizmetkârlara oranla çok daha büyük bir pay almak anlamına gelmektedir sadece.

Şüphesiz, Brahman, kralı önemsiz biri olarak görmektedir. Avrupa'daki seçkin kişiler ve profesörler, kendi kürsülerinde veya kahvehane masalarında, kendi siyaset adamları hakkında aynı görüşe sahip olmakta hürdürler. Ama bu durum, Avrupa'da da Hindistan'da da, toplulukları siyaset adamlarının yönettiği, barış ve savaş hakkında onların karar verdikleri, bu toplulukların sosyal hayatlarını düzenleyen ve değiştiren kararların onlar tarafından alındığı gerçeğini hiçbir şekilde değiştirmez. Bu kararlar, şüphesiz, bu toplumların ideolojilerinden ve kültürlerinden etkilenirler. Her şeyden önce, her yerde ve her zaman,iktidar merkezleri arasındaki kuvvet ilişkilerini göz önünde tuttukları, temsil ettikleri toplumun, en başta yönetici tabakanın ve her şeyden önce, liderin çıkarlarını ve imtiyazlarını savunmaya, daha da artırmaya yöneldikleri bir gerçektir. Grupların bütün hayatını derinden etkileyen bu kararların, ideologlar ve hatta ideolojiler üzerinde kısa veya uzun vadeli bir etkide bulunmaması mümkün değildir. Özellikle, ideolojik alana *hemen* dokunmadıkları ve sonuçlarının farkına varılmadığı içindir ki bu kararlar alınabilmektedir. Tarımla uğraşan bir halkın dininin, meyva toplamakla veya avcılıkla geçinen bir

toplumun dinine oranla farklı karakteristiklere sahip olduğu herkesçe kabul edilir. Bununla beraber, meyva toplayıcılarının veya avcıların tarımla uğraşmayı kabul etmelerinde ideolojinin bir dahli yoktur. İdeolojik sonuçlar ancak ilerde ortaya çıkar.

Demek ki, sosyal bilinç son derece değişik şekiliere bürünebilir. Büründüğü en ideal şekiller altında, global toplumların ve grupların aldıkları kararları son derece etkileyebilir. Önlerine çıkan sorunlar karşısında takınacakları tavra özgül bir yön verebilir. Bununla beraber, onun kökenlerinin sosyal realitede bulunduğu inkâr edilemez. Öte yandan, alınması *gerekli* kararlar arasında ilkin, diğer yabancı gruplara veya toplumlara oranla ve kendi temel iç-faaliyetine oranla, faal ya da pasif olması bakımından, grubun veya toplumun hayatta kalması ile ilgili kararlar yer alır. Temel iç-faaliyet, global toplumlar açısından, sosyal varlıklarının üretimi ve yeniden üretimi demektir; üretim ve üleşim çevresinde örgütlenmiş imtiyazlı fonksiyonel gruplar açısından ele alındığında, kendilerine bu avantajları sağlayan durumun devam ettirilmesi anlamını taşır. Alınan kararlar, yararlı veya zararlı, hatta bazen kendi kendini mahvedici sonuçlar yaratan doğru veya yanlış nitelikte kararlar olabilir. Bunlar, herhalde, ancak önce her insan toplumunun bu temel görevlerine oranla anlaşılabilir. Mesela insanın sadece kendi fikri ve estetik faaliyeti üzerinde düşünmek için, bu kararlar elbette göz önünde tutulmayabilir. Ama tarihi olayların dinamiği öğrenilmek isteniyorsa bu kararları göz önünde tutmak gerekir. Fertlerin ve grupların "total" kaderini etkileyen bu dinamik, bizzat fikir sistemlerinin evriminin anlaşılması söz konusu olunca, ihmal edilemez. Arşimet, kendisine engel olan askeri küçümseyebilir ve teoremini çözmeye devam etmeyi yeğleyebilir. Ama asker onu öldürür ve insanların bu teorimi çözmesini belki de binlerce yıl geciktirebilir. Teoremin çözümünü hazır bulan günümüzün saf matematikçisini bu durum belki de ilgilendirmeyebilir. Ama bu, önce matematiğin tarihini ve dolayısıyla insanlığın genel tarihini ilgilendirir.

Hem bilgi planında hem de eylem planında tarihin dinamiğini anlayabilmek için, yukarda eleştirdiğimiz görüşlerin zararlı mahiyeti, özellikle, beni ilgilendiren sahada: İslâm âleminin çağdaş

tarihi konusunda ortaya çıktı. Bunu belirtmek şüphesiz, iyi bir davranış değil. On beş yıl öncesine kadar, İslâmi inceleyenlerin büyük çoğunluğunun ve onların bu konudaki uzmanlıklarının cazibesine kapılıp peşlerinden gidenler, İslâm âleminin geleceği hakkında, *homo Islamicus*'un veya İslam dogmatiğinin fenomenolojisine göre hüküm veriyorlardı. Yani kutsal değerlere bağlı ve özellikle Avrupalı insanın kategorilerine benzemeyen kategoriler içinde düşünen, mesela (C.A.O. Van Nieuwenhuijze'nin (23) deyişiyle) "Teolojiko-tarihi" kavramı bilmeyen Müslüman insanı, sosyalist ideolojilerin, özellikle resmi komünizm kisvesine bürünmüş marksizmin cazibesine kapılamaycağı zannediyordu. Bu ideolojiler, Avrupalı bir zihniyetten türememişler miydi, maddi servetlerin dağılımını ön plana koymamışlar mıydı? Aradan geçen on beş yıldan sonra, artık belirtebiliriz ki, en şematik, en koyu dogmatik marksizlerin (ben de onlardan biriydim), bu önemsiz ve küçümsenen grubun görüşlerinin, gerçeğe, söz konusu "idealistlerin" görüşlerinden çok daha yakın olduğu ortaya çıkmıştır. Sosyalist ideoloji, adına "İslâm" denilen ülkelerin hemen hepsini sarmıştır. Bizzat komünizm, bu ülkeler, siyasi yöneticilerin (konuyu en iyi bilenlerin)), kendi halklarının, bu hareketin propaganda faaliyetine kapılmayacakları konusunda besledikleri güveni yitirdiklerini göstermektedir. İslâm haklarının, sosyalizmden kendilerine uygun gelen şeyi aldıkları söylenebilir. Aslında bunu söyleyen benim. Fakat onların sosyalizmden aldıkları şey, sosyalizmde gördükleri şey, mesela zamanı ve mekânı sözde özgül bir şekilde algılamaya tekabül eden şey değil, her şeyden önce, onların, boyunduruktan, sömürüden, tahakkümden kurtulmaya, sosyal refahlarını artırmaya ve hayatlarını diledikleri gibi yaşamaya yönelik somut özlemlerine tekabül eden şeydir. Bu temayüllere en tutarlı, en inandırıcı bir şekilde bel bağlayan siyasi yöneticilerdir kitlelerin desteğini kazananlar. En cüretli tez, en sürekleyici fikir, başka bir sembole oranla, çok daha fazla şeyi temsil eden en çarpıcı semboldür zaferin kazanılmasını sağlayacak olan, diyor J. Berque (24). Dediği doğru olabilir, ancak belirli sınırlar içinde. Zaferin kazanılmasını sağlayacak sembol, en uygun hal çarelerini gösteren örgütlerin kullandıkları ve birçok şeyleri değil, *belirli şeyleri* büyük bir güçle

ifade eden semboldür. Mücadele semboller sisteminin huzur dolu âlemi içinde değil, yeryüzünde ve sadece *belirli* sloganların peşinden giden insanlar arasında yapılır. Bunu belirtmek son derece önemlidir.

İnsan bir bütünselliktir (totalitedir) ve şu bir gerçektir ki, tarihi anlamak için, onda hiçbir şey, onun varlığının ve davranışının hiçbir vechesi ihmal edilmemek gerekir. İnsanın, fikirlerden, bilinç şekillerinden ve çoğu zaman, işaretlerle, sembollerle ifade edilen dünya görüşlerinden hareketle kendini belirlediği de bir o kadar gerçektir. İnsan (ve hatta hayvan) psikolojisinin genel çarkları, kendilerini onun (insanın) eylemlerinde hissettirirler. Kültür geleneği, onun davranışları üzerine bütün ağırlığı ile çöker. Fakat bütün bu farklı nitelikleri birbirine karıştırmak, aralarındaki münasebetin şekli benzerliklerden ibaret olduğu kısmi yapılardan başka bir şey ortaya koymaksızın, "her şeyin her şeyi etkilediği"ni ilan veya telkin etmek son derece zararlıdır. Tarihi ve sosyolojik tahlile marksizmin katkısı, bütün bu seviyelere biraz düzen vermeye başlamak (şüphesiz oldukça kaba bir şekilde) olmuştur. Bu katkının, daha belirgin hale getirilmesi, imbikten geçirilmesi ve tamamlanması gerekir. Sık sık yerilmiş olan marksist şematizm, zaruri bir safhadır. Birçok nüans (ince ayrım) bu ilk safhada feda edilmiştir ve birçok insanın hâlâ bu safhada kalması üzücüdür. Fakat, öte yandan, her şeyi aynı plan içinde muhafaza etmeyi istemek, her ne kadar parlak tasvirler yapılmasına imkan verirse de, bilginin ilerlemesine yardımcı olamaz.

Belirtilmesi gereken bir şey varsa eğer, o da, çağdaş sosyologların o kadar tutkun oldukları dil modelinin gene burada da kendilerine zarar verdiğidir. Daha önce değindiğimiz gibi, genel dil sistemi içinde, kısmi sistemler hiçbir şekilde aynı rolü oynamazlar, aynı işi görmezler ve aynı etkiyi yapmazlar. Her dilin zaruri maddesi olan ses sisteminin nedenselliği iyice ortaya konmamış fakat, her şeyi tıpkı bilinç gibi, son derece etkileyen bir evrimi vardır ve gramer sisteminden yoksun hiçbir dil yoktur. Bununla beraber, gramer sistemi ses sistemi üzerinde ancak sınırlı bir etkide bulunur. Toplumun genel sistemi içinde, kısmi sistemlerin her birinin özgül fonksiyonları, rolleri ve etkileri bulunduğu da bir gerçektir. Üretim ve yeniden-üretim ilişkileri

sistemi de, bilincine varılmayan veya pek az varılan, ekseriya kaçınılmaz olan ve muazzam sonuçları herhalde nadiren öngörülen bir dizi değişim geçirerek gelişir; ve ancak her şeyi altüst eden devrimci bir belirlenim (determination) sayesinde bilinçli bir şekilde tamamen değişebilir: yani böyle bir durum ancak, bir halk, dil değiştirdiği (dolayısıyla, ses sistemini de değiştirdiği) zaman meydana gelebilir. Ama bu durumda da, gene, terkedilmiş olan temel (substratum), beklenmedik sonuçlar, tatmin edilemeyen etkiler yaratır. Ve bizzat bu devrimci belirlenim, ancak, eski üretim ilişkileri sisteminde kendiliğinden meydana gelen değişikliklerin büyük bir rol oynadığı önceki total bir evrimin sonucu olarak anlaşılabilir. İnsanın büyüklüğü (yüceliği), insan bilincinin yüce değeri, bunları belirleyen faktörleri görmezlikten gelmekte ayak diremekle hiçbir şey kazanamaz, aksine kaybeder. (Kendini, içinde bulunulan durumu) aşmak arzusu, aydınlık düşünmeyi ortadan kaldırmaz. Aşma'nın ahlak ilkesi (Etika'sı) aydınlık düşünmeyi gerektirir.

İSLAM VE SOSYALİZM

İslâm âlemindeki devletler, bugün, özellikle kendi yollarını seçmenin mümkün olduğu bu kesin anlardan birini yaşıyorlar. Sömürgelikten kurtulmanın genel bir hal alması doğrudan doğruya hâkimiyet kurma metodlarından batılı emperyalistlerin vazgeçmeleri, sanayi toplumunun iki büyük ekonomik sistemi arasındaki rekabet, geçmişle bağını koparmanın ve yeni bir adım atmanın bir dereceye kadar mümkün olduğu devrimci bir durum yaratmıştır. Her yerde, yönetici gruplar, bazı sınırlar içinde ve bazı şartlarda bir seçme yapacak durumdalar.

Yöneticiler, yönettikleri kabul edilen kitlelerin özlemlerini gerçekleştirmek zorundadırlar. Bu söylediklerimi burada doğrulamak kolaydır. Yüzlerce (hatta binlerce) yıldan beri baskıya ve sefalete boyun eğmiş bu kitleler, kendilerinkinden daha müreffeh ve daha hür olan ve bu son derece cazip değerleri her gün daha da arttırıcı bir yolda yürüdüklerini idia eden toplum modellerinin varolduğunu birdenbire keşfettiler. Onlar da bu yönde bir evrimi istiyorlar ve çığlıklarını duymazlıktan gelmek artık mümkün değil.

Apaçık görülen ve hissedilen hürriyet ve dolaysız yabancı boyunduruğunun son bulması hemen her yerde sağlandı. Bağımlılık şekilleri hem içte, hem dışta, daha ince hatta daha görünmez hale getirildi. Herhalde, milli kurtuluş hareketinin sağladığı büyük ferahlıktan sonra bunların ağırlığı pek fazla hissedilmemektedir. Nisbi bir refahın sağlanması şimdi her yerde gündeme alınmıştır. Zaten bu özlem, hürriyet arzusu ile içiçedir; Avrupa-Sovyet-Amerikan sınai toplum modellerinin yayılma ve cazibe gücü karşısında diğer toplumların bir seçme yapmak zorunda oldukları görülmektedir: Ya sınai toplumların iktisadi hakimiyeti altına girecekler (yeni sömürgeciliğe karşı yükseltilen mümkün bütün sözlü protestolara rağmen, bu iktisadi bağımlılık, gizli veya açık bir siyasi bağımlılığa sebep olur) ya da kendileri bir sanayi toplumu haline geleceklerdir.

Eğer bu ikinci yol seçilirse (hatta objektif şartların pek elverişli olmamasına rağmen, her şey onları bu seçmeye doğru itmektedir) bu sefer iki temel seçme daha yapmaları gerekecektir. kapitalizm /sosyalizm ikileminden kurtulmaya can atan Avrupalı iktisatçıların ve iktisadi programlarına "milliyetçi" bir renk vermek isteyen Üçüncü Dünya ideologlarından birçoğunun düşündüklerinin aksine, üçüncü bir yol (şık) yoktur.

Temel karakteristikleri göz önünde tutulacak olursa, iktisadi yapıların mümkün olabilenlerin sayısı sınırlıdır. Kapitalizm öncesi devrelerde topraklarının yüzölçümüne ve ihtiva ettiği sektörlere göre değişen az-çok farklı birçok üretim tarzı yan yana ya da birbirine bağlı olarak bulunuyordu. Kapitalist ekonominin kudreti, diğer üretim tarzlarının çok sınırlı sökterler içinde, ikinci derecede bir rol oynamasına yol açtı. Kapitalist bir sosyo-ekonomik formasyon içinde, özel şartlarla himaye edilmiş 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 olarakkalmıyan) bir üretim kapitalizminin (capitalisme de production) kök saldığı her yaygın toplum, belli bir anda sosyalist bir seçme karşısında kalmazsa, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon yönünde gelişme temayülü gösterir.

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 Devlet'in himayesinde, (hiç değilse, uzun zaman Devlet'in zaruri kontrolü altında yapılacaktır. Kapitalist işletmelerde. Kapitalist Devlet İşletmelerinde ve Devlet'in himayesindeki kapitalist olmayan işletmelerde sonsuz bir çeşitlilik mümkündür (zaten, bu himaye olmazsa, daha yüksek bir seviyeye gelemezler). Kapitalist işletmelerin ve 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 Devlet'e ne dereceye kadar kabul ettirebilirler. Sonra, global ekonomik sistemin işleyişi, her şeyden önce, bu sektörlerin sağladıkları ekonomik faaliyetin, özellikle de iktidar üzerindeki etkilerinin derecesine (oranlarına) bağlıdır.

Toplumun temel yönelimine oranla başka her değişken ikinci derecede kalır. Özel kapitalistlerin ya da Devlet'in (işletmelerin yönetimini sağlayan veya bu işi kapitalist olmayanlara gördüren Devlet'in hâkimiyeti, bütün bir toplum hayatı üzerinde muazzam sonuçlar yaratır. Sosyal hayatın ve sosyal bilincin etkilediği siyasi faktörler söz konusu toplumu şu ya da bu yolu seçmek zorunda bırakabilir. Ama seçme yapıldı mı, bunun sonuçlarından kaçınmak mümkün değildir artık.

Demek ki, ekonominin Müslümanı, Hıristiyanı, Katoliği, Protestanı, Fransızı, Almanı, Arabı Türk'ü olmaz. Bütün bunlar olsa olsa, temel ekonomik seçmelere sunni bir görünüş vermeye yarayabilir sadece. Milli karakteristikler, sistemlerin işleyiş tarzında ilginç bir değişiklikler sağlayabilir. Ama, sistemlerin dayandığı temelleri tek başlarına değiştiremezler.

Kapitalist tercihin, genellikle, bütün bir halkın önüne gerçekleştirilmesi gerekli bir program koyan bir ideolojiye (kitleleri harekete geçirici bir ideolojiye) ihtiyacı yoktur. Kâr, itici güçtür, mutlaka gereklidir. Ama kapitalistler ilgilendirdiği kadarıyla yeterlidir. Kitlelere gelince, onlara danışılmaz; şüphesiz, toplumun bir kısmının kâr elde etmeye yönelmesi, bir zihniyeti, her toplumda mutlaka ortaya çıkmayan belirli bir zihniyeti gerektirir. Kapitalist

zihniyet bir olgudur. Çok çeşitli şekillerde tezahür ettiği şüphesizdir, ama ortaçağdaki Venedik ya da Cenova tüccarlarında, Rönesans'taki armatörlerde ve bankerlerde, 18. yüzyılda İngiltere'deki sınai 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 mevcutur. Sosyal, siyasi ve ekonomik şartlar belli bir anda gelişip, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki bütün toplumlara yayılmasını sağladı. Gittikleri ve ömürgeleştirdikleri ülkelerdeki sermayedarlarda teşebbüs zihniyetinin bulunmayışından yakınan Avrupalılar, bu ülkelerin şartlarının kapitalist hamleyi kösteklediğini görmüyorlardı ya da görmek istemiyorlardı. Üstelik kendilerinin bu ülkelerde bulunuşu ve empoze ettikleri kanunlar, bazı engelleri ortadan kaldırmalarına rağmen, bunların yerine, çoğu zaman daha etkili olan diğer engelleri koymakta gecikmiyorlardı. Kapitalist teşebbüsün ilginç bir kâr elde etmesini, kapitalistin bu kârı belli bir güvenlik içinde verimlendirmesini, yabancı kapitalist rekabetin başlangıçta pek az da olsa tutunmasını sağlayan belli şartlar gerçekleşince, geleneksel zihniyetin, dini ve ahlaki 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 şey, Latin Amerika'da olduğu gibi, ticari ve diğer anlaşmalarla himaye edilen çok daha güçlü bir Avrupa rekâbetinin yarattığı daha büyük engellere rağmen İslâm âleminde de belirmeye başlamıştır.

Önceden varolan zihniyet veya bilinç, bu tercihte hiçbir rol oynamıyor mu? Söylemek istediğim bu değil. Hindistan'da, Hindu'ların Müslümanlardan daha önce ve daha büyük bir şevkle

kapitalist serüvene atıldıkları doğrudur, tıpkı Avrupa'da Protestanların, Katoliklerden önce bu serüvene atılmaları gibi. Ama burada söz konusu olan şey saf haldeki din buyrukları (kuralları) değildi. 16. yüzyılda Avrupa halklarının dinler arasında yaptıkları tercih, sadece, İncillerin, Papalık fermanlarının, Luther'in ve Calvin'in mukayeseli bir okunuşu sonunda edinilen bir inançtan gelmiyordu. Bunda derin sosyal faktörlerin ve hatta silahların çok daha büyük bir katkısı vardı. İnanç farkları, genellikle farklı sosyal durumlardan ileri geliyordu. Tercihin güçbela söz konusu olduğu Hindistan'da Hindu ve Müslüman toplumlar, dini inançların dışında kalan diğer birçok alanda da farklıydılar. Bir toplumun, sosyal hayatının şartlarına sıkı sıkıya bağlı önceden varolan zihniyetinin, kapitalist zihniyetin gelişmesine karşı koyması oldukça güçlüdür ve 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. Fakat, *ekonomik* ideolojiler değil, *siyasi* ideolojilerdir bunlar. Kâr ekonomisinin ya da bunu geliştiren ekonomik şartların yaygınlaşması için mücadeleye çağrılmaz insanlar. Başka bir deyişle, 18. ya da 19. yüzyıl Avrupa'sında olduğu gibi, bu gelişmeyi kolaylaştıran ama Marx'ın, *Yahudi Meselesi*'nde mükemmel bir şekilde açıkladığı bir dinamiğe göre, hürriyet, eşitlik gibi evrensel siyasi değerleri ya da siyaset dışı değerleri gerektiren siyasi yapılar uğruna mücadele edilir. Veya kapitalist gelişmenin, tıpkı 19. yüzyıl Avrupa'sının emperyalist ideolojilerinde ve 20. yüzyıl Kemalist Türkiye'sindeki gibi, bir unsur olarak göründüğü "milliyetçi" bir ideoloji söz konusudur.

Kapitalist toplumun ekonomik ideolojisi, Manneheim'in aynı sınıflandırmasına göre, *tam anlamıyla*, "ideolojik" bir ideolojidir. Gerçeği idealize eder, mahiyetini değiştirir. Çağımızda Avrupa ve Amerika'daki sanayi toplumlarında bir yankı uyandırabilir. Bu ekonomiden gerçekten faydalananları, imtiyazlı durumlarının doğru, haklı olduğuna, bunun eşyanın tabiatından ileri geldiğine

inandırabilir. Bir gelişme safhasında bu toplumların yarattığı ve nisbi bir bolluk içinde bulunan kalabalık bir tabakayı, mümkün sosyal yapıların en iyisinde yaşadıklarına ve sosyal gelişmenin sağladığı imkânların kendi üyeleri için en iyi imkânlar olduğuna ve başka herhangi bir toplumda daha iyisinin bulunamayacağına da inandırabilir. Maddi çıkarlarını yeterli görüyorlarsa veya diğer rakip modeller, genellikle pek cazip değilse, yoksulları bile buna inandırabilir.

Fakat Üçüncü Dünya'da bütün bu faktörler, kapitalist ekonomiden en çok yararlanan çok dar bir sosyal tabaka için geçerli olabilir ancak. Kapitalist toplumların orta ve küçük tabakalarına tekabül eden tabakalar dahil, geniş halk yığınları için ekonomik alanda temel özlem, sanayi toplumunun hayat seviyesine erişmektir. Basını, radyosu, sineması, iyi giyinmiş ve lüks içinde yaşayan mutlu yabancılarıyla cazip bir hayat seviyesidir bu. Aç kitleler, devlet Memurları veya dar gelirli vatandaşlar için, ülke içi hürriyet ve eşitliğin siyasi ideolojisi, ikinci planda kalır. Dış düşmanlar ortadan kalkınca ve kapitalizmden yararlanan vatandaşların imtiyazları göz kamaştırıcı bir hale gelince, "milliyetçi" ideoloji cazibesini hızla yitirir.

Yöneticilerinin, yukarda belirttiğimiz gibi, halkın genel refah seviyesini, Devlet tarafından teşvik edilen liberal kapitalizmin serbestçe gelişmesi sayesinde, ergeç yükseltecek normal bir iktisadi gelişme yolunda ilerleyebildiklerini zannettikleri Türkiye, İran gibi ülkelerde ve 1958'den önceki Irak kralığında, kapitalist ideolojilerin kitleleri harekete geçirici gücünün pek az olduğunu görmüştük. Daha sonraları, bu yöneticileri, mesela Fransa'daki gibi, cebri olmayan ve özel kapitalistlere büyük bir karar serbestisi sağlayan planlama metodları sayesinde bu evrimi normal (düzenli) kılmaya çalıştılar. bu yolda, büyük kapitalist ülkelerden, en başta, Birleşik Devletler'den yardım gördüler. İdeolojiden vazgeçebileceklerini sandılar, hatta ideolojiye açıkça meydan okudular, veya Kemalist ideolojinin her şeyden önce milliyetçi temellere dayanarak halk kitlelerini seferber ettiği Türkiye'de bile hâlâ meydan okumaktalar. Reaksioner bir yönde de olsa, kitleleri ideolojik bakımdan seferber etmenin, kendi hâkimiyetlerinin devamı bakımından tehlikeler yaratabileceğini, yönetici sınıflar oldukça doğru bir şekilde görüyorlar. Irak'da bu, 14

Temmuz 1958 ihtilaline ve dolayısıyla İktisadi Kalkınma Heyeti'nin (25) (hiç de yabana atılamayacak olan) planlarının boşa gitmesine sebep oldu. Öte yandan yönetimi ele geçiren gruplar, kitleleri gerçekten seferber edecek radikal iktisadi reformlar için yeni bir hamle yapmayı ciddi ciddi düşünüyorlar ve bundan ötürü, bu seferberliği sağlayabilecek ideolojiler yaratıyorlar. Kesin bir ikisadi ilerlemenin, bütün halkın, büyük şahsi fedakârlıkları göze alarak, muazzam bir harekete katılmalarını gerektirdiğini anladılar. Bu da onlara, haklı olarak, bu ilerlemenin sağlayacağı nimetlerin yeni bir üleşimini gerektireceği ve söz konusu ilerlemenin pek bilincine varılmadığı ölçüde, istenilen gayreti ve bunun sonuçlarını yücelten ve edinilmiş imtiyazların zararına, toplum yapısında köklü bir reform vaat eden bir ideoloji vasıtasıyla kitleleri harekete geçirmenin kaçınılmaz olduğu şeklinde görünüyordu. Burada hangi ideolojinin tercih edileceği meselesi ortaya çıkmaktadır. (Avrupalı ve Amerikalı bazı iktisatçılar ile sosyologlar hariç) şimdi herkes açıkca görmektedir ki bu ideoloji için temel sorun, halkın refah seviyesinin yükseltilmesidir.

Böylece, yani adeta şartların zoruyladır ki ikinci seçme (tercih), sosyalist tercih kendini ister istemez kabul ettirmiştir. Gene belirtelim ki, bu tercih, önceden varolan zihniyete, bu tercihi yapan halkın özgül zihniyetine hiçbir şey vaya hemen hemen hiçbir şey borçlu değildir. Bazı ülkelerde 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, ülkelerini kurtarmak ve ilerletmek isteyen yöneticiler, bulundukları özgül siyasi ve sosyal şartlar içinde kapitalist ekonomiye bel bağlamanın bu kurtuluşu tehdit ettiğini ve ilerlemeyi hızlandırmaya ve yaygınlaştırmaya elvermediğini fark etmişlerdir.

Kapitalist tercihin aksine, sosyalist tercih, önce de belirttiğimiz gibi, ekonomik alanda harekete geçirici, "ütopik" bir ideolojiyi gerektirir. Kapitalist ekonomi gerekli şartlar elverince, adım adım, adeta otomatikman yayılır. Kâr imkanlarının arttığını gören ve bu imkânlardan yararlanmak istedikleri için, bunu engelleyebilecek bütün zihni engelleri aşan fertler bu ekonomiye intibak etmeye

başlarlar. Sosyalist ekonomi veya Devlet ekonomisi bakımından durum böyle değildir. Sosyal bakımdan, kollektif bir şekilde örgütlenmesi gereken bir ekonomidir bu. Bu ekonominin fertlere sağladığı faydalar her zaman açıkca görülmez. Bazan, ilk safhada bu faydalardan eser bile yoktur, bunlar kollektif çıkar yönünden ve oldukça geniş zaman içinde düşünülebilir sadece. Bundan dolayıdır ki, fertleri seferber etmek (harekete geçirmek) için bir ideolojinin ve maddi uyaranların etkisi gerektir. Maddi uyaranlar etkilerini her zaman, ya da hemen her zaman gösterebilirler. Ama, ideolojinin kabul edilebilirliği, önceden varolan sosyal bilinç tipine göre değişir; şüphesiz bu bilinci değiştirmek için uğraşılabilir fakat bu, birdenbire değil, y.avaş yavaş, alıştıra alıştıra yapılır. Diğer bileşene gelince, yani doğrudan doğruya sağlanan faydaların (üstünlüklerin) dozu, genellikle ideolojinin, belli bir halkı herekete gecirme gücüyle azçok ters orantılı olmalıdır.

Zaten, sosyalist kuruluş için bir ideolojinin gerekliliğini hiç kimse inkar edemez. Bu ideoloji, bu kuruluşun (insanın) gerekli olduğunu göstermeli fakat onu aşmalıdır. Gerekirse, kendi yararına, "bir hamle yapması" için, sınırlı bir devre boyunca bir halktan, büyük bir gayret sarfetmesi istenebilir. Ama böyle bir perspektife ideal saikler karıştırılmamalıdır. Aşırı bir gayret 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 gayrete tercih edilebilir. Her şeye rağmen, genel kural, her kollektif gayret için ideal amaçları (bu amaç arasında çoğu zaman bir uygunluk yoktur) tesbit etmektir. En iğrenç sebeblerle 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 gayret göstermelidir.

Bizim bildiğimiz ideolojiler genellikle üç ideal amacı gözönünde tutar: milli grubun yüceliği, Tanrının yüceliği, insanın yüceliği. Bu son iki büyük sebeb (amaç) şüphesiz pratikte çoğu zaman bir tek sebebe, Tanrı ve insan uğruna gerçekten mücadele ettiği kabul edilen milli (ya da gayrı milli) grubun büyüklüğüne indirgenmiştir. Aslında, günlük hayatta olduğu gibi mücadelede de, bu amaçlar

uğruna (adına) fedakarlık yapılması istenebilir. Ama günlük hayat bir mücadele olarak gösterilmişse, özellikle insan adına fedakarlık yapılması istenir. Ekonomik kuruluşu gerçekleştirmek için, bu üç amaçtan herhangi birine başvurulabilir. Ama bu bazı şartlara bağlıdır.

Eğer ekonomik kuruluş, eski yapının temellerini sarsmaksızın, belli bir toplumun kabul edilmiş normlarına göre gerçekleşiyorsa, yukarda belirtilen üç amaca yani "milliyetçi" ideolojiye, dini 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 hiç değilse, bir dış mücadeleyle aşırılığa bürünmediği 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 milliyetçi 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 aşırı, ve harekete geçirici gücü daha büyüktür. İmtiyazlılar, çıkarcılar, ikiyüzlüler (hep vardır bunlar), büyük eylemin kaçınılmaz kusurları diye kabul edilirse, önemlerini daha kolay yitirebilirler. Gerçekleşen tarihle aşılacaktır bunlar, bir sonraki safhada yerleri olmayacaktır, göçüp gideceklerdir. Fakat böyle bir tasarı, durumlarının, imtiyazlarının, hata sadece alışkanlıklarının, maddi ve manevi rahatlarının yeni ekonomik yapıda elden gideceğini gören grupların ve fertlerin direnişiyle karşılaşır. Bu fertler ya da bu gruplar, her şeye rağmen, milli ya da dini topluluğun bir parçasıdırlar. Millete ya da Tanrı'ya bağlılıklarını açıkça 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 Arap ya da iyi bir Hıristiyan, iyi bir Müslüman olduğunu ileri sürebilir. Buna itiraz etmek o kadar kolay değildir. Ama gerici olduğu için iyi bir "devrimci" olamaz.

İslam ülkelerinde İslamı, sosyalist ekonomik kuruluşun bayrağı yapmaya kalkışanların iddialarını yakından incelediğimizde olgular bunu bize daha somut bir şekilde göstermektedir. İslam dini bu role pek az yatkın görünmektedir.

Yeni tipte ekonomik amaçlar uğruna kitleleri harekete geçirmek modern bir olgudur. Eskiden, ekonomik yapıları kökten değiştirmek diye bir şey pek düşünülmezdi. Eğer bir toplumda kitlelerden, bu toplumun, mevcut şartları içinde, ilerlemesi için çalışmaları istendiğinde, bu, daha hızlı bir tempo ile de olsa, ya onların mutad faaliyetine devam etmeleri şeklinde; ya da, eski topraklar gibi işlenebilecek yeni toprakların zaptedilmesi veya bu toplumun yararına çalıştırılacak diğer halkların boyunduruk altına alınması şeklinde tasarlanıyordu. Global bir toplumda küçük gruplar isyan ettiklerinde, bunu, bu toplumun faaliyet (üretim) tarzını değiştirmek için değil, sosyal hasıladan daha büyük pay almak veya iktidara katılmanın avantajlarından yararlanmak için yapıyorlardı. Eski kadroları tasviye edecek şekilde örgütlenmek isteyen yeni kadrolar ortaya çıktığında, bunların amacı, Tanrı'nın iradesini yerine getiren sınırlı bir toplum kurmak veya eski toplumu bu irade doğrultusunda değiştirmekti. Ama bu iradenin, eski üretim ve tekar-üretim tarzlarının kökten değiştirilmesini istemesi pek nadir olurdu.

İslam, geçmişte, kitleleri ekonomik amaçlar uğruna seferber etmeye çalışmadı. Eski kabile bağlarını koparıp Tanrı'nın iradesini yerine getirecek yeni bir topluluğa katılmaları için önce Araplar'a seslendi. Ve Tanrı, kullarından dindarca ve erdemli bir hayat sürmelerini, mutad ve normal ekonomik faaliyetlerine devam etmesini istiyordu. Kısa bir süre sonra, bütün kabileler ve kabile

hayatına bağlı olmayan fertler, topluluğa katıldıklarında Tanrı daha başka bir şey istemedi. Gerçi topluluğun ekonomik hayatı değişti ama bu, (fetihler, dünya çapında bir "ortak pazar"da üretimin ihtisaslaşması gibi) maddi olayların etkisiyle oldu. Bu yeni şartlar altında dindarca ve erdemli bir hayat yeni sorumlulukları gerektiriyordu. Bu sorumluluklar, yeni ekonomik yapılara uygun olarak tanımlandılar ve şüphesiz, Tanrı ya da Elçisi tarafından kutsal kılındılar. Bundan dolayı İslam, ferdin, belirli bir tutum almasını isteyen bir ideoloji oldu. Kollektif planda ise, devam ettirilmesini öğütlüyordu, istediği tek şey, bu hayatın ahlâka uygun olmasıydı. Fakat bu, bu tür isteklerin karşılaşacağı başarıların ve başarısızlıkların derecesine bağlıydı; başka bir deyişle, başarısızlıklar, başarılara oranla daha ağır basıyordu. Kollektif planda, dış görünüşüyle İslam, Müslüman toplulukları, kendilerini savunmaları için gayrim- müslim topluluklara karşı seferber eden, bazı durumlarda, şartlar elverdiği takdirde, onlara hücum etmeleri için harekete geçiren milliyetçi bir ideoloji oldu. İslam'ın sekter şekilleri, bir bütün olarak, İslam hareketinin evrimini, küçük çapta ve ekseriya devrimci taleplerde bulunarak tekrarladılar, bununla beraber, iktisadi değişme programları genellikle, mutlaka riayet edilmesi ve günlük faaliyetlerde dindarca davranılması gibi, yani sosyal yapılarda köklü bir değişikliği gerektirmeyen taleplerden ibaretti sadece. Nihayet, gayrı-müslim ülkelerde, İslami değerleri vazederek değil, daha ziyade, misaller göstererek (çünkü dini amaç uğruna nadiren vazetmek bu dinin karakteristiklerinden biridir) yaymaya çalışan Müslümanlar, yeni taraftarlarını kendi hayat tarzlarını, yani kapitalistimsi ticareti kabul etmeye ekseriya ikna ediyorlardı. Hiçbir yerde, toplum çapında ekonomik değişmeyi sağlayacak bir hareket görülmüyordu.

Ne bu tarihi tecrübe, ne de yukarda yapılan tahlil bize, bugünkü dönemde, özellikle mevcut yapıları tahrip edecek güçte gerçekten devrimci bir ekonomik kuruluş için İslam dininde kitleleri seferber edecek bir faktör aramak cesareti vermiyor. Cezayir'li eski-bakanlardan Amar Ouzegane gibi eylemciler, İslam dininin, yoksul kitleleri harekete geçirecek tek faktör olduğunu, başka hiçbir ideolojinin bunu başaramıyacağını ilan ediyorlar. Amar Ouzgane, ülkesinin yoksul köylü kitlelerinin, İslam'a bağlılığın

gözönünde tutarak söylüyor bunu. İslam âleminin diğer ülkelerinde olduğu gibi, bu bağlılık Cezayir'de de kesin bir olgudur ve buna itiraz etmek söz konusu olamaz. Fakat İslam'ın, bu yoksul kitleleri, diğer alanlarda, diğer çağrılara uymalarını mutlaka önleyeceğine inanmak bir hayaldir. Bu bağlılığını, bir inanç şeklinde tezahür etmesinden önce ve birçok insanı, hakiki dini değerlere doğru sevkedebilmiş olmasına rağmen, esas itibariyle, ne *milli* nitelikte bir fenomen, ne de *sınıfsal* bir fenomen olmadığını iyice görmek gerekir. İslam'da, yoksul kitleler kendilerini yabancı-zorbadan ve dedikleri ile yaptıkları birbirini tutmayan Avrupalaşmış yüksek tabakalardan ayırd eden şeyin ne olduğunu görüyorlar. İçinde yaşadıkları geleneksel toplumun değerlerine bağlı, işgalci iktidar tarafından küçümsenen ve son derece yoksul "din adamları", halkın bağrından çıkmışlardı, onlara akıl veriyorlardı ve onların diliyle konuşuyorlardı. Fakat bağımsızlığın elde edilmesiyle birlikte, din adamları da yavaş yavaş halktan kopmaya başladılar. Az-çok sömürücü yüksek tabakalar, sosyal ve maddi çıkarları için ideolojik bir garanti bulmak umuduyla İslam'a bağlılıklarını (her vesileyle) ilan ediyorlardı. İslam, din adamlarının hayat seviyelerinin yükselmesi, hatta sırf milletle bütünleşmeleri için bir basamak haline geldikçe, yoksul kitlelerin dört elle sarıldıkları bir slogan (olma niteliğini) gittikçe yitirecektir. (26)

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 dini ideoloji gibi, milliyetçi ideoloji de,- bugünkü durumda, vatanın ve dinin en iyi savunucuları gibi görünmeleri imkanını gericilere sağlamaktadır. Sosyalist kuruluşun ideolojisi, sosyalist kuruluşa, en yüce değerleri arasında baş yeri vermelidir. Milliyetçi ideoloji de yapabilir bunu, çünkü sosyalizm, milletin kudretinin ve mutluluğun şartı olarak gösterilebilir. Ama yüce değerleri öbür dünyada olan dinin aynı şeyi yapması güçtür.

Milli dinler safhasında değiliz artık. Şüphesiz, M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren patlak veren ve milli dinlerin yerini alan büyük dini "universalisme" akımı, çoğu durumlarda yeni bir millileşmeye uğradı. Ama biz daha saf bir "universalisme" e dönüş safhasındayız.

Günümüzde din, esas itibarıyla, herkese, fert ile 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 Hıristiyanların faaliyetinin gösterdiği gibi, dine dayanan bir mücadele ahlâkı kurulabilir. Ama çok farklı bir şekilde yönetilen dini çevrelerle sürdürülen ilişki tutarlı bir devrimci eylemi engellemektedir. Hıristiyan sosyalist hareketlerin evrimi, Avrupa'da, İslam sosyalizmi bayrağı altında toplananların hareketlerinin evrimi de İslam ülkelerinde bunun böyle olduğunu göstermiştir. Dini ve ahlâki ilkeleri, ezen ve ezilen kardeşlerine karşı iman konusunda uzlaşmaz bir tutum takınmalarını yasakladığı için, tercihleri ister istemez daha az köklü oluyordu. Bu izafi ılımlılık, özelikle ihtilal devrelerinde, imtiyazlıları, yarı-imtiyazlıları, sakin ve ılımlı kişileri kendine çekiyordu.

Avrupa'da açıkça görülen bu süreç, İslam ülkelerinde de başlamıştır ve sınıf mücadeleleri şiddetlendikçe artacağa benzemektedir. Şimdiden bellidir ki, yönetici tabakalar, kendi muhafazakâr tutumlarını kutsallaştırmak için İslamı kullanacaklardır. Bunu yapmak onlar için çok kolaydır. Hadise başvurabilirler. ("ilericiler" bundan yoksundular). Şüphesiz töreler ve sosyal ilişkiler hakkındaki eski hadislerin, tarihi bakımdan, salt İslam'la bir ilgisi yoktur. Ama İslam bunları kutsallaştırmıştır. Yönetici sınıfların, imtiyazlılar arasında yer alan din adamlarını etkilemek imkanları vardır. Tabii 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 tercihler, kitlelere çok çekici gelen İslam sosyalizmi gibi yeni isimlerle bezenir.

Bu tutum üstün gelirse, İslam dini gerçekte gerici olan unsurların tekeline girerse, n'olacaktır? Tarihi tecrübemize göre bunu keşfetmek güç değildir. Kitleler, maddi, ahlâki ve kültürel sefaletten kurtuldukça, binlerce yıllık tevekkülden sıyrıldıkça, modern dünyanın ve modern sosyal adalet ülküsünün etkisi kendini hisettirdikçe, geleneksel imanlarını yitireceklerdir. Bu durumda ilerici güçlerin karşısına İslam bir engel olarak çıkacak fakat bu engel vıkılacaktır. Milli din rolü oynamanın verdiği ek-güçe rağmen,

19.yüzyılda Hıristiyanlığın geçirdiği krizi o da geçirecektir.

İslam ancak kendi içinde derin bir değişikliği gerçekleştirirse bu krizden (kısmen) kurtulabilecektir. Bunun için, İslamın gerici yorumlarına karşı mücadele edecek mümin Müslümanlar bulması gerekecektir. Bu müminlerin, eylemlerine Tanrıyı karıştırmayanlara tahamül göstermeleri, Kuran'dan ve İslamın hadislerinden modern dünyaya, her şeyden önce, imtiyazların ve sömürünün kaldırılmasını isteyen kitlelere uygulanabilecek değerleri bulup çıkarmaları gerekecektir. Bütün bunlar, kutsal metinlerde iktisadi kurallar aramakla ve bu metinlerde bulunmayan bir sisteme bu kuralları uygulamakla değil; geleneksel dini değerlerle, topluluğun üyelerine lâyık bir hayatı sağlamanın tek çaresi olan ekonomik kuruluşu dile getiren hümanist değerler arasında din alanında organik bir sentezi gerçekleştirmekle mümkündür. Ancak bu sayededir ki, eski İslam ülkelerindeki insanların bazılarına, ekonomik kuruluşun gerektirdiği görevlere, kendi hayatlarını ve ülkelerinin hayatlarını düzene sokmakta, Tanrıya ihtiyaç duyan insanlarla birlikte dört elle sarılmaları için, İslam, yaşama sevinci vermeye devam edebilir:

Bütün sapmalarına rağmen marksist ideoloji, modern dünyanın ilerlemeğe en açık, laik ve kitleleri harekete geçirici ideolojisi olduğunu ispatlamış durumdadır. Milyonlarca insanı akıl almaz fedakarlıklara katlanmağa sürüklemeyi başaran, bu ideolojidir. Marx ve marksistler tarafından geliştirilen sosyolojik kavramlar ve bilimsel buluşlar, sömürünün ve zulmün barınağı olagelmiş bellibaşlı 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 şekilde ortaya konmuş olan değerler ise, modern insanı harekete geçirme gücüne sahip temel değerlerdir. Yeni sentezlerle bütünleşse de bütünleşmese de bu değerler, modern Prometeus'un ya da Arkimides'in evreni yerinden oynatmasına yarayacak olan bir kaldıraçtırlar. Bir zamanların Dâr ül-İslam'ının 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 çok şekilli o yüce *Maya*'ya karşı, dileriz ki İslam 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.

ÖNSÖZ

1. Bu kitabı yazdığım sırada bu boşluk kısmen dolduruldu. 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 olmuştur. Bu el kitabı tamamen yeterli değildir, ama birçok verileri, rakamları ve belgeleri ihtiva etmektedir. Bu kitaba ancak kısmen 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, II), s. 226 adlı eserinde modern reformculardan Mohammad Abdoh ve Raşid Rida'nın fikirlerine bakınız; Türkiye için bakınız; Ahmet Nazmi, *Nazar-ı İslam'da Zenginliğin Mevkii*, İstanbul, 1340-1342 (1921-1923). Bu kitaptan parçalar, W. Björkman'ın, *"Kapitalentste hung und-anlage im Islam"* adlı incelemesine, alınmıştır. *(Mitteilungen 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'economie 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'*ieologie politique des Freres 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-Banna'nın bir broşürünün çevirisi, *Vers la lumiere"* (çeviren J. Morel, *ORİENT*, No.4.

1957, s. 37-62, s. 52, s. 61.) modern reformculuğun savunuculuğunu yapan bütün bir literatür, "Mesela J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (Coll, Islam d'hier et d'aujourd'hui, II, s. 217), bütün resmi Pakistan edebiyatı *(Zekât* komisyonunun bir raporu; bu rapordan bir parçayı *"La vie de Mahomet et le probleme sociologique des origines de L'Islaam (Diogene*, 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 formülerden ("sosyal bakımdan, İslâmiyet herkesin, topluluğun gelirlerine öşür yoluyla katılması gibi çok eşitçi bir kavrama başvuruş hava oyununa (agia) 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, Geuther, 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: a 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 ortaçağ Abbasi Halifesine yüklemektedir. Eşsiz bir zekaya ve bilgiye sahip olan ama tarihi olguları mistik bir görüşle yorumladığı için gittikçe şaşkına dönen bu hayret verici İslâmiyetçinin derin vukufuna rağmen bu görüşlere açıkça itiraz edilebilir. Herhalde bundan, İslâmiyetin kendisinin kapitalizme karşı her zaman tam

bir çekingenlik (nefret) duymadığı sonucu çıkarılabilir. J .P. Roux, L. Massignon'un bu tutumunu, *L'İslam en Asie*, Paris, Payot, 1958 (Coll Bibliotheque historique) adlı eserinde (işin içine biraz da solculuk karıştırıp) abartarak dile getirmektedir: Komünizm gibi İslâmiyet 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 developpement economique*, Paris, Ed. ouvrieres, 1961'de şu açıklamayı yapıyor: "İslamiyetin gelenekçi zihniyeti kapitalizmin gelişmesini kolaylaştırmamıştır" (s. 60), "derin mülkiyet görüşü, İslâmiyette özellikle modern ekonomik ilerlemenin ona yüklediği "yeni göreve uydurulmuştur" ve bu, liberal ekonomik oyunun İslâmiyete atfettiği role aykırıdır; öyleki "İslamiyetin karakteristiği olan kollektif'in özel anlamı, kapitalist ve sosyalist olmayan *sui generis* bir yöndeki ekonomik ilerlemenin motoru olabilir (s. 98). Bu tezler, *Structure economique et civilisation, l'Egypte et le Destin economique de l'Islam*, Paris, S.E.D.E.S., 1960 adlı diğer bir eserinde ve özetlenmiş bir şekilde de *Vocation economique 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 İslamicus*, 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 İslamiyetçi 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, İslamiyet dogmasının kaba

egemenliğinin "hayvanlaştırıcı" sonuçlarını daha geniş bir şekilde yeriyordu (E.Renan, *L'Islamisme et la Science*, Paris Calmann-Levy, 1883), *L'Islam, doctrine de progres ou de reaction?*, 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. Lagueur, 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- Levy, 1960 (coll. Ouestions d'actualites) 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: *Problematique de l'etude des rapports entre İslam et communisme" (Colloque sur la sociologie musulmane, Actes*, 11-14 Eylül 1961, Bruxelles, Centre pour l'etude des problemes du monde musulman contemporain, 1962, s. 119-149).

6. Mesela, büyük İslâmiyetçi 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 İslamischen Welt* 1, Leipzig, Ouelle 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: *Wom Wirtschaftsgeist Im Orient*, Leipzig, Ouelle und Meyer, 1925, VIII, s. 92., eskimiş bazı bilimsel iddialarına rağmen,siyasi ön-yargıları olmayan bir eserdir. G. Destane de Bernis'in son derece dürüst ve aydınlık makalesini okumak gerektir: *"'Islam et Developpement economique" (Chaiers de L'İ.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 economiques et sociaux*

*dans l'ankylose culturelle dė l'Islam", (classicisme et Declin 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 economique, sociale et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montree defavorable a la formation d'un capitalisme de type occidental?* Paris, Institut d'etudes İslamiques, Centre d'etudes de l'Orient contemporain, Ecole pratique des hautes etudes, 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. Mesela, R.H. Blodgett'nin, *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. Oue sais-je? 315), s. 9-29 Max Weber, bu iki tanımı birleştiriyor: "Çeşitli şekillerde bir kapitalizm tarihinin 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", Pensee'*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 (*Ibid*, bölüm 36)ilkçağda ve ortaçağda 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 I, Paris, Ed. sociales, 1950, s. 171, not 1. ve ilkçağ'da sermayeden söz eden "bütün filologların" saçmalıklarıyla alay eder *(Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, s.412).

10. *Studia o marksowsiej teorii spoleczentswa*, Warszawa, ponstwowe Wydawnicttwo 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 essentielle de nos jours sur l'infantilisme "de gauche et les idees petites-bourgeoises (sotshineniya*, 4. ed. Moscou, Gosurdarstvennoe izd. *polititsheskoy* literaturi, t. 27, 1950, s.291-319) ve Fransızca çevirisi s.303. *(Oeuvres*, t. 27, Paris, Ed. sociales, Moscou, ed. en Langues etrangeres, 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'impot en nature* (Mesela *Ouvres* choisies, t.II, Moscou, ed. en Langues etrangeres, 1947, s.850-887 -bak. s.851 ve 865-, sotshineniya, 4e. ed., t. 32 *Ibid*, 1950, p. 308-343 -bak. p.309-322-, *Selected Works*, vol. IX, London, Lawrence and Wishart, 1937, p. 164-202 -bak. s. 165, 179-, Stalin, bu parçayı, S.S.C.B. Kom. Partisinin 1934 tarihli XVII. kongresinde okuduğu raporuna almıştır *(Les Ouestions du Leninisme*,, 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 troisime I (t. VI), Paris, Ed. sociales, 1957, s.33.

14. *Ibid*,. III, s. 358; Fransızca çevirisi, t. VI; s. 335.

15. *Ibid*., III, s. 641; Fransızca çevirisi, *Le Capital*, üçüncü kitap, II (cilt. VII), Paris, Ed. sociales. 1959, s. 252 (bu çeviriyi

biraz değiştırıyorum).

16. Terim, Jean Benard'dan alınmıştır: *La Conception marxiste du capital*, Paris, Societe d'editions d'enseignement superieur, 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 Aufsatze zur Religionssoziologie*, I, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1920), s. 4; Fransızca çevirisi, *L'Ethique protestanten 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 *(Hesperis*, 41, 1954, 239).

22. *Gesammelte Aufsatze*, I, s. 4-6; Fransızca çevirisi: *l'Ethique protestante...*, . 16 ve devamı.

23. *İbid*, s. 7., çevirisi. . 19 ve devamı.

24. Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology*, New York, A.A.Knopf, 1952, . 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. Herskovitts, *İbid*, s. 298. Bütün üretimin genel belirlenimlerini bu anlamda sırlayan Marx şöyle diyor: "Sermaye, özellikle bir üretim aracıdır yani, geçmiş, nesnelleşmiş işlemek aracıdır. Sonuç olarak, sermaye sürekli ve ölümsüz tabii 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. Thurrwald, *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, İslâmiyet, her türlü eleştiriden suni bir şekilde korunduğu içindir ki Müslüman din bilginleri, bu söylentileri, kısmen de olsa, efsanevi diye ele almayı sağlayan bir öğreti ortaya atmadılar. Edebi türler teorileriyle Katolik ilahiyatçıların yaptıkları gibi Müslüman ilahiyatçılar da İslâmiyet 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'I.S.E.A.*, ek no 120 -seri V. No.3- Aralık 1961, s. 218).

2. Bu, özelikle 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. İnstitut des Hautes Etudes Marocains, Notes et documents, 11).

3. Saf tarihi olgularla ilgili hadisler, soylar, v.s. hiç değilse anlattıkları olguların şeması bakımından, göz önünde tutulmalıdır. Şu incelememdeki tartışmaya bak. *"Bilan des etudes Mohammadiennes" (Reuve historique*, 229, 1963, s. 169-220) özelikle 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. Mesela, 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 Blachere'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, *Encyclopedie de l'İslâm* 1. baskı, c. IV (Ed. Française, Leyde, Brill et Paris, Kilincksieck, 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'Encyclopedie* de l'Islam, 1. baskı, t. III (ed. Française, Leiden, Brill et Paris, Klincksieck, 1936, s. 1227-1230) ve F. Arin'in dikkate değer tezleri: *Recherches historiques sur les operations usuraires et aleatoires 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, *Muhammed at Medina*, Oxford, clarendon press, 1956, s. 296-298. Ama 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, Hıristiyan ilahiyatçısı L. Gardet tarafından

mülkiyete ayrılan bölümü geniş bir şekilde açıklamaktan başka şey yapmıyorum, *la Cite musulmane, vie sociale et politique*, Paris J. Vrin., 1954 (coll. Etudes musulmanes, 1) b. 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 precis de droit d'ibn Ouadâma*, 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. Ouerry, *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, t. II. s. 244).

15. Halil ben İshak, *Abrege 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; özelikle, 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. Ouerry *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, t. 1, s. 543-556; H. Laoust, *le precis de droit d'Ibn Oudama*, Beyrut, Inst. Français de Damas, 1950, s. 117-119.

16, Bak. Özellikle D. Santinalla, *ibid.*, II - s. 56, 259, 270 (endesk'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, *Encyclopedie de L'Islam*, t. IV (225 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 özelikle 251. Kısa ama aydınlık ve güvenilir bir açıklama: Y. Linant de Bellefonds, *Traite de droit musulman compare*, 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. Blachere, *"l'Allocution de Mahomet lors du pelerinage d'adieu (Melanges Louis Massignon*, t. I, Damas, Institut Français de Damas, 1956, s. 223-249) s. 242.

24. Örneğin, Gazali, *ihya 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 Prophete 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 tarşıtmayı Abou Yusuf Yakub'un kitabında bulacaksınız:, *Le Livre de l'impot foncier*, Paris Geuthner, 1921, s. 133-139. Bak. H. Laoust, *Le*

Precis de droit d'Ibn Oudâma, Beyrut, Institut Français de Damas, 1950, s. 10; özeti: L. Milliot, *Introduction a l'etude 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 Akademic 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 probleme Sociologique des origines de L'Islam (Diogene*'de, no. 20, Ekim 1957, s. 37/64).

33. *Mahomet* adlı eserimde göstermek istediğim de budur. Paris, Club Français du Livre, 1961

34. J.Leipold'un iyi sentezi,*Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig U.Emelang, 1952, s. 168. Fransızca'da P.Bigo,*la Doctrine Sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F.s. 27-34 ve önsözünü yazdığı metinler külliyatı:*Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris,Grasset, 1962.

36. Ibn Saad,*Biographien Muhammeds, seiner Gefahr und der spateren Trager des Islams*, ed. E.Sachu, v.s.Bd. IV. Theil I, 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

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. Pearson, 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 a la veille de l'hegire"* Beyrut, Imp. Catholique, 1924 (= *Melanges de l'Universite Saint- Joseph,* t. IX, fasc 3), özellikle s. 135. G-H. Bonsquet, *"Une explication marxiste de l'Islam par un ecclesiastique episcopalien, 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 abartılmıştır. 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. Mesela Palmyre. Bu hususta şu tartışmama bakın: *"Bilan des etudes mohammadiennes" (Revue historique,* c. 229 fas. 465, Ocak-Mart 1963, s. 169-220) özellikle, s. 196. Aynı anlamda bak: J. Chelhod, *Introduction a 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 belirsizdir. Mekke'nin kendi iaşesini ithal etmek zorunda kalması, bunu ancak zanaatkârların ürettikleriyle mübadele edebildiği ölçüde, ahalinin, dini malikanelerdeki 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 Orien*.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 Arapça metinlerin değil, Pline'in de tanıklık ettiği olgu,*Naturalis Historia*, bölüm 32 parag. 65. deve kervanıyla Güney Arabistan'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. 538-604), 595.

7. İbn Haldun,*Mukaddima* fasc. 5, bölüm 9, ed. Ouatremere, s.297. ed.le caire, 1327, s. 441, ed Wafi, 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 economiques de la Maquddima*, Paris, Riviere, s.32.*Mal*, kelimesini, Bousquet gibi, ben de "fon" diye çevirdim, ama, De Slane ve Rosenthal'in çevirdiği gibi asıl anlamı "sermaye"dir.

8. İbn Haldun, ed. Wââfi, t. III, s.923; F.Rosenthal çevirisi II, s. 343. Bak. M. Rodinson, "*Le Marchand mediterraneen a travers 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, ed. Outremere, II,s.303,ed. Wâfi,III, s. 916. De Slane'ın çevirisi, II.s.354, Bousquet'nin çevirisi, *les Textes*

economiques, s.36.

10. Ebu Fadıl Cafer İbni Ali ad-Dimişkı *Kitab-ıl-Ishara* H.Ritter,*"Ein arabisches Handbuch der Handel-swissenschaft" (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*,ed. Ouatremere, II, s.274; ed. Wââfi, III, s 896; De Slane'ın çevirisi, II, s 321; Rosenthal çevirisi, II.s. 313; Bousquet,*textes economiques*,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-Maissonneuve, 1953, s.228. Abbasi vezirlerinin serveti hak.,D. Sourdel,*le Vizirat abbaside de 749 a 936*, Şam, Şam Enstitüsü, 1959-1960, c.II, 693.

14. Cl Cahen, *l'Evolution economique, sociale, culturelle* (s.251,n.7), IV,s.10.

15. İbn Haldun, ed Ouatremere, II, s. 247; ed. Wâfi, III, s 869; De Slane'ın çevirisi, II,s.291; Rosenthal'in çevirisi, II, s.283.

16. Cl Cahen, *l'Evolution economique, sociale, culturelle*, (s. 251.n.7) IV, s. 3,8.

17. B.Spuler,*İran 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'archeologie sur le dernier ouvrage de G.Tchalenko (Syria*, 38,1961,s.170-200)

19. W. Hinz, *"Lebbensmittelp mitelalterlichen worderen Orient" (Die Welt des Orients*, 2, 1954-1959, 52-70)

20. Bak. H. Ritter, *Der Islam*, 7, 1917, s. 14, 54.

21. H. Ritter'in, *Der Islam*'da zikrettiği hadisler, 7, 1917, s.29.

22. Abou Dâoud, XXII, 49; Tirmidi, XII, 73, Ibn Maja, XII, 27; Dârimi, XVIII, 13; Ahmed İbn Hanbal III, 85, 286.

23. Sovyet Okul Atlasındaki ortaçağda Avrupa ve Yakın-Doğu'nun

ekonomik haritasında bu çok açık görülmektedir: *Atlas istorii srednih veko* Moskou, Glavnoe upravlenie geodezii i kartografi pri ovete ministrov SSSR, 1952, carte 18, . 17-18.

24. S.D. Goitein, *"Artisan en M_diterrane orientale au haut Moyen Age" (Anneles'de,* 15, 1964, . 847-868)

25. Genellikle, antik İbrani toplumunda, ve ortaçağ batı-Avrupa toplumunda yasaklanması haklı görülen bu tüketim ikrazlarından çok daha başka bir şey söz konusuydu. Çünkü bunlar, ekonomik faaliyeti harekete getirmiyordu. (A Dumas, "Interet et usure" makalesi, *Dictionnaire de droit canonique,* t. 5, Paris, Leouzey et Ane, 1953, col. 1475-1518, col. 1475; karşılaştırınız: R. Latouche, *Les Origines de l'economie occidantale* (IV-IX. 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. Klasik devir ortaçağ Müsliiman ekonomisinde olduğu kadar Kureyş'te de bu böyleydi.

26. Özellikle, *La Mecque a la veille de l'hegire,* s. 139 (235).

27. M.Hamidullah, *Cahiers de L'İ.E.A., ek.no. 120 (seri V, no.3.)* Aralık 1961, .35.

28. J.Schacht, *Das Kitab al-Hial Wal-Maarig des Abu Bakr Ahmed...Al Hassaf* Dissertation, Hannover, Ha. Lafaire, 1923 (Coll. Beitrage zur semitischen Philologie und Linguistik, H.4);

29. Bütün bunlar hak. bak. J. Schacht, adı geçen makale (s.255, no. 12); J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei İslamitischen Juristen,* Würzburg, 1885, s.5-8.

30. H.Denzinger,*Enchiridion symbolorum,* 26. basım, Fribourg en-Brisgau, Herder, 1947, parag. 1190.

31. Mübadele edilen objeler tür bakımından aynı, ama ağırlıkça farklı olsaydı murabaha olurdu. *Riba*'nın klasik 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 Mohammed Ali (ölümü 676 ya da 726), *Kitab Saray-ı al-İslam*, Calcutta, 1839, s. 170; A.Ouerry, *Droit musulman*, Paris, İmpr, national, 1871-1872, t.1,s.408, par. 371.

34. *İbid.* 408, No: 3

35. L.Massignon,"*L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques Juives*" (Bulletin d'etudes orientales, I, 1931, s. 3-12): L.Massignon sık sık bu fikre dönmüştür.

36. Topluluklar içi yasaklamalar, genelikle topluluklar arasında geçerli değildir.

37. Gaiz,*le livre des avares*, ch. Pellat çevirisi, Paris, G. P.Maissonneuve, 1951, s. 150, 197-205.

38. H.R.İdris,*La Berberie orientale sous les Zirides Xe-XII siecles*, Paris, Adrien-Maissonneuve, 1962, 2 Vol, t. II, s. 653-656.

39. G.M.Wickens,"*The saadatname attiributed to Nasır- Husrev, (The Islamic Ouarteley'*de 2, 1955, 117-132, 206-221) s. 208 (bölüm XXI)

40. R.Mantran,*İstanbul dans la seconde moite du XVIIe siecle*, Paris, Adrien-Maisonneuve 1962 (Coll. Bibliotheque archeologique et historique de l.Institut Français d'archeologie, d'İstanbul, XII), s.112, 173, 175.

41. *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, nouvelle ed. par L. Langles, t. VI, Paris, Le Normant, 1811,s. 121.

42. R.Le Tourneau,*Fes avant le proctectorat*, Casablanca, Societe marocaine de librairie et d'edition, 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 19- th 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, ed. Horus, 1942, s. 68; M.P.S. Girard, *Memoire 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* (these 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 consequences pratiques*, Paris, R. Rousseau, 1908, s. 10.12.

52.. *"Usure", Dictionnaire de thelogie catholique*, t. XI, 2e partie, Paris Letouzey et Ane, 1950, coll. 2316- 2390.

53. *İbid*, coll. 2360.

54. M. Hamidullah, *Chaiers de l'I.S.E.A.* ek, No. 120. (Seri V, no. 3). Aralık 1961, s. 35.

(55) R. Brunching, *La Berberie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien; Maissonneuve, 1940-1947, t.II, s. 248.

57. K.Marx, *Das Kapital*, 3. Bd. 47, Parag. 4, ed. Berlin, Dietz, 1953, s. 822, *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, Ouelle u. Meyer, 1924, s. 186, 270.

60. J. Hochfeld, *Studia*, s. 170; A. Mandel, *Traite d'economie marxiste*, Paris Julliard, 1962, t. I, s. 75-79.

61. S.D.Goiten, *"Artisans en Mediterranee orientale au haut* Moyen *Age, (Annales, 15, 1964, s. 847-868).*

62. Gardezi, *Kitab zayn. al-ahbar*, ed. M. Nazım, Berlin, 1928, s. 10.

63. Mazari d'apres H. R. İdris, *La Berberie orientale sous les Zirides*, II, s. 639.

64. A.Grohman, "Tiraz" makalesi, *Encyclopedie de l'Islam* (ed. 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* moitie du XVII, siecle, Paris Adrien-Maissonneuve, 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, *Memoire 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 karışımıyla nitelenen bu son kategoriye otoriter tedbirler yardımıyla yürütülen devlet ticareti ile, kütle halindeki satışlarla pazara hakim olan ve pazar fiyatını, yoksulların zararına bazan büyük kapitalistlerin 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'archeologie a la sociologie historique, notes methodologiques sur le dernier Ouvrage de G. Tchalenko"* (Syria, 38, 1961, 170-200), s.195.

76. E. Mandel, *Traite d'economie 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'economie politique* Paris, Ed. sociales, 1956, 54

78. Belyaev, *chaiers d'historie mondiale, 4, 1957-1958, s. 233.*

79. R. Boutruche, *Seigneurie et feodalite, I, le Premier Age des liens d'homme a homme*, Paris, Aubier, 1959 (Collection Historique, s.II.

81. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, s. 375 413 İngilizce çevirisi, E. J. Hobsbawn'ın mükemmel bir girişi ile, K. Marx, *precapitalist economic formations*, London, Lawrence and Wishart, 1964.

82. *İbid* s. 409, I, 25; 390, I. 24.

83. Claude Cahen'ın değerli ve yetkili yazısına bak: "Reflexions sur l'usage du mot "feodalite" (dans *Recherches İnternationales ala lumiere du marxisme*, No. 37, 1963, s. 203-214),

84. *Grundrisse*, s.377, I.II.

85. M.Godelier, *"La Notion de "mode de production asiatique" et les schemas marxistes d'evolution des societes*, Paris, 1964, 43 sayfa J. Chesneaux'nun eleştirisi, *"Le mode de production asiatique; quelques perspectives de recherches* (dans la pensee, no. 114, Nisan 1964, s. 33-55); P. Vidal-Naquet (*'Histoire et ideoloğie, Karl Wittfogel et le concept de mode de production asiatique*, (dans *Annales*, Economies, Societes, civilisations, 1964, s. 531-549).

86. Birçok marksistin aksine, Marx mülkiyet (Eigentum) veya temellük ve tasarruf hakkı (Besitzung) kavramları arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Onun mülkiyet hakkındaki görüşünü, Roma ve Batı hukukundaki mülkiyet kavramı çok etkilemiştir. Doğu

tipi toplumda ferd. Marx'a göre "veraset yoluyla olsa da olmasa da, sadece belirli (özel) bir parçanın *sahibidir*"; "mülkiyetin herhangi bir kısmı, ancak topluluğun bir üyesi olduğu içindir ki ona aittir, yoksa sırf onun kendisinin değildir"; "demek ki bu ferd sadece tasarruf edendir. Burada var olan sadece kamu mülkiyeti ve özel tasarruftur" (Grundrisse, 380, l.27-3). Tabiatıyla, çoğu etnografların yaptığı gibi "mülkiyet"e Roma hukukundakinden çok daha geniş bir anlam verilirse, bu "özel tasarruf" mülkiyet olarak kabul edilebilir. "tasarruf " veraset yoluyla gelebildiğine, söz konusu kollektif mülkiyet de, esas itibarıyla, 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, l. 30-33). Engels'in *Ailenin,.. kökeni* hakkındaki "Stalinci" makalemde bu ayrımlar üzerinde durmuştum (*Pensee*, No.66 mart-nisan 1956, s. 13-15). Bu makalede adı geçenlere ve "ilkel komünizm" hayaletine karşı son sıralarda daha sistemli saldırılarda bulunanlara bir cevaptır bu. Mesela, bak.*Die Anfange des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des privateigentums*, Gravenhage, Mouton, 1954.

87. *Grundrisse*, s 397. l. l-3.

88. a.g.e. . 385 l. 43 den 386'ya kadar, l. 10.

89. a.g.e., . 390. l.25.

90. a.g.e., s. 395, l. l-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, Lantman, *The Origin of the inequality of the social classes*, London Kegan Paul, Trench, Trubner, 1938, s.6) aynı yazarın, *The Kiwai Papuans of Biritish New Guinea*, London, Macmillan, 1917 bölüm X ve XII; R M.Berndt, *"New Guinea, The Central*

Hightlands" adlı makale. (-American Anthropologist, cilt 6, 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. Thumwald'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 *(Encylopedie 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 a l'histoire de *İkta (Annalen)* de, Economies, Societes, civilisations, 8, 1953, .25-52).

96. Mesela, 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 Literatüri, 1962, s.396 ve İ. M. Smilyanskaya'nın Arap memleketleri ile ilgili tutumu (aynı eser, . 409).

97. K.Marx, Grundrisse, s. 396, I.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'a içtihat fi İslam*(İslamda ekonomik yapı) Kahire, dâr ül rüba, 1959, (s.4) adlı kitabında, Türk hakimiyetinin sebeb olduğu "durgunluk"tan önce Müslüman Arap toplumunun Fıkıh'a göre çok iyi yönetildiğini söyler.

101. *Min tarih-al harekât al-fikriya fi l-İslam, I. min tarih-al harekât al-içtimaiya*, Jerusalem, 1928'de Bendeli Jawzi; *Musul'maskoe Sektantsvo*; Moskova, izd. Vostotsnoy literatüri, 1957 (Akademiya nauk SSSR, Institut vostokovedeniya)da E. A. Belyaev gibi marksistler, bazı abartmalara 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 esinlenen) bu hükümler, servetlerin meydana gelmesini değil, intikalini önleyebiliyordu. Klasik devirde işletmeler (teşebbüsler) özellikle aile işletmeleri olduğundan aile reisinin (babanın) mallarının, ailesinin mensupları arasında bölüşülmesi, ailevi firmanın belli bir servet biriktirmesini önlemiyordu. Öte yandan, klasik İslam, 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 protestantiche Etnik und der Geist des Kapitalismus* (s.15; Fransızca çevirisi *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, plon, 1964, s.29.

2. Bak özellikle M.Weber, *Wirtschaftgeschichte*, 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 spritiual?* Lewis W.Spitz, Boston, D.C. Heath, 1962 (coll. Problems in European Civilization) ve Herbert Lüthy'nin makalelerinin toplandığı kitabın ilk kısmı: *le passe present*, Monaco, Ed. du Rocher, 1965 (Coll. Preuves).

4. R. Blachere'in çevirisi: Le Coran, Paris, G.P. Maisonneuve. Besson et Chantermerle 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'humanite, 36)s. 330.

6.Kuran ideolojisine göre, İslamiyet her zaman varolmuştur. Adem'den bu yana bütün gerçek peygamberler ve onlara kulak verenler hep Müslümandır.

7. Aynı anlamda bak. 10: 42/41

8. Mesela, Gaudefroy-Demombynes,*Mahomet*, s. 322

9. Kelimenin anlamı hak. bak. Pautz,*Muhammeds Lehre*, s.93.

10.*"Carasteristique de Mahomet d'apres le Ooran" (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 açıkça Hıristiyanlaştırmaktadır.

11. Grimme, *Mohammed,II*,s. 105.

12. Pautz, Muhammeds Lehre, s. 80.

13. C.C. Torrey,*The* Commercial-*theological terms in the Koran*(these 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 (Melanges 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. Mesela bak. M.Rodinson, Mohammed Paris,Club Français du Livre,1961, s.73. (Bu eser *Hazreti Muhammed* adıyla Gün yayınlarında çıkmıştır. Çeviren: Atilla Tokatlı)

19. Her ne kadar bilgin çevrelerin aşırı haya duygusuyla bağdaşmıyacaksa da bu hadis'i buraya aktarıyorum, çünkü bun

koyu dindar olan Tabari zikretmektedir. Hadis Peygamberin ilk karısı Hatice'yle 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, 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* ed. M.) de Goeje, Leyde Brill, 1879-1901), cilt 3 (1881-1882) s. 1152; ed. Le Caire, 1357-1358/1939, cilt II, s.50)

20. Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris Urin, 1958, s. 108-118. *Bilan des etudes 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 Jesus-christ*, Paris, Beauchesne, 1935, II, 48-52.

21. G.von Rad,*Theologie des Alten*Testaments, Bd.I, 2.baskı, München, Kaiser, 1958, s. 61, 422,Fransızca çevirisi, *Theologie 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 I, Cambridge Mass, Harvard University Presse, 1956, s. 19.

25. *Aynı eser*, s.97.

26 *Vocabulaire de la thelogie biblique*, X.Leon Dufour, v.s. yönetiminde, Paris, Ed. du Cerf, 1962, . 1002 a.b.

27. Cl.Tresmontant, *Essai sur la pensee hebraique* Paris, Ed du Cerf, 1953 (Coll. Lectio Divina, 12), s. 118.

28. *De praescriptione haereticorum* (VII, 6,9,11-13), P.de Labriolle'in 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 a 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'Alexandirie, Paris, A. Fayard. 1958, s. 148.

33. R. Roques, *Structures theologiques, de la Gnose a Richard de Saint Victor*, Paris P.U.F. 1962 (Coll. Bibliothexque de l'Ecole des Hautes Etudes, Science reliqieuses, 72), s. *144, 16*1. *De divinis nominibus*, II, 9 (648 B)'de "öğrenilmeyen ama esrarlı bir şekilde yaşıyan bu birlik ve bu iman" dan söz edilir. *(Oeuvres completes* 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 a la theologie musulmane, essai de thelogie* Comparee, Paris, Voin, 1948 (Coll, Etudes de philosophie medievale, 37), s. 330, 345.

36. R.Roques,*aynı eser*, s. 246, 288.

37. "İman Tanrı'nın görünmez vasıflarını, tabii akıldan daha kuvvetle idrak eder"(*Summa theologiae*,II, 2, madde 3 (1216),1962, s. 1102b, R. Bernard'ın çevirisi *La foi* cilt I, Paris, Desclee, 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 (Encyclopedie de la Pleiade, 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. Initiaiton a l'Islam, 2), s. 62; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, Wihter, 1925, s. 12; Fransızca çevirisi,*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris Geuthner, 1920, s. 1; 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 prophete de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959,II, s. 515.

44. 4. bölümün, 4 No.lu dip notunda geçer, R. Blachere'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 Celâeddin-i Rumi de aynı şeyi gerçekten hissetmiştir (bak F. Meier:*Classicisme et Declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Besson-Chantemerle, 1957, s.232)

47. İslam dünyasının modern gerçeklikler karşısında uyaşınışında 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 abartmıştır. Ama aslında haklıdır. O da benim gibi, İncil'de kadercilik denilebilecek şey üzerinde (s.72) durur. Büyük Islahatçı Muhammed Abduhda yapmıştır. Bak Osman Amin, *Muhammed Abduh, essai sur ses idees philosophiques et religieuses,* Kahire, Miçr basımevi, 1944, s. 160. İslamda bu eğilimin belirtilmesi, İslamda 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.*(Chaires*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 İslamdaki 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 theologie biblique,*s. 271 b.

50. D.B. Macdonald, bu meseleyi,*Encylopedie de l'Islam*'da *Sihr* maddesinde incelemiştir. Cilt 4. (ed. 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, Virtschaftsgeschichte,* 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 vermektedir, *"Sur une interpretation economique et sociale des theories de la "zekat"*

*en droit musulman" (Chaires de l'S.E.A.*da No. 106 -seri V, No .2- ekim 1960, s. 65-86.

57. A. Guillaume bunu çok iyi anlamıştır:*The Traditions of Islam, an introduction to the hodith literature,* Oxford, Clarendon Press, 1924, s. 19.

58. A.J. Wensinck,*"sunna"* maddesi,*Encyclopedie de l'Islam,* cilt IV (ed Francaise, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s. 581-583).

59. J.Schacht,*Esquisse d'une histoire du droit musulman,* Paris Besson (1953) Coll. Institut des Hautes, Etude marocaines, Notes et documents XI,), s. 65-70.

60. *Wirtschaftgeschichte,*s. 270.

61. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,*s.3, Fransızca çevirisi, s.14.

62. Fr. Olivier-Martin,*Precis d.histoire du droit français,* Paris, Dalloz, 1938, s. 220, 239, karşılaştırınız.J.Huizinga *le Declin du Moyen Age,*Fransızca çevirisi, Paris Payot 1948, s. 69.

63. *Wirtschaftsgeschichte,*s. 290, İslam hukukunun ekonomik gelişme üzerindeki etkisi için bakınız:C.H.Becker,*İslamstudien* I, s. 60 Anlatılanların hiçbiri kesin değil.

64. P. Koschaker, *Europa und das romische Recht,* München und Berlin, C. H.Beck, 1953, s.57.

65.*Wirtschaftgeschichte,* s. 292.

66. Fr. Olivier-Martin,Precis,paragraf 246, s. 560, 585, 591; P. Koschaker, Europa, . 76, 120, 142.

67. İslam dünyası ile ilgili en iyi sentez Cl.Cahen'indir; *"The Body Politic" (Unity and Variety in Muslim Civilization,* ed. by G.E. Grunebaum, Chicago, the University of Chicago, Press, 1955, s. 132-158.

68. A.Abel,*"La place des sciences occultes dans la decandence" (Classicisme et declin 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 berberi dilinin konuşulduğu toplulukları seçmişlerdir. Mesela, J. Servier: *Essai sur les bases de l'economie traditionelle chez les Berberophones d'Algerie, Chaires* 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'annee,* adlı kitabına bakınız, Paris, R. Laffant, 1962), (çok önemli gözlemlerde bulunan bu etnografların görüşlerinin eleştirilmesi gerektir, kendilerinin de işaret ettikleri gibi, bu sihri muhtevanın İslamla 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. İslamiyet uzmanı olmayan Vinte'joux'nun dürüst incelemesine bakınız: *Le miracle arabe,* önsözü yazan L. Massignon, Paris, Charlot 1950). Özellikle G. Jacob'un eseri: *Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland, Vornehmlich wahrend des Mittelalters,* Hannover, Lafaire, 1924; 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 probleme des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chretien 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 Retsrospect. 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 a la civilisation technique" (Bulletin du Cercle Saint Jean- Baptiste*,Mars 1959, s. 106-111), s. 108; bak. P. Rondot:*Cahiers de l'Institut de cience economique appilique'e*,No. 106 (Serie 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. I, 1799, Alba et Roma, ed. Poulinae, 1962, s. 1562 b). R. Lafouche,*les Origines de l'economie occidentale* (IV. XI e *siecles)*, Paris, A. Michel, 1956, s. 62.)

72. Mesela, 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, Ouelle u. Meyer, 1924, s. 54-65) s. 60. Karşılaştırınız: A. Rühl, *Vom Wirtschaftgeist im Orient*, Leipzig, Ouelle u. Meyer, 1925, s. 71.

74. Mesela, R. Gendarme,"*La Resistance des facteurs socio-culturels au developpement economique, l'exemple de l'İslam en Algerie*, (Revue economique, Mars 1959, s. 220-236) , *l'Economie de l'Algerie* 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"* (İslamstudien) s. 56. Karşılaştırınız, A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*,s. 38.

76. L. Gardet,*La Mesure de notre Liberte*, Tunis, Bascone et Muscat, 1946 (Coll. Publications de l'Institut des Belles Lettres arabes, 9), s. 100.

77. L.Gardet,*La cite musulmane*,Paris, Vrin, 1954 (Coll. Etudes musulmanes, I) s. 281.

78. E. Tyan'ın yazdığı *"cihad"*maddesi, mükemmel bir

inceleme,*Encylopedie 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 probleme sociologiquedes origines de l'Islam"* adlı makalemde belirttiğim Pakistan hükümet komisyonunun raporu (*Diogene*, No. 20 Ekim 1957, s. 37-64), s. 45, not 14.

81. L. Gardet,*La Mesure de notre liberte*, 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. Mesela bak: Henri See,*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 declin culturel" Classicisme et Declin 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. Mesela L.M. Garnett,*Mysticism and Magic in Turkey*, London, I.Pitman, 1912, s.88.

92. Mesela Ö.Lütfü Barkan, kendi çalışmalarının Fransızca özeti:*Revue de la Faculte des sciences economiques de l'Universite d'Istanbul*, yıl II, No. 1-4 (Ekim 1949- Temmuz 1950),

s. 77, not 9.

93. Mesela, L.M. Gamett,*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 Etodes sur l'Islam en Afrique noire*, Paris, Peyronnet, 1963, s. 53- 74), fakat aynı derlemede, F. Ouesnot'nun makalesine bak *(Influence du Mouridisme sur le tidjanisme*, s. 117-125).

95. C.H . Becker, *Islamstudien*, I, s. 64; A.Rühl, *Vom Wirtschaftsegeist im Orient*, s. 44; R. Brunschvig:*l'Evolution economique sociale et culturelle*, I, s. 9.

96. R. Brunschvig *Classicisme et declin culturel..*, s.35.

97. Z. Smogorzewski, *Un poeme abadite sur certaines divergences entre les Malikites et les Abadites*(Rocznyk Orientalistycızny, 2, 1919-1924, s. 260-268).

98. Mzabites'ler hakkında sosyolojik bakımdan daha derli toplu bir görüşler için bak. A. Rühl, *Vom Wirtschafutsgeist im Orient*, Leipzig, Ouelle und Meyer, 1925, s. 84-92; P. Bourdieu,*Sociologie de l'Algerie*(Coll. Oue sais-je? 802) Paris, P.U.F. 1958, s. 43-58; 2. baskı, s 35-50 (fakat doğmatikler 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 theorie de l'economie dominante* (Economie appliquee, 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 U ıwin, 1915, s.5.

5. Mustafa Fehmi,*La Revolution de l'Industrie en Egypte et ses consequences sociales aux XIX siecle*(1800-1850), Leiden, Brille, 1954, s. 84; bak. F.M. Acamba,*Otsherki po istorii arabskih stran*, Moskova, ed. de l'Universite 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, ed. de l'Universite de Moscou, 1963, s. 147; bak. F. M. Acamba,aynı eser, s.27.

7. Abdel-Malek,*Egypte, societe 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 nasserienne*, Paris, ed de Minuit, 1964, s. 76-84; bak. Z.Y. Hershlag, *Introduction*,s. 219.

10. R. Mantran,*Istanbul dans la seconde moitie du XVII siecle*,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 I, 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

Universitesi yayını, 1952, cilt I, s. 317.

13. Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.71.

14. Mehmet Ali Paşa'nın Konsolos Barnett'in konuşmasına cevabı, yayınlanan Rene Cattaui Bey,*Le Regne de Mohammed Ali d'apres 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 sınai devletçiliğinin iç kusurları üzerinde birçok defa durmuştur. "Yenilgi belki de kaçınılmazdı" der. Kusurlar işlendiği muhakkak, ama sistemin sonraki gelişmesi hakında 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, n. 182-183, 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 annees 1913 et 1915;* Istanbul, ministere du commerce et de l'Agriculture, gösterilmiştir. Tahliller için bak. O.Conker ve *E.* Witmeur *Redressement economique et Industrialisaiton de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937 (Coll. Bibliotheque de l'Ecole superieure de Sciences commerciales et economiques de l'Universite de liege, 18), s. 55-59, A.F. Miller,*ots herki noveyshey istorii Turcii*, Moskova-Leningrad, S.Birliği Bilimler Akademisi yayını, 1948, s. 17; Z.Y. Hershlag,*Introduction*, s.72; bak. M. Clerget, *La Turquie, passe et present*,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. Fredy Bemont, *l'Iran devant le progres*, Paris, p. U.F. 1964. s. 222 N. Agasi, Saharnaya promishlennost İrana" (İran, sbornik statey, Moskova, Izd. Vostotshnoy Literaturi, 1963, s. 3-18), s. 3.

21. K.A. Boldirev, Novaya Istoriya stran Zarubejnogo Vostoka, Moskova Üniversitesi yayınlarından, cilt I, 1953, s. 375.

22. Dr.J.-B. Feuvrier, *Trois ans a 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 Irans* (tez) Berlin, 1935; Amin Banani, *The Moderzation 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. Bemont, L'Iran devant le progres, s. 111.

25. Mustafa Kâmil el Falaki, *Tal'at Harb, batal al-istiklal*, Kahire, 1940, s.18.

26. Ziya Gökalp, *İktisadi İnkilap 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*, Londong G. Routledge, 1940, s. 101.

32. *Memoires 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 regime 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. *Memoires du chah d'Iran*, s.138, 142.

38. Baron de Boislecomte heyetinin 1833'de Dük Broglie'ye verdiği rapor (Archives du ministere des Affaires etrangeres, zikreden Ed. Driault, *Precis d'histoire d'Egypte*, cilt. III, *L'Egypte Ottomane, L'Expedition Française en Egypte et le regne de Muhammed* Ali (1517-1849), Kahire, İmpr. de l'Institut Français D.Archelogie orientale, 1933, s. 311.

39. F.M. Acamba, *Otsherki po istorii Arabskih stran*, Moskova, 1959, s.14.

40. Abdel Malek, *Egypte, Societe 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 naserienne*, Paris, ed. 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'archelogie a la sociologie historique, notes methodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko"* (Syria, 38, 1968, s. 170-200). s. 189.

48. Z.Y.Hershlag, *Introductionon* s.94; Muhamed Yusuf El Şarkı, *La monocultüre du coton en Egypte et le developpement economique*, Geneve Proz, 1964 (Coll. Travaux de droit, d'economie de sociologie et de cienes politiques, 30).

49. *O genezise kapitalizma V stranah vostokal (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 Herve tarafından tahlil edildi: *La Revolution et les Fetishes*, Paris, La Table ronde, 1956, s. 10. Jean-François Revel buna "sofuluk" diyor *(La Cabala des devots*, 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 negres et culture* (Paris, ed. 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. Aime Cesaire, buna, haklı olarak, değinmiştir. Cl. Levi- Strauss'un cevabı *(Anthropologio staructurale*, Paris plon, 1958, s. 363) daha da geliştirilmelidir.

52. *Grundrisse der Kritik Politischen Ouekonomie, Rohontwurtf*, 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. *Encylopedie de l'Islam*'da, J. Robson'un *bida* adlı makalesi güvenilir bir kaynaktır (2. baskısı, cilt I, 1960 Fransızca baskısı, s. 1234).

56. H.C. Armstrong,*Lord of Arabia*,bölüm 73 (ed. Leipzig, The Albatroos, 1938, s. 214.

57. Mesela, F. J. Tomiche,*L'Arabie seoudite* Paris; 1962 (Coll. Oue sais-je?, s. 214) iyi 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 Ouarterly*- 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 University press, 1948, . 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, . 199.

65. J.M. Keynes, *The General Theory of Empolyment, 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*, s271.

69. İki durum arasında bir paralellik kuran iktisatçı A.J. Meyer'in yetkili kaleminden *Middle Eastren 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 Scohool of Oriental* and *African Studies* 18, 1956, s. 211-226), s. 224.

71. Aristarchi Bey, *Legislation 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, *Legislation*, I, s. 391-406; bak. Yung, *aynı eser*, s. 136.

75. C.A. Nallino'nun nefis makalesi, *"Delle assicurazion in diritto musulmano hanafita" (Oriente Moderno*, 7, 1927, s. 46-461. Klanın kendi arasındaki ya da klanlar arasındaki dayanışmaya

"Sigorta" hatta "sosyal" sigortalar demek yersiz olur. Hamidullah'ın eseri, *Le prophete 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 Paved de Courteille, *Etat Present 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'Encyclopedie de l'Islam* de l'Islam, cilt II, 1927, Fransızca baskısı, s.684. "Burada belirtilen faiz oranı % 12'dir. Z.Y. Hershlag, *Introduction* 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 la 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 legislation etrangere*, 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 usuliin geçerli olmadığını keşfeden bazı kimselerin de desteklemesiyle ulemaların da itirazı üzerine Alexanian hapsedildi. (E. Antonini, *le credit et la banque en Egypte*, Lausane, 1927, s.29).

85. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1931, .729; A. Ayache, *le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, ed. Sociales, 1956, s. 57.

86. G.Ayache'in kesin tahlili, *"Aspects de la crise financire au Maroc apres l'expedition 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, Sidi 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. Miege, *le Maroc et l'Europe*(1830-1894), II, Paris, P.U.F. 1961, s.380.

88. Bütün İslam ülkelerinde banka sisteminin gelişmesi hakkında referansları sıralamanın gereği yok. Rastgele bir ülkeyi ele alalım. Mesela, ekonomik bakımdan geri bir durumda olan ve dini çevrelerin etkisinin ağır bastığı Afganistan'da 1948'den bu yana 4 tane kredi 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 credit en Egypte* (hukuk tezi), Paris, P.U.F. 1930, s. 145; E. Antomini,*le credit et la banque en Egypte*, Lausanne, impr. G. Vaney-Burnier, 1927 (universite de Lausanne, Ecole des Hautes Commerciales), s.79.

92. J.Jomier, *le commentaire coranique du Manar*, Paris, G.P. Maissonneuve, 1954,(coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, XI) , s.222.

BÖLÜM VI

1. M.Rodinson, *"La Pensee d'Avicenne"* (La pensee, 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 salık veririm.

2. Henri Corbin, *Histoire de la philosophie Islamique, I, des origines jusqu'a la mort* d'Averroes (1198), Paris, Gallimard, 1964, 384 s.

3. Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964. (Coll. Bibliotheque Scientifique) s. 170.

4. Roland Barthes *"Elements de semiologie" (Communications*, No. 4, Paris Ed. du. Sevil, 1964, s. 91-135) s. 102.

5. L. Sebag *aynı eser* s.21.

6. Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique generale*, Paris, Payot, 1949, s. 208, 210.

7. M. Rodinson, *Hazreti Muhamed*, Gün Yayınları, çeviren Attila Tokatlı.

8. P. Rondot *(Cahiers de l'I. Sö E.A.* no. 106, ekim 1960 -seri V, No. 2- .52.

9. Luc de Heusch, *"pour une dialectique de sacralite du pouvoir: Le pouvoir et le Sacre*, Bruxelles, Centre de Sociologie, 1962.

10. L Dumont, *La civilisation indienne et nous,esquisse de sociologie comparee*, Paris, A. Colin, 1964, özellikle s. 31- 54.

11. Özellikle, *Mythe de l'eternel retour, archetypey et repetion*, adlı kitabında, Paris, Gallimard, 1949.

12. *Histoire de la philosophie islamique*, I;

13. Margaret Mead, *Sex and Temparement in three primitive Societes*, London, Routledge, 1935.

14. G.Balandier, *"Reflexions sur le politique: le cas des societes Africaines"* (Chaiers internaitonaux de sociologie, 37, 1964, s. 23-50).

15. Mesela, M. Noth, *Histoire d'Israel*, Fransızca çevirisi, Paris, Payot, 1954, s. 116.

16. M. Eliade, *le Mythe de l'eternel retour, s.27; pensee*'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 cilisation indienne et nous* s.53.

20. *Aynı eser*, s. 52

21. *Aynı eser*, s.51.

22. *Aynı eser*, 19.

23. C.A.O. Van Nieuxenhuijze, *Cross Cultural Studies*, s.238.

24. J. Berque, *Le Maghreb entre deux gueres*. Paris, Sevil, 1963; *Annee Sociologique*'deki eleştirilerime bakınız. 3.Seri, 1962, s.370-372.

25. F.I. Oubain, *The Reconstruction of Iraq 1950- 1957*, New York, Praeger, 1958; mükemmel bir eleştirisi için bak. M. Lonides, *Divide and Lose, The Arab Revollt of* 1955-1958, London, G. Bles, 1960.

26. G. Destanne de Bernis, *"Contribution a l'analyse des voies Africaines du Socialisme, les cooperatives rurales" (Etudes magherebines, Melanges Charles Andre Julien*, Paris, P.U.F. 1964 s. 276-283) ve *"Islam et developpement economique"* adlı makale.

MAXIME RODINSON

islam ve kapitalizm

"Bu kitap, islami incelemelerde uzmanlaşmış bir sosyolog tarafından yazıldığı için, islâm dini ve medeniyeti içinde yer alan ülkelerin aydınlarına yararlı olmak ve kendi durumlarını anlamada onlara yardımcı olmak gibi büyük bir tutkuyla kaleme alınmıştır. "Avrupalıyım" diye, onların en bilgili ve en akıllılarından daha üstün olduğumu iddia edecek değilim... Bununla beraber, şartlar onların kendi sorunlarını anlamalarını güçleştiren bazı sosyal engelleri daha erken aşmama yardım etti. Onlardan daha talihli olduğum için, geçmişleri hakkında hurafelerden arınmış bir bilgi edinmek fırsatını buldum ve şimdiki durumlarını anlamayı engelleyen mitlerden kurtulmaya çalıştım. Rahatça konuşabileceğimi ve onların çoğu zaman sukutla geçiştirmek zorunda oldukları şeyleri söyleyebileceğimi de belirtmeliyim. Bu, bütün hürriyetler gibi bedeli ödenmesi gereken bir hürriyettir ama benim için bunun bedeli çok yüksek değil. Genellikle bunu daha pahalı ödemesi gerekenler onlardır."

50 lira