MUHAMMED RIZA ŞALGUNİ

İslâm ve Modernizm



Sorun Yayınları

MUHAMMED RIZA ŞALGUNİ
İslâm ve Modernizm

MUHAMMED RIZA ŞALGUNİ

❑

İslâm ve Modernizm

Sorun Yayınları

İslâm ve Modernizm F/1

Sorun Yayınları
❑
Halkların Tarih-Kültür Dizisi: 14
Birinci Baskı: Şubat 2005

İran Bülteni, İngilizce Aslından Türkçeye Çevrilmiştir.
Kapak Resmi: Hasan Musa - Sudan (Bismillahirahmanirrahim)

Sertifika No: 10632
© Yayın Hakkı : Sorun Yayınları
Baskı: Mutlu Basım Yayın
Güven San. Sit. C Blok No: 264 Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 577 72 08
ISBN: 978-975-431-140-4

MUHAMMED RIZA ŞALGUNİ

İslâm ve Modernizm

Türkçeye Çeviren: Derviş Okan

Sorun Yayınları

İletişim: Akbıyık Değirmeni Sokak No: 33/B
34122 Sultanahmet-Eminönü-İstanbul
Telefon: (0212) 638 81 82 Fax: (0212) 638 81 72
sorunkolektif@gmail.com
www.sorunyayinlari.net

İÇİNDEKİLER

KİTAP ÜZERİNE 7
YAZARIN ÖNZÖZÜ 11
İslâm Diğer Dinlere Göre Modernleşme ve
Modern Kültürle Daha Fazla Uyumsuzluk İçindedir 12

I. BÖLÜM
DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM 13
Weber ve Weberciler 13
İstisnaî Koşullar 18

II. BÖLÜM
İSLÂM ÇOK MU KATI? 23
A. İbn-i Haldun'un Yanlış Okunması 24
B. Çevrimsel İstilâlar Müslüman Toprakları İle Sınırlandırılamaz 25
C. İbn-i Haldun'daki Sorunlar 26
i.İslâm Arap Yarımadasının En Önemli
Şchir Ticaret Merkezinde Doğmuştur 27
ii.İslâmın Genel Tarihi 30
iii. Radikal ya da Püriten İslâm 33
Şiîlik 35
Sufizm 35
iv.Paganların İstilası 36
D. Tarihsel Materyalist Perspektif 37

III. BÖLÜM
UYUMLULAŞTIRAMAZLIK MİTİ 47
Geç Gelişme 48
İmparatorluğa Ait İhtiyaçlar 49
Köylülük ve Tarım 53
Üreticiyi Korumak 56
A.Kadın Haklarında Yaşanan Değişimler
Kadın Hakları Konusunda İslâm Ne Kadar Esnektir? 58

İslâm Öncesinde Kadının Değerinin Düşüklüğü 58
Bir Devrim Olarak İslâm 61
Aileyi Yeniden Tanımlamak 61
Mirastaki Göze Görülür Değişimler 63
Toprak Mülkiyetinde Öncelikler 64
B. Zina 65
C. Geçici Evlilik 68
Sonuçlar 70

IV. BÖLÜM
KÖKTENCİLİĞİN KAÇINILMAZ MİTİ 79
Kutsal Metincilik ve Köktencilik 81
Gördükleriyle Biçimiyle Geçmiş 82
Moderniteye Açık Olmak 83
Kur'ân Bir Engel mi? 85
Müslüman Kutsal Metinler Hıristiyan
Kutsal Metinlerden Daha mı Kısıtlayıcı? 86
Dogmaya Uygunsuzluk 89
Daha Fazla Soru 91

V. BÖLÜM
Ernest Gellner:
TARİHSEL İDEALİZMİN ÜSTÜ ÖRTÜLMÜŞ HÂLİ 99
a. İslâm: Kuralda Bir İstisna mı? 100
Hangi İslâm? 101
Kırılgan Laik Devletler 102
Henüz Kısmen Modernleşmiş İslâm 103
b. Şaşırtıcı Açıklamalar 106
İndirgenemez Öz 108
İslâmın Mistik Ruhu 109
Karşı Konulamayan Üst İslâm 111
Hatalı Görünüm 113

VI. BÖLÜM
SOLUN TAVRI 119
Kaygan Zemin 120
Marx ve Engels 122
Üçüncü Enternasyonal 124
Rusların Ağır Meşruiyeti 126
Sosyalizm ve Demokrasi 127
Rus Marksizmi 132

İsim Dizini 142

Komünistlere bunca zaman hep şu söylendi: "Yüzde doksan dokuzu Müslüman olan bir ülkede salyangoz satmaya çalışmayın!" Oysa önce Filistin intifadası ardından Irak'ın işgâli sürecinde ülkenin kaçta kaçının Müslüman olduğu görüldü. Her iki olayda da emperyalistlere ve Siyonistlere hizmet eden bir kişi başbakan oldu. Dünya Yahudiliğinin başkenti olan New York'ta Yahudi lobisinden "cesaret madalyası" alan bu kişi Müslümanların politik lideri idi. Fukara Müslüman halkın her türlü değerini çürümeye mahkûm eden bir düzeni meşrulaştırmaktaydı ama nedense o "yüzde doksan dokuz" sesini bile çıkarmadı.

Yakın Doğu'da "politik İslâm" başlığı altında ortaya çıkan tüm hareketler süreç içinde komünistlerden çok şey öğrendi. Aslında bu "politik İslâm" ifadesi sanki politik olmayan İslâm varmış gibi sunulan sahte bir etiketten başka bir şey değildi. İslâm bugüne gelmişse içeriği ve üslûbundaki politik niteliği sayesinde bunu başarmıştı. Mazlum halklar emperyalistlerin hamlelerine karşı ancak ellerinin altındaki kitapla cevap verebilirdi. Komünistler ise bu kitabı ve kitabın politik tezahürlerini anlama çabası içinde olmadan Batı solcularının Hıristiyanlık ve Yahudilik'le kurduğu negatif ya da pozitif ilişki biçimlerine benzer tepki biçimleri geliştirdiler. Kapitalizmin gelişmesine paralel ortaya çıkan din dışı hareketlerin sunduğu teorik kaza-

nımları İslâm'a da uyguladılar. Din olması hasebiyle taşıdığı ortak özellikler öne çıkartıldı. Ama İslâm'ın kendine has yanlarının belirginleştirdiği politik refleksler ve bunların sonuçları değerlendirme dışında tutuldu. Marksizm, burjuva Aydınlanması ve Modernizminin basit bir uzantısı olmaya indirgendi. Dinde ve dinin belirlediği, içinde bilim, felsefe ve siyaset teorisinin bulunduğu genel fikir düzleminde yaşanan kopuşu Marksizm başlığı altında toplamaya çalışanlar ve bu kopuşu Marksizmin kendisi olarak kabul edenler görüldü. Bu ilişki kurma biçiminin ne Marksizme ne de komünist mücadeleye katkısı oldu. Komünistler süreç içinde ya laisist ya modernist ya aydınlanmacı ya da postmodern oldular ve kendilerine ait gettolarını kurdular. İslâm alerjisi teorik gerilimlere ve bozulmalara yol açtı. Yağmurdan kaçıp doluya yakalanıldı. Batı aydınının kendi din gerçeği ile kurduğu ilişki biçimleri ya taklit edildi ya da ezbere yinelendi.

Kapitalizmin bölgede çeşitli şekillerde hâkim hale gelmesi İslâmî fikriyatı da dönüştürdü. Bu dönüşüm dahilinde komünistlerin ilişki tarzları da değişti. Ancak burada söz sahibi olan komünistler değildi. Çünkü İslâm'ın belirleyici olduğu kitleler içinde komünistler ne teorik ne politik olarak bulunmaktaydı. Bu zaaf, komünistlerin hariçten gazel okumasına neden oldu ve halkın içinde güçlü olan ideolojik yönelimlere karşı elini kolunu bağladı. Artık "komşun açken sen tok yatmayacaksın" diyen bir dinden değil, faizi de kendince meşrulaştıran bir sağcı ideolojiden söz edilebilirdi. Bu ideolojiye karşı komünistlerin hiçbir tahkimatı yoktu.

Pratikte bu konu ile ilgili ciddî sorunlar yaşamış bir ülkenin Marksisti olan Muhammed Rıza Şalguni bu türden bir tahkimatın nasıl yapılması gerektiğine ilişkin ön bir zemin sunmaktadır. İslâm'ın tarihsel-toplumsal açıdan yüklendiği anlamı ve değeri tarihsel materyalist açıdan değerlendirerek O'nun politik önemine işaret etmektedir. Bu sayede solun dinle ilgili ge-

nel ezberi içinde İslâm'a ait bölümü derinlikli bir analize tabî tutmak için gerekli ön teorik çalışmayı yapmaktadır. Bu çalışma İslâm'ı daha açık, objektif ve yalın biçimde görebilmemizi sağlayacaktır.

Yazarın İran deneyiminden etkilenen teorik kurgusu önemli bir örnek olarak görülebilir. Komünist mücadelenin İslâm'la ciddî sorunlar yaşadığı bir ülkede bıçak sırtında duran ilişkilenme biçimlerinin nerede, ne zaman ve nasıl hangi yöne kaydığı bu çalışma ışığında anlaşılabilir. Sol, sosyalist düşüncenin Yahudi-Hıristiyan teolojisinden beslenen damarları olduğu düşünülürse, komünist hareketin İslâm'la kurduğu negatif-pozitif ilişki biçimlerinde iki yol var gibidir: İlkinde sol, diğer iki büyük dinin kültürel, tarihsel, teolojik ve politik karakterini İslâm'a karşı çıkartır ve bu sayede de O'nu alt etmeye gayret eder; ikincisinde, daha yerel ve özgün bir üslûpla çubuğu terse büker ve İslâm'ın kültürel, tarihsel, teolojik ve politik karakterini diğer dinleri ezmek için kullanır. Sonuçta örneğin ateizm denilen olgu Papalık kurumu içinde ortaya çıkmış bir yönelimdir ve Hıristiyanlığın tek tanrıcı otoriteryan merkezîliğini redde tabî tutar. Bu noktada ateizmi materyalizmin olmazsa olmaz özelliği olarak gören bir Marksist aslında genel paradigmanın dışına çıkmış değildir.

İslâm ve Modernizm adlı bu çalışma, Yakın Doğulu bir Marksistin yerinde, meselenin tam da göbeğinde yaşayan bir düşünce insanının, Batı'nın İslâm yorumlarına karşı bu dinin kendi özgün tarihsel-toplumsal karakterini anlamayı çıkartan bir ön teorik zemin olarak görülebilir. Batılı düşünürler, özellikle İbn-i Haldun dolayımıyla, İslâm'ı kendi paradigmalarının içine kolayca yerleştirebilmektedirler. Ancak burada sığ, indirgemeci ve ezberci bir refleks hâkimdir; İslâm diğer büyük dinlere yönelik anlaşılma tarzlarına uygun olarak değerlendirilir. Özellikle Türkiye'de İslâm'a nesnel bir bakış açısıyla yaklaştığı düşünülen Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelen yorum ve

analizler popüler olmuştur. Oysa bu iki büyük dinin İslâm'a yönelik nesnel bir bakışı olamaz. Ancak bize gelene dek bu görüşler kendi öznel niyetlerinden sıyrılıp nesnel değerlendirmeler kisvesine bürünür. Oysa tarihsel materyalist bir görüşün üç büyük dini nesnel bir zeminde incelemesi gerekir. Bu noktada İslâm'ın diğer dinlerle yaşadığı tarihsel-toplumsal çatışma ve gerilimler değil, din olarak ortaya koyduğu pratik incelenmelidir. Yazar Muhammed Rıza da bu noktada öncelikle bu ayrımları silmekte, diğer dinlerin üstünlükleri ön fikri üzerine kurulu yaklaşımları eleştirmektedir. Bu sayede İslâm'ı diğer dinlerle birlikte, kendi özgünlüğü dahilinde nesnel materyalist bir yaklaşımla incelemek için gerekli ön zemini tesis edebilmektedir.

Marksistlerin bu tarz ön teorik zeminleri olmadan İslâm gibi kütlesel, güçlü ve dinamik bir olguya yaklaşmaları mümkün değildir. Sağlıklı, gerçek ve samimi bir ilişki biçimi için bu gereklidir.

İranlı mülteci Marksistler tarafından yayınlanan *Iran Bulletin* adlı dergide yayınlanan bu çalışma Marksist açıdan İslâm tarihini, Batılı düşünürlerin bu dinle ilgili yaklaşımlarını ve solun kurduğu ilişki biçimlerini tartışmaktadır. Hem Türkiye ile benzer sorunları yaşamış bir ülkenin Marksisti hem de günümüzde hâlâ Yakın Doğu'da önemli bir politik güç olan İslâm'a Marksist açıdan yaklaşarak önemli bir katkı sunmuş bir aydın olarak Şalguni'nin bu çalışması günümüz için ön açıcı olacaktır.

Sorun Yayınları Kolektifi

İslâm diğer dinlere göre, modernleşme ve modern kültürle daha fazla uyumsuzluk içindedir.

"Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu ülkelerde İslâm diğer dinlere göre modernleşme ve modern kültürle daha fazla uyumsuzluk içindedir." İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ve bazı Müslüman ülkelerde İslâmcılığın yayılması bu bakış açısını tartışılmadan kabul edilmesini sağladı. Bu tarz bir bakış açısını sorgulamak da modernizme karşı olmak olarak anlaşıldı.

Bakış açısının değişmez niteliğini sağlayansa, ona sahip kişilerin çeşitlililiği ve genişliğidir. Meseleye farklı metodolojik yollardan yaklaşan ve farklı hedeflere yönelen bu kişiler, Batı'daki ırkçı gruplar ve en vahşi emperyalist çevrelerden Müslüman ülkelerdeki en radikal politik ve entelektüel çevrelere kadar dağılan bir çeşitlilik arz etmektedir. Bugün bu, örneğin bir petrol şirketinin halkla ilişkileri ya da İran Körfezi ve sol radikal gruplar üzerinden silâh tüccarının kurduğu bağlantılarla ilgili olarak paylaşılan bir kaç düşünceden birisidir.

Bakış açısını genişliği ve heterojenliği ona apaçık mantığını kazandırır. Kimilerine göre konuyla ilgili yapılmış hemfikir olma onun doğruluğunun bir sebebidir. Bu anlayış, Aziz Anslem'in Ortaçağ'da geliştirdiği ve inancı farklı ırklar üzerinden Tanrı'nın varlığını ispatlamak adına onun içine yerleştiren mantığına yakındır.

İslâm ve modernizmin teorik olarak bir arada duramayacağını iddia eden bir anlayış desteklenemez, aldatıcı ve politik açıdan tehlikelidir.

İslâm ve Modernizm, İslâm'ın modernizme karşıt olduğunu söyleyen, daha uç biçimlerinde, Müslümanları gerileten ve onları Batı kültürüne karşı kışkırtan asıl nedeni olarak İslâm'ı gösteren görüşün bir eleştirisidir. Özünde bu görüşün hem teorik açıdan savunulabilir olmadığını hem de tarihsel gerçeklere uymadığını iddia eder. Bunun dışında, söz konusu görüşün özellikle sol için barındırdığı tehlikeli sonuçları ele alır.

Tartışma, moderniteyi özde Hıristiyan Protestanlıkla bağlantılı gören Weberyen geleneğin eleştirisi ile başlar (I. Bölüm), İslâm'ı göçmen savaşçıların dini olarak gösteren İbn-i Haldun'un yorumuna itiraz ederek devam eder (II. Bölüm). Ardından, İslâm'ın esnemediğini ve yeni koşullara uyum sağlayamadığını iddia eden görüşü yalanlayacak deliller sunulur (III. Bölüm). IV. Bölümde (bu meseleye bağlı olarak) köktenciliğin İslâm'daki gelişmenin doğal ve kaçınılmaz ürünü olduğunu söyleyen görüş eleştirilir ve İslâmî kutsal metinciliğin Avrupa'daki Reformasyon Hareketi'nden farklı olarak, geçmişe dönük değil, kural olarak, modernite yönünde yol almış olmasına açıklık getirilir. Bunun dışında, karşıt fikirlerin zayıf delillere dayandığı gösterilmeye çalışılır. V. Bölüm, modernitedeki krizin gerçek sebepleri ya da İslâm ülkelerindeki modernizasyon süreci ile ilişkilidir. Son bölümde ise, dinin Marksist analizine dayanan açık bir konuma yönelik ihtiyaç, bu türden bir analizin Müslüman ülkelerdeki sosyalist strateji için taşıdığı önem üzerinde durarak tartışılmaktadır.

Muhammed Rıza Şalguni

I. BÖLÜM
DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Weber ve Weberciler

Bu bakış açısındaki genel ya da metodolojik sorun, doğrudan ya da imâ yoluyla, toplumsal değişimde düşünceye gereksiz yere önemli bir rol vermesidir. İslâm ülkelerinde modernizmin krizini İslâm ve modernizm arasındaki uyuşmazlıkta arayanlar, bilinçli ya da başka bir biçimde birçok önemli etmeni ya görmezden geliyorlar ya da küçümsüyorlar.

Entelektüel etmenler tabiî ki toplumsal değişimde rol oynar. ***Özel bağlantılar*** dahilinde karar verici etmen bile olabilirler. Ancak İslâm ülkelerinin kapladığı alan kadar geniş bir fizikî bölge üzerinde ve bir hatta iki yüzyıla yayılan bir zaman diziminde Müslüman dini inançların yüzünü geriye dönmüş olması ya da modern kültüre karşı direnç göstermesi birinin kafasının üzerinde yürümeye çalışması gibi bir durumdur.

Bu bakış açısına sahip bir çok kişi, argümanlarına sağlam bir teorik temel ararlarken çoğunlukla Max Weber'in Protestanlığın kapitalizmin oluşumundaki rolüne ilişkin düşüncelerine müracaat ederler. Esasında, Max Weber'in görüşlerinin yardımı olmaksızın bu görüşler desteksizdir. Yakın zamanlarda yapılmış yorumların dışında durulursa görülür ki, Max Weber hiç bir zaman tüm tarih boyunca ve her yerde insanların inancının ve özellikle onların dinsel inançlarının toplumsal değişimlerde belirleyici bir rol oynadığını söylememiştir. O ***sadece*** Protes-

tanlığın, kapitalizmin 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başında Britanya, Hollanda ve Yeni İngiltere'de ortaya çıkışında önemli bir rolü olduğunu söyler. Diğer bir deyişle, Weber tarih bağlamında din ve toplumsal değişim arasındaki ***genel ilişki*** ile ilgili bir tezi yorumlamaktan çok, iki olgu arasındaki tarihsel bağlantıyı açıklar.

Dahası Max Weber'in, Protestan ahlâkının "kapitalist ruh"un (*Geist*) biçimlenmesinde rol oynadığı düşüncesi desteklenebilir bir tez değildir. Eğer Protestan ahlâkı "kapitalist ruh"un oluşumundaki ***mutlak etmen*** olsaydı kapitalizm Protestan Hıristiyanlar arasında mahsur kalmış olurdu. "Kapitalist ruh", diyelim ki Japonya'da Hollanda'dakinden daha mı zayıf? Kapitalizm kendi ülkelerinde "ruh"unu tümüyle açığa çıkardığında Tayvanlılar, Hong Konglular ya da Koreliler (Weber'in kapitalizmin Doğumuna engel olarak gösterdiği) dinlerini terk mi etmişlerdi?

Weber sadece Protestan ahlâkına kapitalizmin ruhu üzerinde ***tarihsel*** bir öncelik vermekle kalmaz ayrıca ***ona kapitalizmin oluşumu süreci dahilinde belirleyici bir rol atfeder***. Weber'in tespitlerini daha açık biçimde anlamak amacıyla tespitlerini örerken kullandığı iki ayrı teze bakalım:

İlk tez, Protestan ahlâkın kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışındaki ***tarihsel önceliği*** ile ilgilidir. Anahtar soru şudur: Nerede ve ne zaman? Eğer Weber analizlerini Kuzey Batı Avrupa ve ileride ABD olacak olan Kuzey Doğu sahilleri ile sınırlıyorsa bu yaklaşıma itiraz etmek gerekir. Ancak eğer o her yerde ve her zamanda "kapitalist ruh"un ortaya çıkması için Protestan ahlâka benzer bir şeyi enjekte etmek gerektiğini iddia ediyorsa (Weber diğer dinlerle ilgili çalışmalarında bunu yapar.) bu yaklaşım tarihsel gerçeklerle uyumsuzluk arz eder.

Gerçek hayatta Protestanlık, "kapitalizmin ruhu"nun nüfuz ettiği her toplumu, bu ***nüfuzun öncesinde,*** ne önceler ne de insanların hâkim dinsel inanışlarındaki değişimler Protestan ah-

lâkına yakın bir şey üretir. Bu sebeple Weber'in, Protestan ahlâkının "kapitalist ruh"un nüfuz etmesi için gerekli ön koşullardan ***birisi*** olduğuna dair (ve ikinci tezin özündeki belirleyici etmen olan) birinci tezi, tarihsel gerçeklikle karşı karşıya kaldığında savunulması güçleşir.

Uzam ve zamanda Weber'in analizinden uzaklaşmadan kapitalizmin ruhunun Fransa'ya nasıl girdiğine bakalım. Biliyoruz ki kapitalizmin ruhu Fransa'ya Hollanda ve Britanya'nın ***ardından***, Almanya'dan ise önce girdi. Weber bu zamansal bağlantı eksikliğini nasıl açıklıyor? Açıklamasını Lutheryan ve Kalvinyen Protestanlık arasındaki farklar temelinde yapıyor. "Kapitalist *Geist*"ın yardımcısı olan "Protestan ahlâkı" en iyi biçimde Lutheryan kanattan çok (ilgili doktrinler uyarınca) Kalvinist kanatın içinde gelişebilirdi. Bu yorum "*Geist*"ın Almanya ve Fransa'da Britanya ve Hollanda'ya kıyasla nasıl doğduğunu açıklar; ancak iki büyük kapitalist ülkeden biri olan Fransa'da Almanya'dan önce doğmuş olmasını açıklamaz.

16. ve 17. yüzyılda Fransa'nın, Kalvinizm için yapılan savaşların en büyük sahnelerinden biri olduğu bilinen bir gerçektir. Sonrasında Kalvinizm burada yenilgiye uğramıştır. Kapitalist *Geist*, Fransa'ya Fransız halkının büyük bir bölümünün Katolik olduğu bir dönemde girmiştir. Dahası *Geist*'ı Protestan Almanya'dan önce tecrübe eden Katolik Fransa'dır. Sonuçta "ruh", Fransa ve Almanya'ya ne Fransa'nın Katolikliği terk ettiği ne de Almanya'nın Protestanlığın Lutheryan yorumu yerine Kalvinizmi seçtiği bir dönemde giriş yapmıştır.

Weber'e yönelik şüphelerin artmasına yol açan bu tip aykırılıkların fark edilmesi, onu kendi teorisine yönelik kapitalist *Geist*'ın "aptal ve doktriner bir tez"[1] olarak Kalvinist ahlâkın sonucu ve ürünü olduğunu söyleyen yorumlarına karşı çıkmasına neden olur. Benzer tutarsızlıklar kimi taraftarlarını tezlerin daha az katı yorumlarını üretmeye yöneltir. Buna göre, Weber aslında Kalvinizmin belirleyici etkilerini düşünürken onun ak-

tif biçimde ***yaptıklarından*** çok ***yapmadıklarını*** açıklamak niyetindedir.

Bu tip bir özel yoruma göre Kalvinizmin önemi, diğer dinlerin aksine, entelektüel düşkünlüğün ve maceracılığın ruhunu öldürmez.[2] Bu yorumu kabul etsek bile biz yine de tutarsızlıktan kurtulamayız ve Kalvinist ahlâkın ne zaman ve nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir açıklamaya ısrarla ihtiyaç duyarız.

Kalvinizm'in Avrupa'daki feodal ilişkilerde yaşanan kırılma koşullarının şeklini aldığına dair düşünsel tespitin dışına çıkılması, onun feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinin bir etmeni (sadece belirleyici etmen olmasına izin vererek) değil, ***ürünü*** olduğunu iddia eden düşünsel tespitten kurtulmak zordur. Tabiî ki bu söylenen ***özel zamanlarda ve belirli alanlarda*** Kalvinizm'in kapitalizme geçiş sürecini kolaylaştırdığı ya da hızlandırdığı anlamına gelmez.

Sorunlar daha da ötelere gider. Yapılan bir çok çalışma, Weber'in iddiasının aksine, 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyıl başlarında Kalvinizm ve kapitalist *Geist*'ın Britanya ve Hollanda'da var olmadığını ortaya koymuştur. Hollanda'da bu dönem boyunca Protestan ahlâkının değil ekonomik etmenlerin kapitalizmin Doğuşunu hızlandırdığı yönünde bir çok tartışma yapılmıştır. Weber'in iddialarının aksine Kalvinist ahlâk özel rasyonel hesaplama dahilinde sermaye birikimini hızlandırmak yerine kimi anti-kapitalist niteliklere sahip olmuştur. [3-4]

Kapitalizmin Doğuşu boyunca Avrupa'daki dinsel gelişimi de içeren, çeşitli dinlerin oluşum ve dönüşüm süreçleri üzerine yapılan araştırmalar inandırıcı biçimde Tarihsel Materyalizmin yaptığı açıklamaların doğruluğunu göstermektedir. Eğer dinsel gelişmelere bağımsız olgular değil de üretim tarzındaki bağımlı değişkenler olarak ve kültür alanında yaşanan diğer gelişmeler gibi bakarsak, dinlerin de er ya da geç üretim tarzında yaşanan değişimlerle birlikte değiştiğini var sayabiliriz.

Bu söylenen, dinlerin içsel dinamiklerden azade pasif birer sistem olarak üretim tarzında yaşanan gelişmeleri körce takip ettikleri anlamına gelmez. Eğer toplumun tarihsel evrimi ile ilgili idealist yorum yanlışsa, bu gelişmelerin kaba ve mekanik bir üslûpla yanlış anlaşılması da aynı ölçüde doğru değildir. Bu tarz açıklamalar, Marksist analizin diyalektik özü ile çelişkilidir.

Dinsel inanç ve üretim tarzı arasındaki bağlar üzerinden Tarihsel Materyalizmin genel çizgisine sadık kalırken dinlerin, özellikle çok iyi biçimde inşa edilmiş ve sağlamlaştırılmış dinlerin, modernizasyon sürecinde genel olarak muhafazakâr bir rol oynadığını görmemiz gerekmektedir.

Sebeplerini bulmak çok da zor değildir: Din, sınırlara ait örflerde ısrarcı olan savunuculara ve saldırılara göğüs geren koruyuculara ihtiyaç duyan bir "kutsal" olmaksızın anlamsızdır. Bu yüzden her dinde sadece sorgu sual kabul etmeyen bir inanç sistemi bulunmaz, ayrıca bu sistemi korumakla mükellef bir toplumsal grup vardır. Her iki olgu birbirini tamamlar ve destekler: Kutsal muhafızlar talep eder ve muhafızlar kutsalın zayıflamasına izin vermez. Birisinde yaşanan çatlak diğerine de tesir eder.

Modernizasyon yaşamın her alanında laikleşmeyi talep eder, tartışma ve sorgulamaları mümkün hale getirir. Kutsal olan ne varsa tehdit edilir. Modernizasyon sürecinde "katı olan herşey buharlaşır, kutsal olan kirletilir." (*Komünist Manifesto*) Bu sebeple modernizasyon ve din arasında çelişki doğal ve kaçınılmazdır.

Daha uzun ve köklü geleneklere sahip olan dinin daha iyi biçimlendirilmiş ve araçlarını sıkıca kaynaştırmış olması sebebiyle modernizasyona karşı direnç göstermesi gâyet doğal bir durumdur. Bu, tabiî ki Weber'in, Kalvinizmin rolüne ilişkin olarak bize inandırmaya çalıştığı düşüncenin aksi bir görüştür. Bu noktada Weber'in görüşlerini kabul etsek bile, (ki yukarıda

sıralanan sebepler üzerinden bu da şüphelidir.) bunu kurala dair geçerli bir istisna olarak kabul etmek gerecektir.

İstisnaî Koşullar

Dinin modernizasyon üzerindeki geciktirici etkisini açıklama noktasında daha ileri gidebilmek için burada bir dipnota ihtiyacımız var: Belli bağlantılar dahilinde en gelenekçi dinler (çoğunlukla dinsel inançların en ilkeli ve köhnemiş olanları) modernizasyon sürecini hızlandırıcı pozitif bir rol oynayabilirler.

Tarihsel Materyalizmin, üretim tarzının evrimsel sürecindeki (dinsel ve) kültürel gelişmelerin genel esareti ile ilgili sıklıkla gözden kaçırılan vurgusu gelişmenin iki bağı arasındaki simetrik ilişki üzerinde durur. Daha ***genel düzey***de, tüm zaman bağlamının üzerinde duran ve üretim tarzının ***sonucu*** olan şey ise o üretim tarzını iki bağlantıdan biri üzerinden gelişimini muhafaza eder ya da hızlandırır? Benzer biçimde bir entelektüel süreç de üretim tarzının yaşadığı evrim süreci ile birlikte özel bir tarihsel moment dahilinde gelişmeyi kolaylaştırabilir.

Mahatma Gandi ve onun inançları ile ilgili görüşler ne olursa olsun, O'nun modernizasyon sürecinin bir parçası olan Hindistan bağımsızlık hareketindeki merkezî rolünü kimse inkâr edemez. Gandi, aralarında oldukça muhafazakâr ve tepkisel olan kimi düşünce ve inançları kendinde barındırmıştır. Bu inançlar bağımsızlık hareketini halka taşıyıp teşvik ederken esaslı sonuçlar üretmiştir. Bu örnek ve diğerleri kural içinde istisna teşkil etmez ancak fiiliyatta bunların gerçekleştirilmesi istisnaî koşullarda mümkün olmuştur.

Hindistan'daki dinsel geleneğin savunucuları neden bağımsızlık hareketine katılmıştır? Cevap açıktır: *"**inançlar**"*ını, geleneksel ve köhne kültürlerini korumak için. Bu sayede harekete katılmış ve modernizasyonun temel bölümlerinden biri

olan bu hareketi kitleselleştirmiş, hızlandırmış ve güçlendirmişlerdir. Bağımsızlık hareketindeki önemli rolleri sebebiyle ne bu rol görmezden gelinebilir ne de Hindistan'daki dinsel inançların temelde muhafazakâr oluşu ihmâl edilebilir. Tersten bakarsak, onlara bağımsızlık hareketindeki olumlu konumlarını kazandıran şey Hindistan'daki dinsel inançlar değildir; rol, belirli bir tarihsel durumun diyalektiği aracılığıyla onlara dayatılmıştır.

Eğer Hintliler Hıristiyan, özellikle Anglikan olmuş olsalardı, din yine de bağımsızlık mücadelesi içinde bir rol oynayacaktı. Bu gözlem Anglikanizmi ya da Hıristiyanlığı bütün olarak modernizmle daha az uyumlu ya da örneğin Hinduizmden daha muhafazakâr kılmazdı. Dindar Hintlileri mücadelenin içine çeken şey sömürge yöneticilerinden daha fazla farklı dinsel inanca sahip olmalarıydı. Dinci olmak bir inanç sistemi değil konjontürel bir etmendir.

Tarihsel-toplumsal koşulların diyalektiğine yönelik bir dikkat, hiçbir inancın ya da inançlar sisteminin esasen her zaman ve mekânda, onların var oluşu ve işlevi için gerekli olan toplumsal koşullar bağlamının dışında, olumlu ya da olumsuz bir rol üzerinde durduğunu temin etmesi gerekir. ***Belirli*** bir tarihsel ya da toplumsal ortamda modern inançlara engel teşkil ederken, muhafazakâr bir inanç olumlu bir rol oynayabilir. Bu durum sadece dinlerle ilgili olarak değil diğer düşünce alanları için de doğrudur.

Engels'e göre, muhafazakâr Walter Scott'ın devrimci Byron'a oranla tarihsel gelişmelerle ilgili olarak daha devrimci bir kavrayışı vardır. Hem Marx hem de Engels monarşist Balzac'ın "*Comédie Humain*"inin (İnsanlık Komedyası). 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında Fransa'da yaşanan toplumsal ilişkileri diğer bir çok ilerici analizciye göre daha doğrudan yansıttığını düşünmüşlerdir. Balzac'ın keskinliği ve Scott'ın bakış açısı muhafazakâr görüşlerine ***rağmen*** değil, aksine belli

bir noktaya kadar sahip oldukları bu muhafazakâr görüşlerin ***ürünü***dür. Aynı şekilde belki de Malthus'un tepkiselci konumu, hasmı Ricardo'nun kaçırdığı bir noktayı görmesinden alıkoymuştur: kapitalist bir toplumda ekonomik denge pazarda otomatik olarak elde edilmez.

Ayrıca Avrupa'da erken dönem kapitalizmin oluşumunda Kalvinist ahlâkın rolü ile ilgili Max Weber'in yaptığı analiz, Weber'in yaptığı gözlemlerin doğru olduğunu bile gösterebilir. *İlkin* bu noktada konjonktürel bir etkenle karşı karşıyayız ve *ikinci olarak* da aşağıdaki sebepler yüzünden üretim tarzında yaşanan değişimlerle inanç sistemi arasındaki asimetrik ilişkinin ilginç bir örneği ile tanışmış oluyoruz:

İlk olarak, kapitalizmin oluşum ve sürekliliği için gerekli olan ***ortak temel arka plan*** biçiminde görülen Kalvinist ahlâk kavramını destekleyebilir. Aksi takdirde, yukarıda gördüğümüz gibi, ne genelde kapitalizmi ne de örneğin Japonya ve Güney Kore'deki gibi bugünün aşırı tüketici ve müsrif kapitalist toplumlarını açıklayabiliriz.

İkinci olarak, takdir-i ilahi diyen doktrinler, estetizm, yaşama ve topluma yönelik totaliter ve dinsel bakışlar kapitalist mantığın ***doğal bileşeni*** değildir, ayrıca ***normal olarak*** onunla uyumsuzdur. İşte tam da bu nedenle Weber, bu tarz bir inanç kümesine sahip olması sebebiyle Kalvinizm'in kapitalizmin Avrupa'daki oluşumuna katkı sunduğu noktasında ısrarcı olmuştur. Bu yüzden, Weber'in analizini kabul etsek bile onu temelde, belirli bir zaman ve mekândaki üretim sisteminin karşısına çıkartılan inanç sistemine ait bir asimetri olarak kabul etmek durumundayız.

Ancak eğer Kalvinist düşüncenin kapitalizmin ilk biçimlenmesi üzerindeki olumlu etkisi, bu şekilde en iyi haliyle bir konjontürel etken olarak kabul edilirse, o zaman:

1: Weber'in tarihsel idealizmi ile Webercileri uzlaştırmak

imkânsızlaşır. Erken dönem kapitalizmle Kalvinist ahlâk arasındaki konjontürel ilişki dünya dinleri üzerine yaptığı kapsamlı araştırma dahilinde ispatlamaya çalıştığı tarihsel idealizmin temel çekirdeğindeki tamponu kaldırır.

2: Muhafazakâr bir rol oynayanla, ***genelde ve kural olarak***, modernizasyon sürecindeki toplum içinde derin köklere sahip hâkim dinler arasındaki fark görülemez.

3: Kalvinist ahlâkın erken dönem kapitalizmin oluşumunda oynadığı rolün somutlaşması, diğer dinlerin kapitalizmin mantığı ile uyumsuz olduğunun bir ispatı değildir.

4: Eğer Hıristiyan çileciliği ***belli koşullar*** altında dünyevî ekonomik anlayışlarla uzlaşabilir, hatta onları cesaretlendirirse, diğer dinlerin aynı şekilde tanımlanamaması için bir neden yoktur.

II. BÖLÜM
İSLÂM ÇOK MU KATI?

Bugün 19. yüzyılın, hatta 20. yüzyılın ilk yıllarının aksine Batı'da bile Batı kültürünü tecrit içinde sunmaya çalışan insanlar görülmektedir. Şimdilerde çok az kişi, modernitenin sadece Batı toprağında yeşerebilecek bir ağaç olarak görmektedir. Bu sebeple, alıcısı fazla olmayan kültürel temelcilik Batı kültürüne kalırsa, İslâm'a yaklaştığında ilgide bir eksiklik görülmemektedir. Aslında İslâm'la Batı'nın yüzleşmesi sonucunda yapılan sunumlardaki artış, her iki tarafın ilgili çevreleri için katkı sunmuştur.

İslâm ve modernitenin uyumsuz olduğunu savunanların ortaya attığı ortak ve itiraz edilemeyen argümanlardan birisi, İslâm'daki dinsel köktenciliğin dönemsel ortaya çıkışına işaret etmektedir.

İslâm'ın *cihat*tan *amr-e be ma'ruf va nahy as monkar*'a[5] kadarki tüm öğreti biçimleri ilkel, kaba ve fakir topluluk ve grupların daha karmaşık, kültürlü ve müreffeh olanlara karşı kışkırtılmasında daima rol oynamıştır. Bu antagonizma, bu tür toplumların çevrimsel dağılma ve ricatlarının sebebidir. Max Weber gibi bir çok kişi, İslâm'ı "savaşçıların dini" ve içinde sivil toplumun daha karmaşık hale gelerek geliştiği ve özellikle modernizmin yoğunlaştığı süreçteki engel olarak görmüştür.

Orta Çağ'da sadece Doğu'da değil, Batı'da da yaşanan toplumsal ve sınıfsal hareketler dinsel bir paravan arkasında

gerçekleşmiştir. İslâm'ın hâkim olduğu topraklarda ve belirli tarihsel dönemlerde, şehir ve gelişen tarım merkezlerinde göçebe kabilelerin çok sayıda yıkıcı çevrimsel saldırısına tanık olunmuştur. ***Bunların bazıları,*** dinsel köktenciliğin zırhını kuşanmıştır. Ancak İslâmî öğretileri bu saldırıların temel ***motifi*** olarak göstermek Doğu'da ve İslâm coğrafyasında yaşanan uzun tarihsel dönemi tümüyle yanlış anlamak demektir.

İslâm'ı bir savaş dini olarak gören ve tarihindeki çevrimsel köktenci dinsel hareketleri delil olarak zikreden bir çok kişi, çeşitli biçimlerde Abdulrahman İbn-i Haldun'dan ve özellikle onun tarih görüşleriyle ilgili yorumlardan etkilenmiştir. Geniş bir bakış açısına sahip Engels bile İbn-i Haldun'un etkisinden bütünüyle kurtulamamıştır. Engels, göçebe kabilelerin daha verimli tarımsal alanlar için yapıp yönlendirdikleri işgâller konusunda İslâmî öğretileri suçlamaz. Ancak O, İslâm'ı "dönemsel olarak yinelenen ihtilafların embriyosu"nu içeren bir din, dahası Batı'daki Hıristiyanlık gibi "bir bayrak ve maske" olarak görür.[6]

İbn-i Haldun'un yaptığı analizler de dahil, Müslüman ülkelere yönelik yorumlar aşağıda sıralanan nedenlerden ötürü yanlıştır:

A. İbn-i Haldun'un Yanlış Okunması

Batılı analizcilerin O'nunla ilgili yaptıkları yanlış okumaların aksine İbn-i Haldun, İslâmî öğretileri göçebe kabilelerin yol açtığı çevrimsel işgâl dalgası için gerekli bir motif olarak görmez, tersine İslâm'ın ortaya çıkışını bu dönemsel saldırıların ortak mantığı uyarınca açıklar.

İbn-i Haldun'un merkezî kavramı olan *Asabiyyet*'in (kabilenin ortak ruhu ve iktidarın alınıp korunması için gerekli olan dayanışma) ***düşünceler***le değil ***toplumsal ilişkiler***le bağlantılı olduğu belirtilmelidir. Bir başka deyişle O, tarihsel idealizme

inanmaz, aksine tarihle ilgili görüşlerini bir tür materyalizm, daha doğrusu, coğrafî determinizm üzerinde temellendirir.

İslâm'ın ortaya çıkışını, Kureyş Kabilesinin[7] de bağlı olduğu bir Arap topluluğuna ait Bani Mozar *asabiyyet*inin[8] oluşumuna ve onun somut ifadesine dayandırır. Yani O İslâm'ı bu tekrarlanan çevrimlerin bir sonucu olarak görür.

Dahası, İbn-i Haldun'un çevrimsel tarih görüşü İslâm topraklarıyla sınırlı değildir. O bunu evrensel düzlemde uygulanabilir bir genel tarihsel yasa olarak kabul eder. Bu yüzden Vico, Spengler ve Arnold Toynbee gibi, tarihin çevrimsel hareketine inanan tüm tarihçilerin atası olarak görülebilir.

B. Çevrimsel İstilâlar Müslüman toprakları ile sınırlandırılamaz

İnsanlık tarihinin belli bir döneminde yaşanan önemli olaylara ışık tutan İbn-i Haldun'un görüşleri esasen mera ve tarımsal alanlar ya da göçebe ve yerleşik kabileler arasındaki sürtüşme ile ilgilidir. Bu sürtüşmeler ne sadece İslâmî coğrafya ile sınırlı tutulabilir ne de İslâmî öğretilerle ilişkili olduğu iddia edilebilir.

Örneğin, bu ihtilaflar olmaksızın Zerdüştîlik ve Maniheizm gibi İslâm öncesi İran dinlerindeki ikilik açıklanamaz.

İslâm'dan yüzlerce yıl önce, büyük olasılıkla en eski Zerdüşt belgesi olan Gatlar, suyu kirleten, meraları yok eden, inekleri öldüren ve her yeri ateşe veren vahşi kabile saldırılarından yakınmaktadır. Aslında en kapsamlı ve belki de en eski çevrimsel tarih görüşü, tarımsal topluluklar ve göçebe kabileler arasındaki mücadele ve çekişmelerle ilgili korkularını tüm dünyaya yayan İran platosundaki İslâm öncesi dinlere aittir.

İyi ve kötü, ışık ve karanlık arasındaki sürekli savaşı ifade ederler ve aynı zamanda Ahuramazda'ya (ışık ve bilgelik tanrısına) taparlar; onun nihaî zafere ulaşacağına inanırlar. Bin yıl

sonra Dünyayı yıkıma uğratacak Ahriman'ın (karanlık ve düzensizlik tanrısının) gerçekleştirdiği saldırıların gölgesinde yaşadıklarını düşünürler.

Bu ihtilaflara başvurmaksızın kimse İsa'dan iki bin yıl önce inşa edilen Büyük Çin Seddi'ni, ne Müslümanların uzaklaştırılması için dikildiğine ne de Müslüman kabilelerin gerçekleştirdiği işgâllere karşı sayısız kez tamir edildiğine dayanarak açıklayabilir.

Gerçekte yerleşik ve göçebe topluluklar arasındaki dönemsel çelişkiler Asya ile sınırlı değildir. Hem klasik dönem hem de Orta Çağ Avrupası tarihinin geniş bir bölümünü de tanımlar: sadece Orta Asya'dan gelmeyen Tatar, Türk, Hun, Germanik kabilelerin saldırıları örnek olarak gösterilebilir. Germanik kabilelerin yaptığı saldırılar, milattan önce birinci yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun tümüyle yıkılmasına yol açmıştır. Asyatik olmayan Germanik kabilelerin, yaptıkları fetihlerin ardından ortaya çıkan Avrupa feodalizmi üzerinde büyük etkileri olmuştur.

Göçebe kabilelerin gerçekleştirdiği dönemsel saldırıların İslâm coğrafyası ile sınırlandırılması, daha da kötüsü, bu saldırıların İslâmî öğretileri izlediğinin düşünülmesi, insanlık tarihinin daha kapsamlı bölümlerine gözlerini kapatmak anlamına geldiği açıktır.

C. İbn-i Haldun'daki Sorunlar

İbn-i Haldun'un görüşleri, insanî toplumsal tarihin çevrimsel özelliklerine ışık tutarken, belli bir dönem ya da Yakın Doğu ve Kuzey Afrika gibi sınırlı bir coğrafyadaki insanlık tarihinin yön ve dinamiklerini açıklamakta başarısızdır. Doğrusu ***İslâm'ın yükselişi ile ilgili bir açıklama yapsa bile geride çözümlenmemiş bir yığın soru bırakır.***

Şüphesiz ki Arap kabilelerin Arap Yarımadası etrafındaki

zengin ve verimli topraklarla birlikte gelişmesi, İslâmî hareketin oluşumu ve Yakın Doğu ve Kuzey Afrika'ya yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu noktada, İslâm'ın Arap kabilelerin yakınlaşması ve bütünleşmesini sağlayan *asabiyyet* olduğunu söyleyen İbn-i Haldun'a katılmak mümkündür. Ancak yine de bu resmin küçük bir parçasıdır ve eğer bütünün kendisi olarak ele alınırsa yanlış yola sevkeder.

i. İslâm, Arap Yarımadasının en önemli şehir ticaret merkezinde doğmuştur

İslâm Arap kabileleri arasında değil, Arap Yarımadası'nın kıyı şeridinde ve Arabistan'ın en önemli ticaret merkezi olan, yarımadanın kuzeyini Yemen ve Doğu Afrika sahillerinin zengin ve verimli toprakları ile birleştiren yol üzerinde bulunan Mekke'de doğmuştur.

Kur'ân, Mekke'nin o günlerde sahip olduğu yaşamsal ticarî role ve Arabistan ekonomisi için gereklî ticarî bağlantılara açıklık getirmiştir. Örneğin 105. Sûrede ("Fil"), Mekke'deki Kâbe'yi yıkmak üzere yola çıkan komutan Abrahé'ye ait fil ordusunun gagalarında taş taşıyan kuş sürüsü tarafından yok edilmesi anlatılır. (*aam al-fil*: Fil Yılı)[9] Ya da bir sonraki bölümde (no: 106, *Kureyş*) bu kutsal yardımın Kureyş'i dönemsel göçlerine yakınlaştırdığı ve onları "Allah'ın Evi"ne dua etmelerini sağladığı söylenir.[10] Bu sözün söylendiği günlerde Kâbe halihazırda İslâm öncesi Arapların pagan idollerini barındıran ana tapınaktır. Bununla ilişkili olarak İslâmî geleneğin Muhammed'in Doğumu ile Fil Yılı arasında paralellik kurduğu da söylenebilir. Bu sayede, İslâmî hareket ile onun içine doğduğu kanal arasında bağlantı kurulmuş olur.

Muhammed'in Medine'ye yönelik hicretinin ardından Arabistan'da aynı sahil şeridi üzerinde bulunan bir diğer ticaret merkezi, Kudüs'teki "El-Aksa Cami" (Kaya Kubbesi) kısa süreliğine Müslümanların *kıble*si olmuştur. (bkz.: 9. dipnot) Gö-

rünüşe göre bu, Medine civarında yerleşik olan Yahudi kabilelerin desteğini kazanarak onlarla Muhammed'in yeni dini için yaptığı daveti kentin ayrıcalıklı konumuna karşı doğrudan tehdit olarak kabul eden Mekke'deki Kureyş aristokrasisine karşı ittifak kurmak adına atılmış bir adımdır. Müslümanların Mekke aristokrasisi ve Medine civarındaki Yahudi kabilelerine karşı güç kazanmasıyla birlikte *kıble*nin yönü o günlerde tepki gösterilen pagan idollerini barındıran Mekke'deki "Kutsal (El-Ahram) Camii"ye çevrilir.

Kur'ân âyetleri *kıble*nin değişmesiyle müminler arasında yaşanan hasarı gözler önüne serer. Bu ani yön değişimi, Kudüs'ün Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki tek tanrılı dinin merkezi olduğu ve Mekke'nin hâlâ Arabistan'daki pagan inançlarının önemli idollerini barındırdığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Yine de Kur'ân, bunun Tanrı'nın bir emri olduğu konusunda, açık bir gerekçe öne sürmeden, ısrar eder ve *kıble*deki değişikliğin Tanrı'nın her yerde olduğunu ispatladığını söyleyerek, *"**o halde*** siz de Kutsal Cami'ye (*El-Ahram Mescidi*) yüzünüzü dönerek dua edin." der.[11]

Muhammed ve O'na inananlar *hac* vazifelerini yerine getirmek ve (halihazırda pagan tapınağı olan) Kâbe'yi tavaf etmek amacıyla Mekke'ye doğru yürüdüklerinde *kıble* değişimindeki amaç belirginleşir: Muhammed, inancını takip etmeleri konusunda sunduğu davetin Kâbe'nin, oradan da Mekke'nin konumunu tehdit etmediği, aksine onların önemini artırmak niyetinde olduğu konusunda Kureyş aristokrasisi de dahil tüm Arapların endişelerini gidermek istemiştir. (Kâbe'nin ayrıcalıklı konumunun savunucusu ve koruyucusu olan) Kureyş aristokrasisinin ayakları altındaki halıyı barışçıl araçlarla çekmek, bu hamlenin Muhammed'in dininin yayılması sürecindeki dönüm noktası olmasını sağlar.

Mekke bölgesinin Arap kabilelerinin hayatları için taşıdığı ekonomik önem farklı bir açıdan da incelenebilir. İslâm öncesi

dönemde bir çok kabile için çatışmaların *haram* sayıldığı Mekke'de savaşmak yasaktır; ayrıca yılın *haram* sayılan dört ayında da tüm çatışmalar askıya alınmaktadır. Hz. Muhammed bu adetleri süreklileştirir ve kutsar. Kur'ân'ın sarih emirleri, Müslümanların ve İslâm'ın Peygamberinin Mekke'nin yaşamsal öneminin farkında olduğu konusunda hiç bir şüpheye yer bırakmaz ve Arapların birliği, İslâm'ın Arap kabilelerin içinde yayılmasında önemli rol oynar.

Kâbe'nin önemini vurgulayan politikası ile Hz. Muhammed Mekke'yi Medine'ye hicretinden sekiz yıl sonra neredeyse kansız bir fetihle ele geçirir. Farklı Arap kabilelerine ait pagan idollerini parçalamak suretiyle Mekke'yi tek tanrılı dinin İlahına ait bir tapınak merkezine dönüştürür. Dahası Mekke'nin zenginliği fatihin olağan ganimetlerini arttırmakla kalmaz, Hz. Muhammed'in yatıştırıcı politikaları Mekkelileri yeni dine döndürür.

Ardından Hz. Muhammed daha ileriye gider ve Arap kabilelere yönelik sadakati zayıflatır; onları "tek *ümmet*" (topluluk) olarak yeni dine bağlar. Kur'ân bu konuda oldukça açıktır. Müslümanları ısrarla Allah'a ibadete ve tek *ümmet*in içinde birleşmeye çağırır.[12] Doğal olarak Arap kabileler, özellikle çölde yaşayan, kabile içi sadakate ve bağımsızlığa zararlı olacağını anlayanlar buna karşı direnç gösterir. Kur'ân, bu eğilim konusunda belirsiz ifadelerle uyarıda bulunur: "Çöl Arapları şehir sakinlerini inançsızlık ve ikiyüzlülük noktasında geçti."[13] Kur'ân sadece kabilelere yönelik sadakati zayıflatmanın tek tanrı inancına dayalı birlik için zarurî olduğunu düşünmez, ayrıca Arapların Arap olmayan kavimlere yönelik üstünlük fikirlerini de reddeder.[14]

İslâm'ın yeni merkezî otoritesine karşı Arap kabilelerin direnişi sürer ve Hz. Muhammed'in vefatının ardından merkezî otoriteye karşı kabilelerin çıkarttığı kapsamlı isyanlarla daha da sertleşir. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in halefi Halife Ebube-

kir liderliğinde bu isyanları "*horub al-reddah*" (irtidat savaşları) olarak bilinen bir dizi savaşın sonucunda şiddetli biçimde ezer.

Müslümanların bu savaşlarda tutsak ele geçirmediğini, dinden dönenlerin öncelikle İslâm'a küfrettiğini düşündükleri ve onları "*mahdour al-dam*" (kanı dökülebilir) kabul ettiklerinden tüm düşmanlarını öldürdüğünü not etmek gerekir. *Mürted*lere yönelik bu vahşi tavır, sonrasında dinî yasalar olarak genişletilmiştir. Erken dönem İslâm'ın Arap kabilelerine ait merkezkaç kuvvetleri ile ilişkide yüzleştiği bir ihtiyaç dolayımıyla anlaşılıp açıklanabilecek bu tavır, bugün bile fanatik Müslümanlarca önerilebilmekte ve meşru kabul edilebilmektedir.

Özetle yukarıda vurgulanan türden deliller, İslâm'ın ilkel kabileler içinde doğmadığını ve (İbn-i Haldun'un *asabiyyet* adını verdiği) kabile bağlarıyla biçimlenmediğini gösterir. İslâm, en önemli ticaret merkezi olan Arabistan'da doğmuş, bu ticaret merkezine özel bir önem yükleyerek gelişmiş, Arap kabileleri merkezî otoritenin kontrolüne katılmaya zorlamak için kabile bağları ve ruhuna karşı gelerek konumunu sağlamlaştırmıştır. [14]

ii. İslâm'ın Genel Tarihi

İbn-i Haldun'un İslâm'ın Doğuşu ile ilgili açıklamalarında daha sorunlu olan nokta, sahip olduğu görüşleri İslâm'ın ve İslâm ülkelerinin genel tarihi için kullanmış olmasıdır. İslâm ülkeleri tarihinde göçebe savaşçı kabilelerin oynadığı rol ile ilgili kısım gerçeğin yarısını verir. Elbette şehirlerin tarihteki rolünü inkâr etmek imkânsızdır. Gerçekte zengin kasabaların ve verimli tarım alanlarının yokluğunda, göçebe kabileleri istilalara ikna etmek için çok az sebep vardır.

Hıristiyanlık tarihi ile kıyaslandığında kasabaların İslâm tarihinde daha büyük bir önemi vardır. Milattan sonra 7. yüz-

yıldaki Doğuşunun üzerinden geçen ilk bin yılda İslâm ve Hıristiyanlığın kıyaslanması çarpıcı sonuçlar vermektedir. Bu dönemde Hıristiyanlık, Avrupa'nın büyük bir bölümünde hâkim dinken, İslâm Kuzey Afrika, Avrupa'nın bir bölümü ve tüm Yakın Doğu ve Güney Batı Asya'da hâkimdir. Neredeyse tüm dönem boyunca şehirler İslâm coğrafyasında Hıristiyan Avrupa'dan daha büyük bir rol oynamıştır.

Bu bölgelerde şehir hayatı toplumsal yaşam üzerinde daha fazla etkili olmuştur. Şam, Bağdat, Kahire, Semerkant, Nişabur, Granada, Akra, Lahor, İsfahan ve İstanbul gibi zengin şehirler göçebe kabilelere ait değildir. İbn-i Sina (Avicenna), İbn-i Rüşd (Averroes), el-Biruni, el-Farabi, İbn-i Arabi, Sahrvardi çapında düşünürler göçebe kabileler arasında eğitilmemiştir. "Binbir Gece Masalları"nın[15] müzikal dünyası, Şam'daki El-Jameh Cami'nin şaşırtıcı mimarîsi, Elhamra (Grenada), Taj Mahal (Akra), Ömer Hayyam'ın hatasız güneş takvimi, Abu Novas'ın düşsel tasarımlara dayalı şiirleri, Abul Ala', al-Ma'ara, Molavi, Hafız'ın ürünleri gibi yüzlerce örnek göçebe kabilelerin dünyası tarafından biçimlendirilmemiştir.

İbn-i Haldun'un hayatı bu ülkelerdeki şehir hayatının önemine ilişkin bir örnektir. Uzun bir kültürel geçmişe sahip bir aileden gelir ve ayrıcalıklı bir şehir hayatı içinde derin köklere sahiptir. Ailesi Hazarmout'tandır (Güney Yemen), nesiller boyu bir Endülüs kenti olan Sevilla ve Tunus'ta yaşamıştır. İbn-i Haldun 20 nesil geriye giderek atalarının zengin şehirli olduğunu ifade eder. Henüz yirmi yaşındayken Sultan'ın kâtibi olarak çalışmaya başlar ve sonrasında Kuzey Afrika'nın önemli kentlerinde bulunur. Tüm hayatı boyunca[16] –hem zaman hem de mekânda- koca bir dünyayı birbirine bağlayan şehirlerin önemine tanıklık eder.

Şüphesiz ki bu koca dünya İslâmî düşüncelerin ya da öğretilerin bir ürünü değildir. Aslında erken dönem İslâm'a ait öğretilerle arasında gözle görünür zıtlıklar taşır. Yine de dinsel ve

dilsel bağlar üzerinden oluşan iletişim sistemlerine bağlı olan bu dünya büyük bir rol oynar. Bir din olarak İslâm bu dünyadaki gelişmelerle birlikte gelişmiştir. İslâm dinine ait düzenin önemli bir bölümü bu imparatoluklar zamanında şekillenmiştir.

Örneğin, Sünnîliğin[17] dört ana "okul"u, Şiî hukukunun en önemli kolunun kurucusu (Cafer el-Sadık), Sünnî ve Şiî *hadis*[18] mezheplerinin en önemli kaynakları Abbasi yönetiminde zirveye ulaşmıştır (M.Ö. 749-1258). Tüm bu örnekler şehir hayatı içinde üretilmiş en etkili Kur'ân[19] yorumlarıdır.

Aynı dönemde *kelâm*, yani İslâmî teoloji ve onun içindeki en etkin akımlar biçimlenmiş, İslâm düşüncesinin evrimini çok yönlü etkilemiştir. Örneğin Fakr el-Din el-Razi'nin Kur'ân üzerine yorumları ya da (Şerif Razi tarafından toplanan) Nahjel Balagheh Şiîlerde Kur'ân'dan sonra en önemli kitaptır. Kitaptaki Tanrı sunumu Kur'ân'dakinden daha karmaşıktır. Tüm bunlar "İslâm'ın eskiden olduğu gibi bugün de şehirli tüccarların ve devlet görevlilerinin dini olduğunu teyit eder. İçindeki bir çok kilit kavram, tüccar toplumunun çöle ve savaşçılara ait değerlere muhalif konumda yaşadığı şehirdeki hayatını yansıtır."[20]

İbn-i Haldun'un kendisi bile İslâm'ın savaşçılara ve çöle ait bir din olduğunu iddia etmez. O, çöl sakinlerinin inşa sürecine müdahale ettiğine ve ülkeyi idare etmekte yetersiz kaldıklarına inanır. Çalışmasındaki bir bölümü, çölde yaşadıkları her dönemde Arapların bir ellerinin ülke yönetiminde olduğunu ve onu mahvettiğini iddia eden görüşe ayırır. Temelde şehir hayatına ve yaratıma karşı olan göçebe hayatı, "insanların geçimi ve hayatları için gerekli zemini hazırlayan" zanaatkârların ürettiği ürünlere gereken değeri vermez; eğer insanlar iş ve sanat alanlarını terk ederlerse ve şehir hayatının kötü tarafları öne çıkartılırsa bina ve toplum çöker.[21] Diğer bölüm (göçebe) Arapların diğer uluslara kıyasla neden ülke idaresi ile ilgili politik hayata uzak olduğunu açıklamakla ilgilidir.[22]

iii. Radikal ya da Püriten İslâm

İslâm ülkeleri tarihindeki tüm radikal ya da puriten hareketlerin çöl sakinlerinden çıktığını söyleyen iddia kesinlikle hatalıdır. Aksine radikal İslâm hareketlerinin büyük kısmı ya şehirlidir ya da liderliği şehir sakinlerinden müteşekkildir.

İslâm tarihi boyunca yaşanan isyan ve hareketlerde radikalizm ve püritenizm arasında sabit bir ilişki yoktur. Toplumun gözünde radikal olan ve hâkim iktidar yapılarını yıkmayı amaçlayan her hareket, erken dönem İslâm'a ya da püriten İslâm'a yaslanmak zorunda değildir. Ayrıca radikal hareketlerin çok büyük bölümünün toplumsal tabanı düşük imtiyazlara sahip şehirliler ya da köylülerdir.

Bunun dışında tüm püriten hareketler çölden çıkmamıştır. Büyük bölümü değilse de ana parçası şehirlidir. İslâmî püriten hareketlerin en fazla öne çıkanı Haricilerdir. Bu hareket, Hz. Muhammed'in damadı ve dördüncü Halife Hz. Ali döneminde (M.Ö. 656-61) şekillenmiş, Hz. Ali'nin Muaviye[23] ile yaşadığı çatışmanın ardından kendini göstermiştir. İlk liderleri hareketi politik iktidara karşı bir konumda tanımlamış, (üçüncü Halife) Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan bir ayaklanmayı başlatmıştır. Bu olaylar İslâmî hükümetin yeni yeni biçimlendiği dönemde cereyan etmiştir.

İki ya da üç yüzyıl süren Hariciler hareketi, hükümetin Allah'ın katında olduğuna, hükümetin ve halifenin seçilmesinin İslâmî bir temeli olmadığına inanır. Dahası miras yoluyla geçen yönetim hakkına şiddetle karşı çıkar.[24] Hariciler dinî görevlerin hükümet ya da her hangi bir kural koyucu olmadan her yerde ifa edilebileceğine inanırlar. Meşru bir Halife seçilecekse onun da onu en fazla hak eden bir mümin olmasını isterler ve hatta seçilen kişinin Arap ya da köle olup olmamasına önem vermezler.[25] Emevi ve Abbasi halifelikleri dönemini de içine alan ve bu türden bir kapsama ve sürekliliğe sahip olan bir hareket esasen şehir kökenli olmalıdır. Aksi mümkün değildir. İbn-i Haldun bi-

le, "kendi hayatlarını kendi icatlarına (*bidat*) hizmet etme amacıyla feda eden Haricilerin başlattığı hareketin bir hükümranlık ya da otorite hedefi olmaması hareketin ilerleyişini engellemiştir."[26] derken bu düşünceyi dolaylı olarak benimser.

İleriki dönemlerde ortaya çıkan püriten hareketler, ya da en azından bu hareketlerin liderleri, şehirlidir. En önemli Sünnî akımlarından (*mezhep*) biri olan Hanbelî hareketi, "özgün" İslâm'a olan inançları gereği, geçirdiği her aşamada belli derecelerde püritenizmi vazetmiştir. Bu sebeple bir çok İslâm ülkesinde önemli bir halk desteği bulmuştur. Bu Sünnî kolun liderlerinin iktidar merkezlerinde genelde çok az etki yaratmış ve belli dönemlerde politik iktidarın yöneticileriyle çatışmış olması tesadüf değildir. Kurucusu Ahmed İbn-i Hanbeli, üç Abbasi halifesinin iktidarda olduğu dönemde (Ma'mun, Mu'tasım ve Mütevekkil) hapse atılıp işkence görmüştür. Hanbeli mezhebinin en önemli otoritelerinden biri olan İbn-i Teymiyye de şeriatın emirlerine uymayan sultana karşı isyan etmenin dinî bir görev olduğunu söylemiştir. Açıktan Moğol krallarına karşı çıkmış, diğer yandan da Cengiz Han'ın (ilkel bir eşitlikçiliği ifade eden) *Yasai*sini doğru kabul etmiştir. Yıllarca eziyet görmüş ve hapiste ölmüştür. Öğrencileri İbn-i Khatir ve İbn-i Quayem el-Jawzieh de benzer saldırılara maruz kalmış ve mahkûm edilmiştir. Bir çok Batılı İslâm âliminin çevrimsel göçebe ayaklanmalarına modern bir örnek olarak kabul ettiği Vahabi hareketinin kurucusu olan Muhammed İbn-i Abd el-Vahab gibi tüm bu isimler şehirlerden gelmiştir. Abd el-Vahab İbn-i Teymiyye'nin düşüncelerinden etkilenmiş bir Hanbeli mezhebi mensubudur ve büyük ölçüde Suriye ve Irak gibi ülkelerde eğitim almıştır.[27]

Radikal hareketler ya şehirlerde doğmuş ya da köy kökenli olmuştur. Genelde saf İslâm peşinde değillerdir. Doğu Halifeliği'nde (Abbasiler) Babek Cavidan liderliğindeki Kızıl Pelerinliler hareketinde, Horasan'da el-Mokanne'e ya da Mazendaran'daki Mazyar'da olduğu gibi, kimi ayaklanmalar ya İslâm

karşıtıdır ya da şehir kökenli İslâmî hizip ve akım görüntüsü altında kendini göstermiştir. Karmatiler ve (başlarını ilmeğe geçirmeye hazır olma anlamında) Serbedaranlar bu tarz hareketlerdir.

Resmî iktidara karşı çıkan hareketlerin Şiî ve Sufî akımlara bağlı olmaları onların dayanıklı oluşları için önemlidir. Her iki akım da şehirli olgulardır.

Şiîlik

Abbasi halifelerinin kontrolü altındaki bölgelerde ortaya çıkan çeşitli Şiî akımları güçlü hareketlerin doğmasını sağlar. Al-e Buyeh liderliğindeki Oniki İmam Şiîliğinin[28] M.Ö. 945'te Bağdat'ın fethi esnasında önemli katkıları olur. Ardından 1501'de Oniki İmam Şiîliği İran'da Osmanlı'ya karşı konum alan Safevi imparatorluğu'nun kurulmasını sağlar. Modern İran'ın oluşumunda kalıcı bir rol oynar.

Ayrıca Şiîliğin İsmailî kolu güçlü hareketleri besler. Kuzey Afrika'da Fatımî halifeleri (909) iki yüz elli yıl boyunca Abbasilerin en önemli düşmanı durumuna gelir. İran ve Suriye'de Hassan Sabbah liderliğindeki Nasırî İsmailîler genelde kent kökenli hareketlerdir. "Haşhaşiyun" olarak da bilinen bu akım iktidar merkezlerinin kalplerine korku salar.[29]

Sufizm

İslâm şeriatının hem ikizi hem de düşmanı olan Sufizm de resmî iktidarlara karşı sayısız hareketin doğmasını koşullamıştır. Bu da şehirli bir olgudur. Sufîzm (*tarikat*) ile *şeriat* arasındaki çatışmanın önemini anlamak için Sufizmin entelektüel kaynaklarının asıl olarak İslâmî olmadığını, çoğunlukla özgün İslâm'la ilişkisinin bulunmadığını hatırlamak yeterlidir. "Varlığın birliği" (vahdet el-vücud) yönündeki eğilim Sufizmin tüm

kollarında güçlüdür. Doğal olarak resmî İslâm, Sufîzmi genelde tehdit olarak değerlendirmiştir.

Bir çok Sufî düşünürü, açıktan yönetici politik kurumlara muhalif olmayanlar da dahil, din dışı ve mülhidlikle suçlanarak öldürülmüştür. En önemli şeyhlerden ve sufî şehitlerinden biri olan Mansur el-Hallac'ın kaderi de bu şekilde gerçekleşmiştir; Bağdat'ta varlığın birliğini dillendirdiği için katledilir. Onun "Ben gerçeğim (ya da Tanrı'yım)" ifadesi, kendisini Peygamber'in "varis"i kabul eden Abbasi halifesinin meşruiyetine karşı büyük bir tehdit teşkil etmiştir.[30]

İslâm ülkelerinin tarihini çöl yerleşimcilerinin çevrimsel isyanları ve şehir-göçebe hayatı arasındaki çelişkiler dolayımıyla açıklamak, tarihsel gerçek için çok az şey ifade eder. Şehir-göçebe çatışması, İslâm coğrafyasındaki toprak mülkiyetine ve haraç toplamaya dayalı üretim modelleri arasında yaşanan çeşitli çelişkilerden sadece birisidir ve diğerlerinden de daha önemli değildir.

iv. Paganların İstilası

Göçebe halkların şehirlere yönelik gerçekleştirdiği isyan ve saldırıların önemli bölümü İslâm bayrağı altında olmaz; İslâm'ı *bidat* (yenilemeler) ve sapmalardan kurtarmaya çalışmakla suçlanırlar. Bunlar arasında en fazla öne çıkanı çoğunlukla Orta Asya'dan gelen ve Türkçe konuşan kabilelerin yaptığı fetihlerdir. 10. Yüzyıldan sonra bir çok İslâmî yönetimin ve yönetime bağlı orduların Türklerden oluşmuş olması tesadüf değildir: Gazneliler ve Selçuklular, Kuzey Afrika'da Memlûklüler ve Hindistan'daki Türk hanedanı örnek verilebilir. Türkçe, (dinin resmî dili olan) Arapça'nın ve (Batı Asya'daki asıl edebî dil olan) Farsça'nın yanında önemli bir konuma sahiptir. Bu konum, İslâmî kültürün zayıflamasına ve Avrupalı güçlerin bölgeye yönelik tacizlerine dek sürmüştür.

16. Yüzyılda İslâm Dünyasına hükmeden üç hanedan olan Osmanlılar, Safeviler ve Hindistan'daki Moğollar Türk'tür. Bu

Türk kavimlerinden hiçbirisi, İslâm coğrafyasına girmeden önce Müslüman değildir; sonradan "İslâmî uygarlık" tarafından sindirilmiştir. Hâlâ ısrarla İslâm'ın "çöl savaşçıları"nın dini olduğunu iddia etmek, Hıristiyanlığın Germanik kabilelerin dini olduğunu iddia etmeye benzer.

D. Tarihsel Materyalist Perspektif

İbn-i Haldun'un görüşleri İslâm'ın Doğuşunu ve evrimini açıklayamaz ama bir çok İslâmî bölgede yaşanan tarihin çeşitli özelliklerine ışık tutabilir. İbn-i Haldun'un görüşlerindeki güçlü unsurları takdir etmek için bizim meseleyi yeniden tanımlamamız gerekir. Asıl mesele, İslâm'ın göçebe kabilelerin şehirlere ve tarım topluluklarına yönelik saldırıların ideolojik bayrağı olarak davranmış olması değildir. Yukarıda açıklandığı üzere, bunlar İslâm coğrafyası ile sınırlandırılamaz, ne özellikle çevrimsel olana indirgenebilir ne de İslâm ideolojik bayrak olarak görülebilir.

Bu noktada belirlenebilecek soru, İslâm tarihinin büyük bölümünde coğrafyaya hükmeden hanedanların ilk olarak pagan kabileler arasından çıkmış olmasıdır. Buradaki tesadüf, bir çok tahrif edici Batılı okulun aksine, İslâm (göçebe ya da göçebe olmayan) savaşçılara özgü bir din değildir. Gerçekte, uzun tarihinin bir çok yerinde (başlangıçta) pagan olan hanedanların hükmettiği toplumların dinidir. Bunun cevabı, İbn-i Haldun'un görüşlerinin kısmen -ama sadece kısmen- yararlı olabileceği sorudadır. Bu tartışma ile ilişkili şu üç tezin üzerinde durulabilir:

İbn-i Haldun'un ***ilk*** ve en önemli tezi, O'nun kullandıklarından daha kesin sözcüklerle ifade edilebilir: dinin meşruiyetinden ziyade kabile bağları ile pekiştirilen iktidar ve askerî örgütlenme hükümetin asıl siperleridir. İbn-i Haldun hükümeti doğru ve faziletin gerçekleşme biçimi olarak görmez ve hatta

hükümetin doğaüstü iradeden çok dünyevî gerçeklerin ürünü olduğuna dair bir tartışma yürütür.[31]

İbn-i Haldun'un ***ikinci*** tezi, göçebelerin sadece iktidara bağlı askerî güç ve örgütlenmenin zayıflamasının ardından şehirlere saldırı düzenlediğini ve fetihler yaptıklarını söyler. Aksi takdirde, "çöl kabile ve toplulukları şehir yerleşimcilerinin uşağı olurdu."[32]

İbn-i Haldun' ***üçüncü*** tezi, köylülerin gerekli *asabiyyet*ten yoksun olmaları sebebiyle yönetme becerisi göstermeyeceğini iddia eder.[33]

Bu tezler üzerinden İbn-i Haldun yukarıdaki soruyu da ortaya atar ve cevaplamaya çalışır. Cevapları tek taraflı olsa da, aydınlatıcıdır.[34] Sahip olduğu tek taraflılık kadar taşıdığı önem, eğer biz o soruları Tarihsel Materyalizmin bakış açısından incelersek kendini ele verecektir. Yakın zamana kadar adı geçen bir çok ülkede haraç sistemine dayalı üretim hâkim olmuştur.[35] Buralarda ödenmemiş artık emeği ekonomi dışı araçlar üzerinden el konulan köylüler temel üreticilerdir. Bu sayede, yönetici sınıfın iktidarı doğrudan kendi baskı güçlerini örgütleme becerisine bağlı olmuştur.

Baskıyı örgütlemenin önemi diğer ihtiyaçlarca dayatılmıştır. Başta, özellikle İslâm topraklarından geçen, Doğu ve Batı'yı birleştiren önemli ticaret yollarını korumak gerekli olmuştur. Dahası, sahip olduğu çeşitliliğe rağmen İslâm dünyası önemli dinî, kültürel ve ticaret bağlantılarıyla birbirine bağlıdır. Bunun yanında ikinci ihtiyaç, göçebe kabilelerin işgâllerine karşı koymaktır. Üçüncüsü daha karmaşıktır: Bu rejimlere ideolojik meşruiyet veren kaynakları bulmak gerekmektedir. Kur'ân, Peygamber'in geleneği, bir çok âdet ve yıllık Mekke ziyareti (hac) gibi önemli İslâmî ayinler etnik grupların sınırını aşmış, çeşitli büyük İslâm akımları (*mezhep*) herkesçe paylaşılmıştır. Bu sayede, bir çok İslâm ülkesinde yönetici sınıflar kurala bakmadan, kuralı korumak ya da en azından onun değerini

düşürmeye yönelik kaynak kullanma ihtimâlini sıfırlamak için ideolojik meşruiyetin kaynaklarına ulaşmak zorunda kalmıştır. Oluşan kombinasyona ait unsurlar:

İlkin politik düzeyde iktidarı merkezîleştirme eğilimi olarak devreye sokulmuş, kral ya da halifeler ***doğrudan*** egemenliği her zamankinden daha büyük bir askerî güçle ellerinde tutmaya çalışmıştır.

İkinci olarak, politik iktidarlar şehirleri ihmal etmiştir. Genelde bu şehirler ana ticaret yolları üzerindedir ve askerî iktidarın yoğunlaştığı, devlet görevlileri, tüccarlar ve dinî liderlerin tercih ettiği yerlerdir.

Üçüncü olarak, geçmişten miras alınan yerleşik bir aristokrasinin bulunmayışı sebebiyle var olan aristokrasinin yaşatılması ve sahip olduğu onur çok farklı biçimlerle sultan ya da halifeye bağlı olmuştur. Bu tür koşullarda yöneticiler, sadakatlerini güvence altına almak amacıyla askerî gücüne politik etkiden uzak durmayı tavsiye edebilmiştir. Bunlar, imparatorluğun sınırlarda yaşayan kabile ve etnik grupların dışındaki askerî gücün çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu sayede Abbasiler, Ebu-Mûslim liderliğindeki Horasanlıların (günümüzde İran'ın kuzey Doğu bölgesi) isyanı sayesinde iktidara gelebilmiş, ancak kök saldıktan sonra Horasanlılar iktidarın hassas noktalarından tasfiye edilmiştir. Ardından silâhlı güçlerin çekirdeğini kurmak için Orta Asya'daki Türk kabilelerine yönelmişlerdir. Fatımî halifeleri de Türkleri, Kürtleri ve zenci köleleri aynı amaçla kullanmıştır.

Bu pratik üzerinden İslâm imparatorluğunun çevresindeki (periferi) köylü (ve çoğunlukla göçebe) topluluklar, rejimler için gerekli olan yedek askerî güce dönüştürülmüştür. En fazla öne çıkanı Türkçe konuşan kabileler olan bu topluluklar, tarımsal topluluklar arasına yerleştirilemeyecek yarı askerî ve faal bir militan yapıya sahiptir.

İktidarın yapısında çatlaklar oluştuğu süreçte iktidar merkezlerindeki Türk etkisi tedricen artmış, Türkler karar veren arabuluculara dönüşmüştür.[36] Bu yolla Gazneliler ya da Selçuklu Türkleri kendi bağımsız hanedanlıklarını kurmuş, Abbasi halifelerini emirleri altına almayı bile başarmışlardır. Bu yol, Türkçe konuşan göçebe kabilelerin İslâm ülkelerinde iktidara geldiği iki ortak yoldan birisidir.

Diğer yol ise doğrudan istiladır. 13. yüzyılın ilk yıllarında başlayan ve göçebe kabilelerin gerçekleştirdiği en uzun ve en sert saldırılar neredeyse iki yüz yıl sürmüştür; İslâm coğrafyasının büyük bir bölümü Moğol istilacılarının üst üste gerçekleştirdiği akınlarla harap edilerek işgâl edilmiştir. Bu ülkelerin karışık nüfusu tümüyle altüst olmuştur. Yaşanan bu işgâllerin ardından, Kuzey Afrika gibi, meselenin çok dışında olan bir çok İslâm toprağında Türk kabileler arasında "politik bir sınıf" ortaya çıkmıştır.

İstilaları anlamak için ***hem*** tarım topluluklarındaki iç çelişkileri ***hem de*** kırsalda yaşayan kabileleri istilacılığa kışkırtan etkenlere bakmak gerekir. 11. yüzyılın ilk yarısından itibaren Abbasi ve Fatımî halifeleri düşüştedir. Aynı zamanda, imparatorlukların Doğu ve Batı sınırlarında yaşayan kırsaldaki göçebe kabileler saldırılarına başlamıştır. (Orta Asya'da Uygur Türkleri, Atlas Dağları'nda Berberiler, Fas'ta Sahra ve Endülüs.)[37] Bu anlatılan hikâyenin sadece bir tarafıdır.

11. yüzyılın başından 15. yüzyılın ilk yıllarına kadar,[38] Orta Asya stepleri göçebe akınlarını Doğu, Batı ve Güney Asya'nın kırsal bölgelerine yönlendirir. Bu göçebe kabilelerin gerçekleştirdiği istilalar sadece İslâmî imparatorlukların Doğu ve Batısını değil ayrıca Bizans'ın Anadolu'daki İmparatorluğu'nu da paramparça eder; güneyden Hindistan'ı fetheder ve hatta Çin'i Doğuya açar. Bu, Doğu ve Batı halifeliklerinin zayıflığına bakmaksızın göçebe toplulukların gerçekleştirdiği istila ve göçlerden, ayrıca kütlesel nüfus yer değişimlerinden

müteşekkil uzun bir dönemle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Tabiî bu akınların en büyük örneğinin İslâm ülkelerine yönelik gerçekleşmiş olmasının nedeni belki de Çin'e girmenin daha zor olmasıdır.[39]

Özetle İslâm ülkelerinin genel tarihi ile ilgili düşünce, İbn-i Haldun'un tarımsal ve göçebe kırsal topluluklar arasındaki ilişkilere yönelik görüşlerinin aydınlatıcı olduğunu var sayar. Gerçekte bu noktaya dikkat etmeden İslâm ülkelerine ve Avrupa gibi farklı bölgelere ait tarihin önemli bir bölümü kavranamaz. Yine de İbn-i Haldun'un görüşleri ile ilgili yaygın yorumlar doğru değildir. İslâm tarihi üzerine yapılan yüzeysel bir çalışma:

a- Göçebe toplulukların İslâm ülkelerindeki şehirlere ve önemli tarım merkezlerine yönelik gerçekleştirdiği istilalar çevrimsel değildir ve belli ön koşullara ihtiyaçlar duyar;

b- İslâm ülkelerini işgâl etmeden önce bir çok göçebe topluluk ya Müslüman değildir ya da Müslüman gelenekleriyle güçlü ilişkilere sahip değildir. Aslında İbn-i Haldun'un genelleştirdiği şey sonlu bir tarihsel dönem dahilinde düşünülürse ve *Perry Anderson*'un İslâmî coğrafyanın "vahşi Batı"sı[40] olarak tanımladığı Batı bölgeleri ile sınırlı tutulursa, doğrudur.

c. Asıl göçebe istilacılar Orta Asya'dan gelmektedir. İslâm'dan çok önce yaşanan bu saldırılar sadece İslâm coğrafyasına yönelik olanlarla sınırlı değildir.[41]

Dipnotlar:

1 Weber, Max, *Protestant Ethics and the Capitalist Spirit*, (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu) I. Kısım, 3. Bölüm

2 Parkin, Frank, *Max Weber*, Londra 1991, s. 43-4

3 Turner, Bryan, *Weber and İslâm*, (Weber ve İslâm) Londra 1974

4 A. Giddens, *Politics and Sociology in the Thoughts of Max Weber*, (Max Weber'in Düşüncelerindeki Politika ve Sosyoloji)

5 (Müminleri) gerçeğe yöneltmek ve yasaklar konusunda uyarmak.

6 İslâm Doğululara, özellikle Araplara uyarlanmış bir dindir, yani bir yandan ticaret ve endüstri ile ilişkili şehir insanları diğer taraftan da göçebe Bedevilerle bağlantılıdır. Ancak O'nda, dönemsel biçimde yinelenen çarpışmaların embriyosu vardır. Şehir insanları giderek zengin ve rahat bir hayata kavuşur "yasa" ile düşünceleri zayıflar. Bedeviler fakir ve bu nedenle de katı ahlâkî kurallara sahiptir, zenginlere büyük bir hırs ve hasetle bakarlar. Sonrasında mülhidleri yola getirmek, gerçek iman ve ayinlerle ilgili düşünceleri yenilemek ve ceza olarak hainlerin hazinelerini mülk edinmek için peygamber ya da mehdinin arkasında birleşirler. İlk yüz yıl içinde doğal olarak hainlerle aynı konumdadırlar: imanın yeniden arındırılmasına ihtiyaç duyulur. Tüm bu hareketlerin ortak kılıfı dindir ama genelde ekonomik sebeplere dayanır; muzaffer olsalar bile eski ekonomik koşulların dokunulmadan kalmasına izin verirler. Bu yüzden eski durum değişmeden kalır ve çarpışmalar dönemsel olarak yinelenir. Hıristiyan Batı'da yaşanan halk isyanlarında, tersine, dinî kılıf yalnızca köhneleşen ekonomik düzene yapılan saldırılarda bir bayrak ve maskedir. Sonuçta eski olan devrilir, yeni düzen ortaya çıkar ve dünya ilerler.

   Engels. *On the History of Early Christianity*, (Erken Dönem Hıristiyanlık Tarihi Üzerine), Marx ve Engels *On Religion*, (Din Üzerine) Progress Publications, Moskova.

7 Hz. Muhammed'in bağlı olduğu kabile.

8 Bkz.: İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (Prolegomena) 3. Cilt, İngilizce çevirisi: F Rosenthal Londra, 1958.

9 Tüm Müslümanların dua etmek için yüzünü döndüğü İbrahim'e ait tapınak = *kıble.*

10 İbrahim'in Tanrısı.

11 *Kur'ân*, Bakara Sûresi, 144-50. Âyetler

12 *Kur'ân*, Miâda Sûresi 48. Âyet; Mü'minün Sûresi 52. Âyet; Enbiya Sûresi 92. Âyet; Şurâ Sûresi 8. Âyet.

13 *Kur'ân*, Tövbe Sûresi 97. Âyet.

14 "Ey İnsanlar! Doğrusu biz, sizleri bir erkek bir dişiden yarattık. Sizi, milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi tanıyasınız. Şüphesiz ki Allah katında en değerlisiniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınansınızdır." *Kur'ân*, Hucurat Sûresi 13. Âyet. (The Koran, N J Dawood çevirisi, Penguin Books Ltd, Londra 1956)

15 Marksist Maxime Rodenson gibi kimi Batılı yazarlar bu meseleyi kavramıştır. Bkz.: *İslâm and Capitalism* (1974), (İslâm ve Kapitalizm); *Muhammed* (1971) ve *Marxism and the Muslim World* (1979) (Marksizm ve Müslüman Dünya). Ancak Rodenson, modern kapitalizm ve merkantilizmi birbirinden ayırma noktasında başarısızdır. B. Turner'ın *Weber and İslâm* adlı çalışmasında vurguladığı gibi, Rodinson'ın Webercilere karşı geliştirdiği argümanlar tümüyle hatalıdır. Max Weber, kapitalizmin çeşit biçimlerini birbirinden ayırır, bu noktada O'na ait argümanları kabul edelim ya da etmeyelim, biz, İslâm'ın ticaret merkezlerinden birinde doğmuş olmasının modern kapitalizmle ilişkiye aktarılamayacağını hatırlamalıyız.

16 Bu şaşırtıcı dünya ile ilgili bir fikir elde etmek için bkz.: Abul-Farac İsfahani, *Alalgafi*.

17 Muhammed Pervin Gonabadi. İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sinin Farsça çevirisine önsöz.

18 Mezhepler: Hanefiler, Mâlikiler, Şâfiler, Hanbeliler

19 Hadis: Kur'ân ya da diğer tasdiklenmiş kitaplara atfedilen hikâyeler. Bunlar arasında altı Sünnî Sahih ve Şiîlere ait dört temel kitap vardır. En etkin Kur'ân yorumcuları Şiîlerde el-Tebrizi, Sünnî Müslümanlar arasında ise, Beizadio ve Fakr el-Din el-Razi'dir.

20 Bryan S Turner. *Weber and Islam*, (Weber ve İslâm) 1974, Londra, s. 172

21 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, II. Cilt, 26. Bölüm, s. 285, Farsça çevirisi *a.g.e.*

22 *a.g.e.*, 28. Bölüm

23 Emevî Halifeliğinin kurucusu.

24 Şiîler Muhammed'i takiben, miras yoluyla geçen imamete inanır. Emevî ve Abbasi halifeliği babadan oğula geçer.

25 Reuben Leuy, *The Social Structure of İslam*, (İslâm'ın Toplumsal Yapısı)

Cambridge University Press 1969, s. 289 ve İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Farsça çevirisi, s. 367.

26 İbn-i Haldun, *a.g.e.*, s. 563-4

27 İbn-i Teymiyye'nin köktenci İslâmî hareketler üzerindeki etkileri için bkz.: Emmanuel Sivan, *Radical İslâm: Mediaeval Theology and Modern Politics*, (Radikal İslâm: Ortaçağ Teolojisi ve Modem Politika) Londra 1990; ve Olivier Carre *L'İslâm laique*, Paris 1993.

28 İsna-eşariyye Şiîliği: İran'daki hâkim Şiî akımı. Hz. Muhammed'in mirasının gerçek sahiplerinin damadı Hz. Ali ve onu takip eden 11 imam olduğuna, 9. yüzyılda gözden kaybolan sonuncu imam Mehdi'nin yeniden yeryüzüne inmesiyle dünyadaki adaletsizliğin sona ereceğine inanırlar.

29 "Suikast" (*assassination*) sözcüğü, önemli politik figürleri ve mezhebin muhaliflerini haşhaş kullarak öldüren müritlerden oluşan bu gruptan gelir.

30 *Enel-Hak:* İranlı Marksist felsefeci Taki Arani bu meseleyi *İrfan ve Materyalizm*'de geliştirir. (Tahran)

31 O, şeriat ve şeriat yasalarının uygulanması üzerine kurulu olan halifelikle monarşiyi birbirinden ayırır. Monarşinin doğasının, "öfke ve vahşetin işareti olan şiddet ve fetih" olduğunu düşünür. Bu sebeple kralların çoğu doğrulukla hakikati birbirinden ayırır ve dünyevi meselelere yönelik zulüm uygular. *Mukaddime* 3. Cilt, 25. Bölüm, s. 363, Farsça çevirisi (vurgu bana ait). Diğer yandan "peygamberlik ihtiyacı"nı sorgular ve Tanrı'nın her zaman tüm halklar için mesaj göndermediğini yazar. (a.g.e., s. 367) Bunun dışında kendi çağında halife için doğru koşulların -yani din temelli hükümetin- varolmadığını söyleyerek "ancak bugün bu türden koşulların bulunmaz ve bu sebeple günümüzde her ülke ve bölgedeki halifelik ve imamet meselesi en güçlü *asabbiyete* sahip olanla ilişkilidir ve diğer *asabbiyeti* kendi vesayeti ve kontrolü altına alır" der. (s. 375). Bu yüzden O İslâm'ın "asabbiyeti azarladığını ve insanları onu bir kenara koymaya çağırıp onu bertaraf ettiğini" inkâr etmez. (*a.g.e.*, 28. Bölüm, s. 387.) Devamında şunu hatırlatır: "Şeriat özde monarşiye karşı çıkmaz ve onun fiilî varlığını yasaklamaz. Sadece şiddet, vahşet, zevk düşkünlüğü ve şehvet aracılığıyla krallığın çürümesini yasaklar." (*a.g.e.*, 28. Bölüm, s. 368.) Eğer bu alıntıları yan yana koyarsak O'nun görüşünde hükümetin meşruiyetle eşitlenemeyeceğini görebiliriz.

32 *Mukaddime*, II. Kitap, 29. Bölüm, s. 292.

33 Hz. Muhammed'den şu hikayeyi aktarır: "Bir müridinin evinde saban görür ve ricada bulunur: Bu aletler sefalete bir çare bulunmadıkça kimsenin evine girmeyecek..... Dahası haraç ödemenin neden olduğu sefale-

tin sonuçlarına katlanmak durumunda kalacak.... Peygamber Tanrı'ya haraç ve vergi konusunda yalvarır. İbn-i Haldun, haraç ve vergi ödedikleri için "sefalet ve pespayelik"ten muzdarip olanların hiçbir zaman devlete ulaşamaz. "sonucuna varır. *A.g.e.*, s. 271.

34 İbn-i Haldun'un tek taraflılığına muhtemelen şu iki olgu sebep olmuştur: öncelikle bilgisi çoğunlukla Batılı İslâm ülkeleriyle sınırlıdır; ikincisi, İslâm tarihinin en karanlık döneminde yaşamıştır. Kendisi şu notu düşer: "Bu kitapta.... Diğer yerlerden bahsetmeksizin Batı topraklarının bu bölümünde yaşanan olayları açıklayacağım.... Çünkü Doğu ve milletleri hakkında hiç bilgim yok ve yeniden değerlendirdiğim bilgilerim arzuladığım anlayış derinliğine ulaşmam için yeterli değil." Ayrıca devamında şunları yazar: "Bu çağda, sekinci yüzyılın sonunda Batıdaki koşullar.... köklü dönüşümlere tabidir ve bütünüyle değişmektedir." Devamında dördüncü yüzyılın ortasında yaşanan ve her yerde insan hayatını yok eden kolera salgınından bahseder. Bkz.: *Introduction*, (Mukaddime) s. 59-61. Dahası İbn-i Haldun, Timurlenk liderliğindeki Moğol akınlarının büyük yıkımlara yol açtığı bir dönemde yaşamıştır.

35 Bu, genelde kullanılan Feodal üretim tarzı terimine tercih edilmektedir. Bkz.: Samir Amin: *Class and Nation, Historically and in the Current Crisis*, (Verili Kriz İçinde Tarihsel Açıdan Sınıf ve Ulus) Monthly Review Press, 1980, 3. Bölüm

36 Sultan ve halifeler bu yazgıdan kurtulmak için çok sayıda manevraya başvurmuşlardır. Farklı etnik grupları kullanarak birinin diğerini önlemesini sağlamış ya da kabileler arasında konfederasyonlar tesis ederek herhangi birisinin bütüne hükmetmesine engel olmuşlardır. Safevi İmparatorluğu'nun düzene soktuğu Kızılbaş kabilelerinin birliği son söylenen için örnek verilebilir. Daha radikal bir çözüm, köleler arasından seçilen ve küçük yaştan itibaren eğitilen üst düzeyde eğitim almış birliklerin oluşturulmasıdır. Mısırlı Hanedanı, Türk kökenli Memlüklüleri ve Çerkezleri bu amaçla kullanmıştır. Sonrasında Memlüklüler kendi hanedanlıklarını kurmuştur. Daha gelişmiş bir örneği, Osmanlı ordularının iskeletini oluşturan Yeniçerilerdir.

37 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, (Arap Halklarının Tarihi) Faber and Faber, Londra 1991.

38 Tuğrul'un Selçuklu hanedanı olmasıyla başlar ve Timurlenk'in ölümü ile sona erer.

39 Bernard Lewis, askerî bakış açısıyla yaptığı değerlendirmede, görece bir güce sahip bulunan Çin'in Doğu Asya'daki göçebe kabilelerin Doğuya doğru sürülmesinde sorumlu olduğuna inanmaktadır. B. Lewis, *The*

Middle East: 2000 Years of History From the Rise of Christianity to the Present Day, (OrtaDoğu: Hıristiyanlığın Doğuşundan Bugüne Tarihin 2000 Yılı) Londra 1996. Çin Seddi bu dönemde esas olarak Moğolları durdurmak amacıyla yeniden inşa edilmiştir.

40 Terry Anderson, *A Zone of Engagement*, (Çarpışma Bölgesi) Verso, Londra 1992. Anderson bu çalışmada Max Weber ve Ernst Gellner'in görüşleriyle ilgili bir elçştirilerini kaleme almıştır.

41 İslâm öncesinde Orta Asya'daki göçmen kabilelerinin yol açtığı istila korkusu bu tarım topluluklarının mitolojilerine yansıyacak kadar büyüktür. İslâm öncesi dönemde İranlıların dinî mitleri, özellikle Zerdüştîlik, Kur'ân ve İsraillilere ait mitler hep bu saldırılara atıfta bulunur. Bkz.: Gog ve Magog ülkesinden bahseden *Book of Ezekiel*, (İshak'ın Kitabı) 38/2. ve 39/6. Âyetler ve ayrıca Diriliş Kitabı (Yohanna) 20/8. Âyet Gog ve Magog'u bin yılın ardından sayısı denizlerdeki kum taneleri kadar çok olan yanıltılmış ulusların bin yılın sonunda Şeytan'la birleşeceğini söyler. Kur'ân'da hikâye Yecüc ve Mecüc'e çevrilir; Uzak Doğudaki bir kabilenin gerçekleştirdiği saldırılar sonucunda Dhol-Qaranain?? iki dağ arasını lanetler. Zamanın sonunda bu lanet dağılacak, "Yecüc ve Mecüc'ü tutan sed yıkıldığı zaman, onlar her derden tepeden yayılacak," ardından da Batıyı işgal etmek için "düzensiz kalabalıklar"a karışacaktır. Bkz.: Kur'ân, Kehf Sûresi, (Mağara) 90. Âyet ve sonrası, Enbiya Sûresi (Peygamberler) 96. Âyet.

III. BÖLÜM
UYUMLULAŞTIRILAMAZLIK MİTİ

Kimi çevreler, genelde İslâm'ı Müslüman ülkelerdeki modernizasyon için en temel engellerden biri olarak sunmakta, O'nu diğer dinlere -özellikle Hıristiyanlığa- kıyasla daha katı ya da uyum sağlaması güç bir din olarak kabul etmektedir. Bu görüş, özgün biçimiyle Oryantalistler ve Weberciler tarafından desteklenir. İslâmcıların ortaya çıkmasıyla bu düşünce bugün tartışılmaz bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Alaycı biçimde bu anlayışı taşırken Müslüman fanatikler de Oryantalistler ve Webercilerle aynı kampta yer almaktadır.

Gerçek ise başka türlüdür. Tüm diğer dinler gibi İslâm da özel toplumsal koşullarda doğmuş ve toplumsal ilişkilerde yaşanan gelişmelerin etkisiyle değişmiştir. Hiç kuşkusuz, diğer dinlerde olduğu gibi, hâkim din haline gelmesiyle değişimi engelleyen bir güce dönüşmüş ve muhafazakârlığın kalesi haline gelmiştir.

Şimdi, İslâm'ın özellikle İslâm hukuku (*fıkıh*) ile ilgili olarak içinde taşıdığı değişim ihtimalini resmeden bazı örnekleri burada sunacağım. *Fıkhı* üç sebeple seçtim: İlk sebep, diğer dinler gibi İslâm'ın da hukuk alanında diğer alanlara göre daha yavaş değişmiş olmasıdır. Örneğin, müminlerin kozmolojisi, dünya, yaşam, köken ve yaradılışla ilgili görüşleri kapsamlı yorumlara daha az müsamaha gösterdikleri hukuk anlayışlarına göre daha kolay değişmiştir. İkincisi, değişimlerin ispatının da-

ha kolay elde edilebileceği ve buradan da tartışmaya daha az açık olduğu bir alan olmasıdır. Üçüncüsü, İslâmcıların İslâmî iktidarın kurulması gerektiğini söyledikleri yerde akıllarındaki öncelikli fikrin, inandıkları ebedî geçerliliği ve kutsal kaynağı bağlamında bu *fıkhın* en iyi şekilde uygulanmasıyla ilgili olmasıdır. Bu yüzden, bazı yasaların yıllar içinde değiştiğini, bazılarının Kur'ân'a dayanmadığını ve *fıkha* İslâm Peygamberi'nden sonra girdiğini göstermenin önemli politik anlamları vardır.

Geç Gelişme

Fıkıh yasalarındaki değişime örnek vermeden önce, onun bilginin sisteme bağlandığı alan olarak ortaya çıkışının İslâm *şeriat*ındaki (İslâmî yasa) en önemli gelişme olduğunu not etmek gerekir. Bu süreçte *fıkhı* bütünleştirmeye yönelik ilk çalışmalar 8. Yüzyılda yapılmıştır. Abbasi Halifeliği (M.S. 789-1258) gerekli zemini sunmuştur. İlk derleyici, Caferî hukuk okulunun (*mezheb*in) kurucusu olan Şiîlerin altıncı imamı Cafer el-Sadık'tır (ö. 765). Diğer iki okulun kurucusu olan Ebu Hanife (699-767) ve Melik İbn-i Anas (715-95) Muhammed'in ölümünden yetmiş yıl sonra doğmuştur. Dokuz ve onuncu yüzyıllar arasındaki dönemde *Sünnet*e (Peygamber'in daimî davranışlarına) ait ana kaynakların toplanması ile Kur'ân *fıkhın* en önemli temeli haline gelir ve *şeriat* kurallarının Peygambere bağlanmasını sağlar. Sünnî *hadis*e (Peygamber'in davranışlarına ya da sözlerine ilişkin kayıtlara) ait iki önemli toplamadan birincisi Müslim İbn-i el-Haccac (817-75) tarafından hazırlanan "Sahih", ikincisi el-Buhari'nin (810-70) "Sahih"idir. Her ikisi de 9. yüzyılda derlenmiştir. Dört ana Şiî hadis toplaması buna müteakip 10. ve 11. Yüzyılda yapılmıştır.

Bu yüzden İslâm hukuku (*fıkıh*), İslâm'ın Doğuşundan en az iki yüzyıl sonra farklı toplumsal-tarihsel koşulların ürünü olarak biçimlenmiştir. Başlıca *fıkıh* derleyicileri Arap'tır. En önemli Sünnî *fıkıh* âlimlerinden biri olan Ebu Hanife, Ebu Ab-

dullah Buhari, Muslim İbn-i Haccac ve Ebu Davud Sacestani (altı temel Sünnî hadis toplamasının üçünü kaleme alan yazar) İranlı; dört temel Şiî hadis toplamasının üçünü yazanlar İbn-i Babvieh ve Ebu Cafer Tusi'dir.

İmparatorluğa Ait İhtiyaçlar

Yukarıda anılanların ötesinde *fıkhın* derlenmesi *şer'î* yasaların genişlemesi anlamına gelmektedir. Bunu gerekli kılan, İslâmî imparatorluğun yeni yasalara muhtaç olmasıdır.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Müslümanlar, kimi bölgelerinin o yılların en zengin ve müreffehi olduğu çok geniş bir imparatorluk coğrafyasını içinde İslâm'ın şekillendiği geçmiş topluma hiç benzemeyecek biçimde yönetmiştir. Açıkçası bu, erken dönem İslâm'ın gelişmemiş, ilkel yasalarını kullanmadan mümkün değildir.

Yine de Halife (Peygamber'in vârisleri) olmaya layık görülen ve idareyi İslâm adına elinde bulunduranların, İslâm *şeriat*ına başvurmaksızın yeni yasa yapmaları imkânsızdır. Halifeler sadece yasaları takip etmişlerdir. Yasalara İslâmî bir kılıf bulmak için bu çok büyük imparatorluğu yönetmek durumunda kalmışlardır. Bu iki şekilde gerçekleşmiştir. İlk olarak hukuk ve yasama Peygamber'e atfedilmiş,[1] ikinci olarak da, Kur'ân'ın sistematik bir yorumu ve *hadis*ler yine Peygamber'e isnat edilmiştir.

Temel *fıkhı* tarihsel sırayla derleme ve belgeleme yöntemi, ihtiyaç duyulan yasalara meşruiyet kazandırmak amacıyla gerekli belge ve kaynakların toplanmasından ibarettir. Politik düzen için bu yöntem yaşamsal önemdedir. Politik düzenin meşruiyetinde krize yol açmadan yasaların kapsamının genişlemesine izin vermiştir. Bu, *hadis*lerin toplanmasının neden önemli olduğu ve aynı zamanda politik açıdan bu görevin neden hassas bir nitelik arz ettiği sorusunu cevaplar.

Herşeyi merulaştırmak için İslâmî kılıfa ihtiyaç duyulan bir ülkede taleplerini meşrulaştırmak adına her politik akımın en doğal faaliyeti doğru *hadis*i bulmaktır. Her halife, "otantik olmayan" *hadis*leri söküp atmak suretiyle kendi çıkarlarını korumuştur. "Otantik olmayan" *hadis*leri ortaya çıkarmak için verilen savaş ve onları derleyenler bu dönemin temel politik baskı unsurlarıdır.

Örneğin Bağdat'ta İbn-i Abi el-Ovca din dışına çıktığı ve *hadis* ürettiği için asılmıştır. O'nun boynuna ilmik geçirildiğinde, binlerce *hadis* ürettiği, *helâl* ve *haram*ı tümüyle birbirine karıştırdığı için kendisine yapılanların yararsız olduğunu söylediği kaydedilir.[2] Ancak *hadis* yaratıcıları, dinî saflığı korumak adına baskı görmemiştir. Politik düzen kendisine meşruiyet tekeli temin eden *hadis* kalpazanlığı konusunda bir tekelin oluşmasını talep etmiştir. Halifelerin *hadis* kalpazanlığı konusundaki başarısı, dinî hukuka (*fıkıh*) ait temel kaynakların oluşumundaki politik düzenin gerçekleştirdiği bir kontrol olarak görülmelidir.[3]

Bu durum, "Peygamber geleneği (*sünnet*)"nin 9. ve 10. yüzyıllarda imparatorluğun ihtiyaçlarına binaen nasıl şekillendiğini açıklar. Daha da önemlisi *sünnet* kutsal *şeriat*ın iki temel kaynağından biri olan Kur'ân ile eşitlenmiştir.

Ancak imparatorluk, hukukî ihtiyaçlara cevap verebilmek için *hadis* kalpazanlığının ötesine geçmek durumunda kalmıştır. Abbasi Halifeliğinin merkezî hükümeti, erken dönem Arapların hayal bile edemeyecekleri oldukça karmaşık meselelerle boğuşmuştur.

Yeni *hadis*lerin keşfi, Kur'ân ve *hadis*lere yönelik sistematik analiz ve yorumları sayıca arttırmıştır. Bu sayede, İslâmî hukuk ve *fıkıh*, mantık ve akıl üzerine inşa edilmeye başlanmıştır. *Şeriat*ın ana kaynaklarına (Kur'ân ve *sünnet*) iki yeni kaynak daha eklenmiştir: *kıyas* (analoji) ve *icma* (ortak fikir).

Bu iki ögenin kullanılmasının nedeni, İslâm toplumlarının cevaplarını doğrudan Kur'ân'da ve *sünnet*te bulamayacakları bir çok sorunla karşı karşıya kalmış olmalarıdır. Dinî hukuklar (*fıkıh*), yeni yasalara ilişkin sonuçlar çıkartmak adına, Kur'ân ve *sünnet* içinde analojiler kurmaya ya da kendi sağduyularına dayanarak yeni yasalar yapmaya başlamıştır. Bu, *kıyas*ın yöntemsel temelini verir. *İcma* ile birlikte İslâm hukukuna ilişkin ortak fikir bu çıkarımlara yasal meşruiyet kazandırmıştır.

Tarihsel kayıt ve yeniden derlemeye dayalı metodoloji gibi aklın kullanılması da *şeriat* yasalarını genişletmiş, ancak yine Arap olmayan *fakih*ler tarafından hazırlanan bu yasalar, politik iktidarın denetimine tabiî kılınmıştır. Örneğin aklın kullanımını destekleyen ilk ve en önemli kişi olan Ebu Hanife, ikinci Abbasi Halifesi Mansur'un (754-75) arkadaşıdır ve O'ndan büyük cesaret ve destek almıştır. Ebu Hanife'nin en önemli öğrencisi olan ve *El-Harac*'ı yazan Ebu Yusuf, üçüncü, dördüncü ve beşinci Abbasi Halifelerinin hüküm sürdüğü devirlerde (Mehdi, Hadi, Reşit) Gazi-el-Kuzzat (üst düzey yargıç) olarak görev yapmıştır. Bu göreve getirilen ilk kişi Ebu Yusuf'tur. Ebu Hanife'nin bir diğer öğrencisi Muhammed İbn Hasan el-Şeybani Harun el-Reşit'in yardımcısı ve aynı zamanda Rey Şehri'nin valisidir.

Yeni yöntemlerin benimsenmesi tabiî ki kınama ve muhalefetten kurtulmak için gereğinden fazla cüretkârdır. Muhalefetin ana merkezleri, ortodoks İslâm'ın da merkezi olan Mekke ve Medine'dir. Ancak *şeriat*ın genişletilmesinin devlet için yaşamsal bir zorunluluk olması sebebiyle *bu tür* muhalif tepkiler ya etkisizleştirilmiş ya da onlara kısa süreliğine tahammül edilmiştir.

Bu sebeple, Ebu Hanife'nin *kıyas*ı kullanma biçimine karşı başlayan isyanın lideri olan Malik İbn-i Anas, *fıkıh*taki genişlemenin bir diğer kaynaklarından biri olan Hicaz (Arap Yarımadası) Halkının pratik ve geleneklerine başvurmaya zorlanmıştır.

Onun Ebu Hanife'den farkı, gerçekte şu iki başlıkla sınırlıdır: İlk olarak, O *hadis*i daima *kıyas*ın üzerine yerleştirir ve hatta *kıyas*a şüphe ile yaklaşan bir *hadis* önerir. İkinci olarak da, Mekke ve Medine'deki İslâm hukukunu geçerli kabul eder. [4]

*Kıyas*ın kullanılmasına şiddetle karşı çıkan Şiî *fakih*ler de pratikte "akla" başvurmaya zorlanmıştır. Sonuçta onların Ebu Hanife Okulu ile farkı, metodolojiden çok terminolojideki ayrımlara göre değişmiştir.[5]

"Muhakeme" yöntemine karşı en güçlü direniş Ahmed İbni Hanbel'den ve onun yandaşlarından gelmiştir. Hanbel (Şafî hukuk okulunun kurucusu) el-Şafî'nin öğrencisidir. Hocasının aksine O, *kıyas*ı külliyen reddeder ve *icma*yı şer'î olmayan (*bidat)* bir icat olarak değerlendirir. Görüşleri küçük bir azınlığın sınırları içinde kalmıştır. Hanbelî okulu belli bir etkiye yol açmış, hatta 11. Yüzyılda Sünnî hukukundaki *icma* üzerinden resmî *fıkıh* okulunun konumu ile uyum sağlamışsa da, önemli ve gelişkin İslâm merkezlerinde hiçbir zaman hâkim unsur olamamıştır.

Bu sebeple, *fıkhın* "akıl" yoluyla genişletilmesine ait metodoloji uygulama derecelerine göre birbirinden farklı hukuk okullarınca kullanılmıştır. Bu yöntemi, diğer *mezhep*lere göre daha cesur ele alan Hanefi Okulu'nun Abbasiler (749-1258) ve Osmanlılar (1281-1922) gibi güçlü ve çok uzun bir süreye yayılan halifeliklerde resmî devlet dini olması tesadüf değildir; bugün de Müslüman Dünyasının yarısının bağlı olduğu *fıkıh* okuludur. [6]

Özetlersek: İslâm hukuku (fıkıh) ile ilgili bir inceleme bize şu sonuçları verir:

1- İslâm eğilip bükülmeyen bir din değildir. Tüm diğer dinler gibi, tarih boyunca önemli dönüşümlere maruz kalmıştır.

2- Bu dinî dönüşümleri kaçınılmaz kılan toplumsal ve tarihsel gelişmelerdir.

3- Bu dönüşümler boyunca, *şeriatı* muhafaza etmeye çalışanlar, toplumsal ihtiyaçlarını göz önüne almış ve bilinçli biçimde dünyevî ve maddî kaynakları *şeriatın* "kutsal" kaynaklarına eklemişlerdir.

4- Bu değişimlerin gerçekleşmesinde İslâm Dünyasının en gelişmiş ve yoğun merkezleri en büyük rolü oynamış, onların evrenselleşmesine katkı sunmuştur.

5- Politik iktidar, buna bağlı olarak yönetici sınıf *şeriatın* gelişme çizgisinin biçimlenme ve yönlendirilmesinde yaşamsal bir rol oynamıştır.

Şimdi şeriatta yaşanan değişimlere dair örnekleri inceleyelim:

Köylülük ve Tarım

İslâm, tarımın ikincil bir role sahip olduğu bir toplumda doğmuştur. Erken dönem Müslümanlar tarımsal ilişkilerle ilgili açık bir fikre sahip değildir. O dönemin en gelişmiş toplumlarına ait ekonomik hayatın merkezinde olmasına rağmen Kur'ân bu ilişkilerle ilgili pek bir şey söylememektedir.

İslâm'ın henüz "kıraç vadi"den çıkmak zorunda olmadığı bir dönemin ürünüdür. Bu dönem boyunca Müslümanlar sadece icarla uğraşmamış, ayrıca tarım ve tarım işçiliği ile ilgili yolları araştırmışlardır. Toprakta çalışmayı esaretin ve cefânın kaynağı olarak görmüşlerdir. Önceki bölümlerde aktardığım, İbn-i Haldun'un Buhari'nin "Sahih"inden yaptığı alıntıda belirtildiği üzere, Peygamber "bir yoldaşının evinde düven görür ve ardından şunları söyler: "Bu araçlar sefaletten kurtulmadıkça bir daha kimsenin evine girmesin." Bu, zorla toplanan vergilerin darlığın tek sebebi olduğu anlamına gelir. Buna göre, iktidar ve şiddet aracılığıyla elde edilen hile ve ikiyüzlülük gibi alışkanlıklar cefânın bedeli olarak yaşanan sonuçların ardından

dikkate alınmalıdır. Sahih'te yazıldığı üzere, Peygamber haraç ve vergi konusunda Tanrı'ya sığınır. Bu konu sorulduğunda O (Hz. Muhammed) şu şekilde cevap verir: "Bir kişi haracını ödemek istediğinde konuşur fakat yalana ve vaatlere başvurur ancak yine de vaatlerini yerine getirmez."[7]

Benzer bir bakış açısıyla, (ikinci Halife) Hz. Ömer'in muzaffer askerlerini onların tarımla uğraşmak suretiyle toprağa bağlanıp savaşma arzularını yitireceklerinden çekindiği için fethetilen toprakları[8] mülk edinmelerine izin vermediğini söylemek mümkündür. Burada önemli olan, İslâm'ın askerî gücünün geniş kapsamlı olmasıdır.

Ancak İslâm Arap Yarımadası'nın sınırları ötesine geçtiğinde ve yöneticiler tarımın yaşamsal önemini anladıklarında tarımla ilgili eski görüşlerini terk etmişler ve tarımsal refahı güvence altına almak için yasalar hazırlamışlardır. Yine de ihtiyaç olduğu üzere, tüm bunlar İslâmî bir kılıfa büründürülmüş ve Peygamber tarafından bir dizi *hadis*e bağlanmıştır.

Bu sebeple, İslâm'ın dinî takvimi ayla ilgilidir ve bu, Kur'ân'dan yapılan bir alıntı ile onaylanır,[9] sonrasında Müslümanlar vergi toplama mekanizması (Divan el-*Haraç*) için resmî yollardan güneş takvimini kullanmaya zorlanmıştır. Ay değil de güneş takvimine göre çalışan tarım toplumu, tarımsal vergi toplama aşamasında hasat mevsimini göz ardı edemez.

Benzer biçimde, *haraç* kavramı erken dönem İslâm'da mevcut değildir. İslâm, ne devletin ne de tarımın bulunduğu koşullarda doğmuştur. Bu sebeple, ne vergi ne de icarın bir manası vardır. İslâm'ın, Arap kabilelerinin ilk devletlerini kurmasıyla vergi kavramı biçimlenmeye başlamıştır.

Bu erken dönemin dünya görüşünü ifade eden Kur'ân'da vergi vermek hiçbir dünyevî güvencenin bulunmadığı dinî ve ahlâkî yükümlülüklerden daha fazla bir şeydir. Bu değinmeler, genellikle fakir ve muhtaç insanlara yardım edilmesi ihtiyacı

ile gerekçelendirilir. Bu özellikle Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden önceki dönemde, Mekke'de inen âyetler için doğrudur. Söz konusu âyetler *zekat* ve sadaka ile ilgilidir.

İslâm'ın Arap Yarımadası'nın dışına çıkmasıyla, köylülerden alınan kiralar imparatorluğun ana finans kaynağı haline gelmiştir. Bu genelde *haraç*la (topraktan ya da onun ürünlerinden toplanan vergi) bağlantılıdır. *Haraç* toplamak için en acımasız yöntemlere başvuran muazzam bir bürokratik mekanizma yaratılmıştır. *Haraç* toplama ile ilgili yasalar, çoğunlukla Müslüman istilacılardan önce de kullanılan yasalarla benzeşir. Örneğin (Arapların saldırıları sonucu yıkılan bir imparatorluk olan) Sasaniler döneminde İran ve Mezopotamya'dan alınan *haraç* aynı yolla ve aynı düzeyde yıllık olarak hesaplanmıştır. Mısır'da Nil'in sulama sistemine ait özellikler sebebiyle hesaplama dört yılın ortalama çıktısı olarak yapılmıştır.[10] Müslümanlar *haraç* toplama ve hesaplamayı bilmediklerinden, vergi defterleri tüm dönem boyunca, Sasanilerde olduğu gibi, (İranlıların) Pehlevi diliyle yazılmıştır.

İlkin *haraç* sadece Müslüman olmayanlardan ya da işgâl edilen ülkelerde kısa zaman önce İslâm'a dönmüş köylülerden alınan kiralar için uygulanmıştır. Müslümanların ödediği kiraya *zekat* (ya da *öşür*; örn.: onda bir) denmiştir. *Haraç* ve *zekatı* aynı kişiden almak imkânsızdır.

Sonrasında fethedilmiş bölgelerdeki köylülerin büyük bir bölümü ile ilgili ayrım ortadan kalkmıştır. *Haraç* Müslüman olmayanlar için kullanılan baskı araçları ile birlikte, Müslüman köylülerden de alınmaya başlanmıştır. Farklılığa dikkat etmek artık malî açıdan geçerli bir öneri değildir.

Fıkıh hızla bu yeni koşullara uyarlanmıştır. Ebu Yusuf Gazi ve Abul-Hasan el-Mavardi (ö. 1028) gibi yorumcular halifeye gerekli olan *şeriat* kılıfını vermiştir. Böylece tüm İslâm halifeliklerinde *haraç* merkezî vergilendirme ilkesi haline gelmiştir. Önceki dönemlerde fakir ve muhtaçlara yardım amaçlı top-

lanan *zekat* ironik biçimde, zengin ve sömürücü çevrelerin refahı için fakirlerden alınan *haraca* dönüşmüştür.

Tabiî bu değişimde şaşırtıcı bir durum yoktur. Tüm İslâm halifelikleri haraç toplamaya dayalı üretim modeli üzerine kurulu devletlerdir; ekonomiye ait olmayan araçlarla üreticilerden (köylülerden) elde edilen artığın tarımsal ürüne bel bağlamadan bir dakika bile ayakta durması mümkün değildir.

Üreticiyi Korumak

Aynı alandan bir diğer örnek de tarımsal refahı sağlama almak amacıyla toprakta çalışanlara uygulanan muhafaza politikalarıdır. *Fıkıh*ta konuyla ilgili şu tarz bir madde mevcuttur: "Toprağı gasp etmiş bile olsa mahsûl çiftçiye aittir." Açıkçası bu kural çiftçi ve tarımın eşitsiz bir savunusudur.

Bunun, düveni sefaletin bir aracı olarak gören erken dönem Müslümanların görüşleriyle hiçbir ortak noktası yoktur. Bu tarz bir yasal düzenleme, sadece bir tarım topluluğunda, tüm varoluşları "artık ürün" çıkartmaya dayanan kişilerin müdahalesiyle ortaya çıkabilir. Bu düzenlemenin önemi, onun elde edilen ürünü toprağın doğal ürünü olarak değil, köylü emeğinin bir ürünü olarak kabul etmiş olmasıdır. Bu sebeple çiftçi toprağı gasp etse bile, toprağın sahibi mahsûl üzerinde hak iddia edemez ya da yakamaz, sadece mahsûl toplandıktan sonra toprağını geri alabilir.

Bu kuralın *fıkıh*taki en az iki ve daha fazla kural arasında istisna teşkil ettiğini söylemek gerekir: *nesep* (soy) ve *gasp* kuralları. *Nesep* kuralına göre her hangi bir varlığa ait ürün o varlığın sahibine aittir. Bu nedenle, topraktan elde edilen ürün sadece o toprağın sahibine ait olabilir. *Nesep*, dişi hayvanların hatta kadın kölelerin yavruları dahi annelerinindir.

Gasp kuralı, "gaspçının sert olması gerekir" demektedir. Bu, gasp boyunca zenginlikte her hangi bir değişim yaşanırsa

gaspçı fazlanın büyük bölümünü gerçek sahibine geri vermelidir. Şüphesiz ki, her iki kural da mülkiyeti koruma amaçlıdır ve aslında ilgili hukuk tarımın çok ötesiyle bağlantılıdır.

Bu sebeple, yukarıda bahsedilen tarımla ilgili kural *nesep* ve *gasp* kurallarının bir istisnası olarak görülmelidir. *Fıkhın* bu tarz bir istisnayı kabul etmiş olmasının nedeni, tarımın önemi ve ona dönük hassasiyettir. Diğer Doğu bölgelerinde daha fazla olmak üzere İslâm ülkelerinde (Avrupa ülkelerinin aksine) mahsûlün bir parçası olan artık ürün, genelde toprak sahibinin toprağında zorla çalıştırma yoluyla değil, doğrudan alınır.

Bu nedenle, köylü en azından teoride, toprağa bağlı olmadığından onu terk edebilir. Buna bağlı olarak, çoğunlukla olağan dışı durumlarda yaşanan ve tarımsal alanların mahvolmasına yol açan köylülerin topraktan kaçışını ve ekilebilir alanların boşalmasını önlemek için yönetici sınıflar kendilerini yasama kurulu olarak tayin ederler ve köylüler için asgarî düzeyde koruyucu yasalar hazırlarlar.

Tarıma verilen dikkat sadece *fıkıh* ile sınırlı değildir. Yönetici sınıflara mensup bir çok düşünürün yazılarında da konuyla ilgili yazılar bulunabilir. Örneğin, Nizam ül-Mülk Tusi'nin (1018-92) "Hükümet Kitabı"ndan (*Siyasetname*) Reşid el-Din Fazlullah'ın *Jame' el Tavarih* ve İbn-i Haldun"un *Mukaddime*'sine (Giriş) kadar politik iktidar üzerine kaleme alınmış bir çok önemli çalışma, devletin askerî birliklerin yaşamasına bağlı olduğu, askerî birliklerin *haraca* ihtiyaç duyduğu, *haracın* sürekliliğinin de tarımsal refaha, buna bağlı olarak da toprakta çalışanlara verilen değere dayandığını söylemiştir. Bu koşullar altında *fıkhın* erken dönem İslâm'ın kural ve içeriğine kilitlenmiş olması ve bu tarımsal toplulukların yüzleştiği bir çok hassas konuları göz ardı etmesi gâyet doğal bir durumdur.

A. Kadın Haklarında Yaşanan Değişimler Kadın Hakları Konusunda İslâm Ne Kadar Esnektir?

İslâm ülkelerinde kadın haklarının bulunmayışı, O'nun modernizmle uyumsuz olduğu tezini desteklemek amacıyla en çok kullanılan örnektir. İslâm'ın katı olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkanlar bile, kadın hakları söz konusu olduğunda, bu dinin esnek olmadığını iddia edebilmektedirler.[11]

İslâm *şeriat*ında -en azından toplumsal ilişkiler alanında- erkeğin kadına göre üstün olduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir.[12] Ancak bu erkek merkezlilik ne O'na has bir durumdur ne de onun esnek olmayışından kaynaklanır. Tüm geleneksel büyük dinler, açık bir ilke olarak kadınların alt seviyede olduğunu vazederler. Özellikle refahın tanımlayıcı ölçütünün toprak olduğu kapitalizm öncesi toplumlarda dinin ana görevleri kadınların ikincil konumları üzerinden faal toprak mülkiyetini ve ailenin istikrarını korumaktır.[13] Bu konumuyla İslâm'ın Hıristiyanlık da dahil diğer dinlerden bir farkı yoktur. Dahası İslâm, bu işlevini sürdürmek amacıyla kendisine ait bazı kuralları değiştirmiştir.

İslâm Öncesinde Kadının Değerinin Düşüklüğü

İslâm'ın, bir yandan kadınların vahşi biçimde aşağılandığı, diğer yandan da önemli bir cinsel özgürlüğün yaşandığı bir çevrede biçimlenmiştir. Birbirine zıt bu iki unsur bir arada var olmuş ve İslâm'ın ilk döneminde kadınlarla ilgili olarak koyduğu kuralları etkilemiştir. Bu durum, meselenin tartışılması noktasında akılda tutulması gereken bir konudur. İslâm, devletin olmadığı bir topluma doğmuş, dinin yayılmasıyla ilk iktidar biçimlenmiştir.

İlerleyen yıllarda Doğu Akdeniz'le Doğu Afrika sahillerini birbirine bağlayan Kızıl Deniz'den geçen ticaret yolunun gelişmesiyle Arap kabileler arasında ittifaklar oluşmuş, bu sayede de ilk Arap iktidarı doğmuştur. Gerçekte erken dönem İslâm bu

ittifak için gerekli olan koşulları hazırlayan ideolojik bir şemsiyedir. Başka bir deyişle, İslâm ticarette yaşanan gelişmelerin kabileleri parçaladığı ve kabile içi bağların zayıfladığı koşullarda biçimlenmiştir.[14] Bazı kabileler daha imtiyazlı olmuş, zengin ve fakir arasındaki uçurum hızla derinleşmiştir.

Ticaret ve askerî üstünlüklerin birbirini tamamlaması sebebiyle ticaretin yaygınlaşması askerî becerilerin önemini her zamankinden daha fazla arttırmış, savaşçıların toplumsal konumlarını güçlendirmiştir. Savaşçıların değerlerinin yükselmesi kabile içi savaşları körüklemiştir. Savaş ve yağmalar zenginlik ve iktidarın en önemli kaynakları haline gelmiştir. Sonuçta kadınlar, özellikle fakir ailelerden ve güçsüz kabilelerden gelenler, daha savunmasız duruma düşmüş, kabilelerin zayıflığının nedeni olarak gösterilmişlerdir.

Bu kabile savaşlarında kadın mahkûmlar değerli bir ganimet olarak görülmüştür. Kadın satışı ve köleliği üzerinden evlilikler yaygınlaşmıştır. Bu tarz evliliklerde kadın tümüyle kocanın hükmü altındadır ve pratikte onun mülkiyetinin bir parçasıdır. Esir kadınları bedenlerini satmaya zorlamak hatırı sayılır gelirler elde edilmesini sağlamıştır.[15] Bu dönemde kadınların kendilerine has kişisel mülkiyetlerinin olmaması muhtemeldir.[16] Dahası kabile içi dayanışmanın zayıflamasıyla savaşçı bireysellik yoğunlaşmış, zenginler ayrışmış, kadınların kocalarına, babalarına ya da erkek kardeşlerine bağımlılığı artmıştır.

Tüm bu gelişmeler, kadına bağlı evliliklere ve anaerkilliğe ait izlerin hâlâ görünür olduğu bir kültür ortamında yaşanmıştır. WR Smith'i[17] takip eden bir araştırmacı Arap-İslâmî kaynakları kullanarak İslâm'ın ortaya çıktığı dönemden önce de çok eşlilik ve anaerkilliğin Arap kabileler arasında yaygın olduğunu görebilir.

Örneğin, geleneğe göre Hz. Muhammed bile kadına bağlı evlilik geleneğinden gelmektedir. Altı yaşına kadar annesi Amine bent-Vahab'ın kabilesinde yaşamıştır. Benzer şekilde,

Hz. Muhammed'in dedesi Abd ül-Muttalip de bu türden bir evlilik geleneğine bağlı kabileden gelmektedir.[18] Bugün bile Arapça dili, İslâm öncesi anaerkilliğin mirasına ait izleri korumaktadır. Örneğin *rahim* hem dölyatağı hem de akrabalık anlamına gelir. *Batın* hem karın hem de aşiret anlamındadır; topluluk anlamına gelen *ümmet* (umma) kelimesinin kökü *umm* = annedir.[19]

Anasoyluluk anaerkillikle ya da kadına yönelik yüksek saygı ile eş anlamlı değildir. Bu tarz bir akrabalık ilişkisinde anne ne kadar önemli olsa da, iktidar genelde erkektedir. Kadın, erkek kardeşlerinin kontrolü altındadır. Koca dışarıdadan gelen bir yabancıdır, cinsel ilişki için kabullenilir ve karısı üzerinde başka bir hakka sahip değildir. Çocuklar annenin kabilesine götürülür ve annenin erkek kardeşinin ve diğer erkek bağlarının vasiyetine girer.[20]

Anasoyluluğa ait kalıntıların kendisini gösterdiği her yerde kabile sisteminin yaşadığı kriz daha fazla keskinleşmiş ve daha yıkıcı olmuştur. Kabile, düşman saldırılarına daha fazla maruz kalmıştır. Zengin ve güçlü düşman kabileler zayıf olan kabilelerin iç uyumunu, onların kadınlarını esir almak suretiyle, bozmuştur. Bu dönemde fahişelik yaygınlaşmış, genelevler tüm tücaret mekezlerinin ayrılmaz parçası durumuna gelmiştir.

Fahişelik, itibarsızlığın kaynağı durumuna geldiğinden fahişe kadınlar kabilelerde barındırılmamıştır. Kendi kabilelerinde, sadece yabancı erkeklerin önünde kapanmışlardır.[21] Esasında fahişelik fakirliğin bir ürünüdür. Zengin ya da "soylu" ailelere mensup kadınların bedenlerini satmaması bunun ispatıdır. Yani fakir ve savunmasız kadınlar kabile ve aile için utanç kaynağıdır. Bu koşullar altında, yeni doğan kız çocuklarının öldürülmesi çoğunlukla fakir ve savunmasız aileler arasında görülmüştür.[22]

Bir Devrim Olarak İslâm

Erken dönem İslâm'ın kadınlara yönelik öğretileri ile ilgili kısa bir düşünme pratiği, İslâm'ın ortaya çıkışının bu toplumdaki kadınlar için gerçek bir devrim olduğunu açıkça gösterir. Hz. Muhammed, yeni doğmuş kız çocuklarının öldürülmesi meselesine kesin bir kararlılıkla yaklaşmıştır.[23] Bir çok geleneksel din ve kültürde yaygın olan ve kadını Doğuştan lanetli ve şeytanî gören bu anlayışa karşı çıkmaya çalışmıştır. [24]

Âdem ve Havva'nın yaratılması ve ilk günahla ilgili hikâyeyi Tevrat'taki versiyonuna[25] benzer biçimde aktarmasına rağmen, Kur'ân kadını Âdem'in kötü davranışının sebebi olarak sunmaz. Tevrat'ta kadın yılanın (Şeytanın) yardımcısıdır ve Âdem yasak elmayı bir fesat kışkırtmasıyla alır. Bu nedenle her ikisi de tanrısal lanetin kurbanıdır. Çocuğun Doğumu esnasında yaşanan acı kadınlar üzerindeki ebedî lanetin bir işaretidir.[26] Kur'ân ise Şeytan ile Havva arasında özel bir ilişkinin olduğuna inanmaz; erkek de kadın da yasak elmayı yer ve her ikisi de cennetten kovulur.

Aileyi Yeniden Tanımlamak

Arap kabilelerinin ittifakı olmaksızın İslâm devletinin imkânsız olması sebebiyle Hz. Muhammed'in öncelikli talebi, sürtüşme ve husumetin kaynaklarını ortadan kaldırmaktır. Bu görev için gerekli yöntem ailenin yeniden örgütlenmesi, kadınların aile içindeki konumunun tanımlanması ve onun güvenliğinin muhafaza edilmesidir. Bu sebeple, Kur'ân'ın konuyla ilgili emirleri özel olarak detaylandırılmış ve kesinleştirilmiştir. Hz. Muhammed'in en önemli reformları şunlardır:

a. Arapların esir alınmasını ve köle olarak kullanılmasını yasaklamış, buna bağlı olarak, esir kadınlarla yapılmış evlilik sözleşmelerini iptal etmiştir.

b. *Zekat* (sadaka) gibi vergilendirmeler, fakir ve zayıf in-

sanları desteklemenin önemine yönelik vurgu ile özellikle yardıma muhtaç ya da dul kadınların maruz kaldığı saldırıları azaltmıştır. Şu hatırlanmalıdır ki, Kur'ân'a göre *zekat* günlük dua etmenin yanında her Müslüman için en önemli görevdir. Duadan bahsedildiği her yerde *zekat* konusunda teşvikler sıralanır. Ayrıca *zekat* daima öksüzler ve diğer (fakir) insanlarla ilişkilidir. Kabile düzenini kuşatan krizin boyutu, Hz. Muhammed'in İslâm'a daveti sonucunda ortaya konan talimatlar aracılığıyla açığa çıkmıştır.

c. Hz. Muhammed, altıncı yüzyıldan itibaren çürüme içinde olan sıkı yönetimi sona erdirmiştir. Kabile düzeninin yaşadığı kriz döneminin ortalarında sıkı yönetim kadınların saldırılara maruz kalmasına ortam hazırlamıştır. Kur'ân'ın boşanma ve ölüm sonrasına ilişkin olarak *eddeh* (emredilen bekleme zamanı) üzerine yaptığı vurgu, çocuğun babasına açıklık getirmek amacını taşımış, Muhammed'in ataerkilliği ve ataerkil aileyi kabile düzenini kuşatan krizden kurtulmak için en önemli yol olarak gördüğünü göstermiştir.

Şüphesiz ki bu hamle, kadın ve erkeklerin kontrolünü tescillemiş, ataerkil sistemin pekiştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Ancak, o dönemin bağlamı dahilinde bakıldığında, kadınların yaşam koşullarını kötüleştirmemiş, aksine pratikte maruz kaldıkları saldırıların azalmasına neden olmuştur. Arap toplumunda İslâm'ın ortaya çıkmasıyla son şeklini alan ataerkil aile sisteminde kadının *nafaka*sı (kadının geçim maliyeti) kocanın en önemli maddî taahhüdüdür.

d. İslâm çok eşliliği sınırlandırmıştır. İslâm öncesi Arap toplumlarında seks bile tek eşlilikle kuşatılmıştır. Ataerkilliğe son şeklini verdiği süreçte İslâm kadın için çok eşliliği tümüyle yasaklamış, erkeğe de sınırlar getirmiştir. Belli bir tarihsel bağlam dahilinde bu gelişme, kadınların toplumsal konumunu yükseltmiş, maddî güvensizliklerini azaltmıştır. Kur'ân, erkekler için çok eşliliği dört kadınla sınırlı tutmuş ve kadınların eşit

muamele görmesini emretmiştir. Bu konuyla ilgili olarak, "eğer onlar arasında eşitliği temin edemeyeceğim diye korkuyorsan sadece bir kadınla ya da sahip olduğun her hangi bir köle kızla evlen" demiştir.[27]

e. İslâm, kocalarından bağımsız olarak kadınların kendilerine ait mülklerinin olmasına izin vermiştir. Kur'ân, evlilik döneminde kadınlara yapılan "*mahr*" ödemesinden bahsetmiş ve onun tümüyle kadınlara ait olduğunu söylemiştir. *Mahr*dan ya da zenginlikten vazgeçmesi için kadının zorlanması büyük günahtır. Erkekler gibi kadınların da ilişkilerinden, evlilikte erkeğin yarısı da olsa, miras almalarına izin verilmiştir.

Daha önce belirttiğim gibi, İslâm da diğer dinler gibi bir dindir. Diğer geleneksel dinlerle kıyaslandığında, O'nun kadınlara yönelik tavrı çok da kötü değildir. Aksine, ***tarihsel ortamı sebebiyle İslâm aslında kadınların korunması konusunda özel bir dikkat göstermiştir.*** Bu girişle birlikte, sonraki dönemlerde kadınların yasal haklarında yaşanan değişimleri inceleyebiliriz.

Mirastaki Gözle Görülür Değişimler

Yukarıda belirtildiği gibi, erken dönem İslâm erkekler gibi kadınlara da kan ve evlilik bağları üzerinden miras almaları hakkını vermiştir. Her yerde erkeğin yarısı olsa da kadınlar erkeğin aldığı *herkes ve herşey*den miras alabilmektedir. Bu konuda Kur'ân çok açıktır. "İnsanlar ebeveynleri ve akrabalarının bıraktığı herşeyden pay alacaktır; kadınlar da ebeveyn ve akrabaların bıraktığı herşeyden pay alacaktır; küçük veya az olsa da, paylaşımda yasal olarak hakkı vardır."[28] Ayrıca devamında kadının kocasına, erkeğin karısına göre aldığı payları açıklar: "Eğer çocuksuz ölürlerse kadınlarınıza ait malların yarısını alacaksınız. Eğer çocukları varsa, borçları ödendikten sonra malların ve miras bırakılan her şeyin dörtte biri sizin olacaktır. Siz

çocuksuz ölürseniz, kadınlarınız mallarınızın sadece dörtte birini alabilir. Eğer çocuk bırakmışsanız, onlar borçlarınızın ödenmesinin ardından mirasın sekizde birini alabilirler."[29]

İslâm'ın Arap Yarımadası'nın ötesine yayılmasının ardından, Kur'ân'ın bu açık ve eşitlikçi olmayan ifadesi dört ana Sünnî akımı ve Caferî Şiîler gibi çok etkili *fıkıh mezhebi* tarafından görmezden gelinmiştir. Hepsi de kadınların kocalarına ait *tüm mallar*dan miras alamayacağı konusunda mutabık olmuş; onların topraktan miras alamayacağını söylemiştir. Bir çoğu da, ailenin yaşaması için gerekli olan erkeğe ait bazı malların kadınlara miras kalmasını imkânsızlaştırmış ve sadece erkeğin çocuklarına (kimi mezheplere göre sadece ilk erkek çocuğuna) geçebilmesini sağlamıştır.[30]

Kapitalizm öncesi toplumlarda toprak belirleyici zenginlik kaynağıdır. Kadınların toprak mülkiyeti konusunda engellenmesi, onların ekonomik özgürlüğünün kocasının ailesine kıyasla büyük bir patlamaya neden olmuştur. Dahası Sünnî İslâm okullarına ait yasalar, daha ileri gitmiş ve kadınları mirastan mahrûm bırakmıştır. Bu sayede, kadının mirastaki payını sekizde birin altına düşürmüşlerdir. Diğer düzenlemeler, erkek varislerin ve babanın akrabalarını öncelikli kılmış, kadınları ve ölen kişinin annesinin akrabalarını mirastan mahrûm bırakmıştır.

Toprak Mülkiyetinde Öncelikler

Kur'ân'ın açık ve kesin talimatlarının neredeyse tüm İslâmî okullarca göz ardı edilmiş olmasının erken dönem İslâm'ı terk etme anlamı taşıdığını görmek çok da zor değildir.

Kapitalizm öncesi tarım topluluklarında hâkim sınıfın politik ve ekonomik birliği, erkek çocukların ödüllendirilmesi suretiyle zenginliğin kuşaktan kuşağa aktarılması, özellikle ataerkil aile bağlamında büyük evlat olma hakkının vurgulanmasıyla güvence altına alınmıştır. Bu tür topluluklarda hâkim sınıfın

ve diğer sınıfların ideolojik kanaatlerinin çoğunlukla din şemsiyesi altında düzenlemesi sebebiyle ataerkil aile içinde zenginliğin nakledilmesi için gerekli olan ideolojik koşulların temini hâkim din için en önemli görev haline gelmiştir.[31]

Bu açıdan bakıldığında, erken dönem İslâm'ın mirasla ilgili konumu, kabilelerin birliği, devletin oluşumu ve tarımın talî olduğu bir toplumun belirlediği koşullarda çelişkilidir. İslâm'ın tarım ekonomisine dayalı gelişmiş toplumlara doğru yayılmasıyla sorun daha da büyümüştür.

Açıkçası farklı okullar bu soruna gerekli cevapları bul(a)mamıştır. Bu nedenle tüm cevaplar babaerkil ailenin idamesine dayalı mantığı içselleştirmiş ve onun gereklerini yerine getirmiştir. Levi, Kur'ân ve *fıkıh* arasındaki farkla ilgili şunları söyler: "Bir çok İslâm ülkesinde Kur'ân'ın kılavuzluğuna rağmen kız kardeşlerin veraseti kuraldan daha çok bir istisnadır." [32]

B. Zinâ

Zinânın cezalandırılması meselesi İslâmî *fıkhın* Kur'ân'ı devre dışı bıraktığı bir diğer alandır. Bu noktada Kur'ân açık ve ayrıntılı izahları haizdir. Konuyla ilgili iki farklı hatta çelişkili emir vardır.

İlki (Nisâ Sûresi 15/16. Âyetler) şunları söyler: "Kadınlarınızdan zinâ edenlere karşı dört tanık getirin. Onlar tanıklık ederlerse kadınları, ölünceye kadar, ya da Allah, onlara bir yol gösterinceye kadar evlerden dışarı çıkarmayın. İçinizden zinâ eden iki kişiye eziyet edin. Tövbe edip, durumu düzeltirlerse ceza vermeyin. Allah tövbeleri kabul eder, Allah bağışlayıcıdır."

İkinci emir (Nûr Sûresi 2-9. Âyetler) ise şu şekildedir: "Zinâ eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, bunlara Allah'ın dinini tatbik hususunda acımayın. Onların ceza görmesine, inananlar-

dan bir topluluk da şâhid olsun. Zinâ eden erkek zinâ eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zinâ eden kadın da, ancak zinâ eden veya putperest bir erkekle evlenebilir. Bu, mü'minlere yasak kılınmıştır. İffetli kadınlara zinâ isnad edip de dört şâhid gösteremeyenlere seksen değnek vurun. Bunların tanıklıklarını ebediyen kabul etmeyin. İftiracılar yoldan çıkmış kimselerdir. Ancak tövbe edip de ıslah olanlar bunun dışındadır. Şüphesiz ki Allah, bağışlar ve merhamet eder. Karılarına zinâ isnad edip de kendilerinden başka şâhidliği olmayanların tanıklığı; doğru söylediğine dair dört kere Allah üzerine yemin etmesiyle mûteberdir."

Kur'ân yorumcuları bu iki emri kesin bir biçimde ayırır. Bazıları ilk emrin homoseksüel erkek ve kadınlarla, bazıları da evli kadınlarla (*mohseneh*) ilgili olduğuna inanmaktadır.

Yine de bu iki konuyla ilgili görüşlerimiz ne olursa olsun zinâ ölümle cezalandırılan bir olgudur. Zinâ ile ilgili ilk emri kabul etsek bile en yüksek ceza müebbet hapistir. Yine de tüm etkili İslâm okulları (*mezhep*) evlilik esnasında yaşanan zinâ (*zenaye mohseneh*) için recm yoluyla idamı emretmektedir. Ayrıca neredeyse tüm okullar erkeğin karısını, kız kardeşini ya da annesini ahlâk dışı ilişki içinde bir yabancıyla görürse onları öldürmelerine saygıyla yaklaşmakta ve cezadan muaf kabul etmektedir. Açıkçası bu görüşün Nûr Sûresi ile bir alakası yoktur.

İlk olarak bu âyetlerde evlilik içi ya da dışında yaşanan zinâ arasında bir ayrım yoktur ve ispatlanmış bir zinâ için ceza 100 kırbaçtır. İkinci olarak, bahsi geçen ceza ilk örnekte olduğu gibi sadece evlilik içi zinâ ile ilgilidir çünkü bu âyetlerin[33] genel bağlamı göz ardı edilse bile 6. ve 9. Âyetlerin içeriği her şeyden önce evlilik içi zinânın dışındadır. Söz konusu âyetler sadece karısını suçlayan erkekten bahseder. Üçüncü olarak, bu âyetler, kendi karısını başka biriyle yattığını kendi gözleriyle görse bile erkeğin dört şahit bulmasını gerektirmediğini, kadının da kırbaçlanmasının gerekmediğini ifade eder. Dördüncü

nokta sanıkların zinâ suçunun tescil edilmesinin hemen ardından cezalandırılması üzerinde durması ve dört şahide ihtiyaç duyulması Kur'ân'ın genelde kurbanları kadın olan yanlış suçlamalarla karşı karşıya kalma tehlikesinin önemini bildiğini gösterir.

Kur'ân yorumcularının ve İslâm *fakih*lerinin (hukukçular) Kur'ân ve İslâmî düzlem (*fıkıh*) arasındaki gözle görünür ayrımı açıklama çabalarının oldukça çelişkili ve iknâ edici olmaktan uzak oluşları insanı körü körüne itaatin dehşet verici iktidarı karşısında şaşkına çevirmektedir. Çürütülemez ve tartışılamaz kabul ettikleri mantık geçersizdir; kullanılan mantık ataerkil ailenin istikrarını muhafaza etmek amacındadır.

Kapitalizm öncesi toplumlarda ataerkil ailenin dayattığı yükümlülüklerden birisi, erkeklerin beden, ruh ve kadınların cinsel davranışları üzerinde kayıtsız şartsız kurdukları kontrolü güçlendirmektir. Yukarıda tartışıldığı üzere, bu konuda aslî görev hâkim dine düşer.

Erken dönem İslâm, Arabistan toplumunda anasoyluluğa kesin bir son verme, babasoyluluk ve ataerkil ailenin temellerini kurma konusunda önemli adımlar atmıştır.[34] Ancak çeşitli sebeplerle kadınların ataerkil aileye bağlanması noktasında gerekli olan sert kanunları yasalaştıramamıştır. Bu görev sonraki yorumculara kalmıştır.

Bu noktayı kavramak için Kur'ân ve İncil'deki zinâ ile ilgili hükümleri kıyaslamak yeterli olacaktır. Kur'ân'ın aksine İncil ilk olarak evlilik içi zinâ ile (*zenay'e mohseneh*) evlilik dışı zinâyı kesin biçimde ayırır[35] ve ikinci olarak da ölüm ve recmi evlilik içi zinâ için emreder.[36] Bu nedenle İslâm'ın bir imparatorluk dinine dönüştüğü dönemde biçimlenen İslâm *fıkhı* dinin özgün hükümlerini göz ardı eder ve pratikte Tevrat'tan aldığı hükümleri, onlara İslâmî bir renk vererek benimser.

C. Geçici Evlilik

Bu konuyla ilgili olarak, Kur'ân'ın emirleri ilerleyen tarihlerde yine tek taraflı kalmıştır. Geçici evlilik ya da *muta* erkek ve kadın arasında yapılan ve tarif edilmiş bir zaman diliminde erkeğin nakit ya da farklı bir yolla ödeme yapmak suretiyle kadından cinsel anlamda faydalandığı bir anlaşma biçimidir. Geçici evlilik sadece Şiî fıkhında tanınan bir olgudur. Tüm Sünnî *fıkıh* okullarınca yasaklanmıştır (*haram).* Şiîler bu eylemi Kur'ân yoluyla meşrulaştırır. Konuyla ilgili yapılan yoruma göre Şiî *fıkhı* erkek için sınırsız çok evlilik imkânını genişletir.

Yukarıda İslâm öncesi tarihlerde anasoyluluğun ne cinsiyet ne de eşe göre sınırlandırıldığını belirtmiştim. Çok evliliğin bir biçimi her iki tarafın tarif edilmiş bir zaman dilimi boyunca evli olmayı kabul etmeleridir. Bu anlaşma boyunca erkek genelde kadının kabilesine katılır ve onun evinde kalır. Bu evlilik çeşidinin adı, cinsel haz sonrası araştırma yapmak anlamına gelen a *muta*dır.[37] Bu nedenle kadın merkezli bir evliliktir. Erkek kadınları ve bu ilişkiden dünyaya gelen çocukları terk edebilir ve kontrat sona erer. Birden fazla erkekle evli olmaya (poliandri) izin verilir. Kadının kontratın sonunda hiçbir yükümlülüğü yoktur ve bir başka erkekle birlikte olabilir.

İslâm anasoyluluğun çöküşüne son şeklini vermiştir. Poliandri yasaklanmış ve poligami (çok eşlilik) dört kadınla sınırlı tutulmuştur. Kur'ân erkeklerin kölelerinden sınırsız sayıda cinsel eş alabilmelerine izin vermiştir (Yukarıda alıntılanan bölümler.).

Şiî *fıkhı* yeni bir kategori ekler: Sınırsız sayıda geçici eş. Şiî *fıkhı* bu yüzden Kur'ân'ın doğrudan emirlerini göz ardı etmiştir. Kendilerini haklı göstermek için Şiî hukukçular sayısız *hadis*e (Peygamber'den ya da İmamlardan yapılan alıntılar ya da Onların eylemlerine) başvurmakla kalmamış, Kur'ân'ın da *muta*'ya izin verdiği konusunda ısrar etmişlerdir. Evliliğin yasaklandığı kadınları anlatan Nisâ Sûresi 24. Âyete başvururlar:

"Bunlardan başkaları helâl kılınmıştır size. Onları, mallarınızdan harcayarak alıp, evlenmek ve zinâ yapmamak şarttır. Evlenerek zifafa girdiğiniz kadına kararlaştırılan mehiri tamamen verin. Gönül hoşluğuyla anlaşırsanız, önceden kararlaştırılan mehirden daha azını veya daha çoğunu vermekte günâh yoktur. Şüphesiz Allah, her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir."[38]

Önceki ve sonraki âyetlerle birlikte bu âyet Kur'ân'da benzerlerine sıkça karşılaşılan örneklerdir ve Şiî hukuk okullarının *muta* konusunda ne kadar temelsiz olduklarını gösterir.

1- Bu âyetlerde *muta* kontratının merkezinde olan zaman sınırı ile ilgili bir bahis yoktur. Bir imânın bile olmaması Şiî *fakih*lerin başvurduğu sözcüklerin çıkartılmış olduğuna dair iddianın açık bir göstergesidir.[39]

2- Bu âyette geçen *estemta'* sözcüğünün cinsel haz anlamına gelmesi ve *muta* ile aynı dilbilimsel köke sahip olması onların eş anlamlı olduklarını göstermez. Ne *estemta'* (Kur'ân'daki diğer kullanımları ile birlikte) cinsel hazla ne de cinsel haz *muta* ile sınırlandırılabilir.

3- "*Ajr*" sözcüğü Kur'ân'daki diğer kullanımları düşünüldüğünde neredeyse kesin bir biçimde, *muta*da değiş tokuş edilen kira bedeli değil "çeyiz" (*mahr*) anlamına gelir.[40]

4- Kur'ân tekrar tekrar köle kızlarla (sınırsız) evliliği, geçici evlilikten hiç bahsetmeden *yalnızca* kalıcı evliliğin yanında ve karşısında onun bir ikâmesi olarak kullanır. Âyetin her iki tarafına bakıldığında iki seçenekten söz edildiği görülür. Bir müminin evlenebilmesini açıklamak için oluşturulan Nisâ Sûresi 24. Âyet, *muta*yı ifade ediyormuş gibi yorumlanmaktadır. O halde bu âyette kalıcı evlilikle ilgili bir bahis söz konusu değildir. Aksine böylesi bir izah açıkçası saçmadır.

5- Kur'ân bir çok yerde, boşanmanın ardından üç aybaşı dönümünü ifade eden üç aylık bekleme süresinin (*eddeh*) ve olası bir hamilelik için gerekli olan babalıktan emin olmak adı-

na ölümü takip eden dört ay on günlük sürenin öneminden söz eder.[41] Bu âyetin ışığında Şiî *fakih*lerce *muta* için tayin edilen bekleme süresi -bir buçuk ay- Kur'ân'ın mantığına aykırıdır.

Sorun, kimi Sunnî yorumcu ve *fakih*lerin de bu âyeti *mot't'eh* ile ilgili olarak benzer biçimde yorumluyor olmasıdır. Onlar *muta*e Hz. Muhammed zamanında da izin verildiğine ve sadece ikinci Halife Hz. Ömer (M.S. 634-44) döneminde yasaklandığına inanmaktadır. Bu durum kafa karışıklığını arttırmış ve Şiî *fakih*lerin ulaştıkları sonuçları haklı görmelerini sağlamıştır.

Genelde, Sünnî kaynaklardan alınmış olanlar da dahil, *muta* ile bağlantılı *hadis*ler incelendiğinde, Müslüman takvimine göre ikinci on yıl içinde *muta*yı yeniden canlandıran ve Sünnî *fıkıh* okullarından çok Şiîler arasında başarılı olan önemli bir hareket göze çarpar.[42]

Bu nedenle Kur'ân'daki aksi yönde tespit edilen emirlere rağmen, İslâm'ın ana *fıkıh* okulları *muta*ya izin vermiş ve onu dine ait bir kurum olarak sunmuştur.

Köleliğin geçersiz olduğu ve köle kızlar arasından seçilen sınırsız yatak arkadaşlığı imkânız bir rüya olduğu bugünde, geçici evlilikler sınırsız poligamiyi tasdikleyen tek yol durumuna gelmiştir. Onun kadınları erkekler karşısında savunmasız bırakmaktaki rolü oldukça tehlikeli bir nitelik arz etmektedir.[43] İslâmî *fıkha* Kur'ân'ı "düzeltme" izni veren ataerkil kurumların gücüdür.

Sonuçlar

• İslâm, erkeklerin kadınlar üzerindeki üstünlüğü ve ataerkil kurumları muhafaza etme konusunda diğer büyük geleneksel dinlerden farklı değildir. Aksine fark bulunması tuhaf olacaktır. Cinsler arası eşitlik fikri (diğer fikirler gibi) zaman ve mekâna göre değişen, sabit bir boş alan içinde kendi hür irade-

sine sahip bir gerçeklik değildir. Bir fikir sadece kadınların belli toplumsal ve maddî koşullar içinde biçimlenen uyanışı ile doğabilir. Öncelikle bu nedene bağlı olarak İslâm ve diğer geleneksel dinler -eğer tabiî ki kendisini Tanrı'nın tüm bildiklerine ait sonsuz düzlemde geçerli öğretilerinin taşıyıcısı olarak görmüyorsa- bu türden bir fikri ilân edemez.

• Kadınlara yaklaşımı ile İslâm diğer geleneksel dinlere nazaran ne daha serttir ne de katıdır. Eğer İslâm'da kadınlar için bugün bile el ve ayaklarını bağlayan "kutsal kitap hapishanesi" varsa diğer geleneksel dinler de bundan mahrûm değildir. Eğer Kur'ân açıkça kadınların aşağılık varlıklar olduğunu söylüyorsa Tevrat onların şeytanî ve lanetli tabiatı konusunda ısrar etmektedir. Eğer Batı toplumlarında kadınlar (ve erkekler), İncil'e yönelik bugün de süren ilgi ve tapınmaya karşın, söz konusu hapishanenin duvarlarını kırmayı becermişlerse, neden benzer bir harekete İslâm toplumlarında da tesadüf edilmesin? Neden İslâm toplumlarının bu ülkelerdeki halkın büyük bir çoğunluğunun (kesin olarak bilinmeyen, uzak bir gelecekte!) bu ve diğer duvarları yıkma konusunda taşıdığı belirsizliği beklemek zorunda olduğuna kanaat getirilsin ki?

• İslâm'ın imparatorluk olması ve *fıkhın* gelişmesiyle, kadınların maruz kaldığı saldırılarda ilk döneme göre artış yaşanmıştır.[44] Burada, "İslâm özünde hatasızdır. Var olan hatalar bizim Müslümanlığımızdan kaynaklanır." diyen İkbal Lahuri'yi tekrarlamıyorum. Vurgulamak istediğim, dindar ve faal müminlerin de, bu gerçeklikle ilişkide, modern, eşitliği arayan, açık fikirlilikle "kutsal metni" okuyan ve obscurantismin otoritesini en aza indirgeyeceği bir noktaya gelebileceğidir.

Dipnotlar:

1 İslâm'ın Şiî kolu için (Muhammed'in soyundan gelen) 14 kusursuz İmamın söyleyip yaptıkları da *şeriat*ın kaynağıdır.

2 Aktaran: Taki Arani, *Erfan and the Principles of Materialism*, (İrfan ve Materyalizmin İlkeleri). Tabiî, *hadis*e yönelik hassasiyet bu dönemle sınırlı tutulamaz. İslâmî hükümet bu konuya her zaman dikkat etmiştir. İkinci Halife Hz Ömer'in, *hadis*i saptırdığı gerekçesiyle Peygamber'in yoldaşı ve saygın bir *hadisçi* olan Ebu Harireh'in kırbaçlanması emrini verdiği söylenir.

3 Sadece *hadis* değil Kur'ân da politik iktidarın doğrudan gözetimi altında toplanmıştır. Kur'ân Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, üçüncü halife Hz. Osman döneminde (644-56) bir araya getirilmiştir. Halife, Kitabın var olan tüm diğer versiyonlarının yok edilmesini emretmiştir. Bu sayede politik iktidar hem "Allah'ın Kitabı"nın hem de "Peygamber'in Geleneği"nin biçimlendirilmesinde kilit unsur haline gelmiştir.

4 Bkz.: Reuben Levy, *The Social Structure of İslam*, (İslâm'ın Toplumsal Yapısı) Cambridge University Press, 1969, s. 172

5 Şiî *fakih*lerin *kıyas*a itirazı metodolojik farklılıklardan çok politik farklılıklar temelinde gerçekleşmiştir. Mevkilerini "gasp" yoluyla elde eden halifelerin kontrolünde biçimlenmiş hukukî meşruiyete boyun eğmek istememişlerdir. Dahası, akıl temelinde oluşturulmuş yöntemlere aşırı bir güven duyduklarında, tüm Şiîliğin üzerine bina edildiği kusursuz bir İmama dönük ihtiyacın geçersizleşeceğini düşünmüşlerdir. Aynı sebeple, *fıkıh* alanında çalışma yapan Şiî âlimler *icma*yı da kabul edememişlerdir. Azınlık olmaları sebebiyle her hangi bir *icma*da oy hakkı elde edemeyeceklerine kanaat getirmişlerdir. Sadece dönemin İmamının onayından geçen koşullarda, Şiî *fakihler*ce yapılan *icma*ları kabul etmişlerdir. Tabiî ileride, "Kusursuz İmam"ın yokluğunda, hukuku genişletmek zorunda kaldıkları zaman, 12. (ve sonuncu) İmam'ın "gizlenme" süresi boyunca yaşanan tartışma ile birlikte aklın kullanımına dayanan metodoloji ile uzlaşılmış, *içtihat* yolu (yorumcu akıl) sadece 12. İmam'ın tercih ettiği *fakihler*e açık tutulmuştur.

6 R Levy, *a.g.e.*, s. 182

7 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Farsça çevirisi, s. 271.

8 R Levy, *a.g.e.*, s. 309. Hz. Ömer'in konu ile ilgili açıklaması şöyledir: Eğer fethedilen topraklar muzaffer birliklere dağıtılırsa İslâm'ın gelecek nesilleri için geriye hiçbir şey kalmaz. Bu açıklama doğru kabul edilse bile, Hz. Ömer'in, O günlerde zenginliğin ana kaynağı olan tarımsal ve-

rimden çok, fethettiği topraklardan gelecek vergi ve haraçları düşündüğü gerçeğini değiştirmez.

9 "Allah, gökleri ve dünyayı yarattığından beri ay'ların sayısı on ikidir. Onların dördü yasaklar konmuş ay'dır. Doğru hesap budur. O dört ay içinde savaşarak kendinize yazık etmeyin. Fakat kâfirler sizinle savaşırlarsa siz de topluca savaşa girin. Şüphesiz Allah, suçtan çekinenlerin yanındadır." (*Kur'ân*, Tövbe Sûresi 36. Âyet) Yukarıda belirttiğim gibi, İslâm'ın şekillendiği dönemde savaşın yasaklandığı ay Mekke'nin ekonomisi ve Kızıl Deniz sahillerindeki ticaret kervanlarının güvenliği için yaşamsal önemdedir. Bu olmaksızın İslâm Arap kabileler arasında kendini tesis edemezdi. Kur'ân'ın Arap kabilelerinin kullandığı ay takvimine kutsallık atfetmesinin ve bugün bile hâlâ bu takvimin zaman ölçümü için kullanılmasının nedeni budur.

10 Taki el-din Makrizi, *Khetat al-Asar*. 14. yüzyılda yaşamış bir tarihçi olan Makrizi çeşitli İslâm ülkelerinde vergi toplamaya ait yol ve araçlarla ilgili ilginç görüşler sunmaktadır.

11 İslâm'ın eğilip bükülmeyen bir din olduğu görüşüne muhalif olan Olivier Carre, Kur'ân'ın erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğü ile ilgili hükümlerini kurtulması mümkün olmayan bir *prison scriptuaire* (kutsal kitap hapishanesi) olarak niteler. Carre O. *Islam Laique*, (Laik İslâm) Paris 1993, s.114-5

12 Büyüyen kadın hareketinin basıncıyla bir çok dogmatik İslâmcı bazı Kur'ân âyetlerine başvurmuş, İslâm'ın diğer dinlerden farklı olarak «ruh ve akıl » meselerinde cinsler arası eşitliği kabul ettiğini söylemiştir. Basınç o denli büyüktür ki, İslâm Cumhuriyeti'nin lideri Âyetullah Humeyni gibi bir muhafazakârı bile "İslâm, ruh ve aklın büyüme ve gelişmesi, ayrıca toplumsal faaliyet alanında erkek ve kadın arasındaki ayrımı reddeder." demeye zorlamıştır. (Ahvaz'daki konuşması, 10 Mart 1997 - aktaran Hamşahri, -11 Mart) Aslında gerçek şudur ki, ne Kur'ân ruh ve akılda eşitliği kabul eder ne de bu iki olgu toplumsal eşitlik olmaksızın bir anlama sahiptir.

13 Bkz.: *Religion and Social Theory*, (Din ve Toplumsal Teori) Bryan Turner, Londra 1991

14 Bkz.: Montgomery Watt, *Muhammed at Mecca and Muhammed at Medina* (Mekke'deki Muhammed, Medine'deki Muhammed) Londra, 1953.

15 Bu eylem Kur'ân'ın açık bir biçimde yasakladığı bir olgudur: "Dünya hayatının geçici yararını elde etmek için namuslu kalmak isteyen câriyelerinizi fuhşa zorlamayın." *Kur'ân*, Nûr Sûresi 33. Âyet

16 Hz. Muhammed'in zengin olan ilk karısı Hatice'nin hatırı sayılır büyük-

lükteki serveti ölümünün ardından erkek kardeşleri ve kuzenlerine geçmiş, Hz. Muhammed büyük malî zorluklar yaşamıştır. Levy R, *The Social Structure of Islam*, (İslâm'ın Toplumsal Yapısı) Londra 1969, s. 96

17 Smith WR, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* (Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık ve Evlilik) Cambridge, 1885

18 Mernissi, F., *Beyond the Veil*, (Peçenin Ötesinde) Londra 1985, s. 68-9

19 Bkz.: Mernissi, *a.g.e.*, Mernissi Smith WR'a başvurur.

20 Holey L., *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society*, (Değişen Anasoylu Toplumda Strateji ve Normlar), Cambridge 1985.

21 Konuyla ilgili en iyi kaynaklar: Abolfaraj Esfahani'nin *Ketab al-Aghani*'si; İbn-i Kutibe'nin *Ayoun al-Akbar*'ı; Ezzeddin İbn-i Atir'in *Kamel*'i.

22 Bilindiği üzere, İslâm'ın Doğuşundan önce, genelde kız çocuğu aile için utanç kaynağıydı. Kur'ân bu mesele ile ilgili olarak şunları söyler: "Aralarından birine kız çocuğu doğduğu müjdelendiğinde içi öfkeyle dolar, yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen haber yüzünden halktan gizlenmeye çalışır. Onu utana utana tutsun mu yoksa toprağa mı gümsün? Ne kötü hükmediyorlar!" (Nahl Sûresi 57 ve 58. Âyetler.) Başka bir yerde Kur'ân kız çocuklarının öldürülmesinin sebebi olarak fakirliğe işaret eder: "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz. Biz onlara da, size de rızık veririz. Şüphe yok ki onları öldürmek büyük günahtır." (İsrâ Sûresi 31. Âyet.)

23 Vaazına başladığı günlerde Mekke'de inen Tekvîr Sûresi'nde Kur'ân, korkunç yargı gününü betimlemek suretiyle kız çocuklarının öldürülmesinin dehşet verici resmini verir: "Güneş katlanıp dürüldüğünde, yıldızlar kararıp döküldüğünde, dağlar yürütüldüğünde, kıyılmaz mallar terk edildiğinde, vahşi hayvanlar toplandığında, denizler kaynatıldığında, canlar bedenle birleştirildiğinde, sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: "Hangi günâhı yüzünden öldürüldü?" diye. Hesap için defterler açıldığında, gökyüzü yerinden söküldüğünde, cehennem alevlendirildiğinde, cennet yaklaştırıldığında, her kişi, hayır ve şerden neler yapıp ettiğini anlar."

24 Bazı otoriteler, kadınların şeytanî ve lanetlenmiş doğaları olduğuna ilişkin inancı "Semitik" düşünceye özgü kabul etmektedir. Bunlar arasında Frederick Nietzsche gösterilebilir. B. Turner (*Religion and Social Theory* içinde) "ilk günah" hikâyesinde kadının konumuna atıfta bulunur ve özellikle "İbrahimî dinler"in teoloji ve pratikte ataerkil bir öz barındırdığını söyler. Bu görüş doğru değildir. Dahası "Aryan kültürü"nün üstünlüğünü propaganda edenleri destekler. Ne ilk günah fikri ne de kadınların şeytanî olduğu görüşü Semitik ya da İbrahimî dinlere has olgular de-

ğildir. Eski Yunan efsanelerindeki Pandora da İbrani efsanelerindeki Havva ile benzer bir şeytanî kimliğe sahiptir. Eğer biz ilk günah efanesi ya da ilk lânetin ilkel kolektif toplumun kırılma ve çöküş noktasını verdiğini, kadınların lanetli hâllerinin de anaerkil toplumun çöküşünü yansıttığını kabul edersek, bu tarz efsanelerin nasıl İbranî ya da Semitik köklere sahip olamayacağı daha iyi anlaşılır.

25 Kimileri İslâm'ın ilk günahla ilgili bir görüşünün olmadığına inanmaktadır. Örneğin bkz.: Olivier Roy, *The Failure of Political İslâm*, (Politik İslâm'ın İflası) Londra, 1994. Bu yanlıştır. Hıristiyanlığa kıyasla daha az önem verse de, İslâm bu konuda sağlam bir inanca sahiptir. Örneğin bkz.: Bakara Sûresi 36 ve 37. Âyetler; A'raf Sûresi 19-27. Âyetler; ve Ta-Ha Sûresi 115-123. Âyetler. Asıl önemli nokta, Kur'ân'da konuyla ilgili anlatılan hikâyelerde kadınların önemli bir rol oynamamış olmasıdır.

26 Tevrat'a göre Tanrı Havva'ya şunlar buyurur: "Hamileliğinin acısını daha fazla artırabilirim; çocuklarını doğum sancılarıyla doğuracaksın, özlemin kocan için olacak ve o sana hükmedecek." *Yaratılış*: 3,16.

27 Levy R., *a.g.e.*, s. 92

28 Nisâ Sûresi 3. Âyet: Kur'ân'daki tüm genel havada poligami desteklenmez ve hatta aksine bu konuda uyarıda bulunulur. Aynı bölümün (Nisâ: Kadınlar) 129. Âyetinde şunları söyler: "Kadınlar arasında ne kadar adaletle işlem yapmayı isteseniz, bu konuya ne kadar dikkat etseniz de başarılı olamazsınız. Hiç olmazsa onların birine meyledip ötekini boşluktaymış gibi bir duruma düşürmeyin uzlaşın ve sakının. Şüphesiz, Allah, bağışlayıcıdır, suçları örter." Böylesi bir ifadeyi dillendirmeksizin kimi İslâm düşünürleri Kur'ân'ın özde poligamiyi yasakladığına ve özel tarihsel fikirlerin Hz. Muhammed'i karşı çıkmasını engellediğine inanmaktadır. İslâmî mezheplerden İsmailî ve Dürzîler poligamiyi reddeder. (Carre, *l'İslâm laique* içinde, s. 118). Şeyh Muhammed Abduh ve onun önemli öğrencilerinden Muhammed Raşid Rıza da bugünün dünyasında poligaminin yasak (*haram*) olduğunu söyler. Kur'ân'da adı geçen âyetler üzerine yapılmış bir yorum için bkz.: Raşid Rıza, *Tefsir el-Menar*.

29 Nisâ Sûresi, sırasıyla 7. ve 12. Âyetler.

30 Kaynaklar için bkz: Sünnî *fıkıh* görüşlerini özetleyen Endülüslü İbn-i Rüşd'ün M.S. 12. Yüzyılda kaleme aldığı *Bedayat al-Mojtahid va Qayat al-Moqtaqed*'i; Cafer Bin el-Hasan El-Helli'nin 13. Yüzyılda yazdığı ve Caferî Şiîlerin görüşlerinin genel hatlarını çizen *Sharay' el-İslâm*; Lübnanlı bir *fakih* olan Muhammed Cevad Moknieh'nin dört Sünnî ve Caferî Şiî *fıkhın* görüşlerini özetleyen,1960'ta yayımlanmış eseri *Al-Feqh al-Almadahib al-Khamseh*.

31 Bkz.: Turner B, *a.g.e.*, s. 8 ve 146; Engels F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni) 2. Bölüm

32 Levy R., *a.g.e*, s. 245

33 Tüm önemli Kur'ân yorumcularına göre bu âyetlerin inmesine neden olan olayın Hz. Muhammed'in karısı Ayşe'ye yönelik zinâ suçlamasıdır. Bu yorum, âyetlerin ortaya çıkma sebebinin evlilik içi zinâ olduğunu varsayar. 11. Âyetten 20. Âyete kadar bahsedilen bölüm aynı olaya atıfta bulunur ve bu yorumu doğrular.

34 Büyük olasılıkla, ileriki zamanlarda benimsenen ve kadınların zorla kontrolünü imkânsızlaştıran unsurlar İslâm'ın tarih sahnesine çıkmasıyla ilişkilidir: Anasoyluluğa, kadın merkezli evliliklere, poliandrinin çeşitli biçimlerine ve buna bağlı olarak kadınların Arabistan'da yaşadığı kayda değer cinsel özgürlüğe ait kalıntılar.

35 Bkz.: İncil, Mathew; Evlilik dışı ilişki ve zinâyı ayrı ayrı ele alan 15. Bölüm: 19. Âyet.

36 Bkz.: *Levitus*, Bölüm 20:10 "Ve başka bir erkeğin karısıyla zinâya karışan erkek, komşusunun karısıyla zinâ yapmış olsa bile, zinâ yapan erkek ve kadın öldürülmelidir.." *Ezkiel*, 23. Bölüm: 47. Âyet zinâ yapan erkeklerin de taşlanmasından bahseder.

37 Bazı Arap-İslâmî kaynaklar da buna *nikâh el-estebza'* demektedir. *Estebza'* cinsel haz arayışı anlamına gelir. Örneğin Sahih Buhari, Hz Muhammed'in *nekah al-estebza'*yı İslâm öncesi döneme (*cahiliye*) ait cinsler arası ilişkinin bir biçimi olarak aldığını gösteren, Peygamber'in eşi Ayşe ile ilgili bir efsaneyi aktarır. Bkz.: F. Mernissi, *Beyond the Veil*, (Peçenin Ötesinde) s. 75.

38 Bu âyeti çevirirken Penguin'in bu kitap boyunca kullanılmış olan İngilizce çevirisinden ayrı bir yol izledim. Bunun nedeni Penguin baskısının bu âyetle ilgili olarak belirsiz olması ve *estemta* sözcüğü için "onlardan bir görev olarak almış olduğun zevk" ifadesini kullanmasıdır. Açıklama için metne bakınız. *Kur'ân*, Penguin Press, Çev.: NJ Dawood. İngiltere 1956.

39 Onlar âyetin şu şekilde olduğunu iddia etmektedir: "*belirli bir süre için* onlardan almış olduğun zevk..." Bkz.: Şiîlerin en önemli Kur'ân yorumcularından Abu Alai Tabrasi'nin *Majma' el-Bayan*'ı.

40 *Kur'ân*, Mâide Sûresi 5. Âyet; Ahzâb Sûresi 50. Âyet ve Mümtehine Sûresi 10. Âyette "*ajr*" sözcüğünü kalıcı evlilik bağlamında çeyiz olarak kullanır.

41 Bkz.: *Kur'ân*, Bakara Sûresi 228. ve 234. Âyetler; Talâk Sûresi 1-4. Âyetler

42 İbn-i Kallikan'a göre bu çaba oldukça yaygındır; Abbasi Halifesi el-Ma'mun (M.S. 813-33) *mutay*ı yasallaştırmıştır, fakat kamuoyunun baskısıyla bu yasayı geri çekmek zorunda kalmıştır. Bkz.: Levy R., *a.g.e.*, s. 117.

43 Bu olgunun İran'daki toplumsal yankısını anlamak için bkz.: Şahla Haeri'nin değerli kitabı, *Law of Desire*, (Arzu Yasası) New York 1989.

44 Aynı ayrım erken dönem Hıristiyanlık ve kilise liderliğindeki Hıristiyanlık arasında da gözlemlenebilir. İsa'nın Doğum ve ölüm hikâyesinde iki kadın, iki Meryem önemli rol oynamıştır. Bakire Meryem, nikâhsız İnsanın ya da Tanrı'nın oğlunu doğurmuş, evlilik dışı hamile kalması sebebiyle iffetsizlikle suçlanmıştır. Gerçekte Meryem Ana, Jesse Jackson'ın güzel yorumuna göre, ABD'deki "Hıristiyan Koalisyonu" ve onların "vicdanlı" müttefiklerinin Şeytanın kendisi olarak tasvir ettikleri ilk benzerinin annesidir. Ayrıca Meryem, İsa'nın dirilişine tanıklık eden ve diğerlerine mutlu haberi veren ilk kişidir. Bu sebeple O'nda fahişeliğin tarihi gizlidir; İsa'nın araya girmesiyle recmden kurtulmuş ve ardından da Hıristiyan olmuştur. Hatta bugün bile kilise kadınların kutsanmasına karşı çıkar. Papa Paul, eğer kadınlar papaz olabiliyorsa neden havariler arasında kadın yok diyebilen kararlı bir mantığa sahiptir.

IV. BÖLÜM
KÖKTENCİLİĞİN KAÇINILMAZLIĞI MİTİ

İslâmî hareketin yakın geçmişteki benzersiz yayılımı İslâm üzerine köktenci görüşe ait sıradışı ve eşi benzeri görülmemiş bir biçimini teşvik etmiştir. Bugün hüküm süren kafa karışıklığında İslâm, genel kamuoyu düzeyinde köktenci olarak tanımlanma noktasına gelmiştir. Sözde akademik temelde köktencilik İslâm'a ait özelliklerin mirası olarak sunulmaktadır.

Köktenciliğin daha gözde versiyonlarından biri modernite ile yüzleştiği her zaman, İslâm'ın sadece "laikliği reddetmediğini" ayrıca gerçekte köktenciliğe saplandığını kesin biçimde söylemektedir. Bu tezin en ateşli ve açıksözlü destekçilerinden Ernest Gellner, şehirleşmedeki yaygınlaşmanın İslâm'daki kutsal metinciliği güçlendirdiğini iddia etmektedir. Kutsal metincilik sırasıyla püritenizm ve toplumsal katılığı teşvik etmiştir. Weberci geleneğin en etkili savunucularından biri olan Gellner, David Hume ve İbn-i Haldun'un görüşlerine başvurmak suretiyle görüşlerini haklı çıkartmaya çalışır.

Hume tek tanrıya tapınmanın genelde dinsel dogmaya yol açtığına inanırken, çok tanrıcılığın da hurafeyi teşvik ettiğini düşünür. Buna göre tek tanrıcılık, sosyal ve politik katılığın yaşamasını sağlarken, çok tanrıcılık şehirdeki yumuşamanın ve sınırlamaların koşullarını hazırlar. Hume tek tanrıcılığın en önemli örneğini İslâm'da, Yahudilik'te ve kısmen Hıristiyan Protestanlık'ta görür. Aynı zamanda O, dinsel dogmanın artma-

sına neden olan bu dinlerin ilkin hurafeye dayalı dinlerden daha fazla sertlik ve öfke göstermiş olsa bile sonrasında yumuşayıp hafiflediğini belirtir. Devamında Hume şöylesi bir iddiada bulunacak kadar ileri gider: "urafe şehirli insana ait özgürlüklerin düşmanı, dinsel dogma onun arkadaşıdır."[1]

Hume'un görüşlerine yaslanan Gellner, aksine, tek tanrılı dinlerin dinsel dogmaya ilişkin yaptığı sonraki ayarlamaları reddeder. O, tek tanrıcılığın sadece istisnaî koşullar dahilinde, bireysel özgürlüklerin zeminini temin edebileceğine inanır. Bu tür istisnaî koşullar, Max Weber'in gösterdiği gibi, dinin yumuşaması ve basitleşmesi değil, öncelikle Protestan dogma yoluyla Kuzey Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaratılmıştır.[2]

Gellner İbn-i Haldun'un görüşlerini özel bir yolu takip ederek yorumlar ve İslâm ülkelerinde şehirlerin daima tek tanrıcı kutsal metinciliğin en katı merkezleri olduğunu iddia eder. Bizim zamanımızda köylülerin gerçekleştirdiği göç dalgaları üzerinden şehirlerde yaşanan muazzam büyüme ve şehirleşmenin maruz kaldığı süreç kutsal metincilikteki artışa verimli bir zemin sunar. Yakın zamanda şehre yerleşenler kutsal metinciliğin ocağını ateşlemiş, böylece önceden göçmen istilacıların üstlendiği görevi yerine getirmiştir. (Bkz.: *Iran Bulletin,* Sayı: 13, Yaz 1996). Eğer geçmişte yeni yönetici sınıf göçmen kabileler arasından çıktıysa, bugün alt şehirli sınıflardan çıkmaktadır. Şehirlerde kutsal metincilik ve püritenizm yeni "Memlüklüler" ve yeni "*ulema*" arasında oluşan bileşke aracılığıyla gelişmektedir.[3]

Gellner İslâm'ın bireycilik ve çoğulculuk olmaksızın mükemmel çalışan bir toplum yarattığını iddia eder.[4] Konuyla ilgili temel açıklaması, Avrupa'nın cemaatten topluma geçtiğini ve bu sayede her iki olgunun Avrupa'da yaşadığı yüzleşmenin geçmiş ile bugün arasındaki yüzleşmeye benzediği ile ilgilidir. Ancak İslâm'da bu ikisi, sahnenin kenarlarındaki cemaat ve

merkezdeki toplumla birlikte yan yana durur. Bu etmen İslâm'ın laisizme direnç göstermesine neden olur.[5]

Son tahlilde, İslâm'ın modernite karşı bir direnç ögesi olduğunu düşünen diğer örneklerde olduğu gibi, Gellner'in düşüncesinin merkezinde de bir çeşit tarihsel idealizm mevcuttur. Buradaki inanç, belli bir dinde entelektüel etmenlerin tarihsel gelişim için belirleyici olduğu fikrine dayanır. Tarihsel idealizmlerini savunmak, bir yere kadar da gizlemek adına, Max Weber ve Webercilerden farklı olarak, bir dizi sosyolojik düşünceyi ilişkilendirmeye çalışırlar.

Ancak onların sosyolojisi genelde tarihsel idealizmlerine hizmet eder ve bu nedenle, geçerli tek çare addettikleri her yerde basitçe rötuş yaparlar. Bu noktada, kendi kendini haklı çıkartan sosyoloji ile ilgili tartışmayı sonraya bırakıyorum. Şimdi ne Kur'ân'da, ne de İslâmî din öğretilerinde, İslâmî kutsal metinciliği modernite karşı aşılmaz bir engele dönüştüren geçmişten miras alınmış farklı biçimlerin olmadığını göstermeye çalışacağım.

Kutsal Metincilik ve Köktencilik

Öncelikle kutsal metincilik, Tanrı'nın tasarımlarını doğrudan aksettirdiğine, ilâhi rehberliğin kaynağı ve asıl belgesi olduğuna inanılan kutsal kitaplara dayanır. Ancak, kutsal kitaba yapılan her atıfta metne başvuran kişinin kutsal kitabı dünyevî ya da ilahi aracılar olmaksızın anlayıp anlayamayacağı ile ilgili soru gündeme gelir. Kutsal metinciler bu soruya olumlu cevap verir ve buna bağlı olarak şunu belirler: Eğer kutsal metin ilahi istekleri dışa vurmak ve müminlere açıklamak için gönderilmişse; ayrıca eğer ilk inananlar Tanrı'nın mesajını doğrudan ve açık biçimde anlayabilmişse, o halde bizim de onları anlamamamız için hiçbir sebep yoktur.

Bu düşünce ile birlikte kutsal metinciler, kitapların varoluş

sebeplerini sorgulamakla aynı anlama gelen, anlaşılabilirliğine yönelik her türlü sorgulamayı reddeder. Müminler ve Tanrı arasındaki doğrudan ilişkinin önemi ve gerekliliğinde ısrar ederler. Bu düşünme biçiminin en acil ve kurtulması mümkün olmayan sonucu ruhban sınıfının rolünü küçültmek hatta reddetmektir. Bunda kutsal metinciliğin toplumsal ve politik önemi vardır.

Dinî bir hareket olarak kutsal metincilik genelde ruhban sınıfının iktidarına karşı ortaya koyduğu muhalefet içinde biçimlenir. Daha güçlü ve görkemli ruhban sınıfı ve sahip olduğu aşırı imtiyazlara karşı kutsal metincilik radikal militan bir unsur olarak ortaya çıkar. Kutsal metinciliğin bu temel özelliği en iyi Avrupa'da yaşanan Reform Hareketi'nde ve özellikle Luther'in Papalığı protesto ettiği 1517 yılında hazırladığı ünlü tezlerde görülebilir.

Gerçekte Luther'in çalışmasının önemi, sadece şahsî iman yoluyla temize çıkılabileceğine dair ifadesinde gizlidir. "Kutsal Kitap"ı çevirerek "Tanrının Kelimeleri"ni tümüyle ulaşılabilir kılmıştır. Kutsal metne ulaşmak sadece rahiplerin iktidarını zayıflatmaz ayrıca, Voltaire'in belirttiği gibi,[6] ellerini açmasını ve onun kendisini yargılamasını sağlar. Bu, dinî kuruma ait yapının değişiminde ve Engels'in söylediği gibi,[7] monarşik kilisenin yerine "cumhuriyetçi kilise"nin geçmesinde önemli bir role sahip olabilir.

Gördükleri Biçimiyle Geçmiş

Kutsal metinciliğin göz ardı edilmeyecek bir tarafı daha vardır: Geçmişe dönüş. Kutsal metinlere dönüş artık kullanılmayan bir dünyaya ait bir metne, o dünyanın görüş ve değerlerine dönüş anlamına gelir. Buna bağlı olarak, her kutsal metinci hareketin merkezinde bir çeşit köktencilik, püritenizm ve genelde dinî kuralcılık yatar. Bu yüzden, kutsal metinciliğin, eğer onu toplumsal ortamı dışında incelersek, köktencilikle eşanlamlı olduğunu düşünebiliriz.

Ancak, bu "eğer"in, sadece tarihsel idealizme bağımlı bir aklın üzerinden atlayabileceği oldukça kısıtlayıcı bir engel olduğunu unutmamalıyız. Her hangi bir metni okurken, onun fiilî içeriğinin yanında, okurun zihniyetinin de önemli rol oynadığı açıktır. Bu özellikle, okurun zihniyetinin genelde belirleyici role sahip olduğu bir değer yargısını içeren her türlü metin için doğrudur. Sorun, okura ait zihniyetin belirli bir tarihsel ve toplumsal ortamın içinde biçimlenmiş kişisel bir olgu olmasıdır.

Bu nedenle, belirli bir dinî kutsal metinciliğin incelenmesinde temel soru kutsal metnin gerçekten söylediği değil, bu hareketin doğmasına sebep olan koşullar ve hareketin kutsal metinlerde ne aradığıdır. ***Kısacası, kutsal metinci bir dinî hareket kutsal metnin fiilî içeriği değil, o metne yönelik hareketin yorumları üzerinden incelenir.***

Moderniteye Açık Olmak

Bu sebeple, dinî kutsal metinci hareketleri modernite meyyal kılan ya da en azından modernite açık hale getiren şey, kutsal metinlerin içeriğinden ya da onlara yönelik yorumlardan çok, onların Tanrı ve insan arasındaki ilişkilere gösterdikleri alakadır. Dinî kutsal metinci hareketler, ruhban sınıfı gibi aracılar olmaksızın, Tanrı sözcüğünü müminler için anlaşılabilir kılmak adına yaptığı vurguya göre nitelendirilir. Yaptıkları vurguların imanın bireysel temeli ile ilgili oluşu onların modernite ile paylaştıkları ortak noktadır.

Şüphesiz ki, imanın bireysel temeline yapılan vurgu onu kendiliğinden ne modernite ye ne de laisizme sürükler. Aslında Kur'ân, bugün anlaşıldığı biçimiyle bireycilik imgesine hükmetmeksizin, imanın bireysel temelinin önemini açık ifadelerle arz eder.[8] Kur'ân'da bireycilik ve imanda eşitlik ne sadece

çeşitli toplumsal eşitsizlikler ve kısıtlamaların yanında var olur ne de eşitsizlik için ilahi bir takdis ve takdir tedarik eder.[9]

Reformasyon Hareketi bile, inancın bireysel temeline yönelik tüm vurgularına karşın, laisizme ait çok az iz taşır, üstelik dinî coşkunluk ve dogmatizmde kayda değer artışa sebep olmuştur.[10] Başka bir deyişle imanın bireyselleşmesi, modern bireyciliğin sebebi değil, onun oluşumu için gerekli olan bir araçtır.

Bu yüzden, modernizm ve laisizmin biçimlenmesi için gerekli koşulların mevcut olduğu durumda, imanın bireysel doğası üzerinde duran dinî hareketlerin varlığı bu süreci hızlandırarak ona katkı sunar ya da en azından tekerine çomak sokmaz.

Ayrıca, dinî kutsal metinci hareketler, en azından inşa edilmiş kurumlar olmadıkları aşamadan önce, genelde resmî dinî araçlarla ve hâkim dinî iktidar ve dogmalarla yaşadıkları çatışma içinde biçimlenmişlerdir. Dolayısıyla, hareketlerinin muhalif kimliği onları kaçınılmaz olarak hâkim dinî pratiklere karşı şüphe duyma ve onları kısmen değiştirme noktasına getirmiştir. Belli koşullar altında bu hareketler kutsal metinlerin akılcı yorumları için gerekli koşulları oluşturmuştur.

Kutsal metinciliğin İslâm içinde biçimlenmesiyle benzer genel özellikler gözlenmiştir. Tabiî İslâm dünyasında, Ernest Gellner'in iddialarının aksine, kutsal metincilik nadiren güçlü ve yaygın bir dinî hareket olmuştur. Bunun nedeni, genelde kutsal metinci hareketlerin oluşmasını teşvik eden, hiyerarşik ve merkezî ruhban sınıfının kontrolünün İslâm'da bulunmayışıdır. Bu yüzden, kutsal metinlere nerede dönüş yaşanmışsa orada bu gelişme protestonun tüm özellikleri ve inancın bireysel temeline yönelik vurguyu içermiştir.

Belki de İslâm'ın ilk kutsal metinci hareketi olan Haricîlerde[11] bile kalkışma temelde yeni İslâm imparatorluğunun kurulması aşamasında giderek artan eşitsizliklere karşı bir protesto olarak açığa çıkmıştır. Haricîler halifelerin artan kontrolsüz ik-

tidarlarına, halifelik kurumunun israf ve baskılarına, miras ya da kabile düzleminde sınırlandırılmış hilâfetin tüm biçimlerine karşı çıkmışlardır.

Bu hareketin, Peygamber'in ölümünden çok sonra değil, yeni kurulan İslâmî Hilâfete karşı başlatılan isyan ya da devrimin ortasında doğduğunu ve inancın bireysel temelini güçlü biçimde vurguladığını belirtmek gerekir. Benzer biçimde, daha yakın tarihlerde İslâm dünyasındaki dinî kutsal metinci eğilimlerin büyük bir çoğunluğu doğası gereği muhalif olmuştur. Daha da önemlisi, farklı derecelerde Kur'ân'ın akılcı yorumlarına dönüş yapmışlardır. Gerçekte, 20. yüzyılda Kur'ân üzerine yapılan neredeyse her yorum şu veya bu şekilde akılcı izaha geçmiştir. Bu eğilim, modern çağda Kur'ân yorumunun dinî bir yenilik olarak karşılanmasıyla dikkat çekici hale gelmiştir.[12]

Kur'ân Bir Engel mi?

Bununla birlikte Müslümanların inancında Kur'ân'ın kapladığı alanın İslâm toplumlarındaki laikleşme için en önemli engel olduğunu düşünen yeterince insan mevcuttur. Örneğin Gellner, İslâm toplumlarındaki dinî ve politik meşruiyetin üç temel ilkesinin, Allah sözcüğü ve O'na boyun eğme zorunluluğu; "İslâmî *ümmet*" ya da müminler cemaatindeki konsensus; ve kutsal liderlik olduğunu söyler. *Şeriat* ve yasanın özellikle Tanrı tarafından derlenmiş olmasının İslâm'da önemli sonuçları olduğunu iddia eder.

Bu nedenle İslâmî köktenciler yeni yasalar konusunda anlaşamaz. İslâmî toplumlarda bir tür güçler ayrımı ilkesi yürürlükte olmuştur. Yönetici kol ilahi yasama gücünün hâkimiyetine girmiş, pratikte politika yapma ve bu yasaların uygulanıp uygulanmadığını takip etme biçiminde işlemiştir. Ardından Gellner, İslâm'ın en gelişmiş İbrahimî din ve Tanrı'nın gönderdiği mesajcıların sonuncusu olan Hz. Muhammed'le birlikte

tüm geleneğin özeti olduğunu iddia eder. Ayrıca önceki tüm İbrahimî dinlerin çarpıtıldığını söyler. İslâm'da yasa teolojiden ayrı tutulamaz ve İslâm uleması teolog-hukukçudur.[13]

Eğer bu tez doğruysa, o zaman kutsal metinlere dönüşün ardından kaçınılmaz olarak köktenciliğin doğduğunu ve bu dönüşün toplumdaki laikleşmeyi engellediğini iddia etmesi gerekir. Gerçekte Kur'ân hiç bir zaman dinî gelişimin önünde engel olmamıştır. İleride büyük bir cüretle, Kur'ân'a ait özelliklerin dinî gelişmeyi kaçınılmaz kıldığını söyleyeceğim. Kur'ân'ın bugünkü toplumda, geçmişte olmadığı bir şeye dönüşmesi için tek bir sebep yoktur.

Müslüman Kutsal Metinler Hıristiyan Metinlerden Daha mı Kısıtlayıcı?

Gellner, Müslümanların Kur'ân'daki sözcüklerin ilahi vahiyler biçiminde Tanrı'nın eksiksiz sözcükleri olarak Hz. Muhammed'e aktarıldığına inandığını, Allah'ın ilahi mesajının çok büyük bir bölümünü bozulmadan muhafaza ettiğini, Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerine ait öğretileri bilerek yanlış tanıttıklarını söylerken muhakkak ki haklıdır.[14]

Yine de, hiçbir İslâmî hizbin kendisini *şeriat*ın ruhsal kaynağı olan Kur'ân ile sınırlı tutmadığını belirtme noktasında yanlışa düşer. Dinî ve dünyevî sorunların çözümlenmesinde diğer kaynaklara da başvurulur. Bunun dışında, Kur'ân'ın üstünlüğüne dair inançları diğer kaynakların üzerinde olsa da, kitabın açık emirlerini göz ardı ettikleri zamanlarda da dahil, gerekli olduğu her yerde diğer kaynakları tercih edeceklerdir. Geçmişte kaleme aldığım kimi makalelerde bundan bahsetmiştim. (Bkz.: ***Iran Bulletin***) Şimdi bu hiziplerin Kur'ân ile çelişkiye düşen yaklaşımlarının en önemli sebeplerini özetleyelim.

a. Kur'ân'ın Kısalığı: Makûl bir uzunluğa sahip bu kitap İncil'den hatta Yeni Ahit'ten de kısadır. Ayrıca, sadece küçük bir bölümü toplumsal sorunlarla ilgili talimat ve emirler vermeye ayrılmıştır. Üçte ikilik bölümünde İsraillilerle ilgili dinî hikâyeler, cennet-cehennem tasvirleri, yeniden diriliş ve ahiret ile ilgili anlatımlara yer verilir. Olsa olsa üçte biri "*ahkam*"la (hükümler) bağlantılı âyetlerden oluşur ve bunların büyük bölümü dinî düşünce ve pratiklerde dua olarak kullanılır (*ibadet*). 6.600 Âyetten sadece yaklaşık iki yüzü toplumsal meseleler üzerine hükümlerle ilişkilidir.

b. Dağınık Yapı: İsminin de ifade ettiği üzere[15] Kur'ân Müslümanların inancına göre yazılmış bir metinden çok, 23 yıllık dönem boyunca farklı koşullarda çeşitli aşamalardan geçerek Peygamber'e indirilen sözlü hitaplar dizisidir. Allah'ın adıyla Peygamber'den Müslümanlara geçmiş olan parçaların toplanması, üçüncü Halife Hz. Osman döneminde (644-56), Hz. Muhammed'in vefatından 21 yıl sonra açık bir bölümlendirme olmaksızın sistemleştirilen bir kitapta gerçekleştirilmiştir. Görünüşe göre toplanma mantığındaki tek ölçüt *sûre*nin (bölümlerin) büyüklüğüdür.

Ayrıca konu temelli ya da hatta kronoloji olmaksızın yapılan kısımlandırma sebebiyle kitapta (çoğunlukla sonraki Medine dönemine ait olan) uzun *sûre*ler Mekke dönemindeki kısa olanlardan önce görülmektedir.[16]

Bunun dışında her bir *sûre* tekil bir başlık taşımaz, başlıklar da mantıksal bir dizgeyi takip etmez.[17] Bu özelliği, farklı hatta çelişkili Kur'ân yorumlarına yol açmaktadır. Gerçekte bir ya da daha çok Kur'ân âyeti özel koşullar yüzünden ve belirli sorunlara cevap verme niyetiyle bağlı ve olarak aktarılır. Bu yüzden sahip oldukları anlamların tam olarak kavranması (ruhban grupları olarak bilinen *sha'ne nozul* anlamında) ifade edilmeleri için düşünme gereği olmadan imkânsız değilse de zordur.

c. Farklı izahları davet etmesi: Müslümanlar Kur'ân'ı, her sözcüğünün arkasında bir aydınlığın olduğu, Tanrı'nın en yakın ve tamamlanmış en kutsal sözü olarak görür. Yine de Kur'ân kolayca göz ardı edilemeyecek dünyevî bir anlatımı haizdir. Önceki döneme ait olanlarla çelişen âyetler mevcuttur. Bir çok İslâmı hizbi bu meselenin farkında olmaya zorlanmış ve sonradan inen vahiylerin feshettiği (*nas*) kimi âyetlerin öncekileri geçersizleştirdiğini kabul etmiştir. Örneğin, şarap içmekle ilgili yasak tek seferde değil sonraki âyetlerin öncekilerin içeriğini feshettiği çeşitli aşamalar dahilinde gelmiştir.[18]

Belki de en önemli örnek, tartışma sebebi olan ve Kur'ân'ı ikiye bölen âyetlerdir: Kitabın esaslarını teşkil eden ve İslâm'ı damıtan "kesin" (*muhkem*) ya da açık âyetler, diğeri de "belirsiz" âyetlerdir (*müteşabihat*).[19] Başka bir deyişle bu âyetler dolaylı olarak Kitabın sunduğu öğretinin hedefini açıklamak amacıyla, içeriğe ait kimi unsurların metaforik yorumlara açık olduğunu belirler. Bu sebeple bu âyetlerin edebî okumasına sadık kalmak yanıltıcı olabilir.

Önemli ve çelişkili nokta, tam da bu âyetin bulanık olması ve belirsiz âyetlerin nasıl tanımlanacağına ilişkin hiçbir işaret vermemesidir. Hangi âyetlerin kesin hangilerinin belirsiz olduğu açık değildir. Ne tür yorumların yapıldığına bakmaksızın "belirsizlik" sözcüğüne ait anlamın önemi, ***onun Kitabın esnek bir okumasına izin veriyor olmasıdır***. Benzer bir özellik belirli olaylara cevap vermek amacıyla inen âyetlerde de görülür. Açıkçası, Peygamber'in karıları ile ilişkili âyetler ve onlar için yürütülen tartışmalar genelleştirilmekten oldukça uzaktır.[20] Bu ve benzeri âyetler Müslümanları şu sorularla karşı karşıya bırakır: Kur'ân'daki kutsal mesaj tüm müminler ve tüm zamanlar için geçerli midir?

d. Kur'ân ve Dinî Hukuk: Bütün dinler toplumsal ilişkilerde yaşanan değişimle ilişkide yaşanan dönüşümlere maruz kalır. Zaman aktıkça, yenilik ve buluşlarla harmanlanmaya başlar. Tüm dinlerde kutsal metinlerle verili dinî pratik ve inançlar arasındaki derin uçurum genişler.

Hıristiyanlık'ta Protestanlığın 16. yüzyılda Papalığa ve Katolikliğe karşı başkaldırmasının sebebi bu uçurumdur. İslâm'da da benzeri bir uçurum Kur'ân ve İslâm *fıkhı*na ait ana metinler arasında mevcuttur. Sebebi, her ikisinin kökleri arasındaki tarihsel geniş yarıktır. Kur'ân, bağlaşık kabilelerden devletin Doğuşuna geçiş sürecinde biçimlenmiştir; *Fıkıh* ise büyük İslâm imparatorluğunun zirvedeyken ürettiği bir üründür.

Aralarındaki bağlar inkâr edilemez. Aslında *fıkıh* Kur'ân'ın elde ettiği zaferin sonucunda ortaya çıkar. Bu sebeple yaşanan bu zaferin kapsamı oldukça geniş olmuş, özgün İslâmî manifesto olan Kur'ân'ın modası geçmiş bir metne dönüşmesine neden olan tümüyle farklı koşulların doğmasına yol açmıştır. Tüm İslâm öğretilerinde *fıkhın* edindiği bu gereğinden fazla ağırlık, *Ulema* arasında İslâm hukukçularına (*fakih*lere) ait önemli ve gerçekte belirleyici konum tümüyle İslâm imparatorluğunun sağlam ve bütünlüklü bir hukuk sistemine ihtiyaç duymasının sonucudur. Belli bir yere kadar bu sistemin başarısı Kur'ân'ın kenara atılması ile mümkün olmuştur.[21]

İslâmî kutsal metincilik bu nedenle *fıkhın* belirleyici rolüyle yüzleşir, Kur'ân ve *fıkıh* arasındaki bölünmeyi tartışır ve en önemlisi, *fıkhın* Kur'ân'a dayanmayan kaynaklarını teşhir eder.

Dogmaya Uygunsuzluk

Yukarıda bahsedilen sebeplerden ötürü, Kur'ân'daki metin dinî dogmaları desteklemek ve hâkim dinî gelenekleri savunmak için kesinlikle iyi bir araç değildir. En İslâmî hizipler genelde O'nunla eski yorumlarının açtığı pencere aracılığıyla iliş-

ki kurarlar. Kutsal metincilik ya da Kur'ân'ın bağımsız okunup anlaşılması nâdiren karşılaşılan bir durumdur.

Şimdi soruyu yeniden inceleyelim: Günümüzde Kur'ân metnine geri dönüş ille de köktenciliğe yol açar mı? Eğer köktencilikle[22] dinî fanatizmi desteklemeyi ve modernite yle çatışmayı anlıyorsak, cevap şüphesiz ki olumsuz olacaktır. Bunun iki ayrı nedeni vardır: İlk olarak, yukarıda belirttiğim üzere Kur'ân metni, dinî fanatizmi güçlendirmek, özellikle dinî gelenekleri yönetmekten ziyade aksine geçmişte hiç görülmemiş ve ancak bugün olabilecek ciddî sorgulama ve şüphelere yöneltir. İkincisi, Kur'ân'da Tevrat ve İncil'de bulunabilecek olandan daha garip ya da daha kısıtlayıcı bir şey yoktur. Bu yüzden eğer 16. ve 17. yüzyıllarda Hıristiyan kutsal metinciliği modernite ye uzanan yolun yumuşatılmasında önemli rol oynamışsa, İslâmî kutsal metinciliğin bunun aksini yapması için hiçbir neden yoktur.[23]

Gerçekte bugün Kur'ân metni incelendiğinde müminler geçmişte tanık olduğundan daha fazla soruyla muhatap olacaktır. Eskiden Kur'ân metnine başvururken Müslümanlar kendilerine şu soruyu sormak durumunda kalırlardı: Eğer Kur'ân'daki herşey Tanrı'nın Peygamber'le ve vahiy aracılığıyla insanlarla iletişime geçmek için tespit ettiği konularsa bu, Kitap'a bahsi geçen söz konusu öğretilerin daha düşük bir önemi haiz olduğunu mu gösterir? Peygamber'in diğer öğretileri kendi teşebbüsü mü yoksa Tanrı'dan gelen emirler midir? Eğer onlar Hz. Muhammed'e yukarıdan vahiy yoluyla gelmişse, o halde neden Kur'ân'da yer bulmaz? Ayrıca eğer vahiy yoluyla gelmemişse, vahiyle gelenler kadar önemli olabilirler mi? Gerçekte, vahiy yoluyla verilen komutlar neden önceki komutları iptal edip onlarla çelişir? Tanrı koşulları muhafaza etmek kaydıyla komutları değiştirmiş midir? Eğer cevap evetse, o halde neden koşula bağlı olarak o şekilde olmamış ya da olmak zorunda kalmamış da sonrasında genişletilmiştir? Belirsiz âyetlerin sebebi

nedir ve hangi âyetler belirsizdir? Neden Tanrı onları tanımlama noktasında açık olmamıştır? Belirli ve özel bir değere sahip benzer konular Kur'ân'da ayrıntısıyla açıklanırken, neden bir çok önemli konu sadece üstü kapalı olarak aktarılmıştır? Örneğin Züleyha'nın Yusuf'a duyduğu aşk, Hz. İsa'nın Doğumu ve Mısır'ı terk etmelerinin ardından başı boş dolaşmaları tüm ayrıntılarıyla anlatılırken, Müslümanların ibadetindeki en önemli madde olan namazda hangi sıklıkta dua okunduğu konusunda hiçbir ibare yoktur.

Daha Fazla Soru

Günümüz dünyasında Kur'ân okuyan bir mümin yukarıda sıralananlara ek olarak bir çok yeni soruyla karşılaşacaktır: Neden Kur'ân'da sunulan dünya görüşü biliminkinden net biçimde farklıdır?[24] Neden Kur'ân köleliği onaylar? Ya da neden erkek ve kadın arasındaki eşit haklarla ilgili hiçbir ibare yoktur?[25] v.b.

Günümüz dünyasında Hıristiyanlar gibi Müslümanların da, bu tür soruların fazlalığına rağmen inançlarını muhafaza edebilmeleri için kutsal metnin çağdaş yorumuna ihtiyaçları vardır. Tüm diğer izahatlar gibi bu tarz bir yorum her hangi bir süs ya da yenilik olmadan mümkün değildir. Onlar, kutsal kitapları kabul edilen ve kesin çağdaş bilgi ile uyumlulaştırarak metinde olan bir çok şeyi göz ardı etmek, olmayanları onaylamak zorunda bırakılmıştır. Şimdi bir kaç örneği inceleyelim:

Kur'ân'daki cennet, yıldızlar ve dünya tasvirleri ile bizim bugün itibariyle bilebildiklerimiz birleştirilmeye çalışılmıştır.[26] Adem ve Havva'nın yaratılışı ile ilgili hikâye Hz. Muhammed'in döneminde yaşayan insanların anlayacağı düzeyde ya da bir seçenek olarak metaforlar biçiminde tutulmuştur. Bazıları türlerin evrimini bir biçimde Kur'ân'a bağlamaya çalışmıştır.[27] Diğerleri ise dolaylı ya da dolaysız biçimde Kur'ân'a ait bazı öğreti ve emirleri Peygamber'in dönemine ilişkin sorunla-

ra cevap bulabilmek için ele almış, günümüzde de kullanılabileceği kanaatine ulaşmıştır.[28] Bu yüzden başkaları açıktan Kur'ân'ın akılcı tefsirini talep etmiştir.[29] Ayrıca son olarak Kur'ân'ın ana amacının bu dünyadaki hayatın idamesi için yasalar ve düzenlemeler koymak değil, insanların dikkatini kendi köklerine ve yaradılışa çekmek olduğu iddia edilmiştir.

Ne bu tür görüşlere sahip olmak ille de laisizme, din ve devleti ayırmaya götürür ne de bugün Müslümanların büyük bir çoğunluğunun zorunlu olarak bu tür tefsirlere yönelmesine neden olur. Ancak yukarıdaki örnekler, günümüz dünyasında Kur'ân'daki metne başvurmanın insanları köktenciliğe sürüklemediği ve dinî fanatizmi güçlendirmediğini göstermiştir. Aslında aksine, dinî öğretilerin akılcı yorumlarını öneren eğilimi güçlendirmiştir.

Kur'ân'daki metnin her dikkatli incelemesi doğal olarak insanları dinî öğretilerin akılcı yorumuna götürür, kutsal metinden de böylesine bir akılcı yorum çıkabilir.

Bu ifadeler aracılığıyla, Kur'ân metnine bakan kişinin zihinsel durumunu düşünmeden dinî öğretilerle ilgili akılcı bir yorumun hayal bile edilemeyeceğini göstermek niyetindeyim. Ayrıca bu kişinin zihinsel durumu toplumsal bir olgu, belirli bir zaman ve mekânın ürünüdür.

Bu nedenle, kimi Batılı âlimlerin aksine, Kur'ân'daki ilginç vasıfları keşfetmek yerine günümüz Müslümanlarına ait zihinsel durumların oluşumunda rol oynayan koşullara yoğunlaşabiliriz. Bu koşulda, sadece bu koşulda, günümüzde Müslümanların büyük bir bölümünün neden obskürantizme ve dinî fanatizme kaydığını, gelenekten gelen toplumsal yapı ve ilişkilerin çöküşü yanında İslâmcılığın bir çok Müslüman ülkede neden güçlü bir kitle hareketine dönüşmüş olduğunu kavrayabiliriz.

Dipnotlar :

1 Gellner, özellikle Hume'un şu iki kitabına başvurur: *Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi) ve *Superstition and Enthusiasm* (Hurafe ve Şevk) Bkz.: E Gellner, *Muslim Society*, (Müslüman Toplum) Cambridge 1989, 1. Bölüm.

2 *a.g.e.*, s. 14-16

3 *a.g.e.*, s. 66-7

4 E Gellner: *Conditions of Liberty*, (Hürriyetin Koşulları) Londra, 1996, s. 29

5 *a.g.e.*, s. 51

6 Voltaire, kendisine günah çıkartmasını söyleyen bir rahibe verdiği cevapta eğer Kutsal Kitap temelse rahibin de, tüm rahipler gibi günahlarını bir diğerine itiraf etmek durumunda olması sebebiyle Kardinale günahlarını itiraf etmesi gerektiğini söyleyen bir başka kardinalden söz eder.

7 Frederick Engels, *Introduction to Socialism: Utopian and Scientific*, (Ütopik ve Bilimsel Sosyalizme Giriş); Marx-Engels, *On Religion* (Din Üzerine) içinde, Moskova 1981, s. 262

8 Bkz.: *Kur'ân*, Bakara Sûresi 186. Âyet; Âl-i İmran Sûresi 19. Âyet; Hucurat Sûresi 13. Âyet; Kâf Sûresi 16. Âyet; Zillâl Sûresi 7 ve 8. Âyetler.

9 Örneğin, Kur'ân müminlerin değerini Tanrı'nın gözünde onların cinsiyeti, etnisitesi ya da toplumsal konumuna göre değil de inanç dereceleri ve iyi davranışlarına göre ölçerken, mümine ne köle ile hür insanın ne de erkekle kadının eşit olduğunu tekrar tekrar hatırlatır. Bu eşitsizlik, en azından bu dünyada, doğal bir olgu ve Tanrı iradesinin sonucu olarak sunulur.

10 Engels bize Protestanların hür düşünce sahibi insanlara baskı uygularken Katoliklerden daha acımasız olduklarını hatırlatır. Kalvin'in emriyle Miguel Serveto iki saat boyunca ateşte tutularak yakılmıştır; Bu, Engizisyonun emriyle Giordano Bruno'nun yakılmasından sonra yaşanan en büyük vahşettir. Engels, *Dialectics of Nature*, (Doğanın Diyalektiği) Moskova 1976. Towney de şu notu düşer: "Ancak, Katolikler, Anglikanlar, Luther ve Kalvin, Latimer ve Laud, John Knox ve Hacı Babalar toplumsal ahlâkın kilisenin yetki alanı dahilinde olduğuna karar verdiler, uygun disiplinle gerekli olduğu zamanda bunu öğretmek ve tatbik etmek için hazırlık yaptılar." RH Towney: *Religion and the Rise of Capitalism*, (Din ve Kapitalizmin Doğuşu) Londra 1987, s. 23.

11 *Hariciler* hareketi üçüncü halife Hz. Osman döneminde (M.S. 544-656) "Allah'ın kitabı bize yeterlidir." sloganını (*hasbona ketab-o allah*) halifelerin elindeki iktidarın artan gücüne karşı çıkartan ilk harekettir.

12 Gellner ve ondan etkilenen analizcilerin en büyük hatası Humeyni ve onun çağdaşı olan hareketleri kutsal metinci olarak görmesidir. Hata, belirli gerçeklerin bilinmesinden ziyade göz ardı edilmesinden ileri gelmektedir. Bkz.: *İbrahimî...*, New Left Review

13 Bkz.: E. Gellner, *Post-modernism, Reason and Religion*, (Postmodernizm, Akıl ve Din) 1992 Londra, s. 6-8

14 Kur'ân özellikle şu belirlemede bulunur: "De ki: "İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için birbirleriyle yarışsalar andolsun ki ona benzer bir şey yapamazlar." (İsrâ Sûresi 88. Âyet) Ayrıca devamında: "Şüphe yok ki Kur'ân'ı biz indirdik. Koruyucusu da şüphesiz ki biziz." der. (Hicr Sûresi 9. Âyet) Tabiî, bu vurguların sadece İslâm'a değil tüm fikir akımlarına (hiziplere) özgü olduğunu bilmek önemlidir. Takipçilerinin diğer dinlere inananları kayıp ruhlar olarak görmeyen bir din var mıdır? Hıristiyanlar Yahudileri yanıltılmış kişiler olarak görmezler mi, Yahudiler Hıristiyanlığı sonradan icat edilmiş bir din olarak kabul etmezler mi?

15 Kur'ân, "ezberden okumak" anlamındadır ve aynı dilbilimsel köke sahiptir.

16 Hz. Muhammed'in M. S. 622'de Medine'ye yaptığı *Hicret*ten önce Mekke'de yaşadığı dönemde kendisine gönderilen âyetler Mekkeli âyetlerdir. Medine âyetleri *hicret*ten sonra, özellikle bu şehirde yaşadığı dönemde inmiştir. Müslüman takvimi *hicret*i başlangıç noktası olarak kabul eder.

17 Örneğin mirasla ilgili hükümler Nisâ Sûresi'nde (Kadınlar) gündeme gelir ama sadece bir yerde geçmez. Önce sûrenin başlarında izah edilir, ardından da başka ilişkisiz konuların ardından emirler sona doğru tamamlanır.

18 Kur'ân'ın şarapla ilgili görüşleri dört aşamalı olarak ele alınabilir: İlk aşamada konuyla ilgili hiçbir olumsuz ifade kullanılmaz ancak şarap Tanrı'nın armağanı olarak tanıtılır. Muhtemelen Peygamber'in hayatının son günlerinde gelen âyetlerde şarap içmek bütünüyle yasaklanır. Sırasıyla bu dört aşamayı görmek için bkz.: Nahl Sûresi 67. Âyet; Nisâ Sûresi 43. Âyet; Bakara Sûresi 219. Âyet ve Mâide Sûresi 90 ve 91. Âyetler.

19 "Ya Muhammed, sana Kitab'ı indiren O'dur. O Kitab'da, kitabın temeli olan kesin anlamlı âyetler vardır. Öbür âyetlerin de çeşitli anlamları vardır. İçlerinde eğrilik olan kimseler, bozgunculuk yapmak, kendi çıkarla-

rına göre yorumlamak için âyetlerin çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa o âyetlerin anlamını ve yorumunu ancak Allah bilir. Bilgide ve inançta olgunlaşmış olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Bunu aklı tam olanlardan başkası düşünemez." (Âl-i İmran Sûresi 8. Âyet) Bu pasajın nasıl okunduğunun tartışma ile çok yakın ilişkisi vardır. Şiî yorumcuların da içinde yer aldığı kimi çevreler bir önceki bölümde yer alan "ancak Allah bilir" ifadesi ile "bilgide ve inançta olgunlaşmış olanlar" ifadesini ilişkilendirirler. Bunu, "O'nun anlamını ancak bilgi ve inançta olgunlaşmış olanlar ve Allah bilebilir." şeklinde yorumlarlar. Buradan da, "bilgide ve inançta olgunlamış olanlar"ın Hz. Muhammed'in soyundan gelen (Şiî inancında halifelerden ziyade Hz. Muhammed'in meşru vârisleri olan) İmamlar olduğu sonucuna ulaşırlar.

Ancak bir çok yorumcu iki cümle arasına nokta koyar. Bu nedenle, bu çeşitli anlamlı âyetleri bozgunculuk yapmak için kullanmayan "bilgide ve inançta olgunlaşmış olanlar"ı, "kalplerine inançsızlık bulaşanlar"dan farklı olarak, hakikî müminler olarak görürler ve Kur'ân âyetlerinin tümüyle Allah'tan geldiğini, bizim de onlara inandığımızı düşünürler. Bu özel âyetin ayrıntılı bir tartışması için bkz.: Yusuf Şoar, *tefsir-e ayate moshgeleh Ghor'an*, (Interpretations of Kur'ân's difficult verses – Kur'ân'ın Zor Âyetlerinin Yorumu) Tahran 1975.

20 Bkz.: *Kur'ân*, Tahrîm Sûresi 1-5. Ayetler.

21 İslâm yasalarının kesin olarak Allah kaynaklı olduğuna inanan Gellner gibi düşünürler, *fıkh*ın kökenine ait tarihi ve *fıkıh*la Kur'ân arasındaki uçurumu göz ardı ederler.

22 Bir ifade olarak köktencilik yoğun biçimde hem belirsiz hem de yanıltıcıdır. Genelde dinî fanatizmin eş anlamlısı olarak kullanılır. Gerçekte ise bu terimin Batı'daki kökü 20. Yüzyılın ilk yıllarına, ABD'ye kadar uzanır. Kelimenin tam anlamıyla kutsal metinci olan bu akım, "Esaslar" başlığı altında bildiriler yayınlamıştır. Ancak onlar bile, dinî fanatikler olmasına rağmen, dinî gelenekçiler olarak görülemez. Tüm Protestanlığın erken dönem Hıristiyanlığa dönüş anlamında köktenci olduğunu biliyoruz. Bahsi geçen dönüş gerçek bir dönüştür ama Avrupa'ya hükmeden Papalık liderliğindeki Hıristiyanlık'tan, yani Katoliklikten kopuşa işaret eder. Ayrıca Protestanlığın oluşumunun Batı Avrupa'daki modernleşme sürecinin bir parçası olduğunu ve süreci kolaylaştırdığını da biliyoruz.

23 21. Yüzyıl başında İslâm'a ait dinî bir reform hareketi, 16 ve 17. yüzyıldaki Hıristiyan öncüllerinin yolunu tabiî ki takip edemez. İslâmî kutsal metincilikteki ani bir patlama ise ne beklenen bir olgudur ne de mümkündür.

24 Örneğin Kur'ân'ın dünya görüşü güneş sistemi ile ilişkisizdir. "Bunun yerine bizim yedi kat cennetimiz, yedi kat dünyamız vardır." (Talâk Sûresi 12. Ayet); en alttaki cennet "takım yıldızlarla donatılmış"tır (Saffat Sûresi 6. Ayet); güneş sabah Doğu'dan doğar ve akşam "siyah bir çamur birikintisi" içinde Batı'dan batar. (Kehf Sûresi 85-90. Ayetler).

25 Kur'ân yalnızca kadın ve erkek arasında eşit haklara izin vermez, ayrıca zihinsel kapasitesi bakımından kadını zayıf kabul eder: Erkekten daha zayıf hafızaya sahip olmakla kadın (Bakara Sûresi 282. Ayet) "münakaşalardaki güçsüzlüğün" yaratıcısı olarak sunulur (Zuhruf Sûresi 18. Ayet).

26 Örneğin bkz.: Şeyh Mustafa Maraki'nin (El-Azhar Üniversitesi'nde şeyh 1935-45) *Tafsir al-Maraki*'si ya da Âyetullah Talaghani'nin *The Light from the Kur'ân'ı*/ Kur'ân'dan Gelen Işık (*Partovi az Kur'ân*). Her ikisi de Kur'ân'daki yedi kat cenneti gezegenlerin yörüngesi olarak yorumlamıştır.

27 (İran Özgürlük Hareketinin kurucularından) Dr. Yadullah Sahabi, jeolog ve sağlam bir mümin olarak, Darwin'in evrim teorisini Kur'ân ile uzlaştırmak zorunda kalmıştır. Bir çok âyeti ve başkalarına ait tefsirleri göz ardı ederek, *Takamol az nazar-e Kur'ân* (*Evolution from the point of view of the Kur'ân* – Kur'ân'ın Bakış Açısıyla Evrim) adlı kitabında Kur'ân'ın evrim teorisi ile çelişkili olmadığını ispatlamaya çalışır. Bir başka broşüründe, (Kur'ân tefsiri *El-Mizan*'ın yazarı) Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin eleştirisine verdiği cevapta, bilimsel düşünceyi görmezden gelmenin gençleri İslâm'dan uzaklaştıracağını söyler.

28 Örneğin, Abdul Kerim Soruş Kur'ân'daki verili metni belirli bir zamanın ürünü olarak düşünür. *Extension of the Prophetic Experience* (Peygambere Özgü Tecrübenin Kapsamı) adlı çalışmasında (***Kian***, Sayı: 39, Farsça, Tahran) "eğer peygamber daha uzun yaşamış ve daha fazla olay başına gelmiş olsaydı... Kur'ân bugünkü hâlinden daha fazla hacimde olurdu.... eğer Ayşe'ye zinâ suçlaması isnat edilmiş olmasaydı, Nûr Sûresi'nin ilk âyetleri (1-19. Ayetler) indirilecek miydi? Eğer kabile savaşı yaşanmasaydı onunla ilgili sûre (Ahzâb Sûresi) indirilir miydi? Eğer Ebu-Lehb diye birisi olmasaydı, Ebu-Lehb Sûresi olacak mıydı? Bunlar oluşup oluşmaması önemsiz olaylardır. Kur'ân'daki kayıtları sadece yaşanmış oldukları için vardır." Muhammed Şabastari, *Hermeneutic, Book and Tradition* (Yorumbilim, Kitap ve Gelenek - Tahran 1986) adlı kitabında Kur'ân'a başvuran herkesin yorumlarını ön koşulların yardımı ile nasıl yaptığını açıklamıştır. Bu yüzden kimse Allan'ın iradesi ile ilgili özel yorum yapma hakkını kendinde göremez. Hiçbir *fetva* ya da *fıkıh*

kutsal değildir, her Müslüman kavrayış sınırları dahilinde Tanrı, Peygamber, ahret ve din ile ilgili mantıklı bir görüş edinme hakkına sahiptir. *Şeriat*ta geçici *içtihad* (yeniden tefsir), teoloji ve antropolojideki kalıcı *içtihad* olmadan mümkün değildir; bu ikisi, bilimin sürekli kullanımı ve her çağdaki insanlığa dönük öğrenim olmadan imkânsızdır.

29 Örneğin İslâm Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda önemli bir rol oynayan Bazargan bu sonuca hayatının sonunda ulaşmıştır. Elde ettiği sonucu ispatlamak için Kur'ân'a atıfta bulunur: "Eğer biz ahret ve Allah'ı peygamberin kutsal görevinin ana programı olarak görüyorsak ve bu dünyaların örgütlenmesinin ilahî dinlerin hedefi ya da görevi olarak anlamıyorsak o zaman dinler için yaşamla ve eksiksiz politik, toplumsal, ekonomik talimatlarla ilgili yeterli cevabın bulunmadığını söylemek ne hatalıdır ne de bu türden bir yoruma itiraz edilebilir. Yahut, bir dinî ideolojinin politika, yönetim, ekonomi ya da genel dünya sahnesi içinde oluşabileceğini söylemek de aynı ölçüde eksik ve yetersizdir." The Afterlife and God: the Aim of the Prophetic Mission of the Prophets (*Akherat va khoda, hadaf-e be'sat-e anbia* – Ahiret ve Tanrı: Peygamberlerin Peygamberlik Görevlerinin Amacı) ***Kian***, Sayı:28.

V. BÖLÜM
ERNEST GELLNER:
TARİHSEL İDEALİZMİN ÜSTÜ ÖRTÜLMÜŞ HÂLİ

Bu çalışmanın ilk bölümlerinde İslâm ile modernizmi uyumsuz kabul eden, O'nun Müslüman ülkelerdeki modernleşme sürecinde en önemli engel olduğunu düşünen çoğunluğun dolaylı ya da dolaysız olarak tarihsel idealizmden mustarip olduğunu belirtmiştim. Ancak bir çoğu bunu gizlemeye çalışıyor. Bugün insanın algı ve düşüncelerinin içinde bulundukları maddî ve toplumsal varoluşta yaşanan değişimlerden etkilenmediğini iddia etmek oldukça zordur. Buna rağmen, tarihsel idealizmi gizlemek ya da haklı göstermek için uğraşan bazı analizler hedeflerine ulaşamıyorlar ve genelde ırkçı bir edebiyatın içine Batıyorlar.

Bu analizlerin ayrıntlı bir eleştirisi için başka kaynaklara da bakmak gerekiyor.[1] Ancak, yine de önceden de ele aldığım Ernest Gellner'in görüşleriyle uğraşmaktan vaz geçemiyorum (***Iran Bulletin***, Sayı: 17 ve 18). O, Batılı akademik çevrelerde en çok bilinen modern sosyologlardan birisi ve Weber'in en etkin savunucularından olması sebebiyle ilgiyi hak ediyor. O, görüşlerindeki açık cürete rağmen, sıkı biçimde ana akıma bağlı kalıyor. Böyle bir insanın düşünce ve ön düşüncelerini tesadüfî ve marjinal kabul edip göz ardı etmek mümkün değildir.[2]

a. İslâm: Kuralda Bir İstisna mı?

Gellner diğer büyük dinler arasında yalnızca İslâm'ın laikleşmeye karşı direndiğine inanır. "Orta Çağın sonunda Eski Dünyada başlıca dört ana uygarlık mevcuttu. Bunların üçü günümüz itibariyle şu veya bu ölçüde laikleşti. Hıristiyan doktrini kendi teologlarınca ıslah edildi, artık derinliği olan ve kitaba uygun inanç varlığı boyunca göze çarpmıyor. Çin dünyasında dünyevî iman resmen tesis edildi bile; onun dinî öncüller inkâr edildi. Hindistan'da ise astroloji gibi uygulamalar yaygın olsa da devlet ve politik seçkinler, halk dinine karşı tarafsız bir tutum sergiliyor. Ancak bu dört uygarlıktan biri olan İslâm'da durum tümüyle farklıdır."[3]

Gellner'e göre bu fark çürütülmesi mümkün olmayan, gözleme dayalı bir gerçekliktir. Yazılarında bu düşünceye tekrar tekrar başvurur ve teorilerinin çıkış noktası için güçlü bir platforma dönüştürür. Fakat aslında bize bunun gözlenmiş bir gerçek değil, İslâmcılığın dinî köktenciliğin en dinamik formu olduğu son yirmi yıl içinde görece önemsiz olan bir gerçeğe ilişkin kötü özümlenmiş bir fikir olduğunu gösterir. Fakat bu basit gözlem, aşağıda sıralanan sebepler yüzünden, İslâm ve modernizmin uyumsuzluğu ile ilgili genel teorinin içinde ağırlık kazanamaz:

1- Yirmi yıllık bir olguyu on dört yüzyıllık bir tarihin tümüne yaymak ancak reklamcılık endüstrisine yakışacak bir küstahlığa ihtiyaç duyar; fakat bu türden bir çaba bilimsel analiz için öldürücüdür. Önceki bölümlerde işaret ettiğim üzere, uzun tarihi boyunca İslâm, çeşitli entelektüel ve kültürel akımları içselleştirmiştir. Diğer dinlerle kıyaslandığında kendine has bir katılık sergilemiş, buna bağlı olarak modern kültürle yüzleştiğinde değişime karşı direnç göstermiştir.

2- İslâm'ı diğer dinlerle kıyasladığımızda, öncelikle ne hakkında konuştuğumuzu ve ne tür kıyaslamalar yaptığımızı netleştirmemiz gerekir. "İslâm" sözcüğünün anlamı İslâm dinini göstermek amacıyla kullanıldığında bile analitik bir çalışmada kullanılmak için çok genel ve özensizdir. İslâm sözcüğü, çeşitli metinlerde derlenerek Allah'a ve Peygamber'e atfedilmiş "Kur'ân ve Sünnet" olarak bilinen materyalleri toplamak anlamına mı gelir; yoksa o, bugünkü İran'da ya da beş yüzyıl önceki Mısır'da Müslüman kitlelerin toplam bilincini mi verir?

"İslâm" terimi, "Kur'ân ve Sünnet"le sınırlı tutulsa bile biz hâlâ analizin hedefleri için gerekli olan güvenilir kavramsallıktan çok uzağız. Bir çok İslâmî hizip aynı antolojiye başvurur ve tümüyle çok farklı, hatta çelişkili sonuçlara ulaşır. Ben "İslâm dini" diye bir şeyin olmadığını iddia etmiyorum, fakat onu genel bir kavram olarak bir analiz çalışmasında kullanmak herkesi sadece belirsizlikler tünelinin içine sokar.

Gellner'in sorunu, sonuca ulaşmak için kendisi oldukça dağınık olan "İslâm dini"nin açıklamasına ihtiyaç duymasıdır. Bu sebeple o bir İslâm "uygarlığı"ndan bahseder. Bu ifade ile kastettiği şey açık değildir: Galiba "İslâm dini" artı daha bir çok şey! Gellner "uygarlık" sözcüğünü bile özensiz biçimde kullanır. Bu bile, İslâmî "uygarlık" Hıristiyanlık "dini" ya da Çin ve Hindistan "dünya"ları ile kıyaslanıyor bile olsa, açık değildir. Başka bir yerde "uygarlık" terimini "kültür"e yakın anlamda kullanır.[4]

Tüm bu genellemelerde iki nokta belirgindir: İslâm diğer dinlerden farklıdır ve din "uygarlık", "kültür" ya da "dünya" gibi terimler için belirleyici unsurdur. Bu tarihsel idealizmin en cesur biçimidir.

3- Çin ve Hint dinlerinin modernizm ve laisizmle uzlaştığı sonucuna ulaşmak için henüz çok erkendir. Hindistan ve Çin nüfusu büyük ölçüde kırsalda yaşarken, politik İslâm'ın saldırıya geçtiği Yakın Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde nüfusun yarısından fazlası şehirlidir. Bu yüzden Çin ve Hindistan nüfusunun büyük bölümü Yakın Doğu ve Kuzey Afrika'dakilere göre daha geleneksel biçimde yaşamaktadır. Çin ve Hindistan'da dinin laikleşme sürecinin sona erdiği noktasında nahif olabilirim. Bu ülkelerdeki verili resmî laikleşme çoğunlukla yüzeyseldir ve daha köklü bir modernleşmenin ileriki aşamalarında kırılabilir.

Türkiye deneyimi öğretici olabilir. Buradaki laikleşmeye süreci Çin ve Hindistan'daki deneyimlerden daha kısa ama yeterince uzundur son on yıl boyunca köyden kente göçlerin artmasıyla güçlü bir politik İslâm hareketi Kemalist rejimin varlığını tehdit eder noktaya gelmiş,[5] liderlerin büyük bir bölümü ve Türk devleti tarafından desteklenen 70 yıllık laikleşme sürecine dönük inancı tuz buz etmiştir

Hindu köktenci partisi BJP'nin yükselişiyle Hindistan'da da laikleşmenin krize girmeye başladığı görülmüştür. Aşırı milliyetçi BJP Hinduizme ait dinî fanatizmi yanına alarak iktidara gelmiş, özellikle Hintli Müslümanlara karşı politika yürütmüştür. Aralık 1992'de Babri Camii'nin yıkılmasıyla yaşanan politik deprem partiyi güçlü bir ulusal partiye dönüştürmüştür. Geçmişte de örneklerine rastlanmış politikaları uygulamıştır. Örneğin dinci kanadı, Vişva Hindu Prişad (VHP) Hindistan genelinde 3.000 camiyi Hindu tapınaklarının yıkıntıları üzerine yapıldıklarını iddia ederek yıkmıştır. BJP üç temel vaatle ülkenin en güçlü partisi durumuna gelmiştir: Babri Camii yıkıntıları üzerine bir tapınak inşa etmek için yasal izin çıkartmak, Kaşmir'in özel statüsünü kaldırmak ve birleşik bir yurttaşlık yasası çıkartmak.[6] Bu üç vaat de Hintli Müslümanlara yapılmış bir

savaş deklarasyonunu ifade eder ve eğer yürürlükte kalmaya devam ederse Hindistan'daki laik devletin sona geldiğinin işareti olacaktır.

Hindistan'da yaşanan, nüfusun %75'i köylerde yaşayan ve Maoist devletin hâlâ kontrolü elinde tuttuğu Çin'de görülebilir. Her iki olgu da kapitalizmin hızla genişlemesi sonucunda değişebilir. Hükümet önümüzdeki birkaç yıl boyunca 300 milyon insanın şehirli olacağını tahmin etmektedir. Eğer bu yaşanırsa, Çin'deki kapitalizmin büyüme oranının düşmesiyle Hindistan'da tanık olduğumuz olayları pekâlâ görebiliriz. Ayrıca Çin'deki dinî inançlar Hindistan'a kıyasla daha gizlidir ve özellik ülkedeki resmî laisizmin terse çevrilemezliğini sorunlu hale getirebilir. Ancak bir şey kesindir. Oradaki dinî inançlar açık ifade kanalları bulma konusunda daha güçlüdür. Bugünkü Çin'e kıyasla modernizmin halk bilincine daha fazla nüfuz ettiği ve devletin din aygıtını daha uzun süreli ve daha sert biçimde kontrol ettiği eski Sovyetler Birliği'ndeki deneyim oldukça öğreticidir. Sovyet devletinin çöküşünden kısa bir süre sonra din büyük bir politik güç olarak kafasını çıkartmıştır. Bu gelişme, zorla gerçekleştirilen laikleşme halkın inançlarında nadiren zayıflamalar olduğunu, hatta güçlendirdiğini göstermiştir.

Henüz Kısmen Modernleşmiş İslâm

4- Gellner'in, İslâm ülkelerinde modernizmin yayılması önünde yerinden kıpırdatılamayacak kadar güçlü bir setin olduğuna dair iddiası kolaylıkla yanlışlanabilir. Son birkaç yüzyıl içinde din hayatın bir çok noktasındaki etkisini yitirmiştir. Dinin halkın toplumsal hayatında yaşadığı ricat inkâr edilemeyecek derecede çok yaygındır. Ben sadece İslâmî hareketin eskisine nazaran daha saldırgan olduğu son birkaç on yılın İran'ından örnekler vereceğim.

İran, tüm iktidarın bir ruhban sınıfının elinde olduğu ve bu sınıfın bilinçli olarak, bütün gücüyle toplumsal hayatın tüm

yönlerini İslâmî *şeriat* temeli üzerinde yeniden tanımlamaya ve inşa etmeye çalıştığı bir ülkedir. Daha ileriye de gidilmiş, modernite ait süreçlerin engellenmesi noktasında tüm zaaflarını sergilemişlerdir:

Şah'ın 1960'taki Beyaz Devrimi, ruhban sınıfı ve monarşi arasındaki ittifaka son vermiş, solun politik iktidarı gibi potansiyel bir kabusun öne çıkmasına yol açmıştır. Neredeyse tüm Şiî ruhban sınıfı Humeyni liderliğinde açıktan devlete muhalif olmaya başlamıştır. Özellikle toprak reformu ve kadınlara oy hakkı verilmesi gibi konulardan tahrik olmuşlardır.

Onbeş yıl sonra kadınlar Humeyni'yi iktidara taşıyan devrimi yenilmez kılmak ve genişletmek noktasında yaşamsal bir rol oynamıştır. Humeyni'nin devrimdeki asıl saldırı kolu şehir ve köylerdeki yoksullardır. Bu nedenle kadınlar ve köylüler yeni rejimin en büyük başağrısı olmuşlardır. Diğer yandan *şeriat* her ikisinin de bastırılmasını talep etmiş, bu da devrimin destek kuvvetlerini düelloya çağırmak anlamına gelmiştir.

Bu çatışma ile yüzleşirken ruhban sınıfı, kadınlara oy hakkı verilmesi gibi bazı eski sloganlarını rafa kaldırmıştır. Bunun dışında, 1966 Şah'ın Ailesini Koruma Kanunu'nu (*şeriat* kanunları içinde kadınlar için küçük reformlar) kadınların on yıl süren protestolarının ardından utana sıkıla -üstelik daha muhafazakâr bir tarzda- yeniden yürürlüğe koymuştur.

İktidarı almadan önce ruhban sınıfı modern vergilendirme sisteminin *şeriat*a karşı olduğuna kanaat getirmiş, *khoms* ve *zekat* gibi dinî vergiler üzerinden âdil bir topluma ve güçlü bir İslâm hükümetine kavuşacaklarını iddia etmişlerdir. Bu iddialar da modern bir devlet yönetimi ile yüzleştiklerini anladıklarında sessizce rafa kaldırılmıştır.[7] Ayrıca madenler konusunda da *fıkhın* sunduğu yasalara körce bağlanmışlardır. "İslâm toprakları" ile ilgili yasaları ciddî biçimde ele almak petrol üreticisi olan bir ülke için yıkıcı olmuştur. Müzik, satranç ve pulsuz balık üzerindeki yasaklar aşağıdan gelen baskılar sonucu yumuşatıl-

mıştır. Ruhban sınıfının kuralları anlamında *fıkıh*ta, kölelik ve gayri Müslümanlar için özel vergilendirme (*cizye*) ile ilgili bölümler vardır ama onlar, yüksek sesle bunlardan bahsetmeye cesaret edememişlerdir.[8]

En çok bilinen ve en fazla tartışılmış örnek emek yasasının geri çekilmesidir. Yıllarca modern kapitalist ülkelerde kabul edilen emek yasası ile İslâm *şeriatı* arasındaki açık çelişki yeni bir yasa ile kısır döngü içine hapsedilmiştir. Humeyni ve çevresi bu kangren olan tartışmanın özellikle İran-Irak Savaşı'nın ateşi içinde emek dünyasını kargaşaya sürükleyeceğinden korkmuştur. Bu yüzden 1987'da bir *fetva* yayınlayarak Meclis'i Emek Yasası'nı geri çekmekle görevlendirmiştir. Bu tip unsurları "sistemin bekası" şemsiyesi altında toplayarak İslâmî *fıkhın* uyumsuzluğu gerçeğinin üzerinden atlamıştır. Kimi şaşkın takipçilerinin yaptığı eleştirilere şu cevabı vermiştir.: "... Allah'ın peygamberine ait mutlak kuralın bir uzantısı olan hükümet .... İslâm'ın başlıca hükümlerinden (*ahkâm*) birisidir ve namaz, oruç ve *hac* gibi ikincil hükümlere göre önceliklidir... Hükümet, ibadete ilişkin olsun ya da olmasın, İslâm'ın çıkarlarına karşı olduğu ve öyle olmaya devam ettiği sürece her türlü girişimi durdurabilir."[9]

"Sistemin bekası" ifadesinin "esas emirler"in (hatta bu emirleri savunmak adına onların üzerine) yerleştirilmesi, Meclis'e ve Vesâyet Konseyi'ne başkanlık etmesi için "Yürütme Konseyi"nin icad edilmiş olmasının tek bir anlamı vardır: ***Modern dünyanın basıncı altında İslâm hükümetinin en koyu savunucuları modern hayatın bir çok alanında şeriatın uygulanamaz olduğunu kabul etmiştir.*** Devletin laikleştirilmesine dönük ihtiyacı tanımışlardır. Yönetici ruhban sınıfı açıktan "yürütme" ve ona ait çıkarların talep edildiği her yerde ilan edilmiş ve ortalığı kan gölüne çeviren görevini terk etmek zorunluluğunu anlamıştır.[10]

Şüphesiz, tüm bu geri çekilmeler İslâmî kuralları daha ko-

lay ve hoş kılabilme, başka bir deyişle, laikleşmeye karşı direnç gösterme amaçlıdır. Modern toplum ve hayatın basıncına tepki göstermekle onlar dinî rejimin ideolojik uyumunu bozmuş ve yaşaması gerekli olan kapasitesini azaltmıştır. İran'da din devletinin yirmi yılı bugün itibariyle din-devlet ayrımını halkın isteği uyarınca abartısız biçimde gerçekleştirmiş olması İslâmî Cumhuriyetin hayatta kalması için en yakın ve en büyük tehdit olarak görülebilir.

Açık ki, İran deneyiminin genelleştirilmesine karşı çıkılacaktır. Son birkaç on yıl içinde yaşanan bu deneyim gerçekten de belli biçimleriyle özeldir. Fakat bu ülke aynı zamanda modernizme en ciddî direnci göstermiş ülkedir. Eğer burada laikleşme ezici bir güce ulaşırsa biz de "İslâm dünyası"nda modernizm için aşılmaz engeller olmadığını kabul etmek zorunda kalırız.

b. Şaşırtıcı Açıklamalar

Gellner'in, İslâm'ın son 100 yıl içinde güçlendiğine dair iddiası[11] onun bugün itibariyle tanık olduğu gerçekliğe pek de saygısı olmadığını gösterir. Bunun için sunduğu sebepler düşünme biçimindeki mantık eksikliğini ve düzensizliğini ele verir. Gellner'e göre, yüzyıl kadar önce İslâm tarihi "Üst" ve "Alt" İslâm'ın çatışmasından müteşekkildir.

İlki, öncelikle ticaret burjuvazisine dayanan ve genelde birlikte öğrenen ve ticaret yapan, şehir orta sınıfının değer ve zevklerini yansıtan şehirli *ulema*dır. İslâm'ın bu versiyonu düzeni destekler, sınırlamalara ve uyarılara uyum sağlar, bilginin toplanmasında aşırı tutkulara kapılınmasını ve kendinden vazgeçmeyi önler. Tek tanrıcılığa aşırı vurgu yaparak Tanrı ve insan arasındaki aracıları reddeder. Burada önemle üzerinde durulan, püritenizm ve kutsal metinciliktir.

Diğer yandan "Alt İslâm", başka bir ifade ile, "Halk İslâm'ı" genelde yaşayan "şeyh" ya da "pir" gibi yerel azizlere tapınma ve sihre inanma gibi belirsiz engellere sahiptir. Esrime (vecd), kendinden geçme, tılsım ve mucizelerin özel bir değeri vardır. İslâm'ın bu versiyonu özellikle köylüler, kabileler ve fakir şehir insanı arasında yaygınlaşmıştır. Onlar için, sefaletin ve mahrûmiyetin yol açtığı zorluklardan kurtuluş yoludur. Bu yüzden, Üst İslâm müminler için "davranışsal" imtiyazken, Alt İslâm sakinleştirici bir "afyon"dur.

Gellner'e göre, İslâm'ın bu iki versiyonu, şehir kökenli dinî reformcuların dini yenilemek için dinî-kabilesel bir hareket başlatmalarıyla, belirli aralıklarla karşı karşıya gelmektedir. Alt İslâm'ı Üst İslâm'ın aleyhine döndürmek için Gellner etrafına bir grup kabileyi toplayabilir ve çok tanrıcı icat ve yozlaşmayı yok edebilir; şehirlerdeki merkezî iktidarı yıkıp dinî reform bayrağı altında yeni bir hanedanlık kurabilirdi. Oysa köylülerin ve kabile mensubu insanların yaşam koşulları Üst İslâm'ın güçlükleri ve soyut kavramları ile çatışma halindedir; kabile mensubu insanların kontrolü tarım ve kabile bölgelerinde bir kez daha zayıflar ve sıradan insanlar kaba İslâm'a dönüş yaparak çemberi tamamlarlar.

Sonrasında Gellner modern yolların ve iletişim imkânlarının yaygınlaşması ve askerî teknolojinin gelişmesi meselesini tartışırarak bunların politik yoğunlaşmaya yol açtığını, bunun sonucunda da "Halk İslâm"ının toplumsal tabanını büyük ölçüde zayıflattığını söyler. Şehirleşmenin yanı sıra "Üst İslâm" da güç kazanmıştır. Dönemsel dinî reformlar terse çevrilemez dinî reformlara yol vermiştir. Yeni İslâm topluluğu "tek biçimli *ümmet*"le (müminler topluluğu) birlikte şekillenmiştir.[12]

Gellner elde ettiği sonuçlara yaşanmış tarihsel deneyim ve olaylara ait izleri göz ardı ederek ulaşmaktadır. Dahası ayrıntıya indikçe görüşlerindeki zaaf kendini ele verir. Şimdi temel zayıflıklarını kısaca özetleyelim.

İndirgenemez Öz

1. Gellner'in teorilerindeki en önemli zayıflık, "İslâm toplumları"nın gelişmesi için genel bir tarihsel model sunma konusunda ısrar ettiği analitik metodolojisindedir. Dogmatik bir açık sözlülükle genel araştırıcı modelleri arkasına aldığını söyler ve bu tür bir modelin "geleneksel İslâm" için olabileceğine inanır.[13] Bu tür bir dogma ile birlikte metodolojisini kullanmaya devam eder ve "genel model"e uydurmak için yönlendiremediği kurala istisna teşkil eden unsurları devre dışı bırakır.[14] Çeşitliliğine bakmadan, tüm "İslâm toplumları"nı diğer toplumlardan ayıran ve onların ortak özelliklerini belirleyen ortak belirleyici özelliklerin mevcut olduğunda ısrar eder.

Fakat bu söylenen, diyelim ki Moritanya ve Malezya ya da Özbekistan ve Endonezya arasında uzanan şerit boyunca nüfusun büyük bir çoğunluğunun Müslüman olduğunu söylemekten farksızdır. Bin yıllık bir dönem boyunca onların ortak kaderleri olduğunda ısrar etmek en Batıl itikatlı tarihsel idealizmi açığa vurur.

(Kuzey Afrika'daki Atlas Dağları'nın yamaç çizgisi ile sınırlı) antropolojik çalışmaların yardımıyla Gellner, önceleri (felsefe tarihi kılıfı içinde) Hegel, (sosyoloji örtüsü altında) Weber, (dilbilim paravanı arkasında) Renan ve (başka bilimsel maskeler altında) diğerlerinin ortaya koyduğu ön düşünceleri üretmeye çalışır. Gellner gibi birisi yirminci yüzyılda, sömürge imparatorlukları çağında yaşamış Gobinaux ya da Renan gibi ırkçılarla aynı tonda konuşamazdı; fakat onun analitik üslubu da, bilerek ya da bilmeyerek, aynı mantık ve geleneği izlemektedir.

Aziz El-Azmeh, Oryantalistlerin entelektüel geleneklerini eleştirirken şunları söyler: "İslâm çalışmaları bu yüzden sahte sebep zinciri demedinden oluşur. Bu zincirler kaçınılmaz biçimde 18. yüzyıl kimyasındaki Plogistine'e oldukça benzeyen İslâm'ın indirgenemez özüne çevrilebilir."? El-Azmeh *homo*

*İslâmicus*u "üç tarih ötesi anlayışın yapılandırdığını belirtir: "Akıl dışılık, despotizm ve gerilik." Bunlar O'na göre burjuva-kapitalist çağın kendi kendisini tarif ettiği üç anlayışın ters çevrimidir: "Akıl, özgürlük ve kemâliyet"[15]

Gellner'in analizi Al-Azmeh'in aklında olan "İslâmî çalışmalar"ın en son ve en etkileyici örneğidir. Gerçekte, "İslâm'ın indirgenemez özü" Gellner'in "genel model"inde merkezî bir role sahiptir. İslâm'ın bu indirgenemez, buna binaen açıklanamaz özü O'nu diğer dinlerden ayırır. Bu ayrım sayesinde İslâm modernite tarafından sindirilemeyen tek din olarak kalmıştır.

Gellner'in teorisi, Samuel Huntington'ın, ABD Emperyalizminin Soğuk Savaş sonrasında yürürlüğe soktuğu küresel stratejisini meşrulaştıran o ünlü politik görüşünden daha fazla mantık dışıdır. Mantık dışılığına rağmen Huntington Batı uygarlığı ve diğer altı uygarlık arasında değerler bağlamında sahip olduğu uçurumu tartışırken açık bir mantık kullanır ve medeniyetler arasında kaçınılmaz biçimde yaşanacağını iddia ettiği çatışmaya atıfta bulunur. Gellner ise İslâm'ın "istisnaî öz"üne ait kaynakları açıklamaz.

İslâm'ın Mistik Ruhu

2. Gellner'in "genel model"inin İbn-i Haldun'un tarih görüşlerine dayandığını kabul etmesi onları daha lezzetli kılmıştır. David Hume ve Max Weber'den çeşitli malzemeler eklenmiş, bu karışımda sos olarak Kuzey Afrika'daki halkın dinî görüşleri üzerine kendisine ait antropolojik çalışmalar kullanılmıştır. Bu çabalara rağmen Gellner'in görüşleri İbn-i Haldun'unkilerden daha akıl dışı ve anlaşılmazdır.

İlk olarak İbn-i Haldun teorilerini coğrafî materyalizmin bir çeşidi üzerinde temellendirmiştir. Gellner'in "genel model"i ise, (şehir sakinleri ve göçebelerin yüzleşmesinin anlamlı olmadığı durumlarda bile) farklı koşul ve görünümlerde *homo*

*İslâmicus*u unutturmamak adına su yüzüne çıkan İslâm'ın mistik özü üzerinde durur.

İkincisi, İbn-i Haldun'un teorisi, en azından O'nun görüşüne göre, İslâm topraklarına özgü değildir, ancak genelde tarım toplumlarında göçebe kabileler ve politik iktidar arasındaki ilişkileri ifade eder.[16] Bu tezin ötesinde İslâm'a elbise biçmek isteyen Gellner, bu ilişkiyi İslâmî toplumların özel niteliğine çevirir. Bu süreçte O "merkez-çevre" arasındaki ilişkiler üzerine yapılan yorumu esnetir ve böylece göçebe kabileleri belli aralıklarla şehir sakinlerine karşı neyin kışkırttığı sorusu silinir: İslâm'da kalıcı anlamda yerleşik olan kutsal metincilik ve püritenizm midir yoksa merkezdeki politik iktidar ve kabileler arasındaki güç dengesinde yaşanan kargaşa mıdır? Öyle görünüyor ki, Gellner'den altı yüzyıl önce yazan İbn-i Haldun, belgelenmiş tarih üzerinde çalışma yapmanın mantığına daha fazla bağlıdır.[17]

Tabiî ki Gellner, Üst ve Alt İslâm'ın yüzleşmesinin merkez-çevrenin dönemsel politik yüzleşmesinin bir işlevi olduğu konusunda ısrar eder. Buna rağmen kendisi bu kurala her zaman sadık kalmaz. Aksi takdirde göçebe kabileler ve tarım toplumu arasındaki yüzleşmeyi, bu kabilelerin kendi toplumlarındaki politik iktidarla kurdukları ilişkilerin önemli ölçüde İslâm'a bağlı olup dinle sınırlı tutulamayacağını kabul etmek zorunda kalırdı.

Üçüncüsü, Gellner'in Üst ve Alt İslâm'ın yüzleşmesine ilişkin modeli temelde hayalî bir modeldir. Modern öncesi toplumlarda "üst" ya da resmî din ile halk dini arasındaki fark ve her ikisinin ara sıra yaşadığı yüzleşme genel bir olgudur ve hiçbir şekilde "İslâm dünyası" ile sınırlandırılamaz. Hıristiyan Avrupa'sında altı yüzyıl boyunca var olan engizisyonu başka nasıl açıklayabiliriz?[18]

Bunun dışında Gellner'in iddialarının aksine, "İslâm dünyası"nda üst ve alt dini birbirinden farklı kılan şey şehirlilerle

göçmenlerin yaşam koşulları arasındaki farklardan çok sınıflar arası çelişki ve uçurumdur. Alt İslâm'ın etkisi sadece göçebelere doğru genişlememiş, ayrıca köylüler ve fakir şehirli insanları da etkilemiştir. Gellner -geçerken bile olsa- bunu kabul eder. O modelini ancak göçmen kabilelerin "Alt İslâm"ın ana taşıyıcısı olarak sunmak suretiyle meşrulaştırır. Bu yüzden (en büyük sınıf ve aynı zamanda bu toplumlarda zenginliğin ana üreticisi) köylüler şüphesiz "Üst İslâm"ın yeniden üretiminde diğerlerine göre daha fazla önemli rol oynar.

Dördüncüsü, Gellner pratikte "Alt İslâm"ı mistik İslâm'la karıştırır. Bu onun en büyük yanlışıdır. "İslâm dünyası"nın büyük bir bölümünde *fıkıh* ve *şeriata* dayalı İslâm'ın yanında, Sufizm ve *tarikat* adı altında mistik İslâm da faaldir. Bu iki olgu her fırsatta çarpışmıştır. *Şeriat*ın üst sınıflar arasında büyük bir itibarı olduğu ve toplumsal kontrol için bir araç olmakla politik iktidarla sarmaş dolaş yaşadığı doğrudur. Tersine *tarikat*, İslâm'ın manevî yorumunu sunar ve dinî ritüellere ve görünüme bağlı olmak yerine bireyin iç deneyimi ve ruhsal bilgisi üzerinde durarak toplumsal huzur ve memnuniyet önerir. Alt sınıflar ve yönetilen kesimlerin büyük bir bölümünü etkiler. Buna rağmen *tarikat* hiçbir şekilde "sıradan İslâm"a eşitlenemez. Gerçekte *şeriat*la kıyaslandığında *tarikat*, takipçileri için daha geniş ufuklar sunar. Dünya ve insanlığa dönük daha yoğun bir görüşe imkân verir. Daha da önemlisi, mistik İslâm'ın merkezî unsurları sayıca şehir kökenlidir. Onu göçebe kabilelere ya da hatta köylülere atfetmek tarihsel gerçekleri tahrip etmek anlamına gelir. *Tarikat*ın (ve *şeriat*ın) kaba versiyonları şüphesiz ki bazı kabilelerde ve bir çok köyde yaygındır. Yine de bu, ne mistik ve sıradan İslâm'ın kimliğini ne de mistik İslâm'ın şehirli olmayan kökenleri olduğunu gösterir.

Karşı Konulamayan Üst İslâm

3. "İslâmî toplumlar"ın dünü ve bugünü arasındaki ilişki-

yi açıklamaya çalıştığında Gellner rasyonaliteden iyice kopar. O, son yüzyılda teknolojik buluşların merkezî hükümete hiçbir kabilenin tahammül edemeyeceği eşsiz bir güç kazandırdığını iddia eder. Kabile iktidarının devlet iktidarına oranla anlamsızlaşmasıyla "Alt İslâm" da anlamını yitirmiştir. Üst İslâm şimdi muzafferdir.

Neden Üst İslâm sadece dokunulmamış olarak kalmadı da daha güçlü hale gelerek yegâne mücadeleci güç olabildi? Bu nokta, Gellner'in İslâm ve sömürgecilik arasındaki çatışmaya başvurarak gizlemeye çalıştığı çaresiz tarihsel idealizminin ve teorik çelişkilerinin kendilerini dışa vurduğu yerdir.[19]

Bu noktada ilk olarak, İslâm ve sömürgecilik arasındaki çatışmanın (dolaylı ya da dolaysız biçimde) Müslümanlar arası dinî dayanışmayı sadece sınırlı bir dönem dahilinde güçlendirebileceği tartışılacak. Gellner'e göre laisizm ve İslâm arasındaki uyuşmazlık geçici bir olgu değil, aksine İslâm'ın temel bir niteliğidir. İslâm'ın laisizmden mutlak kaçışından bahseder. İkinci olarak, sömürgecilikle yüzleşme "İslâm dünyası" ile sınırlı değildir. Müslüman ya da Hıristiyan olmayanlar da dahil Asya'daki halkların büyük bir bölümü, şu veya bu şekilde sömürgecilikle son iki yüzyıl dahilinde çatışma halindedir ve büyük güçlerin hâkimiyeti altındadır. O halde Gellner'e göre neden sadece Müslümanlar dinî dogmalara bağlıdır?

Üçüncüsü, son yüzyılda "İslâm dünyası" ile sömürgeci güçler arasında gerçekleşen yüzleşme her zaman ve her yerde İslâm'ı güçlendirmemiştir. Aksine bütün olarak dinin özellikle geleneksel dinin etkisini zayıflatmıştır.[20] Bu yüzleşme sürecindeki bazı dönemlerde yüzleşmenin kendisinden çok bu toplumlarda yaşanan modernleşme sürecinin yaşadığı iniş çıkışlar ve çelişkiler geleneksel İslâm'ın faaliyetini desteklemiştir.

Gellner'in "sömürgecilikle yüzleşme" tezindeki büyük tutarsızlık dış dünyayla yaşadığı kendi çelişkisi dahilinde "Üst İslâm"ı dolaylı biçimde değişim ötesinde, yenilmez olarak sun-

masıdır. Neden "Üst İslâm" -bu yüzleşmenin şüphesiz ki faal ve kritik kutbu olan- "Batı" kültürünü işgâl eden dünya ile yaşadığı yüzleşmede değişmeden kalsın, hatta büyük bir etki elde etsin ve sahip olduğu benzerlik bulanık olmaya devam etsin? Gellner'in hiçbir açıklama tezindeki mantıkî kırılmaları ört bas etmez.

İslâm'ın önceki tarihi ile ilgili tüm iddialarını kabul etsek bile, "İslâm toplumları"nın bu geçmiş yüzünden laisizmi neden kabullenmeyeceği sorusu cevapsız kalır. Tabiî ki Gellner bu mantıkî kırılmalar konusunda yalnız değildir. "İslâm toplumları"nın geçmiş tarihine ait bu veya başka niteliklerine gönderme yaparak bu toplumların laisize ve modernize olabilecekleri konusunda şüphe duyan herkes aynı muamma ile yüzleşir.[21]

Hatalı Görünüm

4. Gellner'in çizdiği çağdaş "İslâm toplumları"nı yansıtan resmin gerçekle hiçbir ilişkisi yoktur: Gellner'e göre bugünün dünyasında İslâm, kendisini dinî kimlik üzerinden tarif eden, bu sayede sert iç çarpışmaların rastlanmadığı istikrarlı bir toplum olabilen tek biçimli bir *ümmet* (topluluk) yaratabilir. O'na göre İslâm bireycilik ve çok görüşlülük olmaksızın çok iyi işleyen bir toplum yaratabilmiştir.[22] İslâm dünyasını içeriden tanıyanlar ve özellikle son yirmi yıl içinde İslâm Cumhuriyeti'ndeki cehennemi görmüş olanlar bu resmin nasıl da terse döndüğünü çok iyi bilirler.

İran'da, kimilerinin kültürel savaş da dediği sürekli halk savaşı devam etmektedir. Tüm dönem boyunca 7-8 milyondan fazla insanın katı bir merkezî çekirdek oluşturduğu kitlesel pasif bir direniş biçimi, rejimin kültürel politikalarına aktif biçimde karşı koymuştur. Gerilla savaşının vur kaç taktiklerini kullanarak rejimin destek tabanını kullanılamaz hale getirmişlerdir. Bugün nüfusun açıktan büyük bir bölümü rejime tümüyle mu-

haliftir. Teorilerini formüle ederken İran'daki İslâm Devrimi'nden büyük ölçüde etkilenen Gellner, bu ülkeye dolaylı olarak atıfta bulunurken İslâm'ın "yeni püriten din"i içinde liderlerin vicdan meselelerinin önemli rol oynaması sebebiyle iktidarı aldıktan sonra daha az yozlaştıklarını iddia etmektedir.[23] Bunu, İslâmî liderlerin her yere dal budak salmış, muazzam yozlaşması ile sersemleyen on milyonlarca İranlıya sormak gerekir.

Gellner, Avrupa'yla yaşanan yüzleşmede İslâm'ın gericiliğin dönüm noktasından kurtulabileceğini iddia eder: O'nu geleneklerine yaslamak ya da endüstrileşmenin ihtiyaçlarından uzaklaştırmak suretiyle bu gerçekleştirilebilir. Yazarımıza göre İslâm ülkelerinde, Batı'dan gelen dalgaların yarattığı şok Rusya'dakinin aksine "İslâmî düşünürler"i Batıcılar ve halkçılar şeklinde iki ayrı uç kutba bölmemiştir.[24]

Rus entelektüellerinin Batı ile yüzleştiklerinde yaşadıklarına bakıldığında İslâmcılık "İslâmî toplumlar"daki kutuplaşmanın tek nedeni değildir. Bugün "Batılı akımlar"ı derinlemesine sindiren İslâm ülkelerinde kültürel şizofreni felç edici bir toplumsal olgu haline gelmiştir.

Gellner, İslâmî *ümmet*in Batı ile yüzleşme esnasında oldukça homojen bir biçime kavuştuğunu düşünür; bu homojenliğe bağlı olarak İslâm'ın kendi içinde her hangi bir çatlak üretme olasılığını ve buradan da laikleşme ile sonuçlanacak entelektüel çoğulculuk imkânını reddeder. Ayrıca kendisine ait merkezî tezi kabul eden Charles Lindholm'ın görüşlerini de eleştirir. Lindholm, ABD'deki gibi dinsel bir hareketin güçlü bir sivil toplum ve buna bağlı olarak demokrasi ile sonuçlanabileceğine inanır. Gellner, Amerikalı püritenlerin azınlık olması sebebiyle sadeliği seçtiklerini, İngiliz devriminin yenilgiye uğramasının ardından görüşlerini tüm topluma kabul ettirme fikrinden vazgeçtiklerini söyler. Ancak öte yandan Müslümanlar çoğunluktadır ve yükümlülüklerine bağlıdırlar.[25]

İran'da kitlesel halk hareketlerinin laikleşme yönündeki gayretleri bu görüşlerin yadsınması anlamına gelmez mi? Tabiî bu gayret İran'la da sınırlı değildir. İslâmizmin tüm toplumu dindar yapmak için uyguladığı baskı "İslâm toplumları"ndaki laikleşme gayretlerini arttırabilir.[26]

Eğer teorinin gerçeğe yakınlığı doğruluğunun en temel ispatı ise Gellner'in görüşlerinin ölçü dışı olduğuna hükmedilmelidir. Modernizmin yayılması ile ilgili neden ve sebepleri açıklama noktasında Oryantalistler ve Weberciler gibi Gellner'in de yaşadığı zorluk, Avrupalı köklerine sıkı sıkıya sarılıyor olmasıdır. Buna rağmen modernizmi küresel kılan şey temelde kapitalist üretim biçimidir. Ayrıca kapitalizm Avrupa'da doğmuşsa da bu bölgede sınırlı kalamamıştır. Modernizmin ve taşıdığı çelişkilerin kapasite ve engellerini incelemek için kapitalizmin mantığını bilmek zorunludur.

Dipnotlar:

1 Tabiî ki bu alanda çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bkz.: Aziz el-Azmeh: *Islam and Modernities*, (İslâm ve Modemiteler) Verso 1993; Sami Zubaida: *Islam, the People and the State*, (İslâm, Halk ve Devlet) Routledge, 1989; Edward Said: *Orientalism*, Penguin Books, 1995.

2 Gellner'in ünü Marksizme açıktan düşman olmasından kaynaklanmaktadır. Batı'da sol görüşün en ünlü yayınevlerinden biri de onu kutlamaktadır. Bkz.: ***New Left Review***, 215 ve 221.

3 Ernest Gellner: *Postmodernism, Reason and Religion*, (Postmodernizm, Akıl ve Din) Londra 1992, s. 5-6.

4 Ölümünden önce yazdığı muhtemelen son çalışma olan *Conditions of Liberty*'de (Hürriyetin Koşulları) bahsini ettiği "dört kutsal metne dayalı uygarlık"ın kendi "özgül din ya da dinî gruplar"ına sahip olduğunu söyler. (s. 15). *Muslim Society*'de ise "dört büyük kutsal metne sahip dünyevî uygarlık"tan söz eder. (s. 4)

5 İlginç olan şudur ki Gellner, İslâm ve modernizm arasındaki uyumsuzluğa Türkiye deneyimini örnek olarak gösterir. Örneğin, "Kemalizm" başlıklı makalesinde (E Gellner: *Encounter with Nationalism*. Oxford 1994 s. 81-91) P. Sterling'in, şehirlere kırsal göçlerin artmasını politik İslâm'ın güçlenmesini pekiştiren en önemli unsurlardan biri olarak gören analizinden söz eder; Onun İbn-i Haldun'un görüşlerine dönük özel yorumlarında ısrar ederek, ondan büyük ölçüde etkilendiğini belirtir. Devamında, "Üst İslâm'ın bir tür süreklileştirilme" biçimi olarak Kemalizm'in ideolojik katılığına işaret eder. Türk ordusunun yaptığı darbeleri yeniden ele alır ve "bu sonuç, İbn-i Haldun'un ünlü teorisinden oldukça farklı olsa da, yeni bir çevrimsel politika çeşidi olarak görünmektedir." der.

6 *Economist*, 4 Nisan 1998. Dinî ve millî taassuptaki artış için bkz.: Achin Vanaick, *The Furies of Indian Communalism*, (Hint Komünalizminin Gazabı) Verso 1997.

7 Humeyni iktidarı aldıktan sonra *khoms* ve *zekat*la ilişkili kuralların zamanın çok dışında gördü ve bahsini etmese de modern toplumun ihtiyaçları uyarınca, onları savunanları "cahil" olarak nitelendirdi. " *İman*ın paylaşımı yalnızca seminerler düzenlemek için yeterlidir... Hükümeti yönetmek adına *imam* ve *sadat*ı (Zekata sahip olan ve Muhammed'in doğrudan varisleri) Paraya ve hükümete sadık olan bu insanları yönetemeyiz." *Sahifeh Nur* 18. Cilt, s. 292, aktaran: Akbar Ganji, ***Kian*** aylık dergi, Sayı: 41 (Farsça)

8 Onları yalnız bırakmamışlar ama toplumda kurumsallaşan bugünkü değerlerin basıncı altında EJRA'ya cesaret edememişlerdir. Ellerine fırsat geçtiğinde icraya vermeye tereddüt etmemişlerdir. 1981 ve 1984 yılları arasında politik tutsaklar kıyımdan geçirilmiş, özellikle 1988 Yazında kontrol dışı bir barbarlık yaşanmıştır. Yaşanan tam da EJRA'nın şeriat yasaları ve hükümleridir. Daha da korkuncu, infaz öncesinde bakire kızlara yönelik tecavüzlerdir. Şeriat yasalarına göre onlar savaş esiri, bu nedenle köledir! Sonuç olarak tecavüzler şerî hüküm olarak gerçekleştirilmiştir!

9 *Safieh Nur*, 20. Cilt, s.170, aktaran Ganji, *a.g.e.*

10 Devletin kaçınılmaz laikleşmesi süreci ile ilgili daha fazla örnek için bkz.: Cihangir Salih-Pur, *The Process of Secularisation of Shi'i Feqh*, (Şiî Fıkhın Laikleşmesi Süreci) ***Kian***, Sayı: 24; ve Akbar Ganji, *Religious State and State Religion*, (Dinî devlet ve Devlet Dini) ***Kian***, Sayı: 41

11 Bkz.: *Conditions of Liberty*, (Hürriyetin Koşulları) s. 15

12 Bkz..: Gellner, *Muslim Society*, (Müslüman Toplum) Özellikle birinci bölüm. Daha veciz bir tarif için bkz.: *Conditions of Liberty* (Hürriyetin Koşulları) 3. Bölüm; ve *Postmodernism, Reason and Religion*, (Potmodernizm, Akıl ve Din) s. *22-4*

13 Görüşlerine yönelik savunma için bkz.: *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, (Ernest Gellner'in Toplumsal Felsefesi) Amsterdam 1996. Bu çalışmanın bir özeti ölümünün ardından ***New Left Review***'in 221. Sayısında yayınlanmıştır.

14 Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun İbn-i Haldun'un modeli uyarınca açıklanamayacağını teslim eder. Önerdiği modelin yanında bu ülkeye başka bir modelin ışığında bakamaz ama onu bir istisna olarak kabul eder. Bkz.: *Muslim Society*, (Müslüman Toplum) *a.g.e.*, s. 74 ya da *Encounter with Nationalisms*, *a.g.e., s.* 90.

15 Aziz Al-Azmeh. *İslâms and Modernities*, (İslâm ve Moderniteler) Verso 1993, s. 137-139.

16 Bkz.: ***Iran Bulletin***, 12. ve 13. Sayılar

17 "Bu kitapta ben.... diğer yerlerden hiç bahsetmeden Batı topraklarının bu bölümünde yaşanan olayları yeniden ele alacağım. Çünkü Doğu ve Doğu uluslarındaki devlet ilişkileri hakkında bilgim yok ve açıklanan incelemeler benim istediğim öze ulaşmak için yetersizdir." İbn-i Haldun: *Introduction*, (Mukaddime) Farsça çevirisi s. 59-61

18 Antonio Gramsci şunları yazar: " Katolik Kilisesi'nin gücü, dün de bugün de, bütün "dindar" halk kitlelerinin öğretisel birliğine dönük ihtiya-

cı duymuş olması ve entelektüel açıdan üst tabakalarla alt tabakaların birbirinden kopmaması için uğraşmasından ileri gelir. Roma Kilisesi her zaman, biri entelektüeller diğeri sıradan müminlere ait iki ayrı 'resmî' din oluşumunu önlemek için kıyasıya mücadele etmiştir." Aktaran: David McLellan, *Marxism and Religion* (Marksizm ve Din) s. 122

19 O: "Sömürgecilik İslâm'a, Yahudiliği etkileyen dağılmanın yaptığına benzer bir şeyi yapar. Ayrıca...alt şehirli kesimlerin kendi millet ve dininden olan ama yine de kaçınılmaz biçimde Batılılaşan yöneticilerini düşündüklerinde duydukları kıskançlıkla beslenen iç yoğunluk, bağımsızlık sonrasında bile canlı tutulabilir." E Gellner, *Muslim Society*, (Müslüman Toplum) Cambridge 1983, s. 66

20 Son iki yüzyıl içinde İslâmî hareketlerdeki gelişmeler için bkz.: YM Choueiri, *İslâmic Fundamentalism*, (İslâmî Köktencilik) Londra 1990

21 Bertrand Badie, *Les deux etats: Pouvoire et societe en Occident et en terre d'İslâm*. Paris 1986. Burada İslâm ülkelerinin geçmiş tarihlerine atıfta bulunarak buralardaki din-devlet ayrımının imkânsızlığı sonucuna varılır.

22 *Conditions of Liberty* (Hürriyetin Koşulları) s. 29.

23 *Muslim Society* (Müslüman Toplum) s. 66.

24 *Postmodernism, Reason and Religion* (Postmodernizm, Akıl ve Din) s. 19.

25 Bkz.: 13. dipnot

26 Bkz.: O Roy. *The Failure of Political İslâm*, (Politik İslâm'ın İflası) Londra 1994 s. 199

VI. BÖLÜM
SOLUN TAVRI

Marksist sol miras aldığı geleneklerle ilgili muhasebesini yapmak zorundadır.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşamına güçlü bir politik akım olarak başlaması sebebiyle (Marksist) sol hareket modernizmin etkin bir savunucusu olmuştur. Burjuva modernizmine karşı çıkarken bile sol asla tek başına modernizmin kendisine muhalif olmamış, onun ilerici rolünü göz ardı etmemiştir. Gerçekte burjuva modernizmini modern öncesi güçlerin saldırısına uğradığı her dönemde o çoğunlukla tek taraflı olan müdafaa politikasını devreye sokmuştur.[1]

Diğer yandan dinler, özellikle geleneksel ve baskın olanlar genelde toplumsal hayatta, özelde modernizasyon sürecinde muhafazakâr bir rol oynamıştır. Bu yüzden doğası gereği sol hareket ve din, (başka bir sürtüşme sebebi olmasa da) modernizmle ilgili olarak sürekli çatışmıştır.

Bu karşıtlık, modernizmin çoğunlukla yukarıdan ya da dış basınç yoluyla biçimlendiği ve nüfusun büyük bölümünün Müslüman olduğu perifeideki kapitalist ülkelerde daha fazla keskinleşmiştir. Modernizme ait toplumsal temelin zayıf olduğu ülkelerde daha faal ve saldırgan bir modernizm çeşidi yürürlüğe sokulmuştur. Bu nedenle program yapan ve temkinli hareket eden düşünceler modernizmin bu tür koşullarda tesis edilmesinde daha önemli bir role sahip olmasını sağlamıştır.[2]

"İslâmî ülkeler"de tüm bunlara başka bir unsur daha eklenmiştir. Müslüman kitleler için modern kültür ithal edilmiş bir nitelik arz etmekle kalmaz ayrıca "inanılmayan dünya"dan (*kafir*) ithal edilmiş olarak anlaşılır. Latin Amerikalılar gibi Avrupalılarla ortak bir dinselliğe sahip değillerdir. Bu durum, sayısız kültürel soruna yol açar ve modern kültürün sindirilmesi için büyük bir engel haline gelir. Bunun dışında, Hıristiyan Avrupalı olmayan halkların Hıristiyan Avrupa ile arasında uzak bir geçmişe dayanan çatışma ve husumetler söz konusudur. Modern dünyada gerçek muhafızın dinî kurumsallaşma olduğu yerde bu geçmiş, Müslümanların tarihsel hafızasında önemli bir yer tutar.[3]

Kaygan Zemin

"İslâm ülkeleri"ndeki tüm bu unsurlar solun ve dinin birbiriyle diğer bir çok periferi ülkesinden daha fazla çatışma yaşamasına neden olmuştur. Bu kaygan zeminde sol hiç bir zaman rahatça yürüyemeyecektir. Bu süreçle eşzamanlı olarak sol bir dizi düşmanla karşı karşıya gelmiştir: Bu tip ülkelerde genelde yerleşik bir unsur olan devlet despotizmi ve onun felce uğratan pratiğini, emperyalist ülkelerin dayattığı modern kültürün bir sonucu olan zorbalık izler. Son olarak, sırada dinî belirsizlik vardır. Bu veya şu cephedeki yumuşama solun hızla dengesini alt üst etmiştir.

Bu yüzden, bu tip ülkelerde yaralanan sol, politik olarak faaliyete geçmiş bir *ulema* liderliğindeki dinî obskürantizme karşı tutumunu yumuşattığı her dönemde kimlik bunalımına düşmüş, ilerici bir hareket olma niteliğini inkâr etmiştir. Ancak solun çizgi çekmeyi beceremediği ve yüzleşme ihtiyacı duymadığı her noktada modernizm, ya yukarıdan ya da ülke dışından dayatılmış, kendisi de kitlelerle temas kurma imkânını kaybederek politik açıdan bağlarını kaybetmiştir.

Bu arada solun üç cephedeki düşmanları sosyalizm "tehlike"si ve sınıf mücadelesinin yaygınlaşmasını durdurmak gibi bir ortak çıkar ve gündem etrafında birleşmiştir. Faal taktiksel ittifak içine girmekte hiç zorlanmamışlardır.

Buna bağlı olarak, dinin bu ülkelerdeki kitleler içinde kök salmak suretiyle daima hareketin en önemli engellerinden biri olmuş olmasına rağmen sol, din üzerine tutarlı bir görüş üretememiş, onunla çatışmaya girmekten kaçınan bir politika uygulamıştır. Sürekli olarak materyalist köktencilikle politik hamleler arasında salınmıştır. Bir uçta materyalizm ve ateizm, sosyalizm mücadelesi için yaşamsal unsurlar olarak görülmüş; Materyalizmin önemi ve sahip olduğu rol sürekli vurgulanmış ve sadece sosyalizm değil en basit biçimiyle örgütlü işçi sınıfı içinde de materyalist bir ideoloji (weltanschaung) muhafaza edilmeden işçi devletinin inşaasının gerçekleşmesi mümkün olmadığı iddia edilmiştir.

Diğer uçta ise sol nerede, ne zaman ve hangi sebeple olursa olsun, "pragmatizm"e kayarak sosyalizm mücadelesini önemsiz bir sahne dekoruna çevirmiştir. Burada "halkın büyük çoğunluğuna ait dinî inançlara saygı" ifadesi, politik hamleler için bir özür olarak kullanılmıştır. Toplumdaki dinî hurafelere ve bir çok sıradan inanca karşı mücadele uygunsuz kabul edilmiştir.

Gözle görünür farklılıklarına rağmen bu iki uç ortak bir öze sahiptir. Her ikisi de işçi sınıfı içinde materyalist ideoloji zafere ulaşmadan sosyalizmin inşa edilemeyeceğine inanmakta ve doğal olarak her türlü dini sosyalist toplumla uyumsuz kabul etmektedir.

Aslında "İslâm ülkeleri"ndeki solun sorunu, yukarıda vurgulandığı üzere, İslâm'la ilgili görüşlerinden kaynaklanmaz, temelde sorun solun (Bolşevizmden esinlenen Marksizmin) bütün olarak dinle ilgili ideolojik kafa karışıklığıdır.[4] Diğer bir çok alanda olduğu gibi bu ülkelerdeki sol hareket ne yazık ki

dinle ilgili tutarlı bir görüşe sahip olamamıştır. Özellikle din konusunda Rus Marksizminin biçimlendirdiği teorizasyonu tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Ancak Rus Marksizmi geleneğinin hiçbir yerinde ya da genel olarak Marksizmde İslâm'a ya da O'nun modernizmle uyumsuz olduğuna dair özel bir vurgu yoktur.

Marx ve Engels

Tabiî Marx ve Engels yazılarında sınırlı bir alan dahilinde, geçerken İslâm'a yönelik atıflarda bulunur, ancak bunlar çoğunlukla Avrupa merkezci ön yargılarla malüldür. Söz konusu atıfların Marksist teorik sistemle çok az ilişkisi vardır ve Marksist düşünce geleneği içinde bile sayılamaz. Marjinal ifadelerden müteşekkildir ve açıkçası gerekli inceleme ve bilgiden mahrûmdur.

Engels'in 26 Mayıs 1853'te Marx'a yazdığı, Arabistan coğrafyası ile ilgili bir kitabın özetini sunan ve İslâm'ın ortaya çıkış ve yayılmasını "Bedevi kabileler"in dönemsel istilaları ile açıklayan mektubuna bakılabilir. Marx cevabında "Dine gelince, soru, genel ve dolayısıyla kolaylıkla cevaplanan bir noktada yoğunlaşıyor: Doğu'nun tarihi neden dinler tarihiymiş gibi *görünüyor*?" Sorduğu bu soruya cevabını Fransız doktor ve gezgin (17. yüzyılda Hindistan'daki Büyük Moğol hükümdarı Aurung-Zebe için dokuz yıl doktorluk yapan) Francois Bernier'nin çalışmasına atıfta bulunarak verir: "Bernier haklı olarak, Doğu'daki tüm olguların temelinde *toprakta özel mülkiyet* olmayışını görür ve Türkiye, İran ve Hindistan'a atıfta bulunur. Gerçek anahtar, hatta Doğu cennetinin anahtarı da budur..."[5] Ardından Engels hayatının son günlerinde kaleme aldığı "Erken Dönem Hıristiyanlığın Tarihi" adlı makalesinde bu noktaları dip not dahilinde tekrar ele alır. Bu sefer, daha doğrudan bir atıfla, İbn-i Haldun'un görüşlerinin etkisi altında İslâm'ı "Doğulular'ın koşullarına uydurulan bir din" ve -Orta Çağ Avrupa-

sındaki Hıristiyanlığın aksine- ideolojik bir "maske ya da bayrak"tan daha fazla bir şey olarak sunar.[6]

Marx ve Engels'in bu ve diğer belirlemelerinin Marksist hareket üzerinde önemli bir iz bırakma noktasında yeteri ölçüde belirsiz ve marjinal kaldığını söylemek gerekir. Yüz elli yıl sonra bu işaretleri göz ardı etmenin tesadüfî olmadığı apaçık ortadadır. Söz konusu belirlemeler Marx'ın tarihsel materyalizmine uzak ayrıca gelişigüzel ve yüzeysel çalışmalara dayanmaktadır.

Örneğin, özel toprak mülkiyetinin yokluğu sebebiyle dillendirilen "Doğu'nun tarihi dinler tarihiymiş gibi *görünür*." belirlemesini ele alalım. Bunun için güçlü temeller mevcut değildir. İlkin, Orta Çağ tarihi de "dinler tarihiymiş gibi görünür" ki bunu Marx ve Engels bir çok kez ifade etmiştir. Marx bize Orta Çağ Avrupasında yaşanan gelişmelerin "maddî çıkar" olmadığını; Katolikliğin belirleyici etmen olduğunu hatırlatır.[7]

İkinci olarak, Avrupa feodalizminin tek örnek olduğu haraca dayalı üretim tarzında toprak mülkiyeti temelde politik bir kökene sahiptir, ayrıca hükümdara ve onun hizmetine sadakat üzerinden temin edilir. Bu, feodal Avrupa kadar diğer "Doğulu" ülkeler için de doğrudur. Feodal Avrupa'da nesilden nesile geçen toprak mülkiyeti aristokrasiyi biçimlendirirken, bir çok "Doğu" ülkesinde politik iktidar önemli bir yoğunluğa sahip olduğundan yöneticilerin alıp verme konusunda geniş özgürlükleri mevcuttur. Üçüncü olarak, Marx ve Engels'in dikkate aldıkları nokta olan İslâm Halifesine ait topraklarda özel toprak mülkiyeti, hem pratikte hem de -benim *şeriat*tan kasttetiğim anlamda- teoride, çeşitli biçimlerde görülmüştür.[8]

Dördüncü olarak, en büyük ve en önemli "Doğulu" güç olan Çin'de toprak kullanımı ve mülkiyet biçimleri üzerindeki politik iktidarın uyguladığı kontrol, İslâm imparatorluklarından daha katı olmasa da yumuşak da değildir. Bu yüzden Çin tarihi "dinler tarihi"miş gibi görünmez. Gerçekte Çinlilerin özel ha-

yatlarına, inançlarına, değer sistemlerine hâkim olan ve Çin'de iki bin yıldır faal olan diğer dinleri derinden etkileyen Konfiçyüsçülük bir din değil, ülkeyi yöneten politik bürokrasinin felsefî-ahlâkî inancıdır.[9] Belli bir yere kadar dinî bir niteliği haiz olan ve Konfiçyüsçülükten sonra Çin kültürü üzerinde en büyük etkiye sahip Taoculuk bile önemli ölçüde Konfiçyüsçülük'ün etkisi altındadır ve gerçekte sıradan insanların inançlarıyla Konfiçyüsçü gelenekler arasında yerel bağlantıyı kurar.

Üçüncü Enternasyonal

İslâm'ın Marksist hareket içinde ele alınış tarzına ilişkin bir diğer örnek de Komünist Enternasyonal'dir. Avrupa'da devrim olasılığının azalmasıyla Enternasyonal'in 20 Temmuz'daki ikinci kongresi Doğu'daki anti-emperyalist ve sömürge karşıtı köylü hareketlerini özel olarak vurgulamaya başlar. Rusya'daki iç savaş zaferle sonuçlanma noktasına gelmiş, Bolşevikler eskiden Çar'ın yönetiminde olan Orta Asya ve Kafkasya halkları ile ilgili kalıcı bir fikre ihtiyaç duymaya başlamışlardır. İkincisi, o günlerde Dünya'nın en büyük emperyalist gücü olan Britanya genç işçi devletine baskı uygulamayı sürdürmekte ve onu yıkmak için elinden gelen her şeyi yapmaktadır.

Çok kısa bir süre sonra "Doğu Halkları Kongresi" Bakû'de faaliyetine başlar. Burada İslâm'a özel bir önem atfedilir. Kimi Bolşevik delegeler Pan-İslâmizm'e saldıran Enternasyonal'in ikinci kongresini açıktan eleştirir. Enternasyonal Yürütme Komitesi adına Zinovyev Kongre'yi açarken Müslümanları hararetle Britanya emperyalizmine karşı ayaklanmaya çağırır. Kongre örgütleyicileri Müslümanları onların inançlarına duydukları saygıyı göstermek suretiyle onları Enternasyonal'le ittifak yapmaya çalışırken çok çaba sarfederler.[10]

Kongre'nin ardından, Doğu'daki anti-emperyalist mücadele ile bağları güçlendirmek ve bu mücadelelerin üretiği kadro-

ları eğitmek amacıyla bir dizi eğitim ve propaganda kurumu tesis edilir. Sovyet devlet mekanizmasının parçası olan bu kurumlar İslâm'a özel bir ilgi gösterir; bu ilgi büyük ölçüde politik hamlelere[11] ve Sovyet dış politikasındaki iniş çıkışlara bağlı olarak biçimlenir.

Bu politik hamleler, Yakın Doğu ve Kafkaslar'daki komünist eylemciler arasında bir tür "ulusal komünizm"in büyüme koşullarını yaratır. İslâm'a belli bir iyimserlikle yaklaşıp O'nda devrimci bir potansiyel görmeye başlarlar. Dinin sömürgeci güçlerin baskısı altında ezilen halkın geniş kesimlerini Batı'nın emperyalist ve Hıristiyan kapitalist iktidarlarına karşı mücadele edecek bir kaldıraca dönüştürülebileceğine inanılır.

Bu tezin en ünlü sunumu Stalin'in Milletler Komiserliği Vekili, Başkır Bolşevik Mir Said Sultan Galiyev tarafından yapılır. Parti propagandacıları için kaleme aldığı "Müslümanlar arasında din karşıtı propaganda yöntemleri" başlıklı ünlü bildirisinde, Müslümanların komünist öğretileri kolayca içselleştirebilmeleri için İslâm'a ait dinî geleneklerle ilgili özel bir yorum sunar. Örneğin Hac vazifesine çağdaş bir yorum kazandırır: Hac Müslümanların anti-emperyalist ve sömürü karşıtı mücadele konusunda görüşler edinmesini ve kendi aralarında paylaşmasını sağlayabilir. *Cihad* (kutsal savaş) emperyalistlere karşı bir savaştır. "Bizi doğru yola sevk et" (Kur'ân, Fatiha 4.Âyet) anlamındaki günlük dua, özünde komünizm olan hürriyet ve eşitliğe giden yola işaret etmektedir.

Galiyev, modern çağdaki ana çelişkinin burjuvazi ile proletarya arasında olmadığını, sömürge ve yarı sömürgelerdeki halklarla gelişmiş kapitalist ülkeler arasında olduğunu görmüştür. Aynı zamanda O'nun görüşleri alttan alta, Müslüman halklar üzerinde devrimden sonra da çeşitli şekillerde süren Rus hâkimiyetine yönelik bir protestoyu da içermektedir. Bu özelliği Galiyev'in sindirilmesine neden olur. Stalin'in baskısıyla 1923'te partiden ihraç edilir ve sonrasında da yabancı istihba-

rat servisleri ile işbirliği yapmakla suçlanır. Muhtemelen Stalin'in döneminde de tasfiye edilir.[12]

İslâm'a yönelik Bolşevik yaklaşım, bu dinle ilgili geliştirilmiş açık ve ilkeli bir politikadan çok, tümüyle konjonktürel politik fikirlerden kaynaklanır. Bu tutum, Bolşevizmin sosyalist stratejisindeki -hiçbir zaman çözümlenmemiş- en önemli çelişkisini resmeder. Sonrasında devletin "politik işleyişi" ve hamleler aracılığıyla halının altına süpürülmüştür. "Realizm" ya da "İslâm ülkeleri"ndeki bazı komünist partilerin ilkesiz davranışları için öncel ve model olarak kullanılmıştır.

Rusların Ağır Meşruiyeti

Yukarıda dinle ilgili olarak solun "İslâm ülkeleri"nde nasıl büyük zorluk ve karışıklıklarla yüzleştiğinden bahsetmiştik. Ancak buradaki sorunların ana kaynağı özel koşulların dışında aranmalıdır: Sorun daha çok Rus Marksist geleneğinin Ekim Devrimi'nden sonra ortaya çıkan sol ve radikal akımlar üzerindeki hâkimiyetindedir.

Marksizmi dünyanın, özellikle kapitalizm öncesi toplumların emekçi ve mazlum halklarına ulaştırmış olması sebebiyle Rus Marksizminin hakkı teslim edilmelidir. Ancak onun en büyük zayıflığı, dünya sosyalist hareketini yanlış yollara sevketme noktasında önemli etkisi olan sosyalizmin otoriteryan yorumunu sunmuş olmasıdır.

Hâkim görüşlerin aksine, Rus Marksizminin otoriteryan karakteri ne Stalin'in diktatörlüğü ne de Lenin'in örgütlenme ile ilgili görüşlerinden kaynaklanır. Ekim ve özellikle Stalin döneminden sonra yeni niteliğe bürünmüş olsa da, bu otoriteryan karakter Rus Narodnizminin devrimci geleneğinden doğmuştur. En başında "halk" Rus Marksizmi için sadece devrimin liderliğinde işgal edeceği hiyerarşi dahilinde bir anlama sahiptir. Nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil eden köylüler muhafa-

zakâr ve miskin bir güçtür ve proletaryanın liderliği olmaksızın ilerici bir güce dönüştürülemez.[13] Ancak Çar'ın otokrasisinin parçalanması için de sanayi proleteryasının kararlı bir güç olabilmesi gerekmektedir, bunun için de sınıfın sosyaldemokrat entelektüellerin liderliği altında toplanması zorunludur. Ayrıca bu entelektüeller de Marksist partinin liderliği altında disipline edilmelidir. Sonuçta, başından beri onlarınki sosyalizmin otoriteryan yorumudur ve "proletarya diktatörlüğü" fikri Marx'ınkinden bütünüyle farklıdır.[15]

Rus Marksizminin bu otoriteryan tavrı dinle yüzleştiğinde daha da aşikâr hâle gelir. Bunun nedeni, Ortodoks kilisesi ile Çarizm'in sıkı ilişkiler içinde olması ve ilerici Rus entelektüellerin bu iki unsurdan nefret etmesidir. Nihilist, Anarşist ve Narodnik entelektüeller ateizm ve devrimci eylem arasında ayrılmaz bağlar olduğunu düşünürler.[16]

Ekim Devrimi'nden sonra, resmî devlet ideolojisine yükseltilmesi sonucunda niteliksel dönüşüme maruz kalmasıyla Rus Marksizmine ait bu gelenek devrimci Marksizmin yaşamsal unsurlarından biri olarak dünya komünist hareketine geçmiştir. Demokrasi ve politik özgürlükler işçi devletinde anlamını yitirecek birer burjuva değere dönüşmüştür. Devrimci radikalizm örtüsü altında yaşanan bu gelişme devrimci Marksist gelenek içindeki en büyük kopuştur. Bu noktada söz konusu kopuşun bizim tartışmamızla ilgili olan özel bir yönünü açıklamaya ihtiyaç vardır.

Sosyalizm ve Demokrasi

Ekim Devrimi öncesindeki Marksizmin bakış açısına göre sosyalizm demokrasi ve politik özgürlükler olmaksızın hayal bile edilemezdi. *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels, işçilerin devrimine giden yolda atılacak ilk adım olan işçi sınıfının hâkim sınıfa dönüşümü sürecinin "demokrasi için savaşta zafer" elde etmeden mümkün olmadığı konusunda ısrarcı olmuş-

tur. Onlar için temel özgürlüklerin yokluğu durumunda işçilerin sınıf bilinci edinemeyeceği, sermaye ve sınıf sömürüsünün varlık koşullarının ortadan kaldırılması noktasında politik iktidarı örgütleyemeyeceği çok açıktı.[17]

Bu sebeple burjuva demokrasisinin yetersiz olduğuna kanaat getirdiler ve mücadeleyi derinleştirerek demokrasiyi genişletmeyi sosyalist mücadelenin en yaşamsal unsurlarından biri olarak kabul ettiler.[18] Farklı toplumsal nüfuz alanlarındaki bireylerin seçme hakkı olmaksızın işçi sınıfı mücadelesi sosyalizmin büyük ufuklarına doğru yol alamazdı. Onlar için, toplumdaki her bireyin gelişimi her sosyalist toplumun en temel unsurlarından birisiydi.[19]

Ancak Ekim Devrimi sonrasında, evrensel oy verme hakkının resmî anlamda ortadan kaldırılması[20] ve politik özgürlüklerin pratikte etkin biçimde bastırılması ile birlikte bu gelenek kesintiye uğradı. Tabiî Stalinist hâkimiyetin tamamlanmasıyla birlikte politik özgürlükler de sistematik biçimde bastırıldı; artık resmî ve teorik anlamda evrensel oy verme hakkına itiraz etmeye hiç gerek yoktu. 1935'te yeni Sovyetler Birliği Anayasası, "halk"ın hatta proletaryanın sesini işitmeden, -doğrudan ve gizlice- oy verme hakkının resmîleşmesini sağladı.[21]

Diğer "komünist" parti-devletler bu deneyim ışığında, temel özgürlükler olmaksızın en radikal demokrasilerin bile zararsız olabileceğini anladılar. Onlar da oy verme hakkına itiraz etmeyi kestiler; demokrasinin sınıf doğasını, "proleter demokrasi"nin yararlarını ve "halk demokrasileri"nin çeşitliliğini vurgulamayı daha kazançlı buldular. Ayrıca bu sayede Bolşevizmin yarattığı yeni devrimci geleneklerde, proleter olmayan sınıfların kendi avantajları için kullanabileceği ya da proleter safları bozabileceği özgürlüklerin bastırılması meselesi, sosyalist devrimciliğin en yaşamsal araçlarından biri haline geldi.

Bu tarz bir gelenekte resmî tarzdan farklı bir Marksizme karşı müsamaha göstermeyen -hatta bunu işçi sınıfına ihanetin

ta kendisi olarak gören- birisinin dinî özgürlüğe alan açmaması şaşırtıcı değildir. Dinî özgürlüklere muhalefet kolayca haklı görülebilir. Savunmasını yapan her kişi hemen obskürantizmin lideri olmakla etiketlenecek, bilime, aydınlanmaya ve modernite'ye karşı olmakla suçlanacaktır. Marx'ın ünlü cümlesi, "din halkın afyonudur," dinî özgürlüklere yönelik düşmanlığın bayrağı haline gelmiştir. Oysa burada kolayca unutulan şey, Marx ve Engels'in kesin biçimde dinî özgürlüklerin bastırılmasına karşı olmasıdır.

Şüphesiz ki Marx ve Engels güçlü biçimde dine karşı çıkmış, hurafe ve obskürantizme karşı yaşamsal bir mücadele verilmesi gerektiğine inanmıştır. Ancak onlar aynı zamanda politik özgürlükleri proleter mücadele için yaşamsal silâhlar olarak da görmüştür. Özgürlükler kaldırıldığında herkesten daha fazla ve herkesten önce işçiler bu silâhtan mahrûm kalacaktır. Din özgürlüğünü savunmalarındaki mantık budur. Devlete yönelik her türlü iyimserlik konusunda uyarıda bulunmuş,[22] politik özgürlüklere yönelik tüm sınırlama ve ayrımların kaçınılmaz olarak halktan özerk arabulucu bir iktidarla sonuçlandığını, bunların da ötesinde, halkın sonuçta kendi çıkarlarına teslim olduğunu çok iyi anlamıştır. Onlar, dinle ilgili her çeşit hakkın ezilmesinin tehlikeli olacağına inanmış ve bu amaçla hareket eden herkese karşı çıkmışlardır. Şimdi konuyla ilgili birkaç örnek verelim:

"Yahudi Sorunu"nda (1843) Marx, Alman Yahudilerinin dinsel özgürlük ve eşit vatandaşlık haklarını savunur. Solcu görünen bir konumdan bakarak Yahudilerin dinlerini terk etmeden özgürleşemeyeceği noktasında ısrarcı olan sol Hegelci Bruno Bauer'e itiraz eder. Marx'a göre din özgürlüğü "politik özgürlükler" biçiminde sınıflandırılmış ve bu yüzden de "yurttaş hakkı" haline gelmiştir. Buradaki mesele *droit de l'homme* ve *droit de citoyen* arasındaki farktır; bir insan hakkı olan vicdan özgürlüğü "istediğin dine inanma hakkı"dır.[23] Ötekilerin

özgürlüğü meselesinin bizimle aynı değil farklı görüşte olma hakkı ilgili olduğunu söylerken Marx, "insanların özgürlük hakkı, iki insan arasındaki ittifaka değil, onların ayrılması üzerine kuruludur." diye yazar.

Aynı tartışmayı bir yıl sonra Bauer Kardeşlerle sürdürürken devletin "hakikî sosyalizm"inin kafasında Hıristiyanlar ve Yahudilerin sakıncalı ve hain olarak kabul edildikleri konusunda uyarıda bulunur. Fransız Devrimi'ndeki "terör" dönemi boyunca istifçilerin giyotine gönderilmesi gibi galiba Bay Bauer de onları darağacına gönderecektir. Bu, aydınlanma adına dinî özgürlüğü göz ardı eden tüm devrimci güçlere yönelik bir uyarıdır.

Aynı makalede Marx, büyük olasılıkla dinî özgürlükleri hedef alarak insan haklarına saldırması sebebiyle mağlup olan Herbert'in partisinin kaderine işaret eder[24] Jacques Rene Herbert Fransız Devrimi'nin en önemli figürlerinden birisidir ve Jakobenlerin sol kanadının da lideridir. 1793 Sonbaharında kiliseleri kapatan ve Katolik hizmetlerini durduran Hıristiyanlık karşıtı hareketi yönetir. Bu hareket, büyük ölçüde köylülere yaslanan bir devrim karşıtı tepkiye yol açar. Aynı yılın Aralık'ında Konvansiyon "ibadet özgürlüğüne yönelik her türlü şiddet ve tehdid"i yasaklar.

Engels 1878'de, sosyalist toplumda dinin yasaklanması gerektiğine inanan Alman sosyalist düşünür Eugen Dühring'in düşüncelerine saldırır. Engels ve Katoliklere sadece zulmeden Bismarck'ın da ötesinde onları tümüyle yasaklamayı planlayan Dühring'in "Prusyalı sosyalizmi"ni yerer. Engels'in vurgusu, bu tip çabaların dinin devam eden varlığına yeni bir yaşam katacağı yönündedir.[25]

Daha ilginç bir örnekse 1875'de Alman İşçi Partisi'nin hazırladığı program taslağına cevaben yazılan Gotha Programı'nın Eleştirisi'dir. Marx, işçi partisinin kendisini tek başına "vicdan özgürlüğü"nü savunmakla sınırlayamayacağını, fakat

"burjuva vicdan özgürlüğü"nün *dinî vicdan özgürlüğü*nün olası her çeşidine müsaade edilmesinden başka bir anlam taşımadığını ve kendi payına vicdanı dinin cazibesinden kurtarmaya çalıştığını vurgulaması gerektiğini söyler. Ancak bunlardan birisinin seçilmiş olması "burjuva" düzeyinin aşılmasını getirmez. "Eğer birisi *Kulturkampf* döneminde liberalizmi kendi sloganlarıyla hatırlatmayı arzularsa bu kesinlikle aşağıdaki biçimler dahilinde gerçekleşmiş olacaktır: Herkes, polis gelip burnunun içine sokmadan, bedensel ihtiyaçları kadar dinî ihtiyaçlarına da dikkat etmelidir."[26] Marx, dine karşı ideolojik bir savaşı özendirirken, öte yandan da din karşıtı baskı politikalarına açıkça karşı çıkar.

1891'de, Erfurt Programı'nın eleştirisinde Engels de benzer bir tarzı benimser: "Kilisenin devletten tamamiyle ayrılması: İstisnasız tüm dinî cemaatler devletten özel kurum muamelesi görmelidir. Kamusal fonlardan gelen her türlü destekten mahrûm olmalı, okullar üzerindeki etkileri sıfırlanmalıdır. (Kendi okullarını kendi fonlarıyla kurmaları ve saçmalıklarını oralarda öğretmeleri yasaklanamaz.)."[27] Dinî özgürlük sadece törenler için değil, -kendi özel okullarını kurmaya varana kadar- insanların kendi dinini tanıtması için de geçerlidir.

Diğer bireysel özgürlüklerle birlikte dinî özgürlükler konusunda Marx ve Engels'in görüşleri görülüyor ki belirsiz değil, aksine net ve açıktır. Ne tür bir kılıf içinde uygulanırsa uygulansın, her türlü baskıya karşı çıkmışlardır. Bu, Ekim'e dek Marksistler arasında kabul gören bir gelenektir. Rus Marksistleri bile iktidara gelmeden önce, en azından resmî belgelerinde bu görüşe taraftardır.

Fakat iktidarın alınmasıyla politik özgürlükler devrim ve proletarya diktatörlüğü adına bastırılınca din savunusu da anlamsızlaşmıştır. Şimdi Rus Marksistlerinin devrim öncesi ve sonrasına ilişkin tutumlarına birkaç örnek verelim.

Rus Marksizmi

İlk örnek, Emeğin Kurtuluşu için Sosyal Demokrat Grup'un programıdır. Büyük olasılıkla Rus Marksistlerinin ilk programatik belgesi olan bu çalışma, 1883'te Rus Marksizminin "kurucu babası" sayılan Plehanov tarafından kaleme alınmıştır. Burada dinî özgürlük talebi, "sınırsız vicdan, konuşma, basın, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü" şeklinde formüle edilmiştir.

Bir başka maddede, "tüm vatandaşların ırk ve dine bakılmaksızın tam eşitliği"ni sorgular. Bu maddenin dipnotunda şu tespit edilir: "Bu mesele tam vicdan özgürlüğünü talep eden 4. paragrafta mantıkî açıdan içerilmiştir; ancak ülkemizde nüfusun belli bir kesiminin, örneğin Yahudilerin memnun olmadıkları kötü "haklar"ın diğer vatandaşlara sunulabilmesi gerçeğine dönük bir bakış açısı içinde bu soruna çare bulunması gerektiğini düşünüyoruz."[28]

Öyle görünüyor ki programın yazarları, din ve devletin ayrılması yönünde bir teklif sunmamaları sebebiyle bu önerinin yeterli olacağını düşünmüşlerdir. Ortodoks Kilisesi ile Çarist otokrasi arasındaki sıkı ilişki bu meseleden bahsetmeyi önemli kılmış olabilir. Bu mesele, 1885'te Plehanov'un kaleme aldığı Rus Sosyal Demokratlarının ikinci program taslağına da girememiştir. Benzer bir eksiklik 1895'te Lenin'in yazdığı taslak için de geçerlidir.[29]

2. Örnek Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi Programı'dır. Lenin ve Plehanov programın hazırlanmasında önemli rol oynamıştır. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin hazırladığı Erfurt Programı'nın etkilerini taşır. Partinin İkinci Kongre'sinde, 1903 Ağustos'unda onaylanmıştır. Demokratik taleplerle ilgili bölümde şunlar söylenir: "Sınırsız vicdan, konuşma, basın ve toplanma özgürlüğü; grev yapma sendika kurma özgürlüğü," "sınıfsal imtiyazların ilgası ve tüm vatandaşların cinsiyet,

din, ırk ya da milletine bakılmaksızın tam eşitliği" ve "kilise ve devletin, okullarla kilisenin ayrılması."[30]

3. Örnek: Aralık 1905'te, ilk Rus devriminin ateşi içinde Lenin "Sosyalizm ve Din" başlıklı bir makale kaleme alır. Burada Lenin din özgürlüğünü açık bir dille savunur: "Dinin özel bir mesele olduğu ilân edilmelidir.... Herkes istediği dine inandığını açıklamakta ya da hiçbir dine inanmamakta, yani, genellikle her sosyalist gibi bir ateist olmakta kesinlikle özgür olmalıdır." Ayrıca dinî örgütlenmeler hakkında; "bunlar aynı fikre sahip yurttaşların oluşturduğu devletten bağımsız kurumlar olmalıdır." der. Aynı zamanda Lenin "sosyalist proleter parti" için dinin özel bir mesele olmadığı noktasında ısrarlıdır, çünkü bu parti öncelikle işçilerdeki her türlü dine ait yalana karşı mücadele eder. Buna rağmen Lenin; "Biz Programımızda ateizmimizi ileri süremeyiz, sürmemeliyiz." diye yazar ve devamında da dindar insanların Parti'ye katılabileceğini söyler. [31]

4. Örnek: 1919'daki Sekinci Kongre'de onaylanan İkinci Parti Programı'nda artık dinî özgürlükle ilgili bir mesaja rastlanmamaktadır. Ayrı bir maddede şu tespit edilir: "Dine ilişkin olarak RKP kilisenin devletten, okulların kiliselerden ayrılması kararından, yani burjuva demokrasisinin kendi programları dahilinde içerdiği ancak sermaye ile dinî propaganda arasındaki sayısız bağ yüzünden hiçbir zaman yürürlüğe sokmadığı önlemlerden hoşnut değildir. RKP, yalnızca kitlelerin gerçekleştireceği bilinçli ve sistematik toplumsal-ekonomik faaliyetin bütün dinî önyargıları ortadan kaldıracağına olan inanca bağlı kalarak hareket eder. Partinin amacı, sömürücü sınıflarla dinî propaganda örgütleri arasındaki bağları koparmak, aynı zamanda da emekçi kitlelerin dinî önyargılardan gerçek kurtuluşlarını sağlamak amacıyla onlara yardım etmek ve onları geniş bir ölçek dahilinde bilimsel-eğitim ve din karşıtı propaganda etrafında örgütlemektir. Ancak öte yandan, inanan insanların dinî za-

fiyetlerine halel getirmekten de uzak durmak gerekir. Aksi yönde çabalar dinî fanatizmi güçlendirir."[32]

Burada komünist partisinin sadece dinî özgürlükleri bir kenara koyduğunu değil, din üzerinde baskı uygulamayı gündemine aldığını görüyoruz. Program, dinin özel bir mesele olduğunu açıkça söylemiyor. Buharin ve Preobrazenski, Program'ı açıklamak amacıyla kaleme aldıkları kitaplarında şunları yazıyor: "Din her yurttaşın özel meselesi haline gelmiştir. Sovyet İktidarı proleter Devletin güçlendirilmesi için bir araç olarak kilisenin kullanılmasına ilişkin her türlü düşünceyi reddeder." (s. 302) "Din ve komünizm, hem teori hem de pratik düzlemde birbiriyle bağdaşmaz iki ayrı unsurdur." Ayrıca sayfa 299'da da şunlar yazılı: "..Tanrı'ya iman... (bir komünisti) proleter devrimin hedefleri için mücadele etmekten alıkoyar."[33]

Bolşevik partinin iktidarı almasından bir kaç ay önce, parti programının değiştirilmesi için hazırlanan belgelerde Lenin'in hâlâ "sınırsız vicdan, konuşma, basın, grev ve örgütlenme özgürlüğü"nden söz etmesi oldukça ilginçtir. Lenin, "kiliseleri devletten, okulları kiliselerden ayıran" maddeyi muhafaza etmiş ve ona sadece "okulların mutlak dindışılığı" şerhini düşmüştür.[34]

5. Örnek: Haziran 1923'te, İsveç Komünist Partisi'nin yürüttüğü bir tartışmanın ardından Komintern Yönetimi şu açıklamayı yapar: "Burjuva devletle ilişki dahilinde komünistler için din özel bir mesele olarak kalacaktır; ancak hiç bir koşulda komünistler dinin komünist parti ile ilişkisi dahilinde önemli bir mesele olduğunu söyleyemez..... Komünistler, sınıf karakterine sahip sendikalara girerken dinî görüşleri ne olursa olsun sadece işçilerin yanındadır."[35] Kararda ilk olarak, din ya da "vicdan" özgürlüğü açık biçimde savunulmamıştır. İkinci olarak, dindar kişiler partiye katılamaz, en fazla komünist partilere bağlı sendikalara girmesine izin verilebilir. Üçüncüsü, din proleter devletler değil, burjuva devletlerle ilişkide özel bir meseledir.

6. Örnek: 1928'deki Altıncı Kongre'nin onayladığı Komünist Enternasyonal Programı şunları ilan eder: "Geniş kitleleri kapsayan kültür devriminin görevleri arasında, 'halkın afyonu'na, dine karşı verilecek mücadelenin özel bir yeri vardır..... Proleterya iktidarı eski egemen sınıfın ajanı olan kilisenin tüm Devlet desteğini kesmeli..... ve kilise örgütlerinin karşı devrimci faaliyetlerini acımasızca ezmelidir. Proleterya iktidarı inanç özgürlüğünü serbest bırakır ama aynı zamanda elindeki tüm araçları kullanarak din karşıtı propaganda yürütür, eski kilise kurumunun ayrıcalıklı konumunu ortadan kaldırır ve tüm eğitim sistemini bilimsel materyalizm felsefesi temelinde yeniden şekillendirir."[36]

Burada ilk olarak görüyoruz ki, Sovyetler Birliği'ndeki hâkim görüş diğer komünist partilere "ihraç" edilmektedir. İkincisi dinî özgürlük, dinini ifade etmekle değil, inanç özgürlüğü ile sınırlı tutulmaktadır. Üçüncüsü, din karşıtı faaliyetler sadece proletarya partisi değil proleter devlet tarafından da örgütlenmektedir. Dördüncüsü, din karşıtı propaganda yanında dinî propagandaya izin verilmemektedir.

Bu sayede din üzerine Marksist politikanın niteliksel dönüşümü tamamlanır. Ayrıca bu teorik düzeyde de kendini gösterir. Deneyimlerimizden biliyoruz ki, gerçek hayatta cehennem bir kez kurulursa özgürlükler altındaki zemin oyulmaya başlar.

Buraya kadar, dine karşı geliştirdiği politikalarda Bolşevizmin sahip olduğu ama süreç boyunca asla kabul etmediği -aradan geçen onca yılın ardından bugün inkâr edilemeyecek- kusurunu hatırlamış olduk. "Komünist Akademi"nin yaptığı bir çalışmaya göre, dinle mücadelenin ardından geçen on yıl boyunca köylüler arasında örgütlü dinî grupların sayısı 1928'de, 1922-3'e kıyasla, ikiye katlanmıştır.[37] Köylüler arasında yapılan dinî faaliyet, 1930 Mart'ındaki Merkezi Komite Plenum'u kararlarına da yansımıştır. Çifliklerin kolektivizasyonu sırasında kiliselerin zorla kapatılması açık ki raporda muaf tutulmuş-

tur. Bu tip eylemlerin dinî hurafeleri güçlendirdiği tespit edilmiştir.[38]

Bugün Marksist sol miras aldığı bu geleneğin muhasebesini açık biçimde yapmak zorundadır. Rus Marksizminin otoriter geleneğinden kopup, Marx ve Engels'in devrimci ve demokratik geleneğine geri dönmeden sol kendisini yeniden canlandıramayacak ve halkla gerçek bir diyalog kuramayacaktır. Bu, son yirmi yıl içinde solun kapsamlı bir dinî saldırının en önemli kurbanı olduğu "İslâm ülkeleri" için daha fazla geçerlidir.

Böylesine bir kopuş yaşanmadan Marksistler özgürlük, eşitlik, aydınlanma ve modernite için halkın kaderini tayin edici mücadelenin öncüsü olamaz. Henüz geç olmadan, dinle ilgili görüşlerimizden bağımsız olarak, din özgürlüğü de dahil tüm temel özgürlükleri savunmadan, dinî obskürantizme karşı etkin bir mücadele veremeyiz. Bu, bizim dine yönelik politikamızın aslî ilkesi olmalıdır.

Tabiî, din üzerine açık bir sosyalist politika belirlemek için daha uzun bir yolumuz vardır. Ama bu yaşamsal bir başlangıçtır.

Dipnotlar:

1 Goran Therborn Marksist hareketi şu şekilde niteler: *"Her Modern Majesty's Opposition". Dialectics of Modernity*, ("Modern Majestenin Muhalefeti." Modernitenin Diyalektiği) ***New Left Review***, 215

2 "Modernizm" ve post-modernizmin, modern kültürel sistemin merkezi olan Kuzey Amerika ya da Avrupa'da değil, ilkin Güney Amerika'da, yani periferide ESTELAH ve fikir biçiminde ortaya çıktığına dair görüşü oldukça ilginçtir. İlki 1890'da İspanya'dan "kültürel bağımsızlık ilânı", ikincisi 1930'larda, edebî modernizmin içindeki muhafazakâr eğilimi ayrıştırmak ve modernizmin audatios akımını korumak amacını taşıyan "aşırı-modernizm" adıyla görülmüştür. Perry Anderson: *The Origins of Postmodernity*, (Postmodernizmin Kökenleri) Londra, 1998.

3 *Moghabeleh ba eslam garai': yek azmune bozorg* (Confronting Islamism: a Great Challenge – İslâmcılıkla yüzleşmek: Büyük Hesaplaşma) adlı çalışmamda dinci yanlısı olmamanın etkilerini tartıştım. 4. Bölüm, *Rahe Kargar* (Farsça) Sayı: 128, Temmuz 1995. Dindar yanlısı olmanın konjonktürel bir etken olduğunun ve İslâm'ın "öz"üne hiçbir katkı sunmadığının hatırlatılması önemlidir.

4 Benim "Bolşevizmden ilham almış Marksizm"le ilgili bahsim, "Marksizm-Leninizm"le, yani Stalinist gelenekten esinlenen Marksizmle sınırlı görülmemelidir. Burada, en azından teoride, çeşitli Stalinist akımlarla yakınlığı olmayan, Bolşevizmin *oruç* döneminde yaratılan kafa karışıklığının acısını çekmiş ve Stalinist geleneğe karşı akımlara da işaret ediyorum.

5 Marx-Engels: *Seçme Yazışmalar*, Progress Publications, Moskova 1975, s. 73-6. Vurgular özgün metne aittir.

6 Bkz.: Marx-Engels, *On Religion*, (Din Üzerine). Progress Publication 1981, s. 276. Engels'in bahsi geçen dipnotun tamamı için bkz.: ***Iran Bulletin***, Sayı: 12, Güz, 1966, 6. dipnot, s. 15].

7 Marx bunu tarihsel materyalizmle ilgili görüşleriyle çeliştiğini düşünmez. O konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Üretim tarzı toplumsal, politik ve entelektüel hayatın niteliğini genel olarak belirler yönündeki görüşlerimin, maddî çıkarların hâkim olduğu zamanımız için çok doğru olduğu ama ne Katolikliğin hâkim olduğu orta çağ, ne de politikanın hüküm sürdüğü Atine ve Roma'da geçerli olduğu iddia ediliyor.... Şu kadarı açık ki ne ortaçağ Katoliklik ne dene de eski dünya politika ile hayatını sürdürebilirdi. Aksine, burada politikanın orada Katolikliğin neden başrolü oynadığını açıklayan şey oradaki insanların geçimlerini

sağlama tarzlarıdır." Marx, *Capital*, (Kapital) 1. Cilt, Lawrence ve Wishart, Londra 1983, s. 85-6 (2. dipnot).

8 Örneğin bkz.: Anne KS Lambton: *Landlord and Peasant in Iran for the Forms of Land Ownership in Iran From the Islamic conquest to the 20. Century*. (İslâm'ın işgalinden 20. Yüzyıla dek İran'da Toprak Mülkiyeti Biçimleri - İran'da Toprak Ağaları ve Köylüler) Farsça çevirisi: Manuşer Amiri, Tahran, 1984.

9 Bkz.: Max Weber, *The Religion of China*, (Çin'in Dini) New York, 1951

10 E H Carr. *The Bolshevik Revolution*, (Bolşevik Devrim) 3. Cilt, Penguin Books, s. 261-7

11 Karl Radek Baku Kongresi'nde Komintern Yönetimi'ni temsil etmiş, Müslümanlara şunları anlatmaya çalışmıştır: "...Sovyet Hükümeti'nin Doğu politikası bu nedenle ne diplomatik bir manevradır ne de Doğu halklarını sırayla ateşe atarak onlara ihanet etmek ve Sovyet Cumhuriyeti için avantajlar elde etmek değildir.... Biz ortak bir kaderle size bağlıyız: ya Doğu halklarıyla birleşip Batı Avrupa proletaryasının zaferini yakınlaştıracağız ya da biz yok olup sizler köle olacaksınız." (Aktaran: E.H.Carr, *a.g.e.*, 3. Cilt, s.264). Fakat öncelikle bu ihtiyaç Bolşevikleri Müslümanların dinî inançlarına pragmatik açıdan yaklaşmaya zorlar. Bu ileride 1921-2'de "Tanrısızlar Topluluğu"nun başı olan Troçki'yi "öteki dünyaya inananlar hırs ve öfkelerini bu dünyanın dönüşümü için yoğunlaştırmayı beceremezler." türünden bir açıklama yapmasına neden olur. Konuyla ilgili tek istisna, partiye üyelik koşulu olarak İslâm'ı biran önce terk edilmesinin pratikte uygulanamaz olduğu "Doğu'dan gelen acemi devrimciler"dir. L.Troçki: *"The Tasks of Communist Education", in Problems of Everyday Life and Other Writings on Culture and Science*, ("Komünist Eğitimin Görevleri", Gündelik Hayatın Sorunları, Kültür ve Bilim Üzerine Diğer Yazılarının içinde) Ed.: G. Novack, New York, 1973, s.112-118.

12 Sultan Galiyev için bkz.: Maxine Rodinson, *Marxism and the Muslim World*, (Marksizm ve Müslüman Dünyası) 1979. Schram S et Carriere H. D'Encausse: *Le Marksizme et l'Asie*, s. 239-50.

13 Galiyev ve Tudeh Partisi'nin konuyla ilgili yazıları arasındaki benzerlik çok çarpıcıdır. Nureddin Kianuri, "Bilimsel Sosyalizm ve İmam Humeyni'nin İslâmî Devrimi" arasında bir ittifakı zorlamıştır. Tabiî ki aralarındaki farkın da not edilmesi gerekir: kafa karışıklığı ile malûl görüşleriyle Galiyev Asya halklarını uyandırmak için verdiği mücadelede aydın bir devrimci iken, Tudeh Partisi, ülkeyi Ortaçağ karanlığına sürükleyen kana

susamış bir dinî despotizmi desteklemiştir.

14 Yine, hâkim görüşün aksine, "proletaryanın liderliği" ifadesi bir Bolşevik icadı değildir. Eski bir Menşevik ve Plehanov'un yoldaşı olan Paul Axelrod "demokratik devrimde proleter hegemonya"dan bahseden ilk kişidir. Bkz.: Neil Harding: *Lenin's Political Thoughts*, (Lenin'in Politik Görüşleri) 1983, Hong Kong. Bu terimin anlamı Menşevikler için de belirsiz kalmıştır.

15 Plehanov "proletarya diktatörlüğü" kavramını ilkin bir parti program belgesinde kullanmıştır. O bu kavramı Rusya Sosyal Demokrat Partisi'nin pratikteki devrimci diktatörlüğü olarak anlamıştır. Engels, Plehanov'un yorumunu bir Rus göçmeninden öğrendiğinde O'na şiddetle karşı çıkmıştır. Bkz.: Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, (Karl Marx'ın Devrim Teorisi) 3. Cilt, s. 323-4.

16 1906'da Bogdanov ile yaptığı bir tartışmada Plehanov, materyalizmden çok Ernest Mach'ın felsefî öğretilerini propaganda etmesi sebebiyle ona yoldaş demeyi reddetmiştir. Buna rağmen Bogdanov Sosyal Demokrat Parti'nin bir üyesi ve Bolşevik hizbin liderlerindendir. Plehanov, *Selected Philosophical Works*, (Seçme Felsefî Eserler) 3. Cilt, Moskova 1976, s. 189.

17 Örneğin Enternasyonal'in 1881 Eylül'ünde Londra'da yapılan konferansında işçi sınıfının sınıf sömürüsünü ilga edebilmesi için en önemli imkân olan politik mücadeleye yönelik ihtiyacı savunurken Engels "sınıfların ortadan kalkmasını istiyoruz. Bunu gerçekleştirmenin aracı nedir? Tek araç proletaryanın politik hâkimiyetidir." demiştir. Devamında şunları eklemiştir: "Bunu gerçekleştirmek ancak politik özgürlükler, toplanma hakkı ve basın özgürlüğüne bağlıdır –bunlar bizim silâhlarımızdır." Marx-Engels, *Selected Works*, (Seçme Eserler) üç ciltlik İngilizce çevirisi, II. Cilt, Progress Publications 1973, s. 245.

18 Örneğin Marx'ın Paris Komünü deneyimi ışığında katılımcı demokrasi (Fransa'da İç Savaş) ya da II. Fransa Cumhuriyeti Anayasası ile ilgili vurguları (*Fransa'da İç Savaş*' ve 1852'de kalem aldığı Fransız Anayasası ile ilgili makalesi) O'nun konuyla ilgili görüşlerini gösterir. Bu yazılar "sınırsız politik özgürlükler"e yönelik talep için gerekli olan teorik zemini verir.

19 Komünist Manifesto'da proleter mücadelenin amacının sınıfların ve sınıf çelişkisinin ortadan kalkması ve "herkesin özgürce gelişiminin koşulunun her bireyin özgürce gelişimi"ne dayalı bir toplumu inşa etmek olduğunun söylenmesi, ya da Marx'ın, "daha üst bir toplum biçiminin gerçek zemini"nin "her bireyin tam ve özgür gelişiminin esas yönlendirici

ilkeyi biçimlendirdiği bir yer" olduğunu ifade etmesi tesadüf değildir. *Capital*, (Kapital) 1. Cilt, s. 555.

20 Kurucu Meclis'i feshettikten sonra Bolşevikler resmî olarak oy verme hakkının ilgasını tüm işçi devletinin genel ihtiyacı olarak sunmaya çalışmışlardır. Daha ileri giderek, örneğin bu kararı ikinci parti programına sokmuşlardır (Mart 1919'da sekinci Kongre'de onaylanan program). Buharin ve Preobrazenski evrensel oy verme hakkına açıktan karşı çıkmışlar, sömürülen ve sömüren sınıflar arasındaki birleşme iradesinin koyunla kurdun birleşmesi kadar anlamsız olduğunu söylemişlerdir. (*ABC of Communism*, -Komünizmin ABC'si- Penguin Londra 1969 s. 216-7). Kausky'i yalanlarken Troçki ve Radek Paris Komünü'nü "Fransa'daki evrensel oy hakkına karşı bir isyan" olarak değerlendirmişlerdir. (bkz.: Hal Draper, *Dictatorship of the Proletariat from Marx to Lenin*, (Marx'tan Lenin'e Proletarya Diktatörlüğü) Monthly Review Press, 1987 s. 139). Özellikle Rosa Luxemburg'un eleştirisinin ardından Lenin, oy verme hakkının kaldırılmasını Rusya'nın özel durumunun bir sonucu olarak nitelemiştir. (Bkz.: *Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, (Proleter Devrim ve Dönek Kaustky) Lenin Seçme Eserler, 28. Cilt, s. 255-5).

21 Bkz.: L. Schapiro. *Communist Party of Soviet Union*, (Sovyetler Birliği Komünist Partisi), s. 410. Bugün bile soldaki kimi isimler Kurucu Meclis'in feshi esnasında yaşanan olayların ötesine geçememişler ve şaşırtıcı bir nahiflikle evrensel oy hakkına karşı muhalefetlerini en temel ilkeler mertebesine yükseltmişlerdir.

22 Devletle ilgili kötümserlik Marx'ın düşüncesindeki istikrarlı unsurlardan birisidir. Marx, bunu *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nden başlayarak *Fransa'da İç Savaş*'a oradan da *Gotha Programı*'nın *Eleştirisi*'ne uzanan süreçte göstermiştir. Program Eleştirisi'nde devletin ilkokul eğitimi vermesi talebine itiraz eder. Devletin tek yapması gereken özgür eğitimin maliyetini karşılamaktır. Aksi halde o "halk eğitimcisi"ne dönüşecektir. Alaycı bir ifade ile Marx tam da devletin halk tarafından verilen eğitimin sert yüzüne ihtiyaç duyduğunu söyler. (Marx-Engels, *Seçme Eserler*, 3. Cilt, s. 28). Şüphesiz ki Marx ve Engels işçilerin devletini proletaryanın tarihsel girişimi için manivela olarak düşünmüş, ona burjuva devlete baktıkları gibi bakmamışlardır. Aynı şekilde, işçilerin devletinden ihtiyatla söz etmişlerdir. Örneğin Engels, Paris Komünü ile ilgili olarak şu uyarıyı yapar: "Tüm demokratik hükümet, en iyi haliyle proletaryanın sınıf egemenliği verdiği mücadelede muzaffer olmasının ardından miras aldığı ve tıpkı Komün gibi muzaffer proletaryanın da en kötü yanlarını mümkün olduğu ilk fırsatta kesip atmakta çekince duy-

mayacağı bir kötülüktür." (Engels'in "*Fransa'da İç Savaş*"a yazdığı giriş, 1881. Marx-Engels, *SW*, (Seçme Eserler) 2. Cilt, s. 189).

23 *On the Jewish Question.* (Yahudi Sorunu Üzerine) Marx-Engels, *SW*, Seçme Eserler, 3. Cilt, s.162

24 M&E, *The Holy Family.* (Kutsal Aile), SE, 4. Cilt, s. 95-114

25 *Anti-Duhring.* Progress Publications, 1978, s. 384.

26 M&E, *Critique of the Gotha Programme* (Gotha Programı'nın Eleştirisi), *SW*, (Seçme Eserler) 3. Cilt, s. 29. Kulturkampf 1880 Almanya'sında Bismark'ın Katolik Kilisesi'ne karşı yürüttüğü ve laik bir kültür yaratma amacıyla rahipleri devlet kontrolü altına almayı amaçladığı kampanyanın adıdır. Amacı, Almanya'nın güney ve güney Batı bölgelerinde rahiplerin etkisini azaltmaktır.

27 Marx-Engels, *Critique of the Erfurt Programme.* (Erfurt Programının Eleştirisi), *CW* (Toplu Eserler), 3. Cilt s. 437.

28 *Marksizm in Russia; Key Documents 1879-1906*, (Rusya'da Marksizm: Önemli Belgeler, 1879-1906) Ed.: Neil Harding Cambridge 1983 s. 57.

29 *a.g.e.*, s. 81-84 ve 153-6.

30 *Resolutions and Decisions of the CPSU* (SBKP'nin Hüküm ve Kararları), University of Toronto Press, 1974, s. 42-3 (5., 7. ve 13. maddeler)

31 Lenin, *Toplu Eserler*, 10. Cilt, s. 83-7

32 Resolutions (Kararlar) *a.g.e.* 2. Cilt, s. 54-73 (13. madde)

33 Buharin ve Preobrazinsky: *The ABC of Communism*, (Komünizmin ABC'si) Penguin Press 1969, s. 299-310

34 Lenin, *CW*, (Toplu Eserler) 24. Cilt, s. 472-3

35 *Communist International Documents*, (Komünist Enternasyonal Belgeleri) Ed.: Jane Degras, Londra 1997, 2. Cilt, s. 37-9

36 *a.g.e.*, s. 504-5

37 L Schapiro, *a.g.e.*, s. 343

38 Resolutions. (*Kararlar*), *a.g.e.*, 3. Cilt, s. 49

İSİM DİZİNİ

A

A. Giddens 42
Abdu'l-Muttalib 60
Abdulrahman İbn-i Haldun 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 57, 72, 79, 80, 109, 110, 116, 117, 122
Abrahé 27
Abu Alai Tabrasi 76
Abu Novas 31
Abul Ala 31
Abul- Farac İsfahani 43, 74
Abul-Hasan el-Mavardi 55
Achin Vanaich 116
Adem ile Havva 61, 72, 91
Ahmed İbn-i Hanbelî 35, 52
Ahriman 26
Ahuramazda 25
Akbar Ganji 116, 117
Albert Hourani 45
Al-e Buyeh 35
Al-Ma'ara 31
Amine 59
Andul Kerim Soruş 96
Anne K. S. Lambton 138
Antonio Gramsci 117
Aurung-Zebe 122
Âyetullah Humeyni 73, 94, 104, 105, 116
Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabatabai 96
Âyetullah Talaghani 96
Aziz Anslem 11
Aziz el-Azmeh 108, 109, 116, 117

B

Babek Cavidan 34
Balzac 19
Bani Mozar 25
Bazargan 96
Beizadio 43
Bernard Lewis 45
Bertrand Badie 118
Bismarck 130, 141
Bogdonov 139
Bruno Bauer 129, 130
Buharin 134, 140, 141
Byron 19
Byryan Turner 42, 43, 73, 74, 76

C

Cafer Bin el-Hasan el-Helli 75
Cafer el-Sadık 32, 48
Cengiz Han 34
Charles Lindholm 114
Cihangir Salih-Pur 117

D

Darwin 96
David Hume 79, 80 93, 109
David McLellan 118
Dr. Yadullah Sahabi 96

E

E. H. Carr 138
Ebû Abdullah Buhari 48, 49, 53
Ebû Cafer Tusi 49
Ebû Davud Sacestani 49
Ebû Hanîfe 48, 51, 52
Ebû Harireh 72
Ebû Lehb 96
Ebû Müslim 39
Ebû Yusuf Gazi 51, 55
Edvard Said 114
El-Biruni 31
El-Farabi 31
El-Ma'mun 77
El-Mokanne 34
El-Şafi 52
El-Tebrizi 43
Emmanuel Sivan 44

Ernest Gellner 46, 79, 80, 84, 85, 93, 94, 95, 100, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118
Ernest Mach 139
Eugen Dühring 130

F
F. Mernissi 44, 76
Fatr el-Din el-Razi 32, 43
Francois Bernier 122
Frank Parkin 42
Frederich Engels 19, 24, 42, 76, 82, 93, 122, 123, 127, 130, 131, 136, 137, 139, 140, 141
Fredrick Nietzsche 74

G
Giordono Bruno 93
Gobinaux 108
Goran Therborn 137

H
Hafız 31
Hal Draper 139, 140
Holey L. 74
Halife Ebubekir 29
Harun el-Reşit 51
Hassan Sabah 35
Hegel 108
Hz. Ali 33, 44
Hz. İbrahim 42
Hz. İsa 26, 77, 91
Hz. Meryem 77
Hz. Muhammed 27, 28, 29, 33, 42, 44, 48, 54, 59, 60, 61, 62, 70, 74, 75, 76, 85, 86, 87, 90, 91, 94, 95
Hz. Osman 33, 72, 87, 94
Hz. Ömer 54, 70, 72

İ
İbn-i Ebî'l-Evca' 50
İbn-i Arabi 31
İbn-i Babvieh 49
İbn-i Kallikan 77
İbn-i Khatir 34
İbn-i Kutibe 74
İbn-i Kayyimü'l-Cevziyye 34
İbn-i Rüşt (Averroes) 31, 75
İbn-i Sina (Avicenna) 31
İbn-i Teymiyye 34, 35, 44
İkbal Lahuri 71
İzzeddin İbn-i Atir 74

J
Jacques Rene Herbert 130
Jesse Jackson 77
John Knox

K
Karl Marx 19, 42, 93, 122, 123, 127, 129, 130, 131, 136, 137, 138, 139, 140, 141
Karl Radek 138, 140
Kaustky 140
Kavlin 93

L
L. Schapiro 140, 141
Latimer 93
Laud 93
Lenin 126, 132, 133, 134, 140, 141
Luther 82, 93

M
Ma'mun 34
Mahatma Gandi 18
Malthus 20
Mansur 51
Mansur el-Hallac 36
Manuşer Amiri 138
Max Weber 13, 14, 15, 16, 17, 20, 23, 42, 43, 46, 80, 81, 99, 108, 109, 138
Maxime Rodenson 43

Mehdi 44
Melik İbn-i Anas 48, 51
Miguel Serveto 93
Mir Said Sultan Galiyev 125, 138
Molavi 31
Montgomeri Watt 73
Mu'tasım 34
Muaviye 33
Muhammed Cevad Moknieh 75
Muhammed İbn Hasan el-Şeybani 51
Muhammed İbn-i Abd el-Vahap 34
Muhammed Pervin Gonabadi 43
Muhammed Raşid Rıza 75
Muhammed Şabastari 96
Müslim İbn-i el-Haccac 48, 19
Mütevekkil 34

N
Neil Harding 139, 141
Nizam ül-Mülk Tusi 57
Nureddin Kianuri 138

O-Ö
Oliver Carre 44, 73
Olivier Roy 75, 118
Ömer Hayyam 31

P
Papa Paul 77
Paul Axelrod 139
Perry Anderson 41, 46, 136
Plehanov 132, 139
Preobrazenski 134, 140, 141

R
R. H. Towney 93
R. Levy 73, 75, 76, 77
Renan 108
Reşit el-Din Fazlullah 57
Reuben Levy 43, 65, 72
Ricardo 20
Rosa Luxemburg 140

S
Sahrvardi 31
Sami Zubaida 114
Samir Amin 45
Samuel Huntington 109
Spengler 25
Stalin 125

Ş
Şahla Haeri 77
Şerif Razi 32
Şeyh Muhammed Abdul 75
Şeyh Mustafa Maraki 96

T
Taki Arani 44, 72
Taki el-Din Markizi 73
Timurlenk 45
Toynbee 25
Troçki 138, 140

V
Vico 25
Voltaire 82, 93

W
Walter Scott 19
W.R. Smith 59, 74

Y
Y. M. Choueiri 118
Yusuf Şoar 95

Z
Zinovyev 124
Züheyla ile Yusuf 91

İslâm ve Modernizm, İslâm'ın modernizme karşıt olduğunu söyleyen, daha uç biçimlerinde, Müslümanları gerileten ve onları Batı kültürüne karşı kışkırtan asıl nedeni olarak İslâm'ı gösteren görüşün bir eleştirisidir. Özünde bu görüşün hem teorik açıdan savunulabilir olmadığını hem de tarihsel gerçeklere uymadığını iddia eder. Bunun dışında, söz konusu görüşün özellikle sol için barındırdığı tehlikeli sonuçları ele alır. Elimizdeki kitap, Marksist açıdan İslâm tarihini, Batılı düşünürlerin bu dinle ilgili yaklaşımlarını ve solun kurduğu ilişki biçimlerini tartışmaktadır. Hem Türkiye ile benzer sorunları yaşamış bir ülkenin Marksist'i hem de günümüzde hâlâ Yakın Doğu'da önemli bir katkı sunmuş bir aydın olarak Şalguni'nin bu çalışması günümüz için ön açıcı olacaktır.

ISBN: 978-975-431-195-2

10