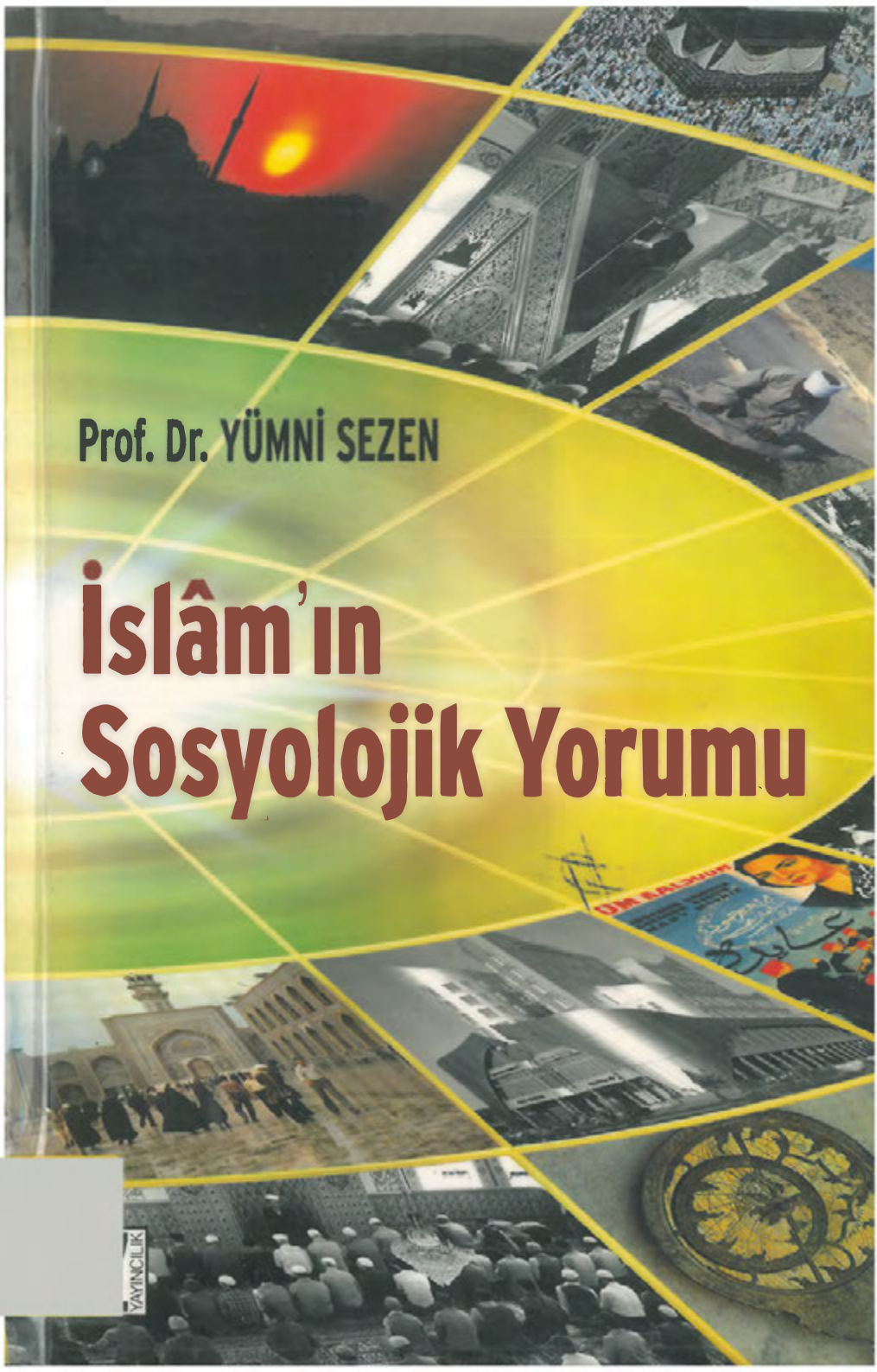

Prof. Dr. YÜMNİ SEZEN
İslâm'ın
Sosyolojik Yorumu
YAYINCILIK

Prof. Dr. YÜMNİ SEZEN; 1938'de Urfa'nın Birecik İlçesinde doğdu. Aynı yerde ilk ve ortaokul öğreniminden sonra 1957'de Gaziantep Lisesini bitirdi. 1961'de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı çeşitli okullarda öğretmen ve yönetici olarak çalıştı. 1975'de İstanbul Ortaköy Eğitim Enstitüsü'nde öğretmenlik yaptı. 1976-78 İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu Müdürlüğü görevinde bulundu. 1985'de Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine öğretim görevlisi olarak geçti. Bir yıl sonra İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. Sırasıyla Yardımcı Doçent, Doçent ve sonra Profesör ünvanlarını aldı. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde Din Sosyolojisi öğretim üyeliğinden emekli olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Çalışmaları felsefe, sosyoloji, din sosyolojisi ve İslâmi sosyoloji çalışmaları üzerinde yoğunlaşmıştır. *Günümüzde İslâmiyet ve Milliyetçilik* (1978), *Sosyolojiye Göre Halk-Millet-Devlet* (1982), *Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi* (1984), *Hayatın Manâsı* (1984), *Sosyoloji Açısından Din* (1988, 1993, 1998), *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar* (1990, 1997), *Türk Toplumunun Lâiklik Anlayışı* (1993), *İslâm Sosyolojisine Giriş* (1994), *Maddeci Felsefenin Çıkmazları* (1996), *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri* (1998), *Çağdaşlaşma, Yabancılaşma ve Kimlik* (2003) kitapları, çeşitli dergi ve gazetelerde makaleleri yayınlandı. Evli ve üç kız babasıdır.

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 425
İnceleme-Araştırma dizisi: 111
İstanbul, 2004

ISBN 975-355-560-1

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Medine Efe
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

http://www.izyayincilik.com
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

Prof. Dr. YÜMNİ SEZEN

İslâm'ın Sosyolojik Yorumu

İZ YAYINCILIK

İçindekiler

Önsöz 9

GİRİŞ

METOT

I- İLAHİYAT VE BİLİM ZİHNİYETİ 15
II- TABİİ BİLİMLER VE SOSYAL BİLİMLER 19
III- İSLAM SOSYOLOJİSİ 24

BİRİNCİ BÖLÜM

İslâmi İlkeler Açısından
İNSAN VE TOPLUM GERÇEĞİ-FERT VE TOPLUM ŞUURU

I- YARATILIŞ VE ÜREME 35
II- KANUN VE MODEL 55
III- TOPLUM: Toplum Bağları ve Toplum Şuuru 60
A- Toplumun İnşası ve Toplum Bağları-Nazariyeler ve İslâm 60
B- Toplum Şuuru 62
C- Toplumsal Çevre:
Toplum Hayatımıza Neler ve Kimler Dahildir 64
D- Morfoloji:Cemaat ve Cemiyet 65
E- Karizmatik Toplum ve İslâm 67

IV- FERT VE TOPLUM 70
A- İnsan Tabiatı ve Fert 70
B- Fert ve Toplum: İlgili Kavramlar ve
Dinî-Psikolojik-Felsefî Arka Plan 76

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE TOPLUM

I- SUBJEKTİF DİN-OBJEKTİF DİN

II- İMAN VE İSLAM

III- İSLAMIN SOSYAL FONKSİYONLARI

A- Rol, Statü ve Sosyal Farklılaşma

B- Sosyal Bütünleşme

C- Yabancılaşma ve Sosyal Çözülme

IV- KUR'ANDA GEÇEN SOSYAL GRUP KAVRAMLARI

A- Tabii Gruplar

1- Şa'b

2- Kabile

3- Aşiret

4- Kavim

5- Medine (Şehir)

B- Sosyal Kategoriler

1- Fırka-Ferik

2- Sülle

3- Fie

4- Şia

5- Zümre

6- Usbe

7- Mümin, Kâfir, Müşrik, Münafık, Fasık

8- Kitap Ehli

9- Seçkinler (el-Meleu)

C- İdeal Toplum: Ümmet

1- Filolojik Manâdan Sosyolojik Manâya Kadar Ümmet

2- Tarihi Süreçte Ümmet

V- DİN VE SOSYAL SÜREÇ

A- İki Çeşit Din

B- Teolojik ve Sosyolojik Boyutu İçinde Tevhid Süreci

C- Din ve Sosyal Sürecin Siyasi Alanda Devamı

VI- KÜLTÜR, DİN VE KİMLİK

A- Sembol

B- Kutsal

C- Kültür

D- Kültür ve Din

1- İslâmda Kültür Kavramı

2- İslâmda Din Kavramı 160
3- Kültür-Din-Üstsistem 164
E- Milli ve İslâmî Kimlik Diyalektiği 169
1- Kimlik Meselesi 169
2- İslâm Evrenselliği İçinde Kavim, Millet, Ümmet 172
3- İslâm ve Milliyetçilik 182

VII- İSLAMDA DİN VE DÜNYA DİYALEKTİĞİ 191
A- Dünya ve Din 191
B- Felsefe, İdeoloji ve Din 197

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYAL NORMLAR-DEĞERLER, SOSYAL MÜESSESESELER VE İSLAM

I- SOSYOLOJİYE GÖRE NORMLAR, DEĞERLER VE SOSYAL MÜESSESELERE GENEL BAKIŞ 211

II- SOSYAL NORMLAR, DEĞERLER VE İSLAM 215
A- Örf ve Âdet 215
B- Hukuk 224
C- Ahlâk 243
D- Bilim 249
E- Sanat 251
F- Moda 255

III- SOSYAL MÜESSESESELER VE İSLAM 257
A- Aile 257
B- Din 266
C- Eğitim-Öğretim 268
D- İktisat 276
1- Sosyal Hayat Olarak İktisadi Hayat 276
2- İslâmın İktisadi Zihniyeti-İslâm İktisadının Felsefesi ve Sosyolojisi 279
3- İslâm İktisadî Anlayışının Diğer Sistemler Arasındaki Yeri 286
4- Müslüman Toplumların İktisadi Hayatta Tarihi Tecrübesi 290
E- Serbest Zamanlar 293
F- Siyaset ve Devlet 297
1- Siyasi Olgu ve Devlet 297

2- Devlet ve Toplum 307
3- Din ve Devlet 310
a- Devlet Şekilleri ve İslâm 310
b- Halifelik 314
c- Teokrasi-Din Devleti 316
d- Demokrasi 327
e- Sekülerlik-Laiklik-Din Hürriyeti 335
ea- Kavramlar ve Tarihi Kök 335
eb- Laikliğin Kaynakları ve Tarihi Süreç 341
ec- Din-Dünya ve Din-Devlet Ayırımı 347
ed- İslâm ve Laiklik 352
ee- Laik Devlet ve Dinî Hayat 360

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞİŞME-SOSYAL DEĞİŞME VE İSLAM

I- DEĞİŞME VE SOSYAL DEĞİŞME 369
A- Tabii ve Sosyal Varlıkta Değişmenin Manâsı 369
B- Determinizm ve Değişme 372
C- Değişme ve Gelişme 374

II- İSLAM VE SOSYAL DEĞİŞME 377
A- İslâmda Değişme Kavramı, Sosyal ve Dinî Değişme 377
B- Kader ve Değişme 386
C- Gelenek-Devrim ve İslâm 391
D- Fıkıh ve Sosyal Değişme 396
E- Dinde Reform ve İslâm 401

III- Sosyal Değişmenin Olgun Meyvesi: MEDENİYET 402

IV- MODERNCİLİK VE İSLAM 408

Sözlük 413
Kaynaklar 427
İndeks 445

Önsöz

İslâm dünyası, tarihî mücadelelerin ve kendisine karşı çıkmak ve bertaraf etmek isteyen yeni tavırlara karşı yeni kavgaların içinde, hayatını devam ettirmeye çalışıyor. Buna karşı tepki ve öfkelerinden dolayı aşırı uclarda dolaşanlar bulunurken, taviz veya umursamazlıkla, kendinden habersiz kesimleri de aynı İslâm dünyası, sinesinde barındırıyor. Uclarda dolaşıp, verimsiz ve zaman zaman topluma zarar veren hareketlere girişirken de, umursamaz davranırken de, taklit ve kopyacılıkta bayağı beceri gösterirken de, iki şeyden oldukça mahrum olduğunun farkında değildir. Biri veya öteki öne çıkmak, bazen her ikisi birden sözkonusu olmak üzere bunlar iman ve bilgi meselesidir ki meselelerin özünü teşkil etmektedir. İman ve bilgi eksikliği, İslâm dünyasında daha fazla önem arzeden bir "aydın" meselesini doğurmuştur. Bu mesele gittikçe ağırlaşan bir yük olmaktadır.

İslâm toplumlarında sorumluluk duyanlar, müesseselerin ruhunu, hatta müesseselerin kendisini kaybetmeye başladığını farketmekte, fakat bunları sorumsuzlara, bazan birbirlerine anlatamamaktadırlar. Müslümanlar, işin tabiatından oldukça farklı olarak zuhur eden karşıtlıkları, bazı kere düşmanlıkları, kendi sosyal bünyelerinde taşımaktadırlar. Bunun tedavisi için, gerçek karşıtlarından medet ummayı bile denemektedirler. Öbür taraftan, İslâm toplumları, ancak zaman ve şartlar

gereği ihtiyaç duyulmuş olan ve güçlü olmayı da sağlayan aşiret karakterini, halâ terketmemiş görünüyor.Tarihteki bağımsız aşiretler gibi olmasa da, cemiyet içinde aşiret yapı ve karakteri, bugün ya fiilen mevcuttur, ya bazı biçimlerde yansımaktadır. Bunu bir futbol maçında gözleyebiliyorsunuz, seçimlerde farkedebiliyorsunuz, cumhurbaşkanının kendi köy veya şehirinden çıkmış olmasını şenlik ve bayram havası içinde kutlarken anlayabiliyorsunuz. Afganistan'da olduğu gibi, aşiret yapı ve zihniyetini, birbirini boğazlarken de açıkça görebilirsiniz. Şeriatı, yani dinî kanun ve kuralları, aşiret zihniyeti sınırlarında anlamaktan ve uygulamayı istemekten vazgeçmemiş kesimlerin varlığı bilinen gerçeklerdendir. Üstelik bunlar, aşiretten millete, oradan ümmete ve bütün insanlığa yönelmiş bir din adına yapılabilmektedir. Öyleyse diyebilir miyiz ki, İslâm toplumları milletleşememişlerdir? Milletleşemeyince de ümmetleşme gerçekleşememiştir. Milleti, illa ve ancak asrın sanayileşmesine ve belirli ideolojilerine bağlamak, bütün fikirlerimizi buraya endekslemek gibi alışkanlıklarımız olmasa, bu sorulara rahatlıkla evet diyebilecektik. Fakat milletle ümmeti, bir kısım endekslenmiş fikirlerimizden dolayı zıtlık içinde görmekten, aynı zamanda sorumluların sosyal tecrübedeki çok sayıda hatalarından kurtulamadığımız için, milletleşememekle islamlaşamama ve ümmetleşememe münasebetini anlamakta zorluk çekmekteyiz.

Önsözde bunların tahliline giremeyeceğimizi kabul etmeliyiz. Belki bu kitabın içinde bir kısmını bulabileceğimizi söyleyebilirim.

Sonuçlara bakarak bugün fertleri müslüman olan –isterseniz diğer din ve inançlardan olmayan deyin- kırık dökük bir İslâm ümmetinden bahsedilebilir. Fakat şuurlu ve işbirliği içinde, farklılıklara saplanıp kalmadan ve bu farklılıkları inkâr etmeksizin aşabilmiş, sosyolojik manâda bir İslâm ümmetinden bahsedilemez demek daha kolay görünüyor.

Batı'nın "ulus (nation)"undan, oluşumundan, ideolojisinden ve devlet örneğinden farklı, İslâmın geniş ümmet câmi-

asının kimlikli üyeleri olacak olan "milletlerin", kendi tarihî tekâmülünün aksamış olduğunu kabul etmek durumundayız. Batının tekâmül çizgisinin içine, İslâm toplumları kendilerini dışardan sokmaya kalkınca, olanlar olmuştur. Batının millet ve devlet tipi, kendi seyirinin tabiî sonucu olan modernciliğe de İslâm toplumları dışardan dahil olmuşlardır. Böylece moderncilik ve problemleri ne olursa olsun "millet" tipinin tabii sonucu gibi görülmüştür. Halbuki birçok toplumda, aşiret yapı ve zihniyetiyle moderncilik ve küreselleşme temayülü birarada yaşamaya başlamıştır ve bu tuhaf durum, kendi tarihi tekâmül seyrinin tamamlanmamasından ve kendi dışındakilere dahil edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Aksamış da olsa kendi tekâmül potansiyelinden habersiz aydın çevreleri, bazen de kasıtlı olarak herşeyi "Batı ulus devleti" örneğine endeksleyerek, ya onu takdis ederek ya da ona düşman olarak, İslâmın sırf dinî değil, sosyolojik gerçekleri ile ideallerinin uyumunu anlamamızı da zorlaştırmışlardır. Öbür taraftan toplumların gizli ve derindeki güçleri, çoğu zaman aydınlara rağmen, ferdî ve sosyal şuura aksedişleri şeklinde, dinî, siyasî, ideolojik, estetik alanlar içinde, topluma kapılar açmayı denemektedir. Aydın kadrolar da artık doğru dürüst ve işe yarar yorumlara kendilerini mecbur hissediyorlar. Fakat "medyatik" veya "riyakâr halkçı" sınırların aşılması beklenmektedir. En az verimli alan da ilmî alandır. Yakın tarihte İslâmın sosyolojik incelenmesini ve yorumunu da Batı'ya kaptırmış olan müslüman aydın, ideolojik ve siyasi yorumlarla yetinmektedir.

Değişik zihniyette ve maksatlı çalışmaların araya girmesi pahasına, ilmî çalışma alanı, herkesin, bu arada Batılı'nın da elbette hakkıdır. Dogmatik bir anlayışla, bir kimsenin veya bir bölgedekilerin söyledikleri, düşündükleri yanlıştır gibi peşin yargılar doğru değildir ve İslâmi anlayışa da aykırıdır. Bilgi kaynaklarını kullanma, tasnif etme, belirli metotlara göre inceleme, tefsir etme, tercih etme şeklinde insan aklının müşterek bir karakteri vardır. Ayrıca iman da bilgi de herke-

sin ondan nasibini almak üzere bahsedilmiştir. Ama yine de İslâmın sosyolojik araştırmalarını önce müslümanların yapması beklenirdi.

Sosyolojinin ve din sosyolojisinin metot ve tekniklerini, tarih içinde ve şimdiki müslüman toplumların incelenmesinde uygulamakla ve İslâmın temel ilkelerinin sosyal muhtevasını aynı metod ve tekniklerle anlamaya çalışmakla elde edeceğimiz kazanç, inanıyorum ki sosyoloji çalışmalarını zenginleştirmek ve bu çalışmalara yeni manâ ve ufuk getirmek olacaktır. Aynı zamanda bu gayretler, bizatihî İslâm dininin daha iyi anlaşılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır. Fakat İslâm gibi sosyal muhtevası ilâhiyatı kadar güçlü olan bir dine, sosyal bilimlerle yaklaşmak, bu asra kadar, şanına yakışır şekilde olmadı. Batı'da ve bizde din sosyologlarının bu eksiği kapatacağını ümit ediyorum.

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk yarısındaki çalışmaları geçersek, 1958'de Joseph Chelhod'un Fransızca yayınlanan, Introduction _ l'universalisme (İslâm Sosyolojisine Giriş. Animizmden Evrenselliğe) eserini görüyoruz. Chelhod bu eserinde İslâm ve sosyolojik yorum, kaynakların kritiği, fert ve sosyal tekâmül, çevre, göçebe ve yerli, sitenin doğuşu, Kureyş hakimiyeti ve milli din, milli dinin gözden düşüşü ve şahsın zaferi, İslâm ve kutsalın manâsı, sosyal tekâmül ve üstün faktörler nazariyesi, hicret öncesi Mekke'de kapitalizm, hicret problemi üzerinde mülahazalar gibi konular üzerinde sosyolojik tahliller yapmıştır.

1977'de Jean-Paul Charnay'ın Sociologie Religieuse de l'Islam (İslâm Dinî Sosyolojisi) yine Fransızca olarak yayınlandı.

1960'da yayınlanan W. Montgomery Watt'ın Islam and the Integration of Society (İslâm ve Toplumun Bütünleşmesi) ve İslâmla ilgili diğer eserleri, İslâmın sosyolojik incelemeleridir.

İlyas Bâ-Yunus ve Ferid Ahmed'in İslâm sosyolojisine ait daha çok metodoloji özelliğini taşıyan denemeleri, 1986 ve 1988'de dilimize çevrilmiştir.

Amiran Kurtkan Bilgiseven'in 1985'de yayınlanan Din Sosyolojisi, bir İslâmî Din Sosyolojisi niteliğindedir.

Batı'da ve İslâm dünyasında yapılmış birçok incelemeyi, doğrudan veya dolaylı sosyolojik araştırmayı burada saymaya imkân olmadığını takdir edersiniz.

Biz de bu kervana katılmaya teşebbüs ettik. İslâmın daha olgun ve daha ilerletilmiş metotlarla yapılacak incelenmesine ihtiyaç bulunduğunu hatırlatmaya hiç değilse vesile olur düşüncesiyle bu kitabı hazırladık. Bize yardımcı olanları, emeği geçenleri anmam bir vecibedir. Hadislerin incelenmesinde yardımlarını esirgemeyen, Türkiye'nin ilk hanım hadis uzmanı Dr. Aynur Uraler'e özellikle teşekkür ederim. Meslektaşım Prof.Dr. Zeki Arslantürk'e, nâsih-mensuh konusunda ve diğer konularda fikirlerinden istifade ettiğim Doç.Dr. Emin Işık üstada, Anabilim Dalımızın genç ilim yolcuları Fatma Odabaşı, Ali Pajazıti ve Numan Yusuf'a, daha genç ilim yolcusu öğrencilerimiz Hasan Ağırbaş, Erkan Çakır, Hamdi İşcan, Osman Kayadibi, Hilmi Okur, Zafer Civil, Ahmet Fuat Çandır, Mustafa Cancer, Mesut Kayadibi, Mustafa Eray'a, sekreter Perihan Baysan'a teşekkürü borç bilirim.

Yümni SEZEN
2000
Göztepe

Metot

I- İLAHİYAT ve BİLİM ZİHNİYETİ

Masanın üzerine 10 adet madenî parayı, 1'den 10'a kadar numaralayarak düz bir hat üzerinde ve birbirine temas edecek şekilde diziniz. 1 numaralı parayı parmağınızla itiniz.

Katar halinde hareket edip birbirini itecektir. Düşünmeye şöyle başlayalım: 10 numaralı parayı hareket ettiren nedir veya kimdir? Cevap olarak 9 numaralı paradır dediğimiz zaman yanlış söylememiş oluruz. 10 numaralı parayı hareket ettirenin 9'dan önce 8 veya 1 numaralı para olduğunu söylersek, yine doğruyu söylemiş oluruz, fakat bu ikinci hükmümüz, 9 numaralı para hakkındaki hükmün yanlışlığını ortaya koymuş olmaz. Sınırlı bir doğrunun sınırlarını genişletmiş ve gerçeğe daha çok yaklaşmış oluruz. Bununla beraber gerçeğe daha çok yaklaşma durumu, 9 numaralı paranın mevcudiyetini ve rolünü görmezlikten gelmemizi doğurmuş olmaz. Daha sonra şöyle düşünmeye devam edelim: 1'den 10'a kadar olan bütün paraları hareket ettiren benim parmağımdır dediğimizde, gerçeğin gerçekliğini arttırmış oluruz. Ancak paraların mevcudiyeti ve aralarındaki irtibat ve düzen hakkındaki gerçek ortadan kalkmaz. Devam edelim: Hareketi sağla-

yan parmağım da değildir, benim irâdemdir dediğimde, şüphesiz doğru düşünmüş olurum. Ama yine de parmağımın varlığı ve oradaki rolü reddedilmiş olmaz. Bir şeyin kendisinin gerçek sebep olmadan arada yer alması, onu ha var ha yok gibi düşünmemezi haklı kılar mı kılmaz mı meselesi, şüphesiz ilimlerden ziyade felsefeyi, kelâmı, tasavvufî düşünceyi ilgilendirebilir. Parmak örneğinden sonra götürdüğümüz irâde dayanağını devam ettirerek ilerletmek veya bir "yeter sebep" ilkesine varmak yine felsefeyi, kelâmı, tasavvufu ilgilendirebilir. Fakat biz, irâdemiz ile 10 numaralı para arasındaki varlık ve olaylar zinciri üzerinde durmayı ısrarla isteyeceğiz.

Parmağımız ve 10 adet para misali yerine tabiatı veya cemiyeti koyarak devam edelim. Yağmur niçin ve nasıl yağar? Bulutların soğuma ortamı bularak yoğunlaşması ve suya dönüşmesiyle yağmur oluşur. Daha önce buharlaşmanın olması, ondan önce de nemli tabakanın, su birikintilerinin ısınması gerekir. Yağmurun yağmasına sebep, gaz haline gelmiş suyun tekrar soğuması mı, suyun ısınıp buharlaşması mı, sistemimizde ısı kaynağı olan güneş mi? Yağmuru yağdıran güneşin varlığıdır dediğimiz zaman doğruyu söylemiş oluruz. Fakat doğru olduğu halde bize tuhaf gelen bir taraf kalır. Güneşten öncesine gitmeye engel olunamayacağı açıktır. Güneş de bir Mutlak Varlığa ve Mutlak İradeye tâbidir deriz. Şu var ki daha öncesine ve daha derinine, ister gidelim ister gitmeyelim, yağmurun oluşumundaki her merhale ve düzen apaçık görülüyor. Bu düzeni görmezlikten gelerek, sadece güneşten bahsetmek, yanlış değil, fakat yağmurdan başka bir bahistir ve belki daha büyük bir bahistir.

Misalleri topluma aktarırsak, aynı manzarayı daha da karmaşık olmak üzere, görürüz. Bir toplumda mesela boşanmaların artması, iktisadî buhranların artmasına, eğitim yetersizliğine, genel ahlâkî çöküntüye, bir müddet önce yaşanan savaş buhranına, diğer kültürlerin tesirine, medenî kanun ile sosyal bünye arasındaki bazı uyuşmazlıklara v.b. bağlıdır di-

yebiliriz. Yine şunu diyebiliriz ki bu olay, Allah'ın dileği istikametidir ve sayılanların-sayılacakların hepsi oraya bağlıdır. Yahut başka inanışta olanlar için, boşanma, mesela tabiatın insan psikolojisine verdiği tavırlardan biridir veya cinsler eşlerinden bıkar ve değiştirmek isterler. Önemli olan, irca teşebbüsünün doğru yapılması kadar, aradaki gerçeklerin görmezlikten gelinmemesidir.

Güneş ışığının vurduğu bir pencere kenarında havaya kalkıp uçuşan toz zerrelerine bakıp, onları Allah aşkıyla dans eder gibi görmek mümkündür. Aynı olayı, güneşin ısıtmasıyla genleşen ve hafifleyen toz zerrelerinin yavaş yavaş yukarı kalktığı şeklinde incelemek de mümkündür. Ne birincisi ikinci yargımızı, ne ikincisi birinciyi ortadan kaldırır.

Bu misalleri alabildiğine çoğaltabiliriz. İlk misalimize dönersek; 1-10 numaralı paralar ve parmağım arasında geçen hareket ve olayların ele alınması ve incelenmesi bilimi ilgilendirir. Daha öncesini veya bağlı olunan bir başka sebep ve olayı araştırmak da bilimin işidir. Fakat öyle bir noktaya gelinir ki, "başka biri"ni kabul etmek, bilmin gücü, hatta sorumluluğu dışına çıkabilir. Burada bilime düşen, kabul ve red işinde, peşin hükme girmemektir. Bu arada şunu hemen ifade edelim ki biz burada "BİLİM" kavramıyla beşerî idrâk, bilgi, metot ve tecrübeleri kastediyoruz. Bilim adamı, bilimin metotları ve sahası dışına taşanları kabul etmekte kendini mecbur hissetmeyebilir. Ama aynı derecede, bu metot ve saha dışında veya olan bitenin derûnunda hiçbir şeyin olmadığını ve olamayıcağını peşinen iddia etmek de bilime zıt bir tavırdır. Bu meselenin ilerletilmesi, bu düşüncenin daha da sürdürülmesi, burada bizi fazla ilgilendirmeyeceği için, üzerinde durmak istediğimiz asıl noktaya geçersek; bize yakın, kavrayabileceğimiz, araştırabileceğimiz, müşahede edebildiğimiz sahanın ihmal edilemeyeceği, ilâhiyat ile diğer bilimler arasında, iman ile müşahhas âlem arasında, iman ile sosyal nizam arasında bir mesele yaratmayacağı üzerinde durmalıyız. "İman sosyal nizamı, ilmî temellere dayandırmaya engel

olmaz". [1] "Her şey Allah'tandır" deyip bu yüksek mevkinin çevresine inmedikçe, bilim sahası teşekkül etmez. İlâhiyata ve çok yukarılara çıkınca cemiyet kaybolur. Büyük bir dağın eteğindeki bir ağacın yaprağı üzerindeki karıncalara, dağın tepesinden bakmak gibi olur. Yüksek bir tepeden şehrin manzarasını seyrediyorsunuz. Bulunduğunuz yer muhteşem olduğu için şehre inmek istemiyorsunuz. Şehirde ne var, neler dönüyor, sokaklar nasıl, bozuk yollar var mı, kimler yaşıyor, hangi kavgalar var, işleyişi nasıldır, inip bakmıyorsunuz. Siz o yüksek yere birinin mesajıyla ve yol göstermesiyle çıkmış olabilirsiniz. Fakat aynı zamanda şehri ve çevreyi gezip dolaşarak da çıkabilirsiniz. Tabi çıkamayabilirsiniz de. Çıkmışsanız orada kalmayı tercih edebilirsiniz. Ancak herhalde, iki çıkış şeklinin birbirini ortadan kaldırmaya hakları yoktur, hatta sonunda bunları birleştirmeye engel bir zarûret yoktur diye düşünüyoruz. Hz. Peygamber Hira dağındaki mevki ve makamda kalmadı. Cemiyete indi. Miraçta da kalmadı.

Yukarının aşağıya hâkimiyeti, Allah'ın âleme ve cemiyete hükümranlığı, canlı cansız nesnelere, insana ve onun topluluğuna yerleştirdiği cevher, işleyiş ve kanunlarla olduğundan, hükümranlığı böyle olduğundan, aşağıyı, "olmakta olan"ı açıklamak için sadece yukarıda kalmakla iktifa etmememiz gerektiğini, başka deyişle, sadece İlâhiyatta kalarak, tabii bilimlere ve sosyal bilimlere kapı açılamayacağını, irtibatın koparılmaması, mesajların iyi değerlendirilmesi gerektiğini söylemek istiyoruz. Bilginin İslâmileştirilmesinden söz edenleri de böyle anlamak istiyoruz.

Sosyal kanunlar, tabiat kanunları gibi, bütünün içinde yer alır ve sayısız sırlar ihtiva eder. Nisbî ve izâfî olarak da olsa, evrensel determinizme, tâbidir. Sosyal determinizmi keşfetmek azmimiz bellidir ve bu, bilimin görevidir. Elbette toplum, girift bir hadisedir. Ancak işleyiş kanunlarını keşfetmek,

---

1 Muhammed Kutub, *İslâm'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü, İstanbul-1985, s.33

normal ile anormali ayırmak için kaideleri bulmak, gücümüz dahilindedir. Biz bunları yaparken bir şey katmıyoruz. Tabiata bir şey ilâve etmiyoruz. Cemiyete de bir şey ilâve etmiyoruz. Cemiyetin işleyişinde bizzat rol almış olarak onu gerçekleştiriyoruz. Sonra da bilim dediğimizle hem kendimizi hem başka şeyleri seyrediyoruz, anlama ve bilme safhasına geçiyoruz. Bilim bir bakıma varlığa ayna koyma olduğuna göre, sosyoloji de topluma bir ayna koyma olarak görülmelidir. Fakat bu o kadar kolay bir iş değildir ve ayrıca dindar kesimler nezdinde muteber yaklaşımlar olmamıştır. Keith A. Roberts şöyle der: "Bazı dindarlar, dinin bilime dayalı araştırmasına büyük bir şüphe ile bakarlar. Dinin sosyoloji açısından tahlili, saf imana karşı bir tehdit olarak görülmektedir. Diğer taraftan bazı inançsızlar, özellikle de bilimci kesimdekiler, dinin araştırmaya değer olmadığını, çünkü bu araştırmanın çok az verimli olacağını söylerler".[2] İki tarafın da haksızlığı meydandadır. Belki birinci kesimdekileri mazur gösterecek yanlış tavırlardan söz edilebilir. Acele hükümler, objektiflik maskesi altında tarafgirlikler ve kesin hükümler şüpheye sebep olabilir. "Âlim, ben biliyorum ile ben zannediyorum arasındaki farkı bilen kimsedir" diyen Anatole France'ın dediği gibi, bilimler, özellikle sosyal bilimler, kesin bir şey söylemekte ısrarcı ve aceleci olmamalıdır. Kesin bir şey iddia etmek, bilmenin olduğu kadar, bilmemenin de işareti olabilir. Hele bakış açılarının değişkenliği göz önüne alınırsa.

II- TABİİ BİLİMLER ve SOSYAL BİLİMLER

İslâmın sosyolojik yorumunu ve İslâmi din sosyolojisinin temel meselelerini tesbit etmek istediğimiz bu çalışmada, genel çerçevede de olsa, tabii bilimler ile sosyal bilimlerin münasebetine ait bakış tavırlarını bilmeye ihtiyaç vardır. Tabii

2 Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, California 1990, s.34.

bilimlerdeki başarının sosyal bilimlerde görülemeyişini, sosyal bilimlerin karakterine bağladığımız, işin başında söylenmelidir. Fizik metotlarının, sosyal bilimlere uygulanıp uygulanamayacağı sorusu hep sorulmuştur. İktisat hariç tutulursa, bu teşebbüslerden pek az şey elde edilmiştir.[3] Tabiat olayları ile beşerî olaylar arasında açık ilişkiler bulamıyabiliriz. Buna dayanarak bir yorumda bulunmak da doğru olmaz. İslâm anlayışında bu mesele gözümüze çarpıyor. Oğlu İbrahim'in öldüğü gün güneş tutulması konusunda, insanların bu ikisi arasında ilgi kurmasını, Hz. Peygamber'in reddetmesi, dikkatli olmamızı gerekli kılıyor. Ancak, aşağının yukarıya, ferdinin külliye, sosyalin tabiiye, "tabii dediğimizin ilâhi" ye tesirinin olmadığı manâsını anlayabiliriz. Yoksa dinde ve bilimde tesadüfe yer olmadığına göre, kanun ve ilkeler, her alanda geçerlidir ve arada boşluklar bulunmaz. Külli ile ferdî, "tabii" ile "sosyal" adını verdiklerimiz arasında çıplak gözle bir ilişki görünmese de, gizli iç kanunlar yürürlüktedir, parçalı ve birbiriyle ilgisiz işlememektedir. Sırf sosyoloji alanında ise, külli ile ferdi arasında mütemadi gidiş-geliş mevcuttur. "Tüm insan faaliyetlerinde, teori ile pratik arasında zorunlu olarak karşılıklı bir etkileşme vardır" [4]

Tabiat alanına ait gerçek bilgilerimiz diye iddia ettiklerimizin izafi yönünü itiraf etmeliyiz. A. Comte buna astronomiyi örnek verir. "Kör bir cins araştırmayı yapsaydı, astronomi olmazdı".[5] Biz de ilave ediyoruz, insan bazı özelliklerinden mahrum olsaydı, sosyoloji olmazdı.

Sosyoloji gözlem ve karşılaştırma üzerine kuruludur ve tarihi gelişim kanunlarını inceler.[6] Sosyoloji bugün sondaj (anket, istatistik, monografi) usulü ile de bazı ilkelere varmaya çalışıyor. Sosyal hayatı tahlil etmekle, belirli bir sosyal ola-

---

3 Karl R.Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev.Sabri Orman, İstanbul 1985, s.30, 92.
4John Macmuray'dan naklen Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İstanbul, 1991, s.32
5 Auguste Comte, *La Science Sociale*, Paris 1972 s.234.
6 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev.Korkmaz Alemdar, Ankara 1986, s. 100-101.

70206

yın nasıl ve niçin meydana geldiğini keşfedebileceğimizi ve sezgi yoluyla anlayabileceğimiz sebep ve sonuçlarını kavrayabileceğimizi düşünebiliriz. Sosyal kanunları, tam olarak ve şuurlu şekilde olmasa da, bir miktar öğrenen insan, onları ortadan kaldırmamakta, fakat azar azar, küçük küçük, bazan büyük çapta ona etki etmekte, daha doğrusu onları kullanmaktadır. Bu, tıpkı bir otomobilin, kendi kanun ve düzeniyle işlemesi ve fakat içinde olan insanın onu yürütmesi gibidir. İnsan, otomobilin yapı ve işleyiş kanunlarını değiştirmeden, bozmadan, istediği istikamete götürür. Otomobil insan eseridir derseniz, başka bir misal alabiliriz. Bir ziraat mühendisinin yaptığı gibi yapar diyebiliriz. Önceden var olan ziraat kanunlarına mühendis de uyar, fakat aşılarla, gübreyle istediği istikamette kullanmayı dener. Fakat yine mevcut kanunlar çerçevesinde.

Sosyal kanunlara müdahaleler her zaman şuurlu olmaz. Duygularla da müdahale olur. Fakat bunlar da kanunların dışında değildir.

İki tür bilim arasındaki kanun benzerliği veya ayrılığı, yeteri kadar değilse bile tartışılmıştır. Max Weber'e göre farklılıklar önemli boyuttadır. "Tabiat bilimleri ile sosyal bilimler ve tarih, aynı akılcı temayüle sahiplerse de, farklıdırlar. Tarih ve sosyal bilimlerin ayırdedici nitelikleri üç tanedir: Anlayıcıdırlar, tarihidirler, kültürle ilgilidir. [7] Yine Weber'e göre "tamamlanmış bir tarih veya bir sosyoloji tasarlamak imkânsızdır. Tarih ve sosyoloji, eğer insanlığın tekâmülü sona ererse tamamlanmış olacaktır. Medeniyetin sürekli hareketi, onlara aralıksız yeni meseleler kazandırır.[8]

İnsanî hareketler, olandan olması gerekene doğru mütemadiyen bir gelişme ve tamamlanmamışlık arzettiğinden, yeni yorumlar aramaya bizi iter. Sosyal değişmede "eğilimler" in bulunduğu tartışılmaz bir gerçektir ve istatistikçi bunlar üzerine hesaplar yapabilir. Fakat eğilimler kanun değildirler.

---

7 Aron, age.s. 486
8 Aron, age. s. 486 ve 552'deki 9 No.lu dip not.

Yüzlerce, hatta binlerce yıl sürmüş olan bir eğilim, meselâ nüfus büyümesi, on yıllık bir süre içinde, hatta daha da hızlı bir biçimde değişebilir. Kanunlar ise eğilimlerden farklı şeylerdir.[9] Ancak, bütün değişmelerin ve ülkülere yönelişlerin içinde değişmeyen özler aranması, bütün değişmeleri birleştiren kanun hakimiyeti, değişmelerin izafiyete bürünebilmesi, değişik yorumlara ilham verebilir.

Birbirine irca etmemek kaydıyla, meseleyi şöyle bir sıra içinde ele almak uygun olabilir. Fizik-kimya-biyoloji-psikoloji-sosyoloji. Bunların her birine konu olan düzen ve işleyiş, her seferinde giriftleşmek, çünkü biraz daha bağımsızlık kazanmak şartıyla kademelenir. Her birinin hayat hikâyesi, bir öncesini dışlamaz. Ancak ne kadar yukarı çıkılırsa çıkılsın, ne kadar değişkenlik ve izafilik kazanırsa kazansın, kanun, kadro ve modellerden mahrum değildir. Aksi halde kaostan bahsetmek gerekir ve ilmî bir bilginin peşinde koşulması imkânsız hale gelir.

Canlılık, fizik ve kimyaya nazaran ne derece şahsilik, özellik ve bağımsızlık kazanmışsa, ruhî hayat da, canlılık hayatına nazaran öyledir. Ruhi hayatların birlikte bulunmasından doğan cemiyet ağı, ferdiliğe nazaran aynı durumdadır. Acaba, yükselen ve daha çok bağımsızlaşmış olan ruhi hayat, cemiyet ağıyla tekrar aşağıya düşmüş, tabiat bilimlerindekine benzer bir determinizme yakalanmış mıdır? Yani cemiyet bir yükseliş olmayıp bir geriye itiliş midir? Bu sorunun cevabı evet değildir. Unutmamalıyız ki, cemiyet hayatı olmadan, ferdin ruhi hayatının açığa çıkması kabil olmaz.

Üzerinde durduğumuz bu meselelerin İslâmla olan ilgisine gelince, dinin tabiat bilimleriyle yaptığı uyumu, sosyal bilimlerle olandan farklı almamak gerekir. Bütün kanunlar, tabii olsun, sosyal olsun, tevhide tabi olduğundan, bakış açımız aynı kalır. İslâm fikriyatınca, tabii bilimler hakkında belirli bir tavrı olduğunu biliyoruz. Bu fikriyat, bir maddeci felsefenin tabiat olaylarına bakışından, şüphesiz farklıdır. Sosyal bi-

9 Bk. K.R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s. 143-160

limlerde de durum aynıdır. Bununla beraber, fizik veya kimyayı, yahut benzeri bir tabiat bilimini "İslâmî bilim" haline getirmeye gerek ve ihtiyaç duymuyoruz. Ancak ne yapıyoruz, muhtemel uyuşmazlık idrakini barış haline, daha ilerisi uyum haline inkılap ettirmekle, müslüman kendisini sorumlu görüyor. Aynı şeyleri sosyal bilimler için göz önüne alabiliiz. Sosyal bilimler, insan ile doğrudan ilgili olmaları hasebiyle, din ile daha çok içiçedir.

Müslüman nazarında sosyoloji, ilâhi nizamın, Allah sünnetinin, içinde yerini alan ferdî iradeyi dışarda bırakmayan, sosyal hayatın işleyiş ve kanunlarına ait bir bilimdir. Yahut böyle telakki edilmek lazımgelir.

Sosyolojiyi siyaset bilimiyle karıştırmamak gerekir. Siyaset, mikro sahadaki iradî yönelişlerin, ne kadar geniş ufku kapsarsa kapsasın, küçük sahadan başlayan yönelişlerin genel manzarasıdır. "Olan" dan ziyade "olması gereken" in hakimiyet kurduğu bir sahadır. Sosyoloji için en küçük zaman birimi yüzyıllardır ve kanunlara dönüşebilme alanının bulunmasıdır. Sosyolojinin de mikro saha çalışması bulunur. Fakat bunların birleştirilmesi ve kanunlara veya "kanuna benzer"lere iblağ edilmesi lâzımdır. Bu yapılamadıkça, parçada kalırlar. Açıklama, meselâ zıtlıkları oluşturan beşerî olguları ihtiva edebilmelidir. Sefaleti açıklayan bakış açıları refahı, suçu açıklayan görüş açısı uyumu açıklayamazlar. Böyle olunca da sosyoloji olamazlar. Onun için parçalar ve sondaj neticeleri bütünleştirilebilmelidir.

İslâm sosyolojisi ile İslâm siyaseti de karıştırılmamalıdır. "Sosyolog İlâhiyat konularının siyasi saha ile ne tür bir ilişkisi olduğunu anlamaya çalışabilir. Fikirlerin fonksiyonu sadece inanılmak diye kısaca kesilemez. Sosyolog meseleyi daha geniş bir bakış açısıyla inceler. Dinî fikirlerin fonksiyonu birçok alt problemlere yol açabilecek derecede geniştir".[10] Fakat bakış açısı, ortak siyasetin değil, sosyolojinin bakış açısıdır.

10 W.M. Watt, *İslâm Nedir*, Çev.Elif Rıza, İstanbul. 1993, s. 191-192

III- İSLAM SOSYOLOJİSİ

Sosyolojiye göre din, kutsal şeylere ait tartışılması caiz olmayan inançları taşıyan, bu inançlara bağlı olup değiştirilmesi caiz olmayan fiilleri yapan insanlardan meydana gelmiş manevi birliktir. Bu tanımda geçen bütün unsurlar ve kanaatler doğru değerlendirilmiştir. Gerçekten kutsalın araştırılması, incelenmesi, denenmesi, bilinmesi, tarif edilmesi, tartışılması mümkün ve caiz değildir. Ona sadece saygı duyulur ve itaat edilir. Fakat her din, kutsalın bizzat kendisi olmayabilir. Yahut şöyle söylemek mümkündür: Her kutsal, din demek değildir. Büyük dinlerde, kutsal dinin içinde bir yerlerde, çoğu kez de yanlış olarak bulunabilir. Fakat bazı dinlerde din kutsalın içine yerleşmiştir. Diğer bir husus, bu tanım ne kadar sosyolojik olursa olsun, birbiriyle ilgisiz ve çoğu zaman birbirine zıt, aklî veya akıldışı, mantıkî veya mantık dışı, gerçek veya gerçek dışı, her çeşit inanç sistemini, aynıymış gibi, biraraya getiren bir tanımdır.

Burada dünyevînin zıddı olan herşey dindir. Böylece de din, yalnız akılla, bilimle değil, dünyevî olan herşeyle çatışma haline girebilir. Sosyoloji, fotografçılık ve durum tesbiti yaparken, muhtevadaki gerçekleri ihmal etmiş olur. İslâmın din tanımında din, Allah tarafından vazedilen, bir peygamber tarafından akıl sahibi varlıklar olan insanlara tebliğ edilen, o insanları dünya ve ahirette saadet ve selâmete götüren inanç ve amellerden müteşekkil bir müessesedir. Bu tanım ayırdedici bir tanım olduğu gibi, ilk insandan başlayıp Hz. Peygamber'e kadar gelen süreci de ifade etmektedir. Çeşitliliğin müşterek ve fakat soyutlanmış doğrularını birleştiren sosyolojinin tanımından farklı olan bu tanım da sosyolojiktir. Çünkü daha gerçekçi, daha az teorik, daha az mücerret, daha pratiktir. Tanımlanan din, İslâmî tevhid dini süreci ve müessesesi olduğu için, sosyoloji oraya yönelmiş olmaktadır.

İslâma göre din, ilâhi, antropolojik ve sosyal bir olaydır. Durkheim, bu üç boyuttan yalnız sosyal boyutu almış, diğer iki boyutu bunun içinde eritmiştir. Ucu açık olmayan, ken-

di içinde kısır bir döngü haline getirmiştir. Sosyolojinin din tanımına da bu anlayış hakim olmuştur. "Dinlerin ayrı ayrı sosyolojileri yapılamaz, ancak sosyal felsefeleri yapılabilir" [11] anlayışı, her ne kadar Durkheim uslubunu tenkit etse de, dinlerin çeşitli zenginliklerinden sözetse de, Durkheim'in tesirindedir.

İslâm, din konusunda belirsizleştirecek bir tecrite veya matematik toplama yanaşmaz. Allah, bütün ilahların bir tek ilahta toplanmışı değildir. Evrensel din de, dinlerin bir din gibi toplanmışı olamaz. Bu bakımdan dinler tarihi yorumlarının da din sosyolojisine çevrilmesi ve tek bir din sosyolojisi olur iddiası, İslâmın anlayışına uymaz. İslâmın tebliğ yıllarında, müşrikler, parçalardan bir bütün yapmayı ancak bu şekilde anlayabiliyorlardı. "*.... Dediler ki: bu adam sihirbazdır. Bütün ilâhları bir tek ilâh mı yaptı? Bu cidden şaşılacak şey dediler...*" [12]

Genel din sosyolojisinin bazı problemleri, İslâm sosyolojisi için de geçerlidir. Din sosyolojisinin problemlerinden biri, objektifliğin imkân derecesidir. İnsan için mutlak objektifliğin farazî birşey olduğunu ve fakat nasıl objektif olunabileceğini, başka bir çalışmamızda tartıştık.[13] Mutlak objektiflik bakar körlüktür veya fotoğraf makinasının objektifliğidir. Orada bile koyacağınız filme göre görünüm değişir. İnsan düşüncesini ortadan kaldıran bir objektiflik, bilimle de ilgisiz birşeydir. Şunu söylemek daha doğru olabilir ki, tarafsız olmadığını açıkca söylemekten ziyade, tarafsızlık adı altında gizli niyet veya zihniyetler varsa, bilim adına daha tehlikeli olan budur. Önemli olan hasredici ve tahakküm edici olmamak, değişiklikleri, çeşitlilikleri, karşıtları ortaya koyabilmektir. Tarafsızlık ve objektiflik, bu noktada yeterli bir bilimsel güce erişebilir. Özden mahrum, gerçek mahiyetine

---

11 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri 1990, s.1-5
12 Sad (38), 4-7
13 Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul 1990, s. 183-184

nüfuz etmemiş, sadece dış parçalarını birleştiren bir çalışma, ne kadar objektif, sistematik, hareket ettiğini iddia ederse etsin, manâ ve kavramları bile yerli yerinde elde edemeyecek, herhangi bir şeyin gerçekten dini olup olmadığını dahi anlayamayacaktır. Önemli olan J.P. Charnay'un dediği gibi, "peşin hükümlerden kurtulmadır. Araştırıcı, o dinden olsun olmasın, sempatiye ve kavramlarla kaynaşma ve nüfuz etmeye sahip olmadan aradaki zor diyalektiği ortaya koymada güçlük çeker".[14]

Din sosyolojisinin ikinci büyük problemi, dinin neresinin sosyolojik olduğu, neresinin olmadığı, yahut ferdî olduğudur. "Dinin kutsallığı, derin saygı uyandıran şahsi bir mesele" gibi görünüyor.[15] Fakat biliyoruz ki din, şahsi bir mesele değildir. En çok şahsi görünen imanı dahi toplumdan ayrı düşünmek zordur. İnanmaya bilindiği şekilde çok önem veren ve onu temele oturtan İslâm dini, mücerred imanın bazan belirsizliği üzerinde durur. "*De ki, eğer inanmışsanız, imanınız size ne kötü şey emrediyor*".[16] Önemli olan sadece inanmak değil, hak ve doğru olana inanma ve bunun doğru ve iyi bir şekilde toplumda yansımasıdır. Din sırf şahsi bir mesele değildir. İman çok önemlidir, fakat müessese olan din, orada başlayıp orada bitmez. İnançların doğruluk veya yanlışlığını ispatla uğraşmak elbette din sosyolojisinin işi değildir. Ama inanç-toplum ilişkisi din sosyolojisi için önemlidir.

Uzmanların çoğunun yaptığı gibi, dinin iki yönünü ayırmak faydalı olabilir. Biri toplumda akseden, müşahhas, görünür tarafı, diğeri fertte derinleşen tarafı. İbadetler, ayinler, müesseseler, dinî teşkilatlar birinci kısma girerler. William James buna, "Allah'ın lutfunu kazanma sanatı" diyor. Dinin başlama noktası, fertteki köktür. Burası kişinin eğilimleri ile ilgilidir. Vicdanı, hakettiği şeyler, çaresizliği, eksikliği, kişinin dinde ilgi odağıdır. Daha doğrusu kişi burada Allah'la

14 Jean Paul Charnay, *Sociologie Religieuse de l' Islam*, Paris 1977, s.50
15 Meredith B.Mc.Guire, Religion, *The Social Context*, 1987, s.3
16 Bakara (2)- 93

başbaşadır. Teşkilat kısmı ikinci plana itilmiştir.[17] Bu konu subjektif din-objektif din bölümünde biraz daha ilerletilecektir. Din sosyolojisi, ne eğilimde kalarak, ne de görmezlikten gelerek, bunun toplumsal açılımını, müessesleşmesini, ilişkileri ele alacaktır. Yani beşeri olan çerçeveye bakacaktır. A. Comte, sosyolojiyi anlatırken şöyle diyordu: "Uzviyetlerle meşgul olan biyolojinin üstünde, müşterek ve objektif, manevî bir gerçeklik olmak üzere, insaniyetle meşgul bir bilim bulunması lazım gelir ki bu bilim sosyolojidir".[18] Meseleye bu açıdan bakınca, insana her yönüyle bakan ve onu bütün insanlık içinde ele alan İslâmiyetin sosyolojisini yapmak lâzımgelir.

Bütün peygamberler, yeni bir düzen kurmak istemişler ve kurmuşlardır. Bu yeni düzende, varlığın tabiatı, kâinatın tabiatı, insanın tabiatı, toplumun tabiatı, değişmemiştir ama yine de sosyal düzen yenidir. Sosyal hayata yeni bir işlerlik kazandırılmıştır. Dinler yepyeni bir toplum, yepyeni bir değerler sistemi yaratmaz. Yeni bir dünya görüşü, yeni bir sıralanış, yeni bir mâna kazandırır. Bunu tarihî olanın ve mevcudun üzerine kurar. İnsanlığın devamını, birçok alışkanlığın sürekliliğini altüst etmez. Belki bir üstsistem oluşturur. Dönem dönem bozulan düzen, yeni bir mesajla, tekrar dürtülmüş, yeniden düzenlemeye gidilmiştir. Peygamberlik, süreç halinde ilerleyen sosyal bir müessese olmuştur. Çünkü sürekli tekrarlanmıştır. Tıpkı eğitimin "tekrar" ilkesi ve eğitim müesseselerinin sürekliliği gibi. Böyle bir tevhid müessesesi şuurunun İslâmiyet ile anlaşıldığını da eklemeliyiz. İslâm sosyolojisi, sık sık yenilenen böyle bir müesseseye, hem de artık son olduğunu bildirdiği bir müesseseye, yeni bir gözlükle bakacaktır. Yani İslâm sosyolojisi, süreci değerlendirmelidir. İdeal İslâm toplumunun ve İslâm kültürünün tasviri, mücerred haliyle, İslâm sosyolojisi olmaz. Fakat "olması

17 Bk. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Newyork and London, 1961, s.41
18 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Problemleri*, İstanbul 1955, s.95

gereken" ile "olan" ın, model ile tarihi olanın durumlarının tesbitine ve sapmaların tahliline kapı açılırsa, böyle bir sosyoloji mümkün ve gerekli olur. Hiçbir ideoloji, sosyolojik sahanın dışına atılamayacağına göre, ideolojiyi de çevreleyen geniş bir insanî ve sosyal kadro göz önüne alınarak, İslâm sosyolojisi yapılabilir.

İslâm medeniyetinin ortaçağ formlarının kabulü veya reddi, İslâmî reform denemeleri, 19. yüzyıl modernizme geçiş denemeleri, İslâmın sosyolojik gerçeğine ancak malzeme olabilir, yoksa bu sosyoloji bunlara dayandırılamaz. "İslâm sosyolojisi genel problemleri ve ilkeleri niteleyen, açıklayan, bir bilimdir. Kuralları, ilişkileri, konunun tabiatındaki gizli sebeplilikleri araştırır. İslâmî verileri, tasvirci, tahlilci ve karşılaştırıcı biçimde incelemeye dikkat eder. Önderlik rolü bulunan, yüksek sosyal bir olgu olarak İslâm dininin rolünü açıklamaya çalışır. Tarihî büyük olaylardaki tahlili, bilimsel belgelerle ortaya koyar. Sosyal müesseseler ve bunlarla ilgili olayları tavsif ve tahlil edici, fonksiyonlarını belirleyici biçimde ele alır. Çünkü sosyal müesseseler birbiriyle ilişkilidir ve biri diğerini açıklar".[19]

İslâmî sosyolojinin temel kaynakları üçtür:

1- Tabiat

2- Tarih ve sosyal olaylar

3- Kur'an ve sünnet

Tabiattan, bilimsel ve İslâmî manâda edinebileceklerimiz, bilimin "tabiat kanunları", İslâmın "Allahın sünneti" dediği, varlık âleminin, insan müdrikesiyle alabildiği bütün bilgi, ibret ve hikmetler kastedilmektedir. Ekoloji denilen ile hayvan topluluklarıyla mukayeseler buraya dahildir. İnsan hayatı, Allah'ın daima tabiat halinde (fıtrat) koyduğu kanunlar içinde bulunur ve bu âleme bağlı bir sosyal hayat içerisinde yerini alır. Doğması, üremesi, yaşaması, çeşitli dürtü ve heyecanları, toplum halinde birleşmesinde veya

19 Samiye Mustafa el-Haşâb, *İlmu'l-İctimai'l-İslâmî*, Kahire, 1987, s. 63-65

dağılmasındaki birçok âmil, bu âleme aittir. Bu âleme İslâmî-bilimsel bir gözlükle bakmak sosyolojinin önemli bir kaynağını teşkil edecektir. "İslâm, Allah'ın bütün kâinat için ikame ettiği nizamı birleştirir. İnsan bu iki nizamın arasında gelişir"[20]. Jean Paul Charnay der ki: "Kün (ol!) emri (yaratma), tabii, ferdi ve sosyal alana aittir. *'O, her an bir iştedir (her an bir tecellidedir')*.[21] Tabiat, kendisinde sebeplilik ve kanundan yoksundur. Kanunlar ve sebeplilik, doğrudan ve külliyen ilâhî irâdeye dayanır. Tabii kanunlar bizâtihi tabiatüstüdürler. Allah, dünyevî işin etkililiğini sağlamak için ruha bahşedilmiş şekiller olarak, açık tabii kanunlara saygıyı ister veya istemeyebilir de".[22]

Diğer bir kaynak, toplum halinde yükselen insan hayatının, tarihi toplumsal yöndeki olaylarıdır ki, İslâmî din sosyolojisinin çok önemli bir kaynağını oluşturur. Sosyal olayların, insanın başına gelenler halinde, yani tarih içinde ele alınmış olması, sadece kendine has bir tarih felsefesine yol açmakla kalmaz, İslâmî sosyolojiye ışık tutar. Le Bras'a göre sosyolojinin düşebileceği en büyük hata, tarihi unutmaktır. [23]

Bütün insanlık âlemi ve onun tarihi, İslâmi sosyoloji için geniş bir kaynak teşkil etmektedir. Özel olarak "İslâm tarihi, hem küreseldir, hem de bir toplumsal pedagojidir".[24] İslâm dininin yaşandığı toplumlar ve onların tarihi, bir araştırma alanıdır.

Toplumların ve tarihi süreçlerinin tamamen pozitif tarzda incelenmesi ve yorumlanmasıyla, İslâm sosyolojisine varılamaz. İslâm, gerçekçiliği kadar ülkücüdür. İbret alınmasını istediği gerçekler, ülküler için verilmektedir. Tabiat ve tarihin

---

20 Seyyid Kutub, *Fızılali'l-Kur'an*,. Çev. M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, İstanbul, Tsz. s.487

21 Rahmân (55)- 29

22 Bk. J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse*, s.113

23 Le Bras'dan naklen bk. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1992, s.37

24 Jean Paul Charnay, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1997, s.23

yorumu, anlamlı hale gelmesi, fert ve toplumun bunlarla uyumu, sürecin yukarı çekilmesi için, "doğru" olanın belirtilmesi, buraya yönlendirme görevinin yerine getirilmiş olması gerekir. Bu, toplumun hareketliliğini sağlar. Çünkü buna karşı çıkışlar da olacaktır. İslâmın sosyal gerçekliği ve hareketliliği şöyle dile getirilmiştir: "Yirmiüç yıl gibi kısa bir zamanda oluşturulan ve model olma özelliğine bütünüyle sahip olan bir iman ve ahlak toplumu. Birkaç yüzyıl içinde tarihin sahnesine çıkarılan yüzden fazla kelâm okulu ve en az dört büyük felsefe geleneği, yirmi civarında fıkıh ve hukuk okulu. Başka milletlerin mirasını da kısmen içine alan zengin bir siyaset ve devlet geleneği. İnsanlara yüzyıllarca ışık tutan, kitap olan, program olan müthiş bir ilmî başarı. Süreklilik arzeden bir imân ve ahlâk çizgisi".[25] Bu hareket İslâm medeniyetini meydana getiren üç ana ve merkezî toplumu, Arap, Türk, Fars toplumlarını, daha sonra Hind, Malezya, Endonezya, Kuzey Afrika gibi "çevredekileri", İslâm adına gerçekleştirmiştir. Mevdudî'nin dediği gibi İslâmi hayat ve faaliyetlerin her safhası, hayat şeması, onun temel postülalarından çıkmıştır. Böylece İslâm Sosyolojisinin çok önemli bir "kaynağını ifade etmiş olmaktayız ki bu, Kur'an ve Peygamber (sünnet) dir. Bu, meselenin dil ile ifadesi demektir. Dil, tabiatla birleşir, cemiyetle birleşir, metafizikle birleşir, kanunlarla birleşir. İslâmî düşüncede bu durum çok daha önemlidir. "Kozmoloji ve antropoloji ile, fiziki değişme ve akıllar arasındaki mümkün ilişkiler, onunla biraraya gelir. Beşer ruhunun temel gerçekliğini keşfetme, başkalarının psikolojik olarak bilinmesi, onunla olur".[26] Bu bakımdan Kur'an, maddi, ruhî ve sosyal varlığı ifadede merkez durumundadır. İslâm sosyolojisinin önemli kaynağı Kur'an, insanın fert ve toplum halinde bilmesi, uyması ve yapması gereken ilkeler toplamıdır. "Bir yerde İslâm toplumunun bütün hayatını belirler".[27] "İslâmî temel görünüm, insana zihni düzeyde fikirler şeklinde gelir

25 J.P. Charnay, *İslâm Kültürü*, s.136
26 Bk. J.P. Charnay, *İslâm Kültürü*, s. 12-13
27 W.M. Watt, *İslam Nedir*, s.192

ve bunlar da temel olarak Kur'an'da mevcuttur".[28] "Nassa dayanan dinî bir sistem ve sembolik yapı, bir gerçeklik görüşüdür". [29]Nasslarla toplum arasında vazgeçilmez bir bağ vardır. Nassı kabul etmemek, toplumdan dışlanmak demektir. Tersine bir nassa bağlılık, bir birlik meydana getirir. İslâm sosyolojisi bu gerçeği ortaya koymalıdır. Kur'anî referanslara yer verilmemesi, İslâmi sosyolojiyi asla daha manâlı kılmaz, Kur'an bizi hem fert, hem toplum olarak ilgilendirmiyorsa, niçin gelmiştir? Dini hayat, Kur'anın dışında cereyan etmemiştir. Eğer etmişse, birçok problem de zuhur etmiş demektir. Sosyal gidişi ilkelerle kontrol etmedikçe, giderek şu veya bu sebeple İslâmî olmaktan kısmen veya tamamen çıkmış olan bir gidişin, hala İslâmî zannedilmesi gafletini nasıl ortadan kaldıracağız? İslâmda Allah'la ilişki akılla ve imanla, tarih ile ilişki sebeplilikle, hayatla ilişki bozulma / kirlenme ile, kötülükle ilişki günahla, grupla ilişki mezheple, kendi dışıyla ilişki küfürle ifade edilmiştir.[30] Bütün ölçütler, öz olarak Kur'anda yer alırlar. Oradaki ilkeler, bilgi ve öğütler, ferde ve topluma yön verdiği, onları terbiye ettiği için, toplumun alacağı sosyal şekil ve değişmeleri, bunların içinde buluruz. "Kur'an gerek fert olarak, gerek cemiyet olarak, insandan bahseder, insana hitabeder. Savaşı ve barışıyla, korku ve güveniyle, azap ve refahı ile, isyan ve imanı ile cemiyeti anlatmış, fertlerden, ailelerden, cemaatlerden, birliklerden, kavim ve ümmetlerden bahsetmiştir".[31] "Kur'anda ilahi gerçeğin geniş hazineleri [32] nin bir yönü, tabiata, cemiyete ve ferde aittir. "Kur'an, hayatın bütününü kucaklamış, her alana ait söz söylemiştir.[33] Geçmişten bahsetmiş, insanoğlunun başına gelenleri anlatmış, ibret alınmasını istemiştir. Doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü, tarih içinde işaret etmiştir. Burada mün-

---

28 W. M.Watt, *İslam Nedir*, s.191
29 W.M.Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, s.27
30 Bk. J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse...*, s. 106-144
31 Lütfullah Cebeci, *"Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme"* İslami Araştırmalar (1987) s.3,7
32 W.Watt, *İslam Nedir*, s.24
33 Hüseyin Atay ve arkadaşları (Heyet), *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, s.89

demiç kanunların öğrenilmesini istemiştir. İslâm dini sadece ilahi bir mesaj olarak kalmamış, bu inanç etrafında gruplaşan toplulukların manevi ve sosyal hayatlarında en büyük rolü oynayan önemli bir faktör olarak kendini göstermiştir.[34]

Allahın bütün sıfatları gibi kelam sıfatının da ezelî ve ebedî olmasındandır ki Kur'an, daima aktiftir. O bir hatıra değildir. Her gün yeniden vahyediliyormuş gibidir. Verdiği misaller beşerîdir, bir anlamda sosyolojiktir. *".....Allah böylece insanlara kendilerinin misallerini anlatır".*[35] ayeti buna işaret etmektedir. Kur'anda, örnek alabilecek önemli hadiseler not ettirilmiş gibidir. Bunlar insanlık tarihinin ayrıntıları değil, özüdür. Çünkü onlar birer örnektir. Meselâ, Allah iman edenlere Firavun'un karısını bir örnek olarak göstermiştir [36] denir. Sûreler, bütünüyle sosyal meseleler yumağı olarak değerlendirilebilir. Meselâ, Tevbe (9) sûresi, sözleşmelere, savaşa çıkmayan ve çıkmak istemeyenleri kınamaya, münafıkların durumuna ayrılmış gibidir. Yunus (10) suresi evrene ait bilgiyi, şüphedekilere cevapları ihtiva eder. Yine Kur'anın sosyolojik tavırlarındandır ki, Mekke'de müşriklerle müslümanlar, Medine'de Yahudilerle müslümanlar arasındaki kavga ve mücadeleler anlatılır. Birçok ayet ve bilhassa Bakara ve Nisa sûreleri buna aittir. Kur'ana dikkatli baktığımızda, İslâmî sosyolojinin spekülatif değil, gerçeklere dayandığını anlarız. Kur'anda şöyle denir " *Şüphesiz bu anlatılanlar gerçek olaylardır".*[37] Anlatılan kıssalar, gerçek olaylara ait olduğu gibi, kendi zamanlarıyla da sınırlı değildir. Örnek ve nasihat olarak, özü ve maksadı itibariyle zaman üstüdür.

Kur'an birçok yerde, din, ayetler ve eski olaylara ait kıssalar için, müşriklerin "eskilerin masalları" dediklerini ifade ederek, müşriklerin materyalizmini, pozitivizmini ve tarihi değerlendirmelerini kınamıştır.

---

34 Bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, s.94-118
35 Muhammed (47)-3
36 Tahrim (66)-11
37 Âl-i İmran (3)-62

Kur'andaki ana konuların tesbiti hususunda bir deneme yapacak olursak, şunları sıralamak mümkündür:

- Allah'ın tek ve üstün olduğu, yaratıcı ve yargılayıcı olduğunun sık sık hatırlatılması
- İlk yaratma ve sürekli yaratma
- Kur'anı Hz. Muhammed'in uydurmadığı
- Âdem ve eşinin yaratılışı ve şeytanla birlikte serüvenleri
- Gökler ve yerin ibretleri, emrimize verilmesi
- Yeryüzü geçimlikleri
- İnsanın üstün yaratılması
- İnananla inanmayanın ayrılması
- Şeytana uyulmaması gerektiği
- Kıyamet alametleri
- Cennet nimetleri
- Cehennem azapları
- Hak ile Batıl'ın ayrılması
- Ayetlere inanmayanların doğru yola erişemiyeceği
- Yeniden yaratılma, ahiret ve ahiretin dünyaya tercih edilmesi
- Cehennemle korkutma, sürekli tehdit
- Puta tapanların haksızlıkları ve yanlışlıkları
- Eski olaylar, inanma-inanmama serüveni
- Ümmetlerin (toplumların) ecelleri, tarihi-ilahî determinizm
- Külli irade-cüzî irade ilişkisi, ilahî irade ve kader
- Ferde hitap
- İbadet etmemiz
- Ahlaklı olmamız
- Uyulacak kurallar, emir ve yasaklar, ceza müeyyideleri
- Dinî muaşeret kuralları (izinsiz eve girmemek, selâmla başlamak vb.)
- Anlama, aklı kullanma, ibret alma (Kur'an kendi üslubuyla deliller getirmektedir).
- İnsan bilgisinin sınırlılığı
- Hz. Peygamber örneği

- Gelmiş geçmiş peygamberler ve başlarından geçenler, örnekler. Bir çeşit tarih diyalektiği.

Martin Lings, böyle bir liste vermeye ihtiyaç duymadan, Kur'anı üç kelimeyle özetler: "Allah'ın birliğini gösteren Kur'an aynı zamanda "rahmet" ve "cennet" kitabıdır [38] der.

İslâm sosyolojisinin kaynakları, yalnız sosyolojinin değil, her türlü İslâmî bilginin kaynağı olmuştur. Bu kaynakları birlikte ele aldığımız ve dikkatle incelediğimiz zaman, İslâmî bilginin ve sosyolojisinin esaslarını ortaya çıkarmış olabilirz. İnsanı tefekküre ve ülkülere yönelten Kur'an, bunun için müşahhas hareket noktaları verir.

İslâmda "hukuk ve meşruluk, ahlak ve ilahiyat, fert ve grup davranışları, sosyal bağlar ve siyasî rejim, hepsi, ilahiyat-ahlak-değerler birliği içinde inşa edilmiştir".[39] İslâm, müslüman toplumun içtimai-siyasî, dahili ve milletlerarası hayatını yönlendirme görevi ile donatılmıştır".[40]

38 Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.428
39 J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse*.18
40 J.P. Charnay, *İslâm Kültürü*, s. 41

İslami İlkeler Açısından İnsan ve Toplum Gerçeği Fert ve Toplum Şuuru

I- YARATILIŞ ve ÜREME

"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinizden sakının"...[41]

"O sizi bir tek nefisten yaratandır"...[42]

39/6 ve daha bazı âyetler aynı mealdedir.

Diğer âyetleri, özellikle tekâmülle ilgili olanları ve nihayet değişik tefsirleri göz önüne almadan, akla ilk gelen manâsıyla yukarıdaki âyetlere göre, insanlar yaratılmış olan bir erkek ve dişiden üremiş, giderek çoğalıp topluluklar ve toplumlar haline gelmiştir. Fakat o kadar kolay hüküm verebileceğimiz bir mesele karşısında olmadığımız bellidir.

İnsanların üreme kaynağının ve şeklinin İslâm'da, polijenik mi (çok yerde birden ve gruplar halinde üreme), yoksa monojenik mi (bir yerde ve tekten başlayarak üreyip yayıl-

41 Nisa (4) - 1
42 En'am (6) - 98

ma) olduğu tartışması mukadderdir. Çünkü İslâmî düşüncede de bir hayli zengin tekâmül nazariyesi ve bunu destekler mâhiyette ilke mahreçleri mevcuttur. Anlayış farklılıklarının, felsefî, tasavvufî ve hatta ilmi olmak üzere tarihi kökleri İslâm dünyasında da vardır. İlmi araştırmaların arttığı ve ilim zihniyetinin geliştiği zamanımızda, İslâm'ın bu yönünün de daha iyi anlaşılmasında kıymetli gayretler mevcuttur. Bu gayretlerden bir kısmı tekâmül nazariyeleri üzerindeki yeni bakış tarzlardır.

Hemen şunu peşinen belirtelim ki, fazla zorladığımız zaman, her şeye rağmen, bilim sahasının dışına çıkma istidadında olan bu meselede [43] çeşitli zıt deliller bulmak mümkündür. Bilim adamına düşen taassuba kapılmamaktır. Allah'ın, herşeyi olduğu gibi insan cinsini de hangi şekilde olursa olsun, yaratmış olmasına iman, bir müslüman için yeterli bir imandır. Bunun dışında meselenin boyutlarını ve şeklini belirleyecek destek, bilim alanına düşmektedir.

Tekâmül nazariyesinin geniş bir ufuk getirdiğini inkâr edemeyiz. Bir hayli ilmî veri birikimi olmuştur. Ancak yine de meseleyi kestirip atmanın kolay olmadığını göstermeye çalışacağız.

Yaratılış nazariyesini enine boyuna kurcalamayacağımızı, teknik ayrıntılara girmeyeceğimizi, ana hatlarıyla ve fakat yeteri kadar bilgi ve tartışmayı da esirgemeden konu üzerinde duracağımızı belirtip, işe İslâm'ın ilgili ilkeleriyle başlayalım. Birçok âyet insanların bir tek nefisten, bir erkekle dişiden yaratıldığını ifade etmekte, Adem ve eşinden bahsetmekte, Âdem kelimesini özel bir isim gibi kullanmakta; bu iki kişinin cennet hayatındaki macerası ve hataları anlatılmaktadır.

---

43 "Böyle bir güçlük her şeyden önce evrim teorisinin kendisinde vardır; çünkü bu teori yapısı itibariyle ne laboratuara konabilir ne de çıplak gözle tabiatta kısa zamanda açık ve seçik olarak gözle görülebilir ve ne de herhangi bir deneyin konusu olabilir". Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul-1987, s.195

"Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini, İmran ailesini, birbirinin soyundan olarak âlemler için seçkin kıldı"...[44]

Görüldüğü gibi, Âdem'den özel isim olarak söz edilmektedir. *"Allah'ın katında İsa'nın durumu, kendisini topraktan yaratıp sonra 'ol' demesiyle olmuş Âdem'in durumu gibidir".*[45] Burada İsa ile mukayesede Âdem yine özel bir isimdir ve ferden yaratılış söz konusudur. İsa nasıl sulb mevcut olmadığı halde olmuşsa (ki bir öncesi önemli bir sebep durumunda olduğuna göre ve öncesi bulunmadığına nazaran yaratılışta tekâmülün zarûriliğine zıt görünüyor), Âdem de böyledir diye hatırımıza geliyor.

Âdem'den bahseden birçok âyet, onu ve eşini tekil sigasıyla ve birer şahıs olarak kullanmaktadır.

"Dedik ki, ey Âdem, doğrusu bu senin ve eşinin düşmanıdır"...[46]

Cennette kal, denirken *"sen ve eşin"* [47] denilmektedir.

"Bunun üzerine ikisi de ondan (ağacın meyvesinden) yedi"...[48] Burada da iki şahıs olarak kullanılmıştır.

"Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın ve istediğiniz yerden yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz".[49] 7/20, 21, 22, 23, âyetlerde de ikisi (ikil sigası) kullanılmıştır.

"Onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını doğru olarak anlat"...[50] Bir baba ve iki oğullu bir aileden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber veda hutbesinde; *"Ey insanlar, şüphesiz Rabbiniz birdir. Muhakkak ki babanız da birdir. Hepiniz Âdemdensiz ve Âdem de topraktandır. Sizin Allah yanında en iyiniz Allah'tan korkanınızdır..."* [51] demiştir. Hz. Peygamber, eşitlik prensibi üzerinde

---

44 Âl-i İmran (3) – 33-34
45 Âl-i İmran (3) - 59
46 Tâhâ (20) - 117
47 Bakara (2) – 35; A'raf (7) - 19
48 Tâha (20) - 121
49 A'raf (7) - 19
50 Mâide (5) - 27
51 İbn Abdi Rabbihi, *İkdu'l-Ferîd*, 4/149.

durmak için, insanların menşe birliğinden bahsetmekte, üstünlüğü başka sahada görmektedir. Bu hitapta Âdem kelimesinin genel bir insan cinsi mânâsında kullanıldığı pek muhtemel görünmüyor. Çünkü "hepiniz insansınız" denmesi malûmu ilân olarak abes düşer kanaatindeyiz.

Müslim'de kayıtlı bir hadiste, varlığın yaratılışından bahsedilmekte, yaratılanlar sayılmakta, en sonra Âdem'in yaratıldığı belirtilmektedir.[52]

"Ey insanlar! Sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve sizi soylar ve kabileler haline koyduk ki birbirinizle tanışasınız"...[53] *"Sizi yarattık"* âyetindeki yarattık ifadesinde *"siz"* çoğul, *"bir erkek ve dişiden"* ifadesinde erkek ve dişi, tekildir. *"Erkek ve dişilerden"* denmemiştir. Demek ki geriye doğru gittikçe, azalan ve ikiye inen bir menşe söz konusu ediliyor. Aynı âyette müteakiben sizi kabileler ve şubeler haline koyduk denmesiyle de azdan çoğa doğru bir gidiş anlatılmıştır.

Ayetteki *"ininiz"* çoğul ifadesine takıldığımız oluyor. İlgili âyetlerde, şeytanın, Âdem ve eşinin ayağını kaydırdığından bahsedilmekte, üçü birden kovulmaktadır. Üç kişi çoğul olacağından, (Arapçada iki kişi çoğul değil, tasniye=ikil / 'dir. Söylemesi farklıdır) bu ifadede tereddüde yer yoktur. Ayrıca ilgili âyetlerde şeytanın, ikisinin ayağını kaydırdığı, ikisi cennetten kovdurduğu (2/36) belirtilmektedir.

Tekrar edelim ki bunlar hiç bir yoruma ve derinleşmeye gitmeden akla ilk gelen ve dilin şekil kısmıyla ilgili manâlardır. Bu dinî delillerdeki manâları kusursuz olarak anladığımızı iddia edecek durumda da değiliz. Aslında ilmî deliller ile mukayeseyi ihmal etmeyerek, ufku geniş tutmak mevkiindeyiz. Mukayese ihtiyacına binaen ve İslâmiyetin farklılığını ortaya koyabilmek için, dinler tarihinin bu nokta üzerindeki bazı tesbitlerini vermeliyiz. "Efsanelere (mythe) göre, önceleri birçok yerde (Eski Yunan, İran, Uzakdoğu) bir ilâhi çift cin-

52 Müslim, Sıfatu'l-münâfikîn 27.
53 Hucurat (49) - 13

siyetliliğe (Le mythe de l'androgynie divine) tekabül eden bir insanî çift cinsiyetlilik vardır. Birçok gelenek, insanın atasının bir çiftcinsiyetli olduğundan bahsederken, daha geç dönemdeki efsane yorumları, ilkel çiftlerden bahseder. Hâlâ devam eden efsanelerin olduğu gelenekler vardır. Yahudilikte (Haham Şerhleri) Âdem'in de çiftcinsiyetli bir kişi olarak telakki edildiği görülmektedir. Havva'nın doğumu, iki cinsiyetli varlığın ilk defa bölünmesi olmuştur.[54] Hristiyanlıkta da ilk çiftten söz edildiği malumdur. Barnabas İncili, İslâmiyete çok daha yakın ifadeler kullanmıştır. "*... İsa dedi: İlk insan Âdem, şeytanın kandırması ile Allah'ın yasakladığı yemeği cennette yiyince...*" [55] .Bugün ilmî bilgilerimiz de pek farklı değildir. Erkek xy faktörlerini kendinde toplar. Kadında yalnız y faktörü vardır. xy faktörlerini, yani iki cinsi kendinde toplayan Âdem'den, bilemiyeceğimiz bir sırla eşi ayrılmıştır. Ademde hem ontojenez hem filojenez safhaları mevcut olmalıdır.

İslâmiyet, ilmî yorumlara açıklığını bu meselede de ortaya koymuştur.

Biraz sonra ifade edeceğimiz gibi madalyonun öbür yüzü de bir hayli zengindir. Önce paleontolojinin (fosil bilimi), antropolojinin ve biyolojinin mevcut delillerine kısaca bakalım. Bu bilgi dalları, insanın tekten veya çoktan mı başladığından ziyade, birdenbire ayrı bir cins olarak mı yoksa biyolojik bir tekâmül sonucu diğer cinslerden ağır ağır böyle bir türe mi yükseldiği üzerinde durmuşlardır. Yer yer bulunan fosil ve iskeletler, diğer bütün kalıntılar, canlıların geçirdiği ve geçirmekte olduğu biyolojik değişiklikler ile birlikte mütalaa edilince, kesin bilgiler elde edilmese de, bazı nazariye ve hipotez üretimine cesaret edilmiştir.

Avustralya, Afrika, Çin, Fransa, Belçika, Filistin topraklarında ve daha bazı yerlerde paleontolojik bulgular üzerine, insana kadar olan şecereyi, tartışmalarıyla beraber şöyle göstermek istemişlerdir:

---

54 Mircae Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris-1983, s.353-354
55 *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız, 23. Bab, s.83

1- Primatlar _____iki elli
_____ dört elli
Eosen primatları (Kuzey Afrika)
Oligasen maymunları
Miyosen maymunları

2- Australia Pithekus:
Pitekantropus, Afrikantropus, Heidelberg adamı

3- Pitekantropus:
- Dr. Dubois'nın bulduğu
- Sinontropus (Çin adamı)
- Piltdown adamı

Bunlar doğruca insan soyu mu, yoksa insan dalının sönmüş ikinci dereceden bir dalı mı münakaşaları mevcuttur.

4- Neanderthal:

İnsanlığın erken doğmuş aşağı ve hatta soysuzlaşmış bir dalı mı münakaşası mevcuttur.

5- Homo-Sapiens (asıl insan):
- Kro-Manyon ırkı (Fransa'daki bulgular)
- Şansölye ırkı (Fransa'daki bulgular)
- Natufiyen ırkı (Filistin'deki bulgular)
- Meşta ırkı (Cezayir'deki bulgular)

Pekin insanları ve Java insanları da bu devre başlangıcına ait bazı bilgi kaynağımızı teşkil ediyor. [56] Bunlar biyolojideki Lamarck'ın, Darwin'in ve Yeni Darwin'cilerin nazariyeleri* ile birlikte ele alınınca, insanın ortaya çıkışı ile ilgili tartışmalı, problemli hipotezler serisi karşımıza gelir.

Hayatın geriye doğru takibinde, ilmî bulgular bakımından kopukluklar, büyük boşluklar vardır. Bulguların doğru değerlendirilebilmesi de ayrı bir problemdir. "Cambria devri denen jeolojik zaman bölümünde milyonlarca fosil bulundu-

56 Geniş bilgi için bkz. René Verneau, *İnsanlığın Başlangıçları*, çev. M.Kemal, İstanbul 1931, s.90-170, 288-325; Şevket Aziz Kansu, *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetleri*, Ankara 1971, s.61-163.

* Bunlar hakkında bilgi için ilgili eserlere başvurulmalıdır.

ğu halde, Cambria öncesi devrin fosil yokluğu, hayat tarihinin en büyük esrarı olarak görülür".[57]

Canlının üremesi ile ilgili nazariye birden fazladır. Linné gibi, pek az değişme gösteren türlerin ayrı ayrı yaratıldığını, Cuvier gibi arka arkaya birçok farklı yaratmaların olduğunu ileri süren, gayet tabiî ilmî delilleri de bulunan nazariyeler vardır. Şunu biliyoruz ki, fosillerle ilgili bilgilerde, bitki ve hayvanlara dair, ortak cetlerine ait hiçbir kesin belirti yoktur. Homo-Sapiens'e ulaşmada ise ilgili âlimler arasında, fosilleri tayin işinden başlayarak, ihtilaflar belirmiştir. Birçoğuna göre homo-sapiens, özel bir dala mensup olup, maymunlarla ilgisi olmayan ayrı bir kendilik (entité) teşkil eder. Neanderthal ile de bağlantısı yoktur. [58] Birçok müellif, Neanderthal'lerin, müteakip fosil insanlara kaynak olmayacak derecede uzmanlaşmış oldukları görüşündedirler. Homo-Sapiens'in Neanderthal öncesi merhaleden doğmuş olması icabeder. Steinheim kafasının keşfi (1933) – ki Neanderthalden çok eskidir- bu hipotezi destekler. Birçok iskelet ve fosil de bunu kuvvetlendirmektedir. [59] Bu takdirde de, Neanderthal'ler nedir ve onlara ne oldu? Sorusu gündeme gelmektedir. Anlaşılmıştır ki "Neanderthal Adam" ile ilgili bilgiler eksik, belirsiz ve münakaşılıdır. Java adamı ve Pekin adamı, Piltdown adamı aynı durumdadır. Gerek biyoloji, gerek paleontoloji, gerekse antropoloji, bu meselelerde, kendi içlerinde didişme halindedir ve bu didişmeye ait Batıda zengin bir literatür oluşmuştur.

Önemli olan bir mesele, homo-sapiensin kesin şeklini kazandığı yerin neresi olduğudur. Şöyle denmektedir: "Bir nazariyeye göre, homo-sapiens, dünyanın birçok noktalarına dağılmış olan çok sayıdaki fertlerden aynı zamanda doğmuştur. Bu bir hipotezdir. Bu hipotez insanlığın birbirini takip eden her bir evrim merhalesinden, hemen hemen evrensel ve görünürde aynı zamanda vukua gelmiş dağılış olayı

57 John N. Moore, *Darwinizm*, çev. Otağ Yayınları, İstanbul 1982, s. 23
58 Ş.A. Kansu, age, s. 151, 158, 159
59 Ş.A. Kansu, age, s. 160

üzerine dayanır ki, elverişli şartlara rastladığı vakit bütün dünyaya yayılması için birkaç düzine yüzyıl gerekir ve böyle bir zaman süresi istratigrafik ölçekte katiyen ayırt olunamaz".[60]

Birçok naturalist, hayvan türlerinde olduğu gibi, insanın da değişim yolunda olan küçük bir aile grubundan –meselâ Karmel dağındaki mağaralarda yaşayan aile grubunda olduğu gibi- doğmuş olduğunu ve sonra yavaş yavaş dünyaya yayıldığını düşünmektedir. Çeşitli ırkların bütünden ayrılıp toplanma hadisesi veyahut dünyadaki yerini alması ve ayrılması, bu coğrafik dağılışın neticesidir.[61] Irklara gelince, bilimin bu konuda da değişik hipotezleri vardır. "Şansölad tipi ile Mongoloid ırklara yönelme, Grimaldi tipi ile Negroid ve Zenci ırklara yönelme, Cro-Magnon tipi ile de beyaz ırklara yönelme olmuştur" diyenler olduğu gibi [62] daha değişik görüşte olanlar da vardır. Aynı zamanda iklim, çeşitli ırk unsurlarını elemiş, yerlerine yerleştirmiştir.

İşi biraz biyolojiye kaydırarak konuya bakmaya devam edersek; son zamanlarda yapılan bazı tesbitlerin, tekâmülcü nazariyeyi sarstığını, en azından bu nazariyenin mevcut haliyle alınamayacağını hemen söyleyebiliriz. Çok eski yıllara ait ve tekâmüle uğramadan yaşayan canlıların bulunuşu (350 milyon yıldır hem solungaçları, hem akciğerleri olan ve Afrika'da yaşayan balık gibi), ortadan kalktığına hükmedilen bazı canlıların hâlâ yaşadıkları (Pasifik'te 200-2500 metre derinliklerde yaşayan 1500'den fazla eski canlı türleri gibi) tekâmül nazariyesini nakzetme işareti olarak görülmektedir. Darwin tarzında bir tekâmülü ilmen sakat bulanlar kervanına Michael Denton da katılmıştır.[63]

Mevcut tekâmül anlayışını desteklemeyen olaylardan biri, ara türlere ait bir bulgunun olmaması, diğeri benzerliklerin

---

60 Ş.A. Kansu, age, s. 159
61 Ş.A. Kansu, age, s. 162
62 Ş.A. Kansu, age, s. 163
63 Bk. Michael Denton, *Evolution, A Theory in Crisis*, Burnett 1985

sağlam bir delil olmayacağıdır. Halbuki bu üç bilim dalının önemli dayanağı analojidir.

Bazı bilinenleri tekrar edersek, Lamarck'ın modificationla ilgili nazariyesi çürümüş, değişikliğin kalıtsal olmadığı delillendirilmişitr. 20 nesil kuyruğu kesilen fareler, yüzyıllarca sünnet olan Yahudi ve Müslümanlar, ayaklarının küçük kalması için yüzyıllardır demir ayakkabı giydirilen Çin'li çocuklar, yeni nesillere kalıtsal olarak intikal etmeyen tecrübî olaylardır. Fare yine kuyruklu doğmakta, çocuk sünnetsiz, Çin'li çocuk da normal ayaklı doğmaktadır. Darwin'in dölden döle geometrik dizi şeklinde artma ve bir türde fert sayısının sabit kalması, başarılı olanların yaşaması, özelliklerin aynı türde giderek ayrılması ve kalıtıma geçmesi ve ayrı türler çıkışı gibi özetlenecek nazariyesi de doğrulanmamış, hatta bazı deneylerle tersi görülmüştür. 10 yıl boyunca koli basilleri üzerinde yapılan deneyler gibi.* Şimdiye kadar bütün canlılarda olduğu zannedilen "genetik şifre"nin, bazı canlılarda farklı olduğunun anlaşılması da, hayatın başlangıcı ile ilgili bütün ilmî nazariyelerin tekrar gözden geçirilmesini gerektirecek mahiyettedir.

İnsanın ayrı bir tip halinde ve fakat gelişerek geldiği üzerinde durulabilir. Fakat maymun veya başka bir tür ile soybirliği kurulması mümkün görülmüyor. Evvela insan cinsi, biyolojik bakımdan adı geçen soylardan geridir. Doğarken de fötüs halinde tamamlanmadan doğuyor. Kendi cinsinin özelliklerini kazanabilmesi için doğuştan sonra bir hayli uzun zaman gerekiyor ki bu zaman, bütün hayvanlarınkinden uzundur. Biyolojik bakımdan geriliği, yakın çevre ve eğitim ile tamamlanıyor ve biyolojik zayıflığı, başka üstün melekeleriyle ve özellikleriyle giderilmiş oluyor. Kısacası insan cinsi, biyolojik bakımdan yüksek hayvanlara nazaran geridir. "İnsanın oligasen (maymun tipi) gruptan gelmesi için çabuk vukua gelmiş geri bir evrimi (régressive) kabul etmek gerekiyor. Bu ise paleontolojinin genel kanunlarına uymaz".[64]

---

* Fazla bilgi için ilgili kaynaklara başvurulmalıdır.

64 Ş.A. Kansu, age, s. 153.

K.R. Popper'a göre "tekâmülcülük modası, tesirini din ile bir dereceye kadar sansasyonel çarpışmaya borçludur. Bu bir hipotezdir, küllî bir kanun değildir. Diğer canlılarla soybirliği varsayımı, çok özel tarihî bir önermedir".[65]

Biyoloji ve sonra psikoloji sahasındaki gelişmeler, insan ile hayvan arasında bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı olduğunu kabule sebep olmuştur. Zekâ ve kabiliyetler ne kadar genişlerse genişlesin, hayvandan insana geçilmesi imkânsız bir uçurum bulunduğu, bunların apayrı birer cins olduğu, insanda hayata dahi zıt olan ve tabiî tekâmüle irca edilemeyen bir şeyin bulunduğu [66] yolundaki kanaatler giderek artmıştır.

Serdedilen bu itiraz ve tartışmalar, tekâmülün yokluğu iddiasını taşımamakta, türler arası geçiş ile insanın menşei konusunda hassas davranıldığını göstermektedir. Yoksa İslâm dünyası dahil, tekâmül üzerinde çok durulmuştur. İyi incelendiğinde İslâm dininin tekâmül gerçeğine yer verdiği açıkça görülür. Biz bir çalışmamızda, İslâmiyetin yaratma ve tekâmülü birlikte tebliğ ettiğini anlattık.[67] 21/30, 10/31, 2/95, 39/6, 76/1-2, 55/14, 7/11, 71/13, 17-18, 23/12, 13, 14, 84/19, 30/54, 22/5,6,7, 3/6, 32/7,8,9 âyetlerinde, herşeyin sudan yaratıldığı, ölüden dirinin çıkarıldığı, bir yaratıştan öbürüne geçilerek bir oluşun bulunduğu, merhaleden merhaleye geçildiği, bir durumdan diğerine uğratıldığı, insanın meniden sonraki safhaları anlatılmıştır.

"*Sizi topraktan yaratması, O'nun âyetlerindendir* (belgelerinden). *Sonra siz insan olunca çoğalıp yayılıyorsunuz*".[68] "*İnsanın üzerinden uzun bir devirden öyle bir zaman geçmiştir ki, o anılmaya değer bir şey bile değildir*".[69] Görüldüğü gibi bu iki âyet, insanın, insan olmadan önce uzun bir süre tekâmül merhalesi geçirdiğini işaret ediyor. Bir çeşit ekolojik şartların önceden

65 K.R. Popper, *Tarihselciliğin Sefâleti*, s. 144-145
66 Scheler'den naklen bk. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş, II*, Ankara 1958, s. 150-158
67 Yümni Sezen, *Hayatın Manâsı*, İstanbul 1984, s. 27-38, 69-72.
68 Rum (30) –20
69 İnsan (76) –1

hazırlanmış olması söz konusudur. Acaba Kur'anda geçen "salsal" (İnsanın yaratıldığı pişmiş çamur, 15/26, 28; 55/14). Allahın yeryüzünü "hayatın doğmasına elverişli bir kimyahane haline getirmesini, nükleik asitlerle, aminoasitlerle, koaservatlarla ve proteinlerle yoğrulmuş bir balçık oluşturması" [70] nı mı ifade etmektedir? Bunları tam olarak bilemiyoruz.

Filojenez ve Ontojenez [71] görüşünün tıpkısı değil ama benzerini Kur'an'da görmekteyiz. Fark şuradadır ki, her canlı kendi filojenez ve ontojenezine sahiptir. İnsan Âdem'le kendi filojenezini tamamlamış, sonra ontojenezle tekrar özete sahip olmuştur. İnsan cinsinin hayat sahnesine son çıkan varlık olduğu dinen de ilmen de sabittir. Ayrıca Kur'an'ın çok ilkel topluluklardan bahsettiğini biliyoruz. 18/90, 93 âyetleri, Zülkarneyn'in konuşma bile bilmeyen bir kavme rastladığını anlatır. Bunlar da Âdem'in çocuklarından başkası olamaz.

Hiç şüphesiz Kur'an'dan ilham alınarak ve müşahede, tecrübe ve incelemelere dayanarak, kozmolojik, biyolojik ve psikolojik bir tekâmül nazariyesi, müslüman mütefekkir ve alimleri tarafından, hem de asırlarının çok ilerisinde açıkça ortaya konmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de böyle bir yorumu tercih eden mütefekkirler vardır.[72] Tasavvufî

---

70 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, İstanbul 1990, s.43-44

71 Filojenez: İlk canlıdan başlayarak tekâmül ede ede yüksek organizmaların meydana geliş seyri içinde bir nevin ilk defa meydana gelişi, hayat sahnesine çıkışı.
Ontojenez: Ferdin, kendi nevinin bütün biyolojik mazisini kısa bir süre içinde (bir kaç hafta, bir kaç ay, dokuz ay v.b.) tablolar halinde tekrar ederek oluşup gelişmesi, ferdin meydana çıkışı.
Ontojenez, filojenezin bir tekrarı ve özetidir. Binlerce yüzyılın biriktirdiği hayat tekâmülü, kısa bir sürede bir türde tekrarlanarak bu safhalar geçirilir. Meselâ insan, önce su ve topraktan (su ve topraktaki elementler) sonra bitki, sonra hayvan, merhale merhale yaratılış içinde ortaya çıkmış ve nihayet insan olmuştur. Ana rahminde başlayıp gelişmesi ve doğması da önceki genel hayat merhalelerinin çok kısa bir tekrarıdır. Elementler, bu iki hücrenin birleşmesi, bitkisel hayat, sonra organizmanın yavaş yavaş teşekkülü ve doğum. Sonra rûhî yükselişler. Her cins kendine kadar olan filojenezi, kendi ontojenezi olarak tekrarlar. Bk. Muammer Bilge, *Metabiyoloji*, İstanbul 1960, s.28 vd.

72 Bk.Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s. 39-50; A.K.Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar*, İstanbul 1990, s. 58-88.

yorumların da gerek geçmişte gerek şimdi, eksik olmadığını söylemeliyiz. Tasavvufî yorumların ilmî bir delil olamayacağı ileri sürülebilirse de, iman meselesiyle ilgili olan ve bu imanın fert ve toplulukları şekillendirdiği ve yönlendirdiği şüphesiz olan bir din sosyolojisi üzerinde söz söylediğimiz unutulmamalıdır. İlk defa Nazzâm'da* gördüğümüz tekâmül fikirleri, Câhız, Birûnî, İbn Tufeyl, İhvânu's-Safâ, İbn Arabî, Mevlâna Celâleddin, Nasıreddin Tûsî, Irakî, İbn Miskeveyh, İbn Haldun, Kınalızâde Ali Efendi, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Muhammed İkbal tarafından, bazı farklarla, savunulmuştur.[73] Bunlar içinde modern araştırmacılara taş çıkartacak görüşler vardır. Tekâmülün ölçüsünü tabiat ekonomisine bağlayanlar (Birûnî: Tabiatta bir iktisat vardır, başıboşluk yoktur), fermantasyon olayı üzerinde duranlar (İbn Tufeyl),bitki, hayvan ve insan arasında istihalelerden bahsedenler (İbn Miskeveyh, İbn Haldun, Mevlâna), maymuna dikkati çekenler (İbn Miskeveyh, İbn Haldun) olmuştur. [74] Bunlar içinden bir misal olmak üzere, İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerini nakledelim: "Biz içindeki tüm mahlûkatla beraber, bu âlemi, mükemmellik ve muhkemlik açısından belli bir şekil üzere bulunduğunu, sebeplerin neticelere raptedildiğini, yaratışların yaratışlara bitişik olduğunu, bazı varlıkların diğer varlıklar şeklinde istihâle ettiğini (transformasyon ?) bu hususdaki acayip vaziyetlerin bitmek tükenmek bilmediğini ve böyle şeylerin sonuna da varılamadığını müşahade ediyoruz.... Evvelâ şuna dikkat ediniz. Müşahade edilen unsurlar ve maddeler âlemi, nasıl derece derece birbiriyle ittisal halinde arzdan yukarıya çıkarak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna çıkmakta, bunlardan herbiri yukarı

---

* Nazzam'ın müslüman mı kâfir mi olduğu İslâm dünyasında tartışılmıştır. Bk, İlgili Kêlâm eserleri ve Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984, s.33-36. Bu tartışmalar bizi ilgilendirmemektedir. Biz burada ferdî iman noktasından ve Kelâm açısından değil, İslâm kültürü ve cemaati içerisinde yetişme ve İslâm medeniyetinin mah olma, yani sosyolojik noktadan Nazzam ve benzerlerine bakıyoruz.

73 Geniş bilgi için bk. M.Bayraktar, age.

74 Bk.M. Bayraktar, age.

çıkarken veya aşağıya inerken kendisini terkip eden unsura istihale etme istidadına ve kabiliyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde istihale etmekte.... Yaratılış ve oluş âlemine (âlem-i tekvîn) dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da hayvanlara tedrîciliğin bedîî bir şekli ile geçilmektedir. Madenler ufkunun sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir... Bitkiler âleminin nihayetinde bulunanlar, hayvanlar âleminin ilk basamağında bulunan canlılara bitişmektedir. (İ. Haldun, madenler, otlar, tohumsuz bitkiler, hurma, asma, salyangoz, midye, sedef, v.b. misalleri vermektedir).... Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevilerinin sayısı çoğalmış, nihayet tekvindeki tedricilik ile düşünce ve görüş sahibi insana kadar varmıştır. İnsan olma noktasına, kendisinde zekâ ve idrâk toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar (?) âleminden çıkılmıştır.[75] Ondan sonra insanlar âleminin ilk noktası bu olmuştur. Müşahedemizin ulaştığı nihâi nokta budur. [76] İbn Haldun'un bu görüşleri, Darwin'den 5 asır önce, acaba bir transformasyon fikrini mi dile getiriyor? Bir tekâmül anlayışını açıkça vermekle beraber, fazla bir şey söylemeyi gerektireceği kanaatinde değiliz. Cansız-canlı bütün varlığın, merhaleler, sıra, yükseliş içinde olduğunu, birinin en üstün merhalesinin diğerinin ilk merhalesinden aşağıda olduğunu, kendi içlerinde bir tekâmül zinciri oluşturduğunu, şekil ve mahiyet bakımından, his, zekâ, idrâk yönünden varlık kademelerinin gittikçe yükseldiğini ifade ettiği şeklinde anlamak, bize yetiyor. Daha önce zikrettiğimiz müslüman âlimler arasında, biraz daha fazla şeyler söyleyenler

---

75 *Tertefiu ileyhi min âlemi'l-kıradeti.* Mukaddimenin bazı baskılarında kıradetü. (maymun), bazılarında (kudret) kelimesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Mısır, Matbaatü'l-Âmire, 1327 baskısının 108.sayfasında, Beyrut- 1982 baskısının 96.sayfasında (kudret) kelimesi ile yazıldığını gördüm. Süleyman Uludağ, Zâkir Kadiri Ugan, Rosenthal tercümelerinde kıradetü (maymun) kelimesine göre tercüme etmişlerdir ve esas nüshada maymun kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aslı arapça olan cümlede (kudret) kelimesi uygun düşmemekte, cümlenin öncesiyle ve bütünüyle uyuşmamaktadır. Sonraki baskılarda kelimenin değiştiği anlaşılmaktadır.

76 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul-1982, s.363-365.

olmuştur. Bugün dahi kesin olarak bir çok şeyi bilmemiz ve birbirlerinden gerçekten doğan türleri açık olarak tesbit etmemiz kabil değildir.[77]

Müslüman tekâmül nazariyecilerinin bir kısım Batılı tekâmülcülerden, zaman icabı teknik bazı farkları dışında esas farkları, Batılı tekâmülcüler, bu işin tabiatın kendisinden kaynaklandığını ve tesadüfler ortamında kendi kendine olduğunu kabul etmelerine karşılık, müslüman tekâmülcülerin, bu özelliğin Allah'tan geldiğine, gerçek fâilin Allah'ın yaratma fiili ve irâdesi olduğuna inanmalarıdır. Ayrıca müslüman âlimler, fikir ve kanaatlerini bir kanun halinde ifade etmeyip, onları tek ve değişmez doğru olarak takdim etmemişlerdir. Birûnî şöyle der: "Bu konular hakkında ortaya atılan fikirler her zaman doğru olmayabilir. Çünkü olaylar olurken biz yoktuk. Bu olaylardan bize kadar bazı izler kalmışsa, onlar kesin ilmî gerçekleri ortaya çıkarmada her zaman yeterli değildir."[78]

Âdem ve eşinin yaratılışında, günümüz kimya ve biyoloji bilgilerini de kullanıp Kur'an âyetlerini yeni bir tefsire tabi tutarak yapılan yorumlar var. Bir nefisten yaratılmayı bir hücreden yaratılma, çamurdan olmayı su ve topraktaki elementlerden yaratılma şeklinde anlayanlar, önce insan cinsinin çekirdeğinin oluştuğu (yumurta gibi), diğer bitki ve hayvanların da aynı şekilde olduğu, sonra insan çekirdeğinin ikiz eşey haline getirildiği, Âdem ve eşinin ikiz olarak bu çekirdekten yaratıldığı, hadisteki Âdem'in kaburga kemiğinin böyle bir ikizlik ve yapışıklık ifade ettiği kanaatindedirler.[79] İstihale ve sıçrama anlayışına yanaşmak istemeyen bu yorumlarda da sorular bitip tükenmez. İlk çekirdek (veya hücre) bir rahim içinde mi, dışında mı oluşmuştur? Rahim dışında ise, yolumuz istihaleye çıkabilir. Bir rahim içinde ise, bu rahim nedir ve nasıl bir şeydir? Lavların yığılıp zamanla so-

77 Bk. Ş.A. Kansu, age, s. 147
78 M.Bayraktar, age, s.197
79 Bk. Bahattin Sağlam, *Kur'an'da Evrim ve Yaratılış, İnsanın Menşei*, İstanbul-Tarihsiz, s. 104-141

ğuduğu, yağmurla ıslandığı çukurlar mıdır? Okyanus dipleri midir? Toprağın bir çeşit mayalanması mıdır? v.s...

İnsanın, heykel gibi çamurdan meydana getirilmemiş olduğunu söyleyebilmek zor değildir. Nutfeden sonra geçirdiği safhalardan başlayarak yaratıldığını, merhale merhale oluştuğunu söylemek de zor değildir. Zor olan, ilk insanın veya varsa çekirdeğinin başlamasını, tabiatıyla transformasyona başvurmadan, anlamak ve anlatmaktır. Bunlar ilmî zorluklardır. Din, meseleyi Allah'ın sonsuz kudretiyle açıklar.

İlk insanın bir tekâmül geçirmeksizin, birdenbire bir varlık olarak yaratıldığı kanaati, anlaşıldığı kadarıyla, bir çok ciddi şüphe ve tereddüt ile karşılaşmaktadır. Evvela Kur'an'daki tekâmülü işaret eden bilgiyle birlikte mütalaa edilmesi güçleşmekte, yine Kur'an'daki "grup halinde insan" işaretlerine ters düşmekte, bazı ilmî şüpheleri de davet etmektedir. Bir çiftten üreyen, yani kardeşlerin evliliği ile çoğalan bir neslin sıhhatli bir şekilde devamı şüpheli görünmektedir.[80] İslâmiyetin, yakın akraba evliliğini yasaklaması da böyle bir şüpheyi haklı çıkarabilir. Ancak başlangıç halinin ayrı bir biyolojik ve jinekolojik kanuna tâbi olduğunu belirtecek bir ilmî tesbit olursa, elbette itirazımız olmayacaktır. Mamafih buna ihtiyaç duymadan itiraz edenler ve yorum getirenler oldu: "Bugün bir tek renkten bütün renkleri elde edebilmekteyiz. Mesela sarının negatifi mavidir. İkisinin karışımı yeşildir. Yeşilin negatifi ise kırmızıdır. Bunun gibi bütün varyasyonları ile insanlık bir tek aileden filizlenip ayrıldı. Farz-ı muhal, bütün insanlık korkunç bir felakete maruz kalarak yok olsa, sadece genç bir aile kalsa, ondan yine bütün insanlık, bütün çeşitleriyle filizlenebilir. Ancak bunların dahi yok olması halinde, başka bir canlının, kendi kendine tekâmül ederek insana dönüşmesi mümkün değildir.* Üremeleri

---

80 Bk.A.K.Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri*, s.69-70

* *Kendi kendine değil, ama Allah diler ve yaratırsa olur. Din bize bu bilgiyi veriyor."... "Dilerse sizi yok edip yeniden yaratır"(14/9); "Dilerse sizi yok eder, yeniden başkalarını yaratır"* (35/16)

emir ve takdir edilmiş olan Âdem ailesinde yakın akraba ile evlilik yasağı, zaruretten dolayı geçici ve zaruret miktarınca kalktı. Sonra zaruret kalkınca yasak avdet etti".[81]

Bu arada şunu belirtmek isteriz ki, bir çiftten üremede kadın-erkek sayısındaki eşitliğin, başlangıçta ihtimale ve tesadüfe bağlı olduğundan, gittikçe çoğalmayı tehlikeye düşüreceği iddiaları zayıf görünüyor. Tabiatta tesadüfü kabul etmenin zorluğu bir tarafa, iç etmenlerin bir plan ve programa yol açtığını söyleyebiliyoruz. Savaş sonrası, toplumlarda erkek çocuk doğumunun artması, uğradığı bütün arızalara rağmen kadın-erkek oranının eşitliğe yakın şekilde kendini muhafaza etmesi, bunu doğrulamaktadır.

Belirtmeye çalışma arzumuz şu oluyor ki, tekâmül ile ilgili görüşler çerçeve olarak hem daha ilmî, hem daha mantıkî görünse de, muhteva bakımından henüz problemlerden âzâde değildir ve şüphe ve itirazları davetten arınmamıştır.

Gözümüzün önündeki ilkel kabile örnekleri, bir tekâmülü doğruladığı kadar, geriye doğru gidildiğinde, yine bir insan tipiyle karşılaşabileceğimiz yolundaki işareti de ihtiva ediyor. Grup halinde hayvan-insan olarak başlandığını söylediğimizde, bir sürü hayatı geçirdiğimizi, uzun süre ailenin olmadığını, sonradan teşekkül ettiğini, zorunlu olarak söylemiş oluruz. Çünkü bir anda ana-baba-çocuk ihtiva eden, içinde aileler bulunan gruplar oluşmuş olduğunu tasavvur etmek, yahut onu hayvan aile yapısından farklı düşünmek güçtür ve hayvan-insanın sürü hayatıyla mütenakızdır. Halbuki biz, insan cinsinde ailenin olmadığı bir zaman ve mekân yoktur diyoruz. İslâmî sosyolojiyi de buna dahil ediyoruz. Tarihi maddeciler [82] insan cinsinin önceleri her şeyin serbest olduğu sürü hayatı yaşadığı iddiasındadırlar ki ilmî verileri epeyce saptırdıklarına rastladık. İslâm'ın tekâmül anlayışını bundan ayırmak istiyorsak, meseleye daha dikkatli bakmak mecburiyetindeyiz.

---

81 S.Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü, I*, İstanbul 1979, s. 198-199

82 Bk. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara 1978

Acaba ırkların teşekkülü, polijenik görüşü destekler mahiyette midir? İklimin tesirini ve mutasyonları* gözönüne alırsak, başlangıçtan beri farklı gruplar üreyip gelinmediğini (iklim tesirini ve farklı kaynağı birlikte almak çelişiktir), yeryüzüne dağılmayla birlikte iklim ve muhtemelen mutasyonlar sebebiyle ırkların, hayat yolu üzerinde oluştuğunu söylemek daha kolay olur ki, bu, bir çiftten gelme anlayışını daha fazla destekleyicidir.

Şimdi, yaratma ile tekâmül arasındaki münasebet açısından İslâmî boyutlarda bir incelemeye geçiyoruz. "Yaratma" (halaka) kavramının, yokken ortaya koymak manâsında değil de, şekil vermek, yapmak manasında olduğu, böylece yaratma fiili ile tekâmülün birlikte anlaşılabileceği görüşünde olanları biliyoruz.[83] *"Biz ilk yaratışta yorulduk mu? Hayır onlar yeniden yaratılmaktan şüphe etmektedirler"*.[84] Burada değişme, oluşma, tekâmül içindeki Allah'ın iradesiyle vücuda gelme, yeniden yaratma ile ifade edilmiş, fakat aynı zamanda bir "ilk yaratmadan" bahsedilmiştir. *"Göğü kitap dürer gibi dürdüğümüz zaman, yaratmaya ilk başladığımız gibi, katımızdan verilmiş bir söz olarak onu tekrar var edeceğiz. Doğrusu biz yaparız"*.[85] "Allah: *Rabbin böyle buyurdu, çünkü bu bana kolaydır, nitekim sen yokken seni yaratmıştım*, dedi".[86] *"... İlk defa yarattığımız gibi..."* [87] İfadeleri, tekâmül zinciri içindeki oluşumdan daha yukarıda farklı bir mânâ ifade ediyor. Bu dînî deliller, yaratma ile tekâmülü birleştirme mecburiyetini ortadan kaldırır gibidir.

Kur'an'da "her şeyi yaratmak" [88] artık tekâmülü ve bir şeyi bir şeyden yaratmayı aşan bir hükümdür. "Her şeyin" ya ötesi yoktur ki yaratılanı ifade eder, ya da ezelî ve ebedî ola-

---

* Mutasyon, ilmen münakaşalı bir konudur.

83 Maurice Bucaille'den naklen, A.K. Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri*, s. 80

84 Kaf (50) -15

85 Enbiya (21)-104

86 Meryem (19)-9

87 En'am (6)-94; Kehf (18)-48; Yâsin (38)-79

88 En'am (6)-102; Ra'd (13)-16; Zümer (39)-62; Mü'min (40)-62

nı belirtmiş olur ki bu, İslâm'da Allah, maddeci felsefede tabiattır. Bu takdirde de yaratmadan bahsedilemez.

Şu âyetler de dikkatimizi çekmektedir:

".... Gökleri ve yeri yarattığı gün..." [89] Bir takvim manâsı var. *"Sizi yerde yaratıp yayan O'dur".*[90] *"O, yaratıp sonra şekil vermiştir..."*[91] Şekil vermek demek olan geçiş ve oluşlar, yaratma fiilinden ayrı tutulmuştur."*Allah önce yaratır, sonra onu tekrar eder, sonra da O'na döndürülürsünüz".*[92] Yaratmanın ilki ve sonra tekrarı anlatılıyor. Belki tekâmülü bu tekrar içinde aramamız gerekiyor.

... *"Rabbimiz Sen bunları, boş yere yaratmadın..."* [93] Gâyeden öncesi bir yokluğu ifade etmektedir. 6/101 âyeti de aynı mealdedir. *"Ol ! ve böylece olur."* Kur'an'ın anlatımı, yok iken olmayı anlatmış demektir.

Bütün bunlara karşı YARATMA'yı ifade eden kavramlar, oluşun her anındaki YAPMA'yı, süreçteki geçişlere yapılan yüksek irâdî müdahaleyi anlatmış olmaz mı, denebilir. Yaratma ve tekâmülün bu biçimde birleştirilmesi, bizi hiç bir şeyde bir İLK kabul etmemeye, her şeyi bütün içinde geçişler halinde görmeye, bu da ister istemez "ALEM EZELİ Mİ İDİ, SONRADAN MI YARATILDI" münakaşasına götürecektir. Bazı İslâm filozofları ile Gazâlî münakaşası, Allah'ın sıfatları (burada Tekvin sıfatı) O'nun zâtından mıdır, değil midir, kelâm münakaşası bunun meşhur misalleridir. Ebu Hanîfe, Fıkh-ı Ekber'inde, "Yüce Allah yaratmadan önce de yaratıcı idi" [94] diyerek, sıfatının ezelî olduğunu ve fakat fiillerini dilediği zaman kullanacağını belirtmek istemiştir. Ne kadar zevkli ve faydalı olursa olsun ve bu konuda ne denli açık ve sağlam bilgiye ihtiyaç bulunursa bulunsun, görüldüğü gibi, sadece sos-

---

89 Tevbe (9)-36
90 Mü'minûn (23)-79
91 A'lâ (87)-2
92 Rûm (30)-11
93 Âl-i İmran (3)-191
94 Ebu Hanife, Fıkh-ı Ekber, bk. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s.61

yolojiden değil, bütün bilimlerden epey uzaklaşmış bulunmaktayız.[95] Görüşlerin birbirini nakzeden ilmî, tasavvurî (spekülatif) ve mantıkî delillerini daha da uzatmak mümkündür. Fakat, insanlığın bu kadar meşgul olmasına rağmen, pek az beşerî bilgiyle mücehheziz ve el yordamıyla karanlıkta dolaşır gibiyiz. Çeşitli sahadaki bilim adamlarının ciddi araştırmalarına, yeni mesailerine, sosyoloji âliminin ihtiyacı vardır. Daha bir hayli emek safetmek gerektiği ortadadır.

Bilgilerimizi İslâmî sosyoloji ve psikolojiye aktarırsak, genel çerçeve içinde, şöyle demeye kendimizi mecbur hissedebiliriz: İslâmî din sosyolojisi için ilk üreme konusunda önemli olan, şu veya bu şekilde hayat sahnesine atılış değil, hayatın rastlantı sonucu meydana gelip gelmediğine (ki rastlantıyı iddia etmek bilime de zıt görünüyor), insan hayatı dahil bütün hayatın Mutlak İrâde tarafından ortaya konup konmamasına ait inanıştır. Toplum hayatına da intikal edecek bu inanış, İslâmî din sosyolojisinin omurgasını teşkil edecektir. Çünkü o zaman insan toplumunun hayvan toplumlarından farkında bu inanış sisteminin yeri, insan toplumunun tabiata irca edilip edilemeyeceği, edilse bile hangi sahaların bunun dışına taştığı vuzuha kavuşacaktır.

Hangi şekilde olursa olsun, ama Allah'ın yaratmış olduğuna iman etmenin önemli ve temel olduğunu söylemekle, ilk üreme biçiminin şöyle veya böyle olduğunu bilmenin lüzumsuzluğunu ima etmiş olmuyoruz. Tersine, bu konuda çok dikkatli ve hassas inceleme ve araştırma yapılması, acele edilmemesi lüzumunu ısrarla belirtiyoruz. Esasen meseleyi, tabiat bilimlerini aşarak, psikoloji ve sosyal psikoloji seviyesinde ele alırsak, kendimize daha emin bir yol bulmamız mümkün görünüyor. Genel olarak yüksek dinlerin, özel olarak İslâm'ın telkin ettiği ferdî sorumluluk, hesap verme, orijinal bir varlık olmak hissi, yeniden dirilmede tekrar bu orijinalliğe dönüş, çokluk içinde belirsiz âdemler değil, tek tek

95 Yaratma ile ilgili kelâmî ve felsefî nazariyeler hakkında bilgi için bk. M.Bayraktar, age, s. 29-53

Âdemlerin kurduğu bir cemaat ve cemiyeti ön plana çıkarıyor. Sürü içinde kaybolmak istemeyen, gerçekte de kaybolmayan bir müslüman veya hıristiyan, ne kadar cemaatçi bir ruha sahip olursa olsun, dinde, ahlâkta, siyasette, hatta örflerde, şahsiyetinin tekliğini ve orijinalliğini kaybetmeme azim ve irâdesini gösteriyor. Bu dünyada ve âhirette, hesap verme durumunda olduğunu, yaratıcısıyla tek başına karşı karşıya bulunduğunu bilmektedir. Kader inancı bile müslümanı, kendi benliğinin tekliğini kabule mâni olmamış, bu konuda gizli bir sentez oluşturmuştur. O'ndan gelip O'na dönmek, Allah'ta yokolmak şeklindeki yüksek şuur hali bu geliş gidiş ve ancak O'nda varoluş hakikati, insan gerçeğini içine alıyor, bu gerçeği kucaklıyor ve onu ortadan kaldırmıyor. Aksi halde insana, topluma ve dine yer olmayacaktı. Sonra şu var: Sürekli değişme içinde insan fıtratını nasıl açıklayabiliriz? Bu fıtratın (insan tabiatının) "yol" üzerinde teşekkül ettiğini kabul etsek bile, insan sorumluluğunu anlamamıza yardımcı olmuyor. İlk insandan son insana, bu sorumluluğun sonuna kadar devam edebilmesi için insanın belirli bir yapıya sahip olması iktiza ediyor. Esasen bu problem İlâhiyata, felsefeye, psikolojiye ve sosyal bilimlere has değildir. Biyolojide de vardır. Darwin'in *Türlerin Kökeni* isimli eserini açarsanız, şahsi özellikler ile değişme arasındaki çetin çıkmazları görürsünüz.[96]

Kıyamete kadar orijinal şahsiyetler halinde insan anlayışını yitirmeyen müslüman, mahşerde de aynen kendisi olarak döneceğine inanır. Gelmiş, geçmiş ve gelecek ne kadar insan varsa, parmak uçlarının bile (parmak izi) birbirine uymadığını, ruhlarında kaynaşan şeylerin müşterekliğinden daha çok, farklı olduğunu bilen dindar, belki bu sebeplerden, belki daha başka saiklerle, geriye doğru bir tek Âdem'e ve Eşi'ne adeta muhtaçtır. Bu anlayışı zedelenirse, dininin kaybolacağı ka-

96 Bk. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, Ankara-1976, s. 198-243. *Teorinin Güçlükleri*, s. 244-292, *Teoriye çeşitli itirazlar*, s. 293-333 *İçgüdü* bölümleri.

naatindedir. İnsan cinsini toplu olarak başlatmakla ve hayvandan bir geçişle de bu söylediklerimizin mümkün olacağını, tekâmülün ve istihalenin, bunların hepsini içine aldığını, insan cinsinin hayat yolu üzerinde geçirdiği değişikliklerle bu özellikleri kazandığını, tekâmülün gittikçe ferdîleşme ve şahsileşme istikametinde olduğunu söylemek, pratikte pek geçerli görünmüyor diye düşünmekteyiz. İstikametin, sürekli olarak toplu ve belirsiz oluştan, ferdîliğe doğru olduğunu iddia etmek, tabiatta ve toplumda doğrulanmayan bir hususstur ve bu iddia şu anda tartışmayı lüzumsuz bulduğumuz bir çok problemi ve soruyu önümüze yığar. Fert ve toplum pratiğinde görülen odur ki, insanın geçmişte ve gelecekte insan olma özelliğine sahip olma isteğidir. İnsan bu isteği dinde bulmuş, din ile bu isteği, bir bakıma birleştirmiştir. Bunun, din sosyolojisinde ehemmiyeti olmadığını zannetmektense, sosyolojiyle hiç meşgul olmamak daha iyidir. Eğer toplumu iki kişiden başlatmanın sosyolojiye uymadığını söyleyeceksek, modern bir bilim dalı olan sosyal psikolojinin tesbitlerine başvurabiliriz. Sosyal psikoloji böyle bir endişeyi desteklemez. Çünkü ona göre iki kişi bir grup sayılır ve çünkü zihinler arası ilişki düzeninin (enteraksiyon) başlaması için iki kişi yeterlidir.

II- KANUN ve MODEL

Kâinatı, hayatı, hayatın üstün örneği insanı yaratan Allah, bunları bir düzen ve disipline bağlamıştır, bütün tecellileri bir ahenk içinde göstermektedir. Tabiatta, toplumda, fertte kanunların farkına varıyoruz.

İnsanoğlunun sistemli düşünmesi, ilmî disiplini, tabiat kanunlarının farkına varması sayesindedir. Düşüncede yansıyan kanun fikri, sosyal şuurda da yansıyarak toplumu ve toplum olaylarını, kültürü ve gelenekleri etkilemiştir. Bir kanun özelliği taşıyan ölçü ve denge (mizan), kâinatta, toplum-

da, varolan birşeydir. İktisat, hatta din ve ahlak, aynı mizana sahip olma kabileyetinde ve mecburiyetindedir.

"Kanun" fikri, gerek felsefe gerek ilahiyat olarak belki şu şekilde tartışılabilir: Yaratıcı, şüphesiz kanuna ve kanunlar ile idareye "muhtaç" değildir. Kanun, zaruret ve zorlama ifade eden bir kavramdır. Allah'ı zaruret ve zorlama ile bağımlı düşünemeyiz. Allah'ı, zaruret zincirinin bir halkası olarak görmek yanlış olur. O, iradesinde ve fiillerinde sonsuz olarak hürdür. Mutlak manâda bu hürlük, O'nun zarurete tâbi ve zaruret içinde olmayıp, ancak zarureti ihdas etmiş olabileceğini ifade eder. Bize görünen ve bizce bilinebilen tarafıyla, "kanunları" murad etmiştir. İşte insan şuur ve düşüncesine akseden taraf bu noktada başlar. Kanunların ya zaruret şeklinde, ya hürriyet halinde, ya tezatlar içinde, ama her şekliyle ilkeler ve sınırlar getirerek ortaya konmuş olduğunu idrak edebiliyoruz. Allahın kanunlarının genel adı, "Allahın sünneti (adeti)"dir. Tabiat kanunları, hayat kanunları, insan ile ilgili kanunlar, toplum kanunları, terbiye kanunları, değişme kanunları, cüzî iradenin müdahele kanunları, hepsi bu sünnetin içindedir.

"... Rahmanın yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir aksaklık görebilir misin? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir bak, ama göz umduğunu bulamayıp bitkin ve yorgun düşer".[97] *"Allah'ın yaratışında değişme yoktur".*[98] *"Allah'ın kanununda bir değişme bulamazsın".*[99] Bu, mutlak iradedir, hükümdür. Kanun hükmü geçerli *demektir. "Hüküm Allah'ındır. O'nun hükmünü bozacak yoktur".*[100]

"Gökten yere kadar işleri Allah düzenler. Sonra işler, sizin hesabınıza göre bin yıl kadar tutan bir gün içinde O'na yükselecektir".[101] Anladığımız odur ki, kanunun gerek mahiyeti, gerek süre gibi hususlar, O'na nazaran izafidir.

---

97 Mülk (67)-3-4
98 Rum (30)-30
99 İsra (17)-77; Ahzab (33)-62; Fâtır (35)-43, Fetih (48)-23
100 Ra'd (13)-41
101 Secde (32)-5

İnsanın halifeliğinin, herhalde kanunlarla ilgisi olmalıdır. Halife olan insan, varlık üzerinde etkili olabilmek için bu kanunların hiç değilse bir kısmını keşfetmek zorundadır.

Zarurete tabi olmayan, zaruretin O'na tabi olduğu Allah mutlak bir irade sahibi olduğuna göre bizim zaruri gördüğümüz kanunları değiştirebilir veya erteleyebilir mi? Değiştirebilir veya erteleyebilir. Artık insan hayatına ait alandan sözetmek istediğimiz bellidir. Fakat bu kanunlar da, o murad ettiği için rastgele olmayıp, nihai hüküm verildiğinde, asla değişmezler. Kur'an'da şöyle denir: "*.... Fakat onları belli bir süreye kadar erteler. Süreleri geldiği zaman onu ne bir an geciktirebilirler, ne de bir an öne alabilirler*".[102]İslama göre Allah'ın kanunlarına, sosyal hayat için alırsak, emirlerine, uygun olmayan emirler, akla da uygun değildir ve olgunlaşmamıştır. Şöyle denir: "*.... Firavun'un buyruğuna uydular. Oysa Firavun'un buyurduğu akla uygun (reşid) değildi*".[103]

İnsan hayatında ilahi kanunlar, insanın hür iradesini içine alacak şekilde vaz edilmiş görünüyor. İlk insandan itibaren bu kanunlar, meselâ terbiye kanunları, devamlı tekrarlanarak, tebliğ edicilerle, yani büyük eğitici-öğretici peygamberle insan hayatına geçiriliyor. Değişme içinde de olsa, kanunda tekrarlanma özelliği vardır. Çünkü ancak böylece kanun manâsına yükselmiştir. "*Allah'ın geçmişlere uyguladığı kanun budur ve Allah'ın kanununda bir değişme bulamazsın*".[104]

Kanun, tabiatta, toplumda ve en değişken ve çok yönlü olan fertte bir düzen oluşturmuştur. Toplumda âdet, örf şeklinde zuhur eden düzen, fertte alışkanlık olarak gerçekleşmekte, ancak bu sayede kaos ve anarşi önlendiği gibi, süreklilik sağlanmaktadır. Bu düzenin yahut "doğru" yolun bulunmaması da mümkündür, fakat bu durum insan iradesinin kanunlara aykırı davranması demektir. Kur'anda kanuna uymanın ve uymamanın macerası anlatılmıştır. İlahi hikmette,

---

102 Nahl (16)-61; Yunus (10)-49
103 Hûd (11)-96-97
104 Ahzab (33)-62

bu da ayrı bir düzenlemedir. İnsan iradesinin içinde rol aldığı aykırılıklar da başka yönden toplumsal kanunlara dönüşebilir ve karşılıklı ilişkilerle ve çeşitli yönelişlerle gerçekleşebilir. "... *Allah'ın insanları birbiriyle savması olmasaydı, yeryüzünün düzeni bozulurdu*".[105] Demek ki muhalefet kanunlarından da sözedilebilir.

Kanun bahsinin incelikleri ve ayrıntıları, daha çok felsefe ve kelâmı, ilgilendirdiği için sosyoloji sınırlı bir sorumluluk taşıyor. Söylenebilecek şey, insan iradesinin ve fiillerinin sonsuz boyutta ve güçte olmadığı, sonsuz olan mutlak iradeyle çevrili olduğudur. Sonlu ve geçici olan, sonsuz ve mutlak olanla içten ve dıştan kuşatılmıştır. Sosyoloji, tezahür etmiş ve etmekte olanlarla ilgili olmakla beraber, insan hayatıyla ilgilendiği için, değişik tarzlarda da olsa, meseleye yaklaşmıştır. Meselâ A.Comte'un sosyolojik anlayışı şöyle özetlenebilir: "Değişik insanî olayların temel dizisinin, tek plana göre akılcı düzenlenmesi".[106] İlâhi nizamdan gelenler, din ve sosyal hayat söz konusu olunca, yalnız akıl yoluyla değil, peygamber sünneti tarafından aktarılırlar. Hz.Peygamber'in sünneti, din-kültür ilişkisinin, din-müessese, örf-ahlâk ilişkilerinin, daha genelde toplum-toplumüstü, ilke-uygulama ilişkisinin, değişmeyen ve değişen yorumunun örneğidir. İlahi sünnet, tabiat kanunları şeklinde tezahür ettiği ve mutlak olduğu halde, peygamber sünneti maslahata bağlıdır.

Hz.Peygamber'in tebliğ ettiklerinin kanun ve prensip niteliğini taşıyan kısmına şeriat denmektedir. Sait Halim Paşa'nın dediği gibi, şeriat, dinî, ahlâkî, sosyal birtakım tabii gerçeklerin bütünüdür. Her varlık, kendine has tabii kanunlara bağlıdır. Maddi varlıkları tabii kanunlara bağlı, sosyal varlıkları sosyal kanunlara bağlıdır. Meselâ şahsi saltanat kavramını kaldıran İslâmiyet hakiki ve tabii hakimiyet kavramını getirmiştir. İslâma göre, şeriat, ahlâkın, akıl ve hikmetin, sosyal adaletin hakimiyeti demektir. Şeriat da fıtrî/tabii olan

105 Bakara (2)-251
106 R.Aron, age. S.94

bir köke sahiptir. Şeriat ve hukuk konusu III. Bölümde, tekrar ele alınacaktır.

Tabiî ve şer'i kanunların her ikisi de aynı mutlak iradeden gelmek ve her ikisi de tabiî olmakla beraber, onları idrak ve onlara ulaşma yolları aynı durumda değildir. Din noktai nazarından sosyal ve ahlâkî kanunlar, yani şeriat, bize Hz.Peygamber tarafından tebliğ edilir. Tabiî kanunları tanımak ve keşfetmek bize bırakılmıştır.[107] İkisi karşısında da insanlar hürdür. Kanunlar kendini bize bu hürlük içinde kabul ettirirler. Fakat bu hürlük, keyfîlik, şahsilik ve subjektiflik demek değildir. Tabiî kanunlar bize kendini zaruri olarak kabul ettirirler. Sosyal kanunlar ise, gerek örf ve adetleşerek, gerek siyasi ve hukuki sahaya nüfuz ederek, kendilerini yine kabul ettirirler.

Dinin kültürleşmesi, gelenekleşmesi, bir yönüyle sosyal bir mecburiyettir ama diğer taraftan alışkanlık ve tekrar haline gelmesi, yeni nesillerin hazıra konması dolayısıyla, bazan da dinden uzaklaşmalar sebebiyle, iman ve heyecan zayıflamakta, ideolojik tavır donuklaşmaktadır. Bu durumda "model" devreye girmektedir ve model sayesinde hem dinin özü ve saflığı muhafaza edilmekte, hem ideolojik hareketliliği sağlanmaktadır.

İlk ve temel model peygamberdir. Sonra her büyük dinde görülen ilk halkası (havari, sahabe) daima örnek tip olmuştur. İslam, buna özel bir önem vermiştir: *"İyilik yarışında önceliği kazanan Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'tan hoşnutturlar..."*.[108]

Hz.Peygamber'den sonra, en yetkin örnek olan sahabe kadrosunun başından geçen olaylar, her zaman canlı tutulmalıdır. Dini kendi hür iradesiyle kabul etmek orada başlamıştır. Çile çekmek, ayrı bir özellik kazanmaya sebep teşkil

---

107 Bk. Said Halim Paşa, *"İslâmda Teşkilat-ı Siyasiyye"*, Çev. Mehmet Akif, Sebilürreşad 1340/XIX-XX 493-501

108 Tevbe (9)-100

etmiştir. Özel olarak ilk dört halife, birbirini tamamlayan ve örneğe bu şekliyle uyan bir bütünlüktür. Müslüman, birinde bulamadığımı, diğerinde aramıştır.

III- TOPLUM:
TOPLUM BAĞLARI ve ŞUURU

A- Toplumun İnşası ve Toplum Bağları-Nazariyeler ve İslâm

Toplumun oluşumunu izah için Batıda bazı nazariyeler üretilmiştir. Bunlardan biri Thomas Hobbes'a aittir. Ona göre toplum bir himaye tedbiridir. İnsanlar birbirinin şerrinden emin olmak için toplu yaşamaya başlamışlar ve buna alışmışlardır. Adam Smith'e göre toplum iktisadi tedbirdir. Temelde iktisadi nizam vardır. Marx da aynı iktisadi temeli başka türlü ifade eder. J.J. Rousseau'ya göre ise toplum hukuk tedbiridir. Toplum zımnî bir sözleşmedir. Bu nazariyeler, tabiilikten kopmak, zararları defetmek veya faydayı temin etmek için güç dengesine dayalı birer suni toplum anlayışlarıdır. Bunlar birer gerçek olmakla beraber, insanlar arası bağın sadece birer yönünü ifade ederler ve birleştirme kadar dağılmaya, parçalanmaya, bozulmaya götüren sebepleri de beraberlerinde bulundururlar.

İslamda insan fıtraten sosyaldir. Ancak bu özelliğini açığa çıkarabilmek için topluluk tecrübesine muhtaçtır ve onun için de toplumu oluşturmuştur. Toplum ne akılla, ne bilimle inşa edilmiş değildir. Ancak vücut bulmuş toplumda, aklî ve ilmî faaliyetler ve müesseseler var olacaktır.

İnsanlar çoğalmışlar ve aralarındaki çeşitli bağlılık sebeplerine istinaden grup halinde olmuşlardır. Bu çeşitli sebepler, cinsi olaylardan, üremeye, yavruya bakmaktan, şefkat ve merhamete, müşterek menfaatlerden savunmaya kadar sıralanabilir. Bunların hepsi tabiidir. İnsan soyunu bir aileden

başlatmayı kabul ettiğimizde, toplum bağlarını suni olarak kabul etmeğe yer kalmaz. Ancak bilinmelidir ki, birleşme kadar dağılma ve kopma sebepleri de vardır.

İbn Haldun, insan cinsinin toplu olarak yaşamasını, Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi olarak görür. Çünkü O'na *"halife"* [109] olan bu varlık, âlemi mâmur kılacaktır ve bunun için de toplu olarak yaşamak durumundadır.[110] Medeniyet ile Allah'ın iradesi arasında böyle bir ilgi kuran İbn Haldun, bunun gerçekleşmesini toplum halinde yaşayan insan cinsine bağlamıştır.

Gazzali, toplumdan uzak kalmak demek olan uzletin zararlarını anlatırken, toplum halinin zaruriliğini de anlatmış oluyordu. Gazzali'ye göre uzletin altı zararı vardır: 1- İlim öğrenmek ve öğretmekten geri kalınır.2- Fayda elde etmek veya faydalı olmaktan geri kalınır. 3- Mücahededen geri kalınır. 4- Uzlette vesvese olur. 5- Hasta ziyareti, cenaze uğurlamak, davete gitmek, insanların neşesine sevinmek, elemine üzülmek gibi insan hakları sevaplarından mahrum kalınır. 6- İnsanlara karışmakta tevazu bulunur, uzlette ise bir çeşit tekebbür bulunur.[111] Gazzali, burada teşekkül etmiş bir toplumdan ve onun içindeki fertten, yani asosyal bir varlıktan değil, sosyalleşmiş fakat inzivaya çekilmiş bir sosyal birimden bahsediyor. Ama yine de toplumun, zaruriliği ve fert şahsiyeti üzerindeki etkisi anlatılmıştır. Zaten insanı ne tabiattan ne toplumdan ayrı düşünemeyiz. İnsanı tabiattan ayrı düşünmek, "dalından koparılmış bir çiçek veya meyve gibi" [112] kabul etmek, toplumdan koparmak da ailesinden koparılmış bir çocuk gibi telakki etmek demektir.

Toplum, ferde, kendi cinsinin özelliklerini kazandırıp şahsiyet seviyesine çıkaran bir beşeri ortamdır. Aralarındaki bağlara ait nazariyeler geliştirebiliriz. Bunlarda İslâmın red-

---

109 Bakara (2)-30
110 İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986, s.273
111 İ.Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, çev. Faruk Meyan, İstanbul 1979
112 Emin Işık, *Kur'an'ın Getirdiği*, İstanbul 1974, s.111

detmiyeceği ilkeler de bulunabilir. Meselâ Mekkeli ve Medineli müslümanların kardeşleşmesi ve yeni bir Medine topluluğu oluşturması, bir sosyal sözleşme örneğidir. Fakat İslâm sosyolojisi, yalnızca sözleşme (Rousseau) veya iktisat (Smith) yahut himaye (Hobbes) tedbiri olarak toplumu anlamaya müsait görünmüyor. İnsanlar arasındaki bağlılığı ne kadar bir dizi ilmi sebeple anlatsak da, İslâma göre, hepsini kuşatan ve diğerlerine üstün olan bir esas görürüz ki bu, Allah'ın kalplerimize verdiği uzlaşmadır. *"Ve Allah onların kalplerini birleştirdi. Eğer yeryüzünde olan herşeyi sarfetsen yine de onların kalplerini uzlaştıramazdın ve fakat Allah onları uzlaştırdı..."* [113] *"Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın. Allah'ın size olan nimetini anın. Düşmandınız, kalplerinizin arasını uzlaştırdı da onun nimeti sayesinde kardeş oldunuz..."*[114]

Toplumu meydana getiren bütün bağlar, İslâma göre Allah'tandır, fakat birinci ve ikinci derecede, tabiî ve suni, gerçek ve ideal bağlar şeklindedir ve bunlar birbirinin yerini tutamaz. İnsanları bir inanç ve ülkü etrafında birleştirmek bütün dinlere has olmakla beraber, bunda İslâmın daha öne çıkan bir başarısı vardır. İslâm öncesi Arap topluluğunun durumu göz önüne alınırsa, bu başarı daha kolayca anlaşılır.

İslâm her türlü birleşme ve birlikteliği kabul etmez. *"...onlara karşı günah ve düşmanlıkta birleşirler..."* [115] *".... iyilikte ve fenalıktan sakınmada yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın..."*[116] derken, ülkücü bir tutumu telkin etmektedir.

B- Toplum Şuuru

Acaba İslâmın istediği "toplum şuuru"nu, kalp ve gönül birliği mi teşkil ediyor? Hayatî fonksiyonlar zengin ve toplum bağları çok çeşitli olduğu için, bu soruya yalın bir cevap verile-

113 Enfal (8)-63
114 Âl-i İmran (3)-103
115 Bakara (2)-85
116 Maide (5)-2

mez. Kalp ve gönül birliğinin hepsinden üstün olduğu ve sosyal şuurun da bir anlamda merkezini teşkil ettiği söylenebilir.

Tek tek fert şuurlarını aşan bir sosyal şuuru, İslâm kabul etmektedir. *"En büyük topluluğa tâbi olunuz, Müslümanlar yanında iyi olan Allah yanında da iyidir"* [117] ve daha birçok ilke buna işarettir. Tek başına namaz kılınsa dahi, namaz bitiminde sağa ve sola selâm verme, kardeşliğin vurgulanması, meleklerin bunlar arasına alınması, cemaat ve yardımlaşma şuuruna kapının sürekli açık olduğu anlamlarına gelir. Müslüman tek başına olmaz demektir. Oruç, hac, zekât yine benzer nitelikleri ihtiva eder. Allah'a yaklaşırken bile toplum terkedilmemiştir. İslâm toplumlarında sufî kollar bunu, "halk içinde ama her an Hak'la beraber" diye ifade etmişlerdir.

Bugün sosyolojide ma'şeri şuur denilen kuşatıcı güç, birşeyin arkasında üstün bir güç kabulü demektir ki bu da İslâm'a yabancı değildir. *"Peygambere itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur..."*[118] Bir şeye itaat, onun arkasında, hakiki veya sembolik, başka bir gücün varlığından dolayıdır. Bayrak ile milli şuur, bazı değerler ile vatan, haram ve helal ile Allah arasındaki ilgi gibi.

Toplum şuuru önemlidir de, fert onun esiri durumunda mıdır? Bundan sonraki "Fert ve Toplum" bölümünde daha genişçe ele alacağımız bu konuda şunu peşinen söylemeliyiz ki, İslâm, böyle bir izah tarzına elverişli değildir. Bazan, aksine ferdî şuur sanki toplumun dışındaymış gibi değerlendirilebilir. *"Hoşlanmadığı halde günah işlenen bir yerde bulunan, orada değilmiş gibidir. Fakat o günah işi sevdiği halde uzakta kalan, günahın içinde bulunmuş gibidir"*.[119] Sosyal şuuraltına gelince, İslâm bunu red ve inkâr etmez, ancak asgaride tutmak arzusundadır. Şuurlu hareketler ağırlıkta olmalıdır.

---

117 İbn Mâce: *Sünen*, Kitâbu Fiten, 8/1. 3950; Ahmed b. Hanbel: *Müsned*, 4/358, 378, 385. sayfalar

118 Nisa (4)-80

119 Abu Adiy'den naklen. İ.Gazzali, *İhyau Ulumi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1975 c.2, s.768

C- Toplumsal Çevre

Toplum Hayatımıza Neler ve Kimler Dahildir

İslâmî anlayışta çevre kavramı çok önemlidir. Beşerî ve sosyolojik çevre, toplumun sınırlarında başlayıp bitmez. Yeryüzünde ve göklerde ne varsa bizim içindir.[120] Yeryüzünü gezip görmemiz istenmiştir. Toprak annemizdir. İhtiyaçtan fazla ağaç kesilmemelidir. Akan bir nehirde abdest alsak bile israf etmemelidir. İslâm, geniş bir çevreyi beşerî varlığa yakınlaştırmış, alışkanlıklar veya düşünce sistemi içine dahil ederken, böylece sosyal hayata katmıştır. Gökyüzü, yıldızlar, ay ve hareketinden doğan hesap, denizler, bitkiler ve hayvanlar, renkler adeta beşerîleşmiştir. Bunların içinde evcil hayvanlar, insanla birlikte adeta sosyalleşmişlerdir. Genel olarak her canlıya yaptığımız iyi muameleden dolayı mükafat vardır. Hayvanlara eziyet etmemek, onların toplumumuza dahil olduğu anlamını taşır. Kur'an'a geçmiş olan Ashab-ı Kehf (Mağarada yedi uyuyanlar) , bu konuda özel bir önemi haizdir. 309 yıl mağarada uyuyan, inanmış altı genç insana katılan, onlarla beraber uyanan köpek, ismiyle birlikte (Kıtmîr) o topluluktan sayılan, bir dinin kutsal kitabına geçebilecek kadar, beşerî bir varlık gibidir. Ölülere gelince, tam olarak sosyal hayatımıza dahildirler. Çünkü kültür, yaşayanlardan çok ölülerin eseridir. A.Comte'un dediği gibi "insanlık, yaşayanlardan ziyade ölülerden oluşur".[121] Kur'an bu gerçeği çok açık şekilde beyan eder: *"Biz yeryüzünü, dirilerin ve ölülerin toplantı yeri yapmadık mı?"* [122]

Şeytan ve cinler de, duyudışı bir yolla da ifadesini bulsa, bizi ilgilendiriyor, o halde ferdî ve sosyal hayatımızı etkiliyor. *"Allah, hepsini toplayacağı gün, ey cin topluluğu, insanların çoğunu yoldan çıkardınız, der. İnsanlardan onlara uymuş olanlar,*

120 Bakara (2)-29; İbrahim (14)-32-34

121 L.Lévy-Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, çev. Z. F.Fındıkoğlu, İstanbul 1970, s.251

122 Mürselat (77)-25-26

Rabbimiz, bir kısmımız bir kısmımızdan faydalandık ve bize tayin ettiğin sürenin sonuna ulaştık, derler..." [123]

Sosyal hayatımızın yaşayan insan şuuruna baktığımızda, şu kategorilere bölünmüş olarak görürüz. Mümin (inanan), kâfir (inkâr eden, hakikatı örten), müşrik (Allah'a ortak koşan) münafık (iki yüzlü), günahkâr (inanan fakat suçlu), salih (inanan ve iyi işler yapan), diğerleri kayıtsız ve ilgisiz (bizim açımızdan belirsiz), bir toplumun din bakımından tiplerini teşkil ederler.

D- Morfoloji:

Cemaat ve Cemiyet

Toplulukların cemaat tipinden cemiyet tipine doğru bir süreç geçirdiği bilinen gerçeklerdendir. Bu sürecin her yerde aynı hızla vukubulmadığı, bazı toplulukların ilk şekle yakın bir durumda kaldığı da görünen ve bilinenler arasındadır. Bunun sebepleri hakkında az çok bir malumata sahibiz.

Süreci göz önüne alarak topluluklar tasnife tabi tutulmuştur. Tonnies'in cemaat ve cemiyet ayırımı, çok genel ama oldukça anlamlı bir sınıflandırma biçimidir. Kabilevî toplum (mekanik toplum), organik toplum, segmanter toplum (parçalı bütünlük), bloklu toplum (sütunlar veya kompartımanlar yahut bloklar), çoğulcu toplum tasnifi, cemaat ve cemiyetin süreçteki örnekleridir. Mekanik toplumda dayanışma mekanik, az şuurlu, zorunlu, geleneksel, örfidir. İlkel bir kollektivizm vardır. Fert tam olarak teşekkül etmemiştir. Organik toplumda dayanışma, iş bölümü, sınıf ve uzmanlıklar seviyesindedir. Daha şuurludur. Diğer tipler, sırasıyla daha modern şekillerdir ve cemiyete tekabül ederler.

Max Weber'in bir tasnifi, geleneksel toplum, karizmatik toplum, kanuni toplum şeklindedir.

İslâm, topluluk kategorilerine katı bir ayırım tarzıyla yaklaşmamıştır. Süreçteki gerçeklikle uyumludur, fakat ül-

123 En'am (6)-128

küleştirmeyi sosyal biçime göre değil, niteliğe göre yapmıştır. Ancak küçükten büyüğe, iptidaiden gelişmişe, cemaatten cemiyete doğru bir gidişi arzu etmiştir. *"Köylerde (mezralarda) oturmayınız. Köylerde oturmak, kabirlerde oturmak gibidir".*[124] *"Cemaatle olmanız gerekir. Çünkü Allah'ın eli şehirler (füstat) üzerindedir".*[125] Köyü ve köylüyü hor görmek gibi bir maksat asla yoktur. Buradaki cemaat, topluluk ve kalabalıklık anlamındadır. Mesele genişleme, medeniyet ve evrensellik meselesidir. Burada dikkatli olunması ve doğru değerlendirilmesi gereken nokta, İslâmın asıl neyi arzu ettiğidir. İslâm, kendini taşıyan nüfusun çokluğunu istiyor ama inanan ve kaliteli bir nüfustan vazgeçmiyor. Nüfus çokluğuyla övünmeyi reddetmesi de bunu göstermektedir. *"Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki... Hayır öyle olmayın".*[126]

Kaliteli, yetişmiş, medenî bir topluluk isteği, sosyolojik anlayışa uygun bir eğilimdir ve o anlaşılması kolay bir gerekçeyle karşımıza çıkmaktadır. Nüfusla ve bu nüfusun şehirleşmesiyle sağlanabilecek bir dinî ve medenî gelişme. Doğacak bütün problemleri de bildiği halde, istek böyledir. Tabiî istikamet zaten bu yöndedir. Bu din madem ki evrenseldir, öyleyse istikamet bellidir ve İslâm kendinden emindir. Fakat, İslâm'ın doğru anlaşılamaması ve iyi uygulanamaması dahil, çeşitli sebeplerle, istek gerçekleşmeyebilir, hatta sosyal gelişme İslâma zarar verebilir. Diğer bir söyleyişle cemaat-cemiyet meselesinde İslâmın maruz kaldığı bir çelişki söz konusudur. Klan, kabile şeklinde cemaat tipi toplumdaki cesaret, yiğitlik, sabır ve tahammül, gruba ve sorumluluklara bağlılık, cömertlik, misafirperverlik, ırz, namus gibi, topluca mürüvvet dediğimiz, İslâmın da telkin ve tavsiye ettiği ahlâki özellikler, faziletler, cemiyette değişerek yerlerini aşırı fertçiliğe, zenginlik hırsına, hürriyet tutkusuna bırakmaktadır. İslâmın

124 Suyuti, *Camiu's-sagir*, 19; Buhari.
125 Tirmizi, Sünen (Fiten) 7; İbn Mâce, Sünen (Et'ime) 17. İbnu'l-Esir, *en-Nihayetu fi garîbi'l-hadis*, 3/445
126 Tekâsur (102)-1-3

maruz kaldığı çelişki bu noktadadır. Zamanımız cemiyetleri böyle olduğu gibi, tarihen de bunu görmek mümkündür. En yüksek şehirleşme Batıda 1750-1970 arası olmuştur. Bu iki asır dinsizliğin de en yüksek seviyede görüldüğü asırlardır.[127] Öbür taraftan, şehir demek fonksiyon artışı demektir. Bu ise dinin dinamikliği ile ilgilidir. Dindışı hayatta mücadele daha çok şehirdedir ve şuurlu bir mücadeledir. Esasen büyük dinler şehirlerde doğmuştur, yani şehirlidir. Bu sebeplerle İslâmiyet, "getirdiği düşünce sistemi ve hayat anlayışı ile, şehirleşmeyi önemli ölçüde etkilemiştir".[128]

Çelişkinin aşılması, zararların asgariye indirilmesi, sosyolojinin problemi değildir. İslâmın ülküsünün gerçekleşme oranına bağlı bir meseledir.

E- Karizmatik Toplum ve İslam

Max Weber, karizmatik toplum, geleneksel toplum, kanunî toplum diye ayırdığı toplum tiplerinden karizmatik toplumu daha çok Doğu'ya ve zımmen de geri kalmış toplumlara has olarak görmek istemiştir. Buna karşılık Montgomery Watt "karizmatik toplum inancının bütün dünyamız için büyük önem taşıdığı açık bir gerçektir" der. Watt'a göre İslâmın karizmatik toplum fikrini pratik olarak diğer dinlerle mukayese edilmeyecek bir ölçekte gerçekleştirdiği de doğrudur.[129]

Bugün ileri derecede modernleşmiş toplumlarda karizmanın varlığı inkâr edilemez. Karizma merkezleri, tipleri değişmiş görünebilir, fakat cemiyetler bundan vazgeçmiş değillerdir. Ancak İslâm toplumunu Weberci bir karizmatik toplum olarak almak yanlış olur. Din bütün toplumlarda karizma

---

127 Bk. S.S.Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, trans. Patricia Lipscom, London 1979, s.134

128 Bk. Yılmaz Can, *"H. I-III / M. VII-IX y.y. İslâm şehri"* Ondokuz Mayıs Üniv.İlâhiyat Fak.Dergisi, Samsun 1992/6 s.112

129 W.M.Watt, *İslâm Nedir*, s.299

merkezi olmaya devam ediyor. Watt, pratikteki gelişme hızının, normal değişme hızını geçtiği anlamında İslâm etkinliğinden sözetmiş olmaktadır.

Karizma akla yabancı değildir ama onu ikinci planda kullanmaktadır. İslâm ise aklı ve tecrübeyi birinci sıraya almıştır. Genel olarak dinî inancın karizmatik gücü vardır. Mucizeler bu işi daha yoğunlaştırmıştır. Fakat meselenin aslı esası buraya bağlanmamıştır. Karizmatik etki, ihtiyaca göre daha çok destekleyici mahiyettedir. Aynı zamanda toplumu koruma anlamını taşır. Cahiliye döneminde putlar, toplumun, hatta ailelerin koruması altındaydılar. İslâm ile, aile ve toplum, Allah ve peygamberinin koruması altına girdiler. Koruma için itaate ihtiyaç vardır. Peygamber itaatın merkezi durumundadır. Gerçekte herşey Allah'a aittir. Yaratma ve yaratmama, var etme yok etme, tekrar diriltme O'nun işidir. Fakat din söz konusu olunca, beşeri bir müessese olduğu için, meseleleri idrak etmemize yardımcı olan Peygamber işin içine girer. Allah'a da ancak onun sayesinde, doğru şekilde inanmışızdır. Peygamber insan olduğu için, meselelerimizi ancak onun yol göstermesiyle hallederiz. Peygamber insan olmakla beraber, iki tarafın da temsilcisi/elçisidir ve bir özellik olarak, dinî ve dünyevî hükümlerde Allahla beraberdir. Kur'an şöyle der: *"Allah ve peygamberi birşeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz, Allah'a ve Peygamber'e baş kaldıran şüphesiz apaçık şekilde sapmış olur".*[130] *"Şüphesiz Allah ve melekleri, Peygamber Muhammed'i överler. Ey inananlar! Siz de onu övün ve ona esenlik dileyin. Allah'ı ve Peygamberini incitenlere Allah, dünyada da, ahirette de azabeder".*[131] *"Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, şüphesiz büyük bir başarı kazanmış olur".*[132]

İtaat, toplumu ıslah edecek, iyileştirecektir. Müslümanlar hem ferdî olarak inanç ve davranışlarının, hem de iyi bir top-

130 Ahzâb (33)-36
131 Ahzâb (33)-56-57
132 Ahzâb (33)-71

luma üye olmuş olmanın mükâfatını dünyada ve ahirette göreceklerine inanırlar.

Önder, topluma birçok işlerde danışacak olsa da, toplum neticede Öndere uyacaktır. *"Bilin ki içinizde Allah'ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o birçok işlerde size uymuş olsaydı, şüphesiz kötü duruma düşerdiniz".*[133]

İslâmda toplum, ilk planda düzen ve disiplin isteyen bir varlıktır. Bunu bozan hususlar toplumun tabiatına da aykırı düşer ve her ne cins ve şekilde olursa olsun kınanır ve yasaklanır. *"Fitne çıkarmak öldürmekten daha kötüdür"*[134] *"fitne çıkarmak öldürmekten daha büyüktür"* [135] Kötülükle mücadele, toplumu korumak içindir. *"Birbirlerinin yaptıkları kötülüklere mani olmuyorlardı. Yapmakta oldukları ne kötü idi".*[136] *"Allah'ın, insanları birbiriyle savması olmasaydı, yeryüzünün düzeni bozulurdu".*[137]

İslâmın toplumsal hedefinin barış ve sükûn olduğu muhakkaktır. Bunun en pratik delili akrabası olmayan en yakınındaki bir başkasına yapılan muamelede gizlenmiştir. Akrabaya yapılan muamele ölçü olamaz. Onda bir sevki tabii bulunur. Ama "komşu" bir başkasıdır ve ölçü için çok önemli bir toplumsal birimdir. *"Komşusu, kötülüklerinden emin olmayan kimse, cennete giremez".*[138] *"Kim Allah'a ve son güne inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin, ona iyilik etsin". "Cebrail hiç durmadan bana komşu hakkına hürmet edilmesini vasiyet ederdi".*[139] Fakat sulh ve sükûnun gerçekleşmesi için İslâm aşırı tavize izin vermemiştir. Savaş gibi sert yollara başvurmayı bile kabul etmiştir. *"Savaş hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı".*[140]

---

133 Hucurât (49)-7
134 Bakara (2)-191
135 Bakara (2)-217
136 Maîde (5)-79
137 Bakara (2)-251
138 Müslim, İman 73.
139 Müslim, Birr 140; İman, 74-77.
140 Bakara (2)-216

Sonuç olarak, ileride göreceğimiz gibi, İslâm toplumunun gelenek ve hukuk boyutlarını da dikkate aldığımızda, Weber'in toplum tiplerinden üçünü de ihtiva ettiğini söylemek mümkün olmaktadır. Onu sırf gelenekçi veya sadece kanuni, yahut karizmatik bir tipe sokmak uygun görünmüyor. Din olması sebebiyle karizmadan uzak değildir. Kültürleşmek ve gelenekselleşmek, toplumun da dinin de devamını sağlar. Bir yönüyle de hukuki ve kanuni bir toplum olması, İslâm toplumuna belki en yakışan vasıftır.

IV- FERT ve TOPLUM

A- İnsan Tabiatı ve Fert

Toplumun inşası, toplum şuuru ve toplum tipleri, fert-toplum diyalektiğindeki "tez" in, yani ferdin önemini ihmale sebep olmadan, daha kötüsü sosyolojizme kapılmadan ele alınmalıdır. Sosyolojinin biraz geride kalmış diyebileceğimiz fert mi-cemiyet mi kavgasına boğulmadan ferdin, cemiyetle münasebetindeki yerine, özel olarak İslâmın tavrına bakmamız gerekecektir.

İslâmiyette, insana ait bazı özelliklerden bahsedilmiştir. Aceleci, hırsına düşkün, huysuz, zayıf, zalim, nefsine düşkün, nankör, çatışma içinde bir varlık olarak tanıtılan insan, bu karakterinin üzerine inşa edilen ve yine Allah'ın kanunlarıyla düzenlenen terbiye ile yukarı doğru çıkabilmektedir. Onun belirli karakterleri vardır. *"De ki: Herkes yaratılışına göre hareket eder"*.[141] Bozgunculuk yapmak ve kan dökmek, insan tabiatına konmuş gibidir. [142] Fakat bu, insanın iman etmesine, Allaha halife olmasına, yücelmesine, meleklerin ona secde etmesine engel olmamıştır. Ancak insan karakterinde, eğitime muhtaç, değişmesi kolay olmayan özel-

141 İsra (17)-84
142 Bk. Bakara (2)-30

likler vardır. "*İnsan aceleci yaratılmıştır*".[143] "*İnsan gerçekten huysuz; haris ve cimri yaratılmıştır. Başına bir fenalık gelince feryad eder. Bir iyiliğe uğrarsa onu herkesten meneder*"[144] "*Gerçekten insan çok zalimdir, çok nankördür*".[145] İnsanın cahilliği ve zalimliği, acaba işlediği ilk suçtan dolayı mıdır? Böyle bir yorum hakkını kendimizde bulamıyoruz. Böyle bir suçu da işlemiş olan insana has bir tabiattan bahsetmek daha doğru bir yaklaşım olabilir. İnsan, geçici dünya sevgisine tutulmuştur. "*... peşin dünyayı severler, ağır bir günü (ahireti) bırakırlar*".[146]

İnsan nefsine düşkündür, hırsına düşkündür. Sadece o seviyede kalırsa ve yine kendisinin sahip olduğu üstün özelliklerle çatışmada mağlup olursa, ona yardım da olmazsa, kötülükte kalabilir. "*Çünkü nefs, Rabbimin merhameti olmadıkça kötülüğü emreder*" [147] Öyle ki büyük azaptan önce insanın kurtulmak için, sosyolojik ifadeyle son ferdiyetçi çırpınışı, Kur'an'da anlatılır: "*Ve yeryüzünde bulunan herkesi feda etmek ve böylece kendini kurtarmak ister*".[148]

İnsanı aşağıya ve kaskatı ferdî sınırlara çeken nefs, böyle olmakla beraber, basit bir düzen değildir. "*İnananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde dahi nice âyetler var. Görmüyor musunuz?*" [149]

İnsanı Allah yarattığına göre, onu en iyi bilen O'dur ve nefs O'nun ilim ve hükümranlığındadır. "*Andolsun ki insanı biz yarattık ve nefsinin kendine fısıldadıklarını da biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız*".[150]

Yarattığının zayıflığını bilen ve dolayısıyla yükünü hafifletmek isteyen de Allah'tır. "*İnsan zayıf yaratılmış olduğundan*

---

143 Enbiya (21)-37
144 Mearic (70)-19, 20, 21
145 İbrahim (14)-34
146 İnsan (76)-27
147 Yusuf (12)-53
148 Mearic (70)-13-14
149 Zariyat (51)-20-21
150 Kaf (50)-16

Allah sizden yükü hafifletmek ister".[151] *Ama yine de peşinen büyük bir yük yüklenmiştir. O yük sorumluluktur. Doğrusu biz sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler, korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir".*[152] Buradaki emanetin irâde olması lazımgeldiği üzerinde yeterince durulduğu için, mealde sorumluluk kelimesini kullandık. Demek ki yükü daha da ağırlaştırılabilirdi ama yüklendiği, cehaletle ilim arasında onu bocalatacak, daha beteri kendisini zalimliğe götürecek derecede tehlikelidir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, işte yüklendiği bu emanettir. Yukarıda sayılan karakterlerinin de düğümlendiği çok önemli bir karakter ile karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Birbirine zıt görünen iki kutup arasında bulunan insan, bu zıtlıkları kendinde birleştirmiş olmakla "tevhid" örneğinin en tipik ifadesini kendisinde taşıyor olmalıdır. İnsan tabiatı öyle iki zıtlık arasındadır ki, en üstün şekilde de olabilir, en aşağı şekilde de. *"Biz insanı en güzel şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısı kıldık".*[153]

Allah, insanda iyi ve kötüyü bir arada yaratmış. "İnsan tabiatı" nın zıtlıklarla mücehhez olduğu yolunda bize bilgi vermiştir. *"Biz ona eğri ve doğru iki yolu da gösterdik".*[154] *"Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun"* [155] Çatışma bir gerçektir ve sadece insanın tabiatında değil, topyekûn kâinatın yapısında gizli bir hakikattır. [156] Ancak bu çatışmanın şurunda olmak ve aynı zamanda tercihlerde bulunma hürriyetine sahip olmak, işte kâinatta gizlenenden ayrı olarak insana verilen ve ihtimal ki emanet denilen şey budur.

Freud'un, çatışmalar, içgüdüler düğümlenmesi, süblimasyon şeklinde çözüm yolları diye bahsettiği ruh ve canlılık dünyamız, çok daha manâlı şekilde İslâmiyette anlatıl-

151 Nisa (4)-28
152 Ahzab (33)-72
153 Tîn (95)-4-5
154 Beled (90)-10
155 Şems (91)-8
156 Bk. M.Kutub, age, s.69

mıştır. Nefsi emmare, hayati kanunlara tâbi nefstir. Nefsi levvame, çatışmayı yaşamaya başlayan ve yukarı çıkmak isteyen nefstir.

"Kendini kınayan nefse yemin ederim ki"[157] . -Kendi kendini kınamak, yani pişmanlık duymak, dramın ve yukarı tırmanışın işaretidir. Nihayet çatışma mutmainneye dönebilir ve huzur içinde bir ruh seviyesine çıkabilir. *"Ey mutmain olmuş nefs, sen O'ndan razı, O senden razı olarak Rabbine dön"* [158] Çatışmanın neticesi ve nedamet duygularının işareti, tevbe etmektir ki İslâm'da önemli yer tutar. *"Tevbe etmeyenler, işte onlar zalimlerdir"*.[159]

İslâmiyetin çatışma konusunda getirdiği anlayış, Freud, Adler ve benzerlerinin psikolojide anlattıklarından farklıdır ve bu farkların en önemli tarafı, çatışmanın iki içgüdü arasında değil, üst benlik ve alt benlik arasında oluşudur. Canlının hayatî yönelişlerinin her birine içgüdü adını verecek olursak, bunlar arasındaki tezat ve çatışmalardan yükselmek veya bir çözüme ulaşmak mümkün görünmüyor. Cinsiyet içgüdüsü, korku, çalışma, hürriyet içgüdüleri, analık, babalık veya rekabet ve mücadele içgüdüleri, tasarruf içgüdüsü yahut toplu yaşama içgüdüsü, yüzü aşkın sayıya çıkarabileceğimiz veya tersine birkaça indirebileceğimiz içgüdüler ve aralarındaki çatışmaların hepsi tabiî hayat fonksiyonlarına dahildir ve içgüdüler ile insan iradesi, muhakeme gücü ve karar verme yeteneğinin nasıl beraber yürüyebileceğini bile anlatmakta sıkıntı çekeriz. Eğitime en fazla muhtaç olan varlık insan olduğuna göre, eğitimin maksadının da yukarı doğru çekmek olduğunu kabul edersek, bizim dramımız içgüdüler arasında değil, başka yerlerde aranmalıdır. Herhangi iki içgüdü arasındaki çatışma, yüksek bir olaya yol açmaz. Belki mevcut olan yüksekliğe sığınmaya yol açar. "Yap", "yapma", "kendine hakim ol" diyen bir benliğimiz, aşağıya hükmetmek iste-

157 Kıyamet (75)-2
158 Fecr (89)-27-28
159 Hucurat (49)-11

meseydi diğer canlılarda olduğu gibi, çatışmanın farkına varamayacaktık. İçgüdülerde kaldığı sürece, çözümü de imkânsız olacaktı. Akıl, bu çözümü tek başına üstlenemez. Çünkü insan, yanlışlarını da aklîleştirme kabiliyetindedir. Toplumun sosyolojik tasvir ve tahlilini de içgüdülere terkedilmiş sınırlar içinde yapamayız.

Bilimin ve felsefenin de kabullendiği, İslâm'daki bu orijinal tezat ve çatışma anlayışı, Hristiyanlığa sokulan "asli günah" teorisinden de, Zerdüştlükteki iki zıt kutup inanışından da onu ayırmıştır. Çünkü mutlak manâda iyi ve kötü yoktur. Çatışma bizi Zerdüştlükte olduğu gibi iki ayrı kutba götürmez. Charnay şöyle der: "Yaratanın ezelî ve ebedîliğine karşı, yaratılmışın sonluluğu, şahsı kendi zâtında mutlak mânâda iyiliğe veya kötülüğe ulaştırmayacaktır. Mutlak bir kötülükte, insan fıtratı mutlak mânâda kötü olmadığından, Allah'a karşı da mutlak bir küfre ulaşmamıştır. İlk günah yoktur. Allah'ın yarattığı varoluş, bizzat kirli değildir. Bozulma vetiresine bağlıdır. Ancak frenlenebilir".[160]

İslâmiyetin hükmü tabiata da uygun olarak apaçıktır. *"Her doğan çocuk İslâm fıtratı üzere doğar"*.[161] Bu ilke, dinin hem insan tabiatına uygun, hem toplum tabiatına bakan yüzü olduğunu anlatmış oluyor. Daha önce zikrettiğimiz, insanın cahil, zayıf, hırsına düşkün, aceleci gibi karakter yapısıyla, İslâm fıtratı kavramı tezat teşkil etmez mi? Herhangi bir tezat yoktur. İnsan doğduğunda, istikametler mânâsında nötr durumdadır. İslâm fıtratında, yani henüz tertemiz, tabiatın koynunda uyur vaziyette, çevresi sağladığı takdirde iyiyi, güzeli ve doğruyu ortaya çıkarmaya hazırdır. Bu demek değildir ki, tek taraflı bir potansiyele sahiptir. İslâm üzere olması bunu ifade etmiş olmaz. Öyle olsaydı, kendi varlık ve fonksiyonları istikametinde programlanmış olan bütün varlıklara müslüman dememiz gerekirdi. Belli şartlar altında,

160 J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse*...s.120

161 Buharî, Cenâiz, 80; Müslim, Kader, 22, 23, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 315, 346.

değişik alternatifler içinde, belirli bir istikamet ve işlerin bütünü olan İslâmiyeti, buna hazır ve henüz bozulmamış olan bir varlık, fıtrat üzere barındırmış olabilir. Kendisi yaratmamış olmak üzere, çatışmayı kımıldatanlarla, ileride karşılaşacaktır. O henüz ne müslüman, ne hristiyan ne yahudi, ne başka bir şeydir. Fakat kendi tabiatı, bütün bunlar içinde müşterek bir hak dine müsaittir.

İslâm'ın yukarıda zikrettiğimiz hükmüyle, çevrenin ve kültürün ne kadar önemli olduğu ortaya çıkıyor ki sosyoloji bakımından ne kadar üzerinde durulsa yeridir ve İslâm ile toplum arasındaki bütünlüğü böylece anlayabiliriz.

İslâm'a göre insan, herşeye rağmen üstün bir varlıktır. Ona atfedilen noksan sıfatlar onun üstünlüğüne engel değildir. O yaratık olarak bu noksan sıfatları taşımak mecburiyetindedir. İniş çıkışlar, zikzaklar onun mahiyetini ve diğerlerinden üstünlüğünü belirler. O, Allah'ın yeryüzünde halifesidir. Melekler ona secde etmiştir. Eşyayı idrâk etmiştir. (İsimleri öğrenmiştir). Ama yine de yaratılışı icabı tezatlar ve çeşitli yollar içinde bir varlıktır. Allah bu çeşitlilikleri ve tezatları yaratır, insan ise yaşar. Belki de sadece o yaşadığı için üstündür ve halifedir.

Bazı İslâm sosyologları, tezadın ve çeşitliliğin aynı insanda olduğunu farketmemiş gibi, birbirinden farklı iki ayrı tip insan tabiatı peşine düşmüşler, bu istikamette tahliller yapmışlardır. Meselâ Ali Şeriati, insanlık tarihini iki ayrı tip ile, Habil ve Kabil ile başlatır ve çatışmanın kaynağına bunu koyar. Şeriati'ye göre, farklı iki tip insan tabiatını çevre hazırlamıştır, iki farklı tip oluşmuştur. Sınıflar ve sınıf çatışmaları ile ilgili bütün teorilerin dînî kaynağını ve dînî şeklini teşkil edecek gibi görünen bu tahlil tarzı, insan tabiatı, tabiattaki iş bölümü, toplumdaki iş bölümü ve işbirliği ile bağdaşmayacak durumdadır.

Başından beri insan tabiatı dediğimiz şeyin, zamana bağlı olan bir şey olup olmadığı başta sosyolojiyi ilgilendiriyor. Tarih içinde böyle bir karakterin oluştuğunu söyleyemez mi-

yiz? A. Comte'u konuşturmak işimize geliyor. Ona göre "tarih insan tabiatını değiştirmez. Temel nitelikler başlangıçtan beri vardır. İnsan tabiatının kesimleri arasındaki bünyevî ilişkiler, başlangıçtan beri ne iseler, her zaman öyle kalacaklardır. Fakat toplumların ardarda gelişinin, insana hiç bir şey vermediği sonucunu çıkarmamalıdır. Tersine, tarih ona kendi tabiatında var olan asil şeyi gerçekleştirme imkânı verir ve özgeci niteliklerin giderek gelişmesini kolaylaştırır. Aklın buradaki görevi denetimdir ve kılavuz olarak kullanılır. İnsanları harekete geçiren duygulardır. Denetim organı olan akıl, gerçekliğe hakim olan kanunları keşfederek, fonksiyonunu yerine getirir. İnsan tabiatının bu yorumundan toplum tabiatının çözümlenmesine geçilebilir".[162]

İslâm'ın müslüman fertten istediklerine geçersek, kitap ile hayat arasında ince karşılaştırmalar yapmamak şartıyla söyleyeceklerimiz kolay ve herkesin bildiği şeyler olur. İman, ahlâk ve ibâdet terbiyesiyle insanın din, tabiat ve toplum içindeki yerini ve görevlerini İslâm kesin olarak tayin etmiştir.

B- Fert ve Toplum: İlgili Kavramlar ve Dinî-Psikolojik-Felsefî Arkaplan

Yaratılış, insan, toplum, insan tabiatı anlayışlarından sonra fert ve toplum anlayışına geçmek istediğimiz bu kısımda, insan tabiatıyla toplum tabiatının birbirine geçişlerini ve çelişkilerini, fert toplum diyalektiğini dile getirmeye, bazı kavramlara, psikolojik ve felsefî arkaplana ve İslâmî manzaraya bakmaya çalışacağız.

"Ey İnsanlar! Sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve sizi soylar ve kabileler haline koyduk ki birbirinizle tanışasınız. Şüphesiz Allah katında en iyiniz takvaca en üstün olanınızdır. Allah her şeyi

162 R.Aron, age, s. 104-105.

bilen, haberdar olandır".[163] İslâmî bilgi bize insan özelliklerinden topluma geçişi vermektedir. Aynı zamanda toplum farklılaşmalarına geçiş anlatılmıştır. "İlk bariz özellik ve ilk farklılaşma bir ırka mensubiyet, ikincisi dil, dış görünüş, zekâ, beceri, bedenî güç gibi doğumda pek sabit olmayıp değişime uğrayabilen özelliklerdir. Üçüncüsü de kişiliğin değişmeye hazır özellikleri durumundaki erdem ve kusurlardır".[164]

Bir aile olarak başlayan insanlık, belki insanın tabiatındaki özelliklerden dolayı böyle bir toplum farklılaşmalarına doğru gitmiştir. Fakat fert ve toplum ilişkisi, farklılaşmanın üstünde, kendi genel karakterini her zaman muhafaza etmiştir. "İ.Haldun'a göre fert ve toplum çelişme halindedir. Fert temelde zayıf, cahil ve fakat benmerkezcidir. Benliği onu, yolunu çizmeye ve arzu ettiğini yapmaya iterken, diğer taraftan toplum kontrolü ile, onunla uyuşmakla karşı karşıyadır. Hayatta kalma şansı, arzularını kontrol etmeye ve toplumla uyumuna bağlıdır. Ben-merkezci, cahil ve zayıf olmasına karşılık Allah ona akletme ve mücerred düşünme kabiliyeti vermiştir. İşte bu sayede ferdin toplumla olan tezadı bir çözüme ulaşmış olmakta, fakat daima toplum, kendi içinde ve dışında bir çatışma ihtimali taşımaktadır. Bu çatışma yüzünden sosyal dayanışma değişkendir. Hayatın zor olduğu mesela çöl kabilelerinde bu dayanışma artar, şehirlerde azalır. Anlıyoruz ki İ.Haldun, toplumu tabiîlik ve kendiliğindenlikten ziyade gereklilik ile açıklamış olmaktadır.[165] Comte ise, insanlık tarihini bir bütün olarak düşünmüş, "türün birliğini, insan tabiatının sürekliliği üzerine kurmuştur. İnsan birliğinin belirtilmesi, felsefe ile sosyoloji arasındaki kopmaz bağı da doğurur ve bu da insanın tabiatı, eğilimi ve fertle topluluk arasındaki ilişki anlayışını ihtiva eder.[166] İslâmın anlayışını

---

163 Hucurat (49)-13

164 İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, Çev. Fehmi Koru-Nureddin Yıldız, İstanbul 1987, s.71.

165 İlyas Bâ-Yunus-Ferid Ahmed, *İslâm Sosyolojisi*, Çev. Rıdvan Kaya, İstanbul 1986

166 Aron, age, s.110

da içine alacak şekilde, diyalektik alanı şöyle sıralamak mümkündür:

- Cüzi irade- Külli irade diyalektiği (Kaza-Kader diyalektiği. Cebriye ve Mutezile bu diyalektiği kuramamıştır)
- Fert-Toplum diyalektiği
- Gerçekçilik-Ülkücülük diyalektiği
- Kavim (veya millet) –Ümmet diyalektiği
- Kültür-Medeniyet diyalektiği
- İktisadi serbestlik-Müdahele diyalektiği.

İslâm dini, ferdî inanç ve grup etkisi arasında özel bir diyalektik terkibe ulaşmıştır. [167] Fakat bu fert-toplum diyalektiği, cüzi irade-külli irade diyalektiği anlamında değildir. Cüzi ve külli irade diyalektiğinden yeni bir sentez çıkmaz. Yine külli irade çıkar. Cüzi irade, sadece "rol" ile yükümlüdür.

Çok geniş bir açı, insanlar arası ilişkilerin tabiatını açıklamakta yetersiz kalabilir. Yahut ferdi uzaktan görünen bir siluet haline getirebilir. Bunu gidermenin yollarından biri "roller sistemi" anlayışıdır. Sosyal açıklama tarzlarından biri, fert ve toplumu "ROL" ve "SOSYAL ROLLER SİSTEMİ" şeklinde almaktır. Toplumun üyelerinden hareket edildiğinde "rol" ismini alan şey, grubun bütününden hareket edilirse, "kuruluş" adını alır. Bir sosyal gruba dahil olan kimse, muayyen bir rolü deruhte etmek ve devamlı olarak oynamak sûretiyle o grubun hakikî bir üyesi haline gelir. Bir kimse çeşitli sosyal gruplara mensup olabilir. Bir çok sosyal rol bir kişide toplandığı takdirde, rollerin toplamı, o kimsenin toplum içerisindeki yerinin tarifidir. Toplum veya sosyal grup, bir "roller sistemi" dir. Bu durumda, ferdi de sosyal bakımdan mensup olduğu çeşitli kuruluşlarda oynadığı rollerin bileşkesi şeklinde tarif etmek gerekecektir. "Sosyal rol", grupta ferde isabet eden roldür. Tıpkı bir tiyatro eserinde olduğu gibi. Fakat onu biraz daha iyi veya biraz daha kötü oynayabilir. Rolünü büyültmek,

167 J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse...* s.159

genişletmek imkânlarına da sahiptir. Fakat her hâlükârda bu rol kendisine verilmiştir. Yani bu rolü kendisi yaratmamıştır. Sosyal grupların önemli bir özelliği, kendilerini teşkil eden fertlere bağlı olmaksızın devam edebilme özelliğidir".[168] Freyer'in dediği gibi, rolleri oyuncu yaratmamıştır ama, ne oyuncu ne oyunun kendisi dışardan anlaşılamaz. Oyuncu bizzat oyunun içindedir ve onu idrâk etmektedir, hatta belirli ölçüde değiştirebilmektedir. Demek ki fert ve toplum arasındaki vazgeçilmez beraberliğin öncelikle önemli yönü, "anlama" esasıdır. "Fertlerin, içinde bulundukları durumu anlamaları sayesinde toplum düzeni muhafaza edilir. Bunun en güzel örneği-Merih'ten gelen âlim-imajı ile açıklanmıştır. Merih'li âlim, görünmeden, insanlarla konuşmadan, onları anlamadan insanların hareketlerini ve bu hareketler arasındaki benzerlikleri kaydediyor. Bir çok düzenlilikler tesbit ediyor. Meselâ, bir bankanın günlük işlerini takip ediyor. Kasanın önünde çeşitli günlerde toplanan insan kümelerinin toplanma frekansını, bilançonun zaman zaman gösterdiği değişimleri tesbit ediyor. Fakat hiç ummadığı bir zamanda insanların kasalara hücum ettiğini ve bilançoların hiç görülmedik şekiller aldığını görüyor. Durumu anlayamıyor. Halbuki toplumun içinde yaşayan bizler, memlekette bir ihtilal olduğunu biliyoruz ve bu özel mânâ dolayısıyla bankanın işlerinin altüst edildiğini çok iyi anlıyoruz"[169]. Bu misal, fert ve toplum münasebetini iyi anlattığı gibi, ideoloji veya inanç sistemi ile sosyolojinin birbirine yaklaştığı sınırı da açıklamış oluyor. Çünkü, ideolojiye hiç mi hiç yer vermeyen bir sosyoloji anlayışı, Merihli'nin toplumumuzu anlama sınırlarında kalır.

İnsan cinsinin, kendine has olmak üzere, iyiyi de kötüyü de, doğruyu da yanlışı da aklîleştirme özelliğine sahip olduğu ve bunu fevkâlede kullandığı için, içinde bulunduğu ve bizzat kurduğu toplumda, bu özelliğini gözardı edemeyiz. Bunu yargılamak için de insanın modellere sahip olması ge-

---

168 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*,Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s. 8-9
169 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara 1969, s.16

rekir. Bu modellerin en güzeli olan İslâmiyetin fert ve toplum anlayışı özel bir ilgiyi gerektirir. Çünkü çok hassas bir denge üzerinde bulunmaktadır. İslâmiyetin fert ve toplum anlayışı "ferdi bir parça haline getiren bütünlük anlayışı da değildir, ferdi bencilliğe iten bir ferdiyetçiliğe de elverişli olmaz. Kendi öz değerlerine sahip bir ferdiyetçi karakteri vardır."[170] Buradaki ferdiyetçi kavramının bir çok yerde kullanılan ferdiyetçi kavramı ile aynı olmadığını , biraz sonra belirteceğimiz şahsiyetçi kavramıyla özdeş olduğunu söylemeliyiz.

Charnay, İslâm anlayışındaki fert ve toplum için şöyle der: "Gerçekten İslâmda – Allah, insan ve toplum arasında özel bir ilişki görülmektedir. Teolojik olarak değilse de, siyaset ve metot itibariyle, sosyolojik açıdan toplum, insandan sonradır. Yani fert ve fertlerin çoğu iyi olursa, cemiyet iyi olacaktır".[171] İslâmiyet, tam bir benci-ferdiyetçiliğe de, mutlak bir cemaatçiliğe (komün) de kapalıdır. "İçimizde daima hakkı gözeten, iyiyi emreden, kötüden alıkoyan bir cemaat bulunması", bu cemaatin devlet veya bir sosyal kategori şeklinde olması meseleyi değiştirmemek üzere, müslüman kişiye yüklenilen sorumluluğu gösterir. Fakat fert ancak bir cemaat yoluyla amacına ulaşabilir. Devlet, tercih edilebilirse de mutlak şart değildir. Çünkü devlet yanlış istikamete girebilir veya topluma yabancılaşabilir, yahut geçici olarak müslüman toplum istiklalini kaybetmiş bulunabilir. Ama istenilen cemaatin bulunması halinde, her şey kaybedilmemiş olur. Müslüman şahsiyetini kazanmış toplum üyesi ve müesseseler sayesinde ve bir İslâm benliği mücadelesi verecekleri için toplum ayakta durur.

Bu seviyeye gelmenin İslâmî sosyoloji anlayışındaki macerası şöyle özetlenebilir: Klan ve kabileden; yani tabiî cemaatlerden (komünote) cemiyete geçiş süreci, oldukça uzun bir zaman almıştır. Asırlar içinde dünyanın hareketli yerlerinde süreç biraz daha hızlı, diğer yerlerde daha ağır seyretmiştir. Bazı topluluklar halâ cemaatler halindedir. İslâm sayesinde,

---

170 A.K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s.89
171 J.P. Charnay, *Sociologie Religieuse*.. s.120

yirmi sene içinde, bir örnek cemiyet, örnek devlet olmuştur. Cahiliye dönemi Arap aşiret yapısı, erkek soyunu esas alan, ehl, i'yal, asabe kavramlarıyla anlatılabilen bir yapı idi. Sistem, bir şef tarafından idare edilen klanların iştiraki idi. [172] İslâm ile sosyal yapı süratle cemiyete doğru gelişti. Medine'de kurulan şehir devletiyle bu, tam olarak belirginleşti. Akrabalık bağları, yeni katılan üyelerle oluşan ve kabuğunu yırtan klan ve aşiret, yeni hukuk, yeni anlam yüklemeler, müşterek şuurun kazandığı yeni şekil, yeni siyaset, kısaca yeni hayat tarzı, Arap cemaatlerini cemiyet haline getirdi. Belki bu hızlı değişmenin, alttakileri henüz tam olarak olgunlaştırmak suretiyle değiştirmediğinden ve bir perdelemeden söz edilebilir. Şehir dışındakiler için daha çok taşıdığımız bu endişe, şehirdeki sahabe kadrosu için geçerli değildir.

Göçebe Arap topluluklarında, bu toplulukların karakteri icabı, müşterek şuur hakimdi. Fakat bu şuur, iptidai bir müşterek şuurdur. Biyolojik hayatta olduğu gibi, sosyolojik hayatta da ayrıcalıklar büyüdükçe, ferdiyet gelişip güçlenir. "İnsan dünyasında her fert, ruhinin fizyolojiye eklenip onu yönettiği bir mürekkep bütündür".[173] İslâmla iptidai kollektif şuurdan ferdiyete bir geçiş başlamıştır. Ama hâlâ fert, kendisinde kollektif şuurun tamamen ağır bastığı sosyal bir varlıktır. Yani fert, artık asosyal değildir ama, sosyal şuurun ferdi şuura hakim olduğu manâda çokluk ve farksızlık ifade eder şekilde, teklerdir. Sosyal şuurun boyunduruğu altında olmak üzere sosyaldir. İslâmla ferdî şuur, sosyal şuurun bir kısım anlamsız boyunduruğundan kurtarılmış ve müslüman toplum, düşünüp onu değerlendirebilecek hür (muhtar) ve zihni bir davranışa sahip insanlar yetiştirmiş, fert şahsa dönüşmüştür. "Bu dönüşüm insana kendisini daha iyi görmesini, varlığını, şahsiyetini, değerini ve ilâhi düzendeki kökenini daha iyi hissetmesini sağlamıştır. Şahıslaşma süreci, çokluğu birlikle, farklıyı orijinallikle gerçekleştirmektedir. Bu hareket, din noktayı

---

172 Bk. Joseph Chelhod, *Introduction á la Sociologie de l' Islam*, Paris 1958, s. 46 vd.
173 J.Chelhod, age, s.28

nazarından, kendi kendine yeten Tek ve Sınırsız bir varlığın, yani Allah'ın bilinmesiyle tamamlanır. İnsan fert olarak ortaya çıkar, şahıs olarak gerçekleşir. İlkel bir toplulukta ne fert ne şahıs vardır. İslâmla bu gelişmeler süratle kazanılmıştır. Kur'an'da şahıs kavramı "vech" kelimesiyle ifade edilmiştir. *'Yüzünü (vechini) Allah'a döndüren kimse'* [174] de olduğu gibi. Burada vech, yaratığın bütününün yerini alır. Şahıs, zat manasındadır ki, vech bunu ifade eder".[175] Zat manâsına ulaştıran bu kavram ile, Kur'an'da, fert ve ferdiyetten farklı bir "şahıs" ve "şahsiyet" kavramına yer verildiğini böylece görüyoruz.

Şahsiyet kazanmış insanıyla İslâm toplumu, cemaat özelliğini kaybetmiş değildir. Ancak fert ve toplum arasındaki ilişki, yeni bir ruhtur ve şahsiyetin iradesinden geçen birlikteliktir. Meselâ, sahabeden herhangi birine, bir işi zorla yaptırmak mümkün değildir, ama o, başkalarına ve bilhassa "Önder" e saygıda pürüzsüzdür. Şahsiyetler birbirine kenetlenmiştir. Medine'ye göçten sonra yapılmış kardeşleşme olayı, ruhî, iktisadi sosyal birlikteliğin, İslâm ma'şeri şuurunun emsalsiz bir örneğidir. Cemaatin üstünlüğünün ve fakat şahsiyetlerin üzerinde yükselen üstünlüğünün yansımasıdır. "Sosyal şuur" ve "sosyal ruh" , artık İslâm'da, diğer maneviyat tiplerinde olduğu gibi, ferdî ruh ve şuuru inkâr etmeden, onu kuşatan bir gerçeklik olarak algılanır. Aksi halde ne sahabe kadrosunun vecd ve imanını, ne savaşlardaki durumu izah edemeyiz. Barr'ın dediği gibi, dinde fert, dinî bir baskı grubunun üyesi değil, belli bir inancın temsilcisidir.

Tabiî veya oluşturulmuş bir cemaatin (klan, aşiret veya dinî bir cemaat) baskıcılığının ve anlamsız tekrarlayıcılığının, muhtevaya nüfuz edemeyişinin antitezi hürriyet ve sorumluluktur.

Şahıs, toplumun, bir manâda çevresinin alternatifsiz bir yansıması değil demektir. İnsan, çevreyi ve iki taraflı tesiri aşar veya aşamayabilir. Tevhid tarihinde bunun pratik örnekleri

---

174 *"Hayır öyle değil, kendini Allah'a veren kimse.."* 2/112; 3/20; 4/125; 6/79 ayetleri de aynı mealdedir.

175 Bk. J. Chelhod, age. s. 28-36

vardır. Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşleri onlara inanmamışlardı. Firavun'un karısı ise Firavun'a değil, Hz. Musa'ya inanmıştı.[176]

İslâm şahsiyetçiliği iki zıt tip arasından da sıyrılmış, bu yönden de şuurlanmış bir şahsiyetçiliktir. Mürteci (reaksiyoner) ve mukallit tiplere karşıdır.

Önemine binaen dikkat çekmeliyiz ki, "Fert", "Ferdiyet", "Şahıs", "Şahsiyet", "Nefs", "Ben", "Benlik" kavramlarını, herkes canının istediği gibi, istediği manâda kullanmaktadır. Gerçi yüklenmek istenen manâ bilinince ve sık sık yer değiştiren bu kavramların kullanılma gayesi anlaşıldığı zaman mahzur azalabilir. Ama kavram karışıklığı tehlikesi her zaman mevcuttur.

Fert ve toplum diyalektiği konusunun aydınlatılmasına daha çok yardımcı olması ve muhtemel, diğer bir kavrama, "Ben" kavramına geçebiliriz. Ben'in de fert, şahıs ve nefs kavramları gibi iyi anlaşılması lâzımdır. Ben'in nefse benzetilen tarafı, onun gibi kademelendirilebilmesidir. Nefsi emmare, nefsi levvame, nefsi mutmainne, aşağı ben (alt ben), ben ve üst-ben'e tekabül eder gibidir. Ben kavramını, bu kademelendirmeyi hesaba katmadan bencillik kavramına indirmek veya altben (İd) kavramı yerine kullanmak yanlıştır. Tıpkı nefsin de sadece İd manâsında kullanılma yanlışlığı gibi. Kur'an'da nefs aşağı yukarı çıkıp iner. Alacağı istikamete göre değer kazanan ve Allah'ın düzenlediği bir iç düzendir. *"And olsun nefse ve onu düzenleyene. Sonra da o nefse günahını ve takvasını (isyanını ve itaatini) ilham edene. Muhakkak temizlediği kurtulmuştur ve azdırdığı hüsrana uğramıştır.*[177]

Kur'an'da "Ben" kavramı geçmez. Fakat hemen hemen aynı manaya gelen zat kavramı geçer.

".... kalplerin özü, bizatihi kendisi" [178] BEN'lik mânâsını ifade etmektedir.

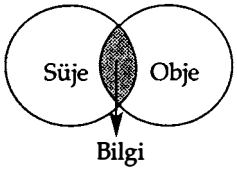
---

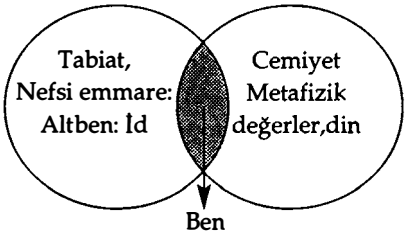
176 Bk. Tahrim (66) 10, 11

177 Şems (91)-7, 8, 9, 10

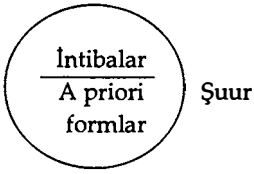
178 Âl-i İmran (3)-119, 154; Mâide (5)-7; Enfal (8)-43; Hûd (11)-5; Lokman (31)-23; Fâtır (35)-38; Zümer (39)-7; Şûra (42)-24, Hadid (57)-6; Teğabün (64)-4; Mülk (67)-13

Ben'in fert ve şahıs ile ilişkisine gelince, Ben, fertten ziyade şahıs kavramına yakındır. Ben bir çatışma alanıdır. Alttan ve üstten itilip çekilen ve değişen bir alandır. Dramatik bir varlık olan insanın, benliğini koruması, bu çatışmadaki dengeye, ideali de yukarı doğru çıkmaya bağlıdır. Hayvanda benlik bulunmaz ve hayvan çatışma ve iç kavgayı da yaşamaz. İnsana mahsus olan bu benlik alanı nasıl teşekkül eder? Felsefî açıdan baktığımızda Ben bir "olay" (fenomen) dır ve değişir durur. Şekille ifade etmeye çalışırsak, bilgiye benzer.





Şuurun (süjenin), kendisi dahil (şuurun kendi kendini obje haline getirmesi mümkündür) metafizik, değer ve eşya cinsinden ne varsa bütün bunlarla temasından nasıl bilgi teşekkül ediyorsa, canlılığının şuur seviyesine çıkarak, aynı varlık sahasıyla temasından BEN'lik teşekkül ediyor. Her ikisinde de müşterek rol oynayan, "şuur" dur. Şuur ise intibalar ile a priori formlardan meydana gelir.



Biri insan tabiatıdır; diğeri ona çarpan şeylerdir. Giderek "Ben" ve "Ben olmayan" ı, bu şuur ayırmaya çalışacaktır. Şu

halde benliğin bir öncesi var ama, saha tam olarak yol üzerinde oluşuyor. İslâm'a uyan taraflarını ayıklayabilmek, çeşitli felsefelerden, meselâ, existentialisme'den (varoluşçuluk) ayırabilmek gerekir. "Varoluşçuya göre insan, daha önce tanımlanamaz, belirlenemez. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Bir Tanrı olmayınca, insan tabiatı diye bir şey de olmaz. İnsan yalnız kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de. Kendini nasıl yaparsa öyledir. [179] Halbuki öncesi olmayanın, olmak istediği de olmaz. Kendini anlamazsa olmak istediği de gerçekleşmez ve hep anlamazlığa gömülmeye mahkûm kalır.

Filozofların bir kısmı, benlik meselesini hürriyet ve zaruret tezadı içinde aramışlardır. Felsefenin iki ana kavramı ve bütün filozofların çalıştığı iki kavram: Hürriyet ve zaruret. Kant'a göre, duyu âlemi, şahsî hürriyetime engel oluyor. Bu âlem, bilimi ilgilendiren zarûret âlemidir. İnsan, bilim açısından düşündükçe, şahsiyeti, hürriyeti düşünemiyor. Numen âlemini de düşünemiyor. Böyle olunca, şahsiyet saadet dışı ve bilinemez olarak kalıyor. Hürriyet de konu dışında bırakılmış oluyor. Görünüş sahası zarûret sahası, hürriyet sahası da numen sahasıdır. Bilim bir görünüştür, ahlâk bir derinliktir, asıl mahiyettir. Bilim zarûret âlemindedir, görünüşleri tesbit ettiği için asıl mahiyeti bilmez. Ahlâk sahası ise asıl şahsiyet ve mahiyet sahasıdır. Demek ki bir tarafta gayri şahsi olan bir Ben (zarûret âlemi) var, diğer tarafta hürriyetin yer aldığı ve ahlâkî kanuna tâbi olan Şahsî Ben var.

Bu izahı doyurucu bulmayan Fichte'ye göre ise, iki âlem ayırmak doğru değildir. İnsanın kaderi bir bütün halindedir. İnsanın kaderi, kalbinin tarihidir. Evet, hürriyet nasıl ve neden bir takım engellere uğruyor diye anlatılabilir. Tenakuzun kalkması, ruhun cehdi iledir. Tenakuz Mutlak Ben ile, sınırlandırılmış "Bilen Ben" arasındadır. Henüz şuur kazanmamış olan cehid, mukavemete uğradıkça, iki şuura birden sahip olacaktır.

---

179 Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1964, s.37

Kendilerine mukavemet eden ve kendisi olmayan bir gerçek varlığın şuuru ile kendi varlığının şuuru. Birlik, her ikisinin temeli olan mutlak bir gerçekten temin edilebilir.

Schelling'de de, birine "Ben" diğerine "Ben Değil", birine süje, diğerine obje dediğimiz ve mahiyetçe farklı gördüğümüz iki âlem, köklerinde birdir.[180]

Demek ki Ben, azalıp çoğalan, aşağı inen yukarı çıkan insan şuuruna has bir "var oluş" olup, insana kendi kendini tanıtır, çevreyi tanıtır. Benlik, insan cinsinde, farkında olduğu ve parçalanmaya ve kaybolmaya izin vermeyen bir bütünlük şuurudur.

Ben'i "insan fikri", "insaniyet halinde benlik" şeklinde alanlar olmuştur. Bunlar da felsefî yaklaşım çeşitleridir.

Psikoloji ve sosyolojiye dönerek, Ben'i teşkil eden unsurları tahlil edersek, onun oluşmasında ve süslenmesinde birçok şeyin payı olduğunu anlarız. Beni teşkil eden unsurların başında toplum gelir. Ben'i sırf toplumun oluşturduğunu söylersek bu, sosyolojizm olur ki ircacı bir teşebbüstür. Beni oluşturanlardan bir diğeri olan tabiatı, bu oluşumda alta mı üste mi koyacağımız hususunda tereddüt gösterebiliriz. Tabiatı, düşünceye tesir eden kanun, işleyiş, sebeplilik, sonsuzluk ve sonluluk olarak aldığımız zaman, bunları, şuurlanmak, Kur'an tabiriyle akletmek seviyesinde kullanmışsak, Ben'in oluşmasında bir üst teşkil eder. Yok eğer tabiatı, şuurdışı dürtüler, ihtiyaçlar, tatminler olarak alırsak, Altbenliği teşkil eder.

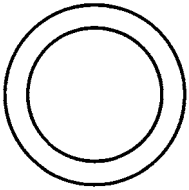
Ben'i oluşturan diğer bir unsur, tarihtir. Ben, Fichte'nin kalbin tarihi dediği, ferdi şuurun zaman içinde ulaştığı şekil olan toplum içinde, kültür içinde, din ve mezhep içinde, tarihin oluşturduğu benlik ile kuşatılmıştır. Tarih aynı zamanda "filan kimlikte bir grup benliği" ortaya çıkarmıştır. Burada altbenlik ile üstbenlik arasındaki olayın sebebini ve sınırlarını tayin eden, tarihtir.

---

180 Bk. Felsefe Tarihi ve Felsefe Kitapları, Kant, Fichte, Schelling ile ilgili bölümler

Benliğin aşağı veya yukarı doğru temayül özelliği vardır. Tabiatın, tarihin, toplumun oluşturduğu Ben, bunları aşmaya çabalamazsa, tesirlerle sınırlı ve kendi içine kapanmış bir alan içinde kalır. İnanıyoruz ki Allah, insan benliğini farklı bir oluşla yoğurmuştur. Daha üstününe açılan kapılara onu malik kılmıştır.

Benlik ya altbenliğe kayar, ya üstbenliğe çıkar. Ben'in yok edilmesi mecazidir ve üstbene yükseltilmesi demektir. Bunu en fazla sufî düşüncede buluyoruz. Sûfi düşüncede Ben, Ben olmayan'la üst üste çakışmış gibi kendini algılar. Şekille göstermek istersek, daha önce gösterdiğimiz şekilden farklı olarak şöyle olmuştur.



Bu durumda, Mutlak Zat'a yükselme eğilimi içinde bulunan bir Benlikten söz ediyoruz demektir. Yunus Emre'nin "Bir Ben vardır bende benden içeri" dediği şey bu olsa gerektir.

Tekrar aşağı inip, ikiliğe dönerek meseleye yeniden bakarsak; Ben-Ben değil, şahsi-gayri şahsî, zihin-eşya, süje-obje, akıl-akılüstü şekillerindeki ikilik, diyalektik felsefede de, tasavvufî düşüncede de, fert-cemiyet şeklinde yansıyan sosyolojide de aşılması gereken ikiliktir ve aynı zamanda bir "bilgi" problemidir."Plotinus akılüstü bilginin diyalektikle mümkün olmadığını söyler. Çünkü diyalektik daima iki şeyden bir üçüncüyü çıkarma şeklinde gelişir. Diyalektiğe göre bir yanda bilen, bir yanda bilinen bulunmalıdır. Ancak bu metod Birliğin bilinmesinde işlemez. Birlik, hiçbir ikiliği kabul etmez. Tanrıda bilen ile bilinen birdir. Demek ki manevi dünyada zihin ile eşya, tek bir gerçeklik halinde birleşir, düşünce ile gerçeklik aynı şey olur. Zaten varlık, "Bir" olandan çıkan ve yine

"Bir" olana dönen bir akış halindedir.[181] Hegel, Mutlak Fikir ve bunun açılışı meselesiyle bu felsefeye katılmıştır. Bergson, fışkırma ve yaratıcı tekâmül anlayışında, ikiliği aşmak istemiştir ve ona göre madde azaltılmış hayattır. Sonradan herşey hayat kaynağına döner.

İrade felsefecileri birliği, varlığın esası olan ve bir olan "irade" de aramışlardır. "Benim varlığımın esası olan irade ile bir başkasınınki, hatta maddi kuvvetlerin iradesi, aynıdır. İnsanlar ona değişik açılardan baktıkları için bu birlik ve aynilik farkedilmez. Vasıtasız iç müşahede ile varlığımızın aslını kavradığımız zaman, evrensel varlığı da kavramış oluruz".[182]

İslâm tasavvufunda, İslâmdan alınan bilgi ve ruh ile mesele daha kemal noktasına götürülmek istenmiştir. Görünengörünmeyen, zâhir-batın, kabuk-öz, beden-ruh gibi iki türlü gerçek, tevhidi kavramakla, Mutlak olanı sezmekle, ruh ve şuuru ayna haline getirmekle aşılır. Bilgi "alınan" değil, "verilen" haline gelir. Fert ve toplum da görünüş ve dış alemin gerçekleri olur.

Fert ve toplumun ucu, Ben ve Ben olmayana, oradan da Ben ve Ben olmayanın ayniliğine çıkıyor. Fakat kapı daima "Ben" den açılıyor. Duyularla elde edilen eşya da, dışımızda zannettiğimiz diğer benler de ancak Ben kapısından geçiyor.

Fert ve toplum bütünlüğünü temin eden esasın, İslâmın öğrettiği tevhidden ayrılmayan bir mesele olduğunu görmekte gecikmiyoruz. Fert ve tabiat, fert ve diğer fert, fert ve toplum, Ben ve Varlık arasındaki ilişki durumunun söyleniş şekilleridir ve karşılıklı ilişkiler (interaksiyon), algılanmalar, etki ve tepkiler ağıdır. Bunun için önce Ben'in ne olduğu önemlidir. Ben neyim? Ben, algılayandır, bu bellidir. Fakat bu belirlilik, algılayanla algılananı ikilik içinde bırakmaktan kurtaramayan bir anlam taşımaktadır. Algılayanın ne olduğunu da anlamak gerekir. Ben'i yakalayabilmem, ikiliğin

181 Bk. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982, s.121-123
182 E.Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, s.142

kalkmasına bağlıdır. Ben "Ben" i yakalamak isterken, "Ben olmayan" da olduğu gibi, gözlem, hissetme, düşünme şeklinde bir ikilik ve fakat bir temas kurmak isteyiş sürer gider. Bu anlamda içebakış ile dışabakış arasında bir fark kalmaz. "Kendimden utanıyorum" dediğimiz zaman, bunu söyleyen kim, utanılan kimdir? Kendimi bir başka insana bakarak anlayabilir miyim? Bütün zerreleriyle, tabiatıyla, psikolojisi ve davranışlarıyla bir başkasını tanımak kabil ise, tanıdığım bu varlıktan hareketle kendimin ne olduğunu bilebilir miyim? Nesnel bir konum kazanan bilgim, burada iki tabiatın karşılıklı ilişkisinden öte geçmemiştir. İkilik, hem Ben hem Ben olmayan başka bir şeyi gerektirmiştir. Saf süje, araştırmanın ötesinde kalmıştır.[183] Felsefe veya İlâhiyat olarak konuyu ilerletmeyip, sosyolojik alana aktarabilecek sınır ve nitelikleriyle bakarsak, Ben, belirlenemeyen, nesnelleştirilemeyen, aynı zamanda çürütülemeyen "şahsiyet" veya "Aşkın Benlik" olmaktadır.[184] "Ben" nedir ile "Bir Başkası" nedir ilişkisi, Aşkın Benliğin "Temel Birlik" le sonuçlanan ilişkisidir. Aynı Aşkın Benlik, ikimizde de tecelli etmektedir. Temel Birlik, dini de ahlâkı da oluşturan şeydir. Nortbourne'nun dediği gibi, bunu zihni olarak değil de kalbî olarak, yani herkesin anlayabileceği tarzda, misallerle anlatmak istersek, iyilikseverliği misal olarak alabiliriz. "İyilikseverlik, kişinin kendisiyle diğerinin temel birliğini tanımasıdır. Tekbenci değilsem, diğer kişinin de tıpkı benim gibi "Ben" olduğunu kabul etmekten kaçınamam".[185] Dinî, ahlâkî ve içtimai anlamda bu, "kendin için istediğini başkası için de istemek" [186] demektir. Buna aykırı düşünce ve hareket, aslî kimliğimize ve tevhide aykırı olur. Gerçek iyilikseverlik, özgeciliği, yani farklılık ve ayırma anlamını aşan bir harekettir ve herşeyin Allah'tan geldiğine,

---

183 Bk. Lord Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1995, s.71-72

184 Bk. L. Nortbourne, age. S.72

185 L. Nortbourne, age. S.74

186 "*Kendisi için istediğini başkası için de istemeyen mümin değildir*" Buhari, İman-7; Müslim İman-71

insana hizmetin ancak Allah'a hizmetin bir ifadesi olduğuna inanmaktan gelir.[187] Bir nokta daha var ki, gerçek iyilik ile, yanlış veya düşük dereceli iyiliğin aynı şey olmadığıdır. Ekmek yerine taş, balık yerine yılan vermek [188] gerçek iyiyi ifade etmez. Sevdiğimiz şeyleri vermek gerekir.[189] Diğer fazilet örnekleri de aynı şekilde değerlendirilmelidir.

Unutmamalı ki, tezatların ve ikiliklerin aşılması, dine ve ahlâka yükselinebilmesi için, önce zıtlıkların bulunması şarttır. Sosyolojik deyişle, fert, şahıs ve üstben olabilmek için cemiyete muhtaçtır. "İyilik cemiyettedir" [190] Ahlâk cemiyettedir. Nihai hedef fert de olsa, din, ferdin içinde yaşadığı cemiyettedir.

Bir kudsi hadiste, Allah Hz. Musa'ya: Hastalandım, niçin halimi sormaya gelmedin der. Hz. Musa: Ya Rabbi, bu ne işarettir, bana bildir, bu sözün hakikatini anlat, der. Allah: Bir kulum hastalanmıştı, onu sormadın, onun hastalığı benim hastalığımdır, buyurur. Mevlânâ Celaleddin bu kudsi hadis üzerine der ki: "Allah ile oturup kalkmak isteyen kişi, Allah dostlarının huzurunda otursun" . Topluluktan bir an bile ayrılmak, bil ki Şeytanın hilesinden ibarettir". [191]

Şu halde insan olarak çıktığımız yukarılardan, kazanımlarımızı kaybetmeden tekrar topluma dönmek zorundayız. Tıpkı Hz. Peygamber'in Hira dağından topluma dönmesi gibi. Yukarıdan dini kazanmış olarak dönüyoruz. Böylece, bundan sonraki konularımız Din ve Toplum, Müesseseler ve Sosyal Değişme olacaktır.

---

187 Kur'an'ın birçok yerinde geçmektedir.
188 Matta VII / 9-10
189 L. Nortbourne, age. s.74-75
190 S.Abdulhakim Arvasi, *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul 1983, s.97
191 Mevlânâ Celaleddin, *Mesnevî II*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1957, s. 165-166

Din ve Toplum

Dinin fert ve toplumla fonksiyonel münasebetini anlatmak kolaydır. Durkheim'in dediği gibi dinsiz toplum, zaman ve mekân itibariyle mevcut olmamıştır. Bergson da şöyle der: "Geçmişte olduğu gibi, bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplum vardır, fakat dinsiz toplum asla".[1] Dinsiz ferdin de ender olarak bulunabileceğini söyleyebiliriz. Kur'an bize öğretmiştir ki, insanlar ve toplulukları ekseriya dinsiz değil, müşriktirler. Bir kısmı kâfir kavramıyla anlatılmıştır. Bu, hakikatı örten, gizleyen demektir. Şirk ise, dinsizlik değil, çok tanrıcılıktan ibaret inançtır.

İnançların her haliyle fert ve toplum üzerinde tesirleri olduğunu, kültür sistemi ile birlikte bulunduklarını biliyoruz. Yüksek bir din seviyesinde, toplum ile fonksiyonel bağlılık, daha manâlı hale gelmiştir. Fert ile sosyal grup arasında bütünleşmenin temelini ve ortak manâları sağlayan önemli bağı din teşkil eder.[2]

---

1 Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, Ankara 1962, s. 127

2 Bk. Meredith B. Mc. Guire, age. s.23-24

Din ile toplum arasında bütün manâ problemleri çözülmüş değildir. Bazı çelişkiler vardır. Dünyevîlik meselesinden dolayı bazan birbirini sınırda yakalayabilirler. İnanca dayalı, kutsala ait korku ve saygıyı davet eden ve deneyüstü olan din, bazı tezatlar yaratabilir.[3] Biraz tecrit ile yekpare bir din anlayışına bizi götüren bu tarz izahımız, daha doğrusu problemler, İslâm için az bir geçerliliğe sahiptir. İslâm, toplum ve kültür yapılarına kadar nüfuz göstermiştir. Sonunda topluma mal olan faaliyetin gücü nereden gelmektedir? İslâmiyetin, dikey ve yatay bağları en iyi ve en şuurlu şekilde tanzim etmek için, toplum içinde şahsa verdiği dinamiklik ve sorumluluk, bu gücü açıklayabilir. "İslâm bir yönüyle kul ile Allah arasında bir bağ olduğu gibi, bir yönüyle de Allah elçisi ile cemaat arasında bir çeşit anlaşmadır. Teklif, tartışmasız kabul edilmiş ve böylece İslâm'a doğru gidilmişitr".[4] Şuurlu bağ ve bir çeşit manevî akit, sonunda mutlak teslimiyet, bilhassa İslâmın başladığı ilk halkalarda kendini göstermekteydi. Meseleyi böyle alınca, İslâmiyet bir "kitle dini" değildir. Şahsa hitap çok önemlidir. "*Ey insan, gerçekten sen Rabbine doğru çabalar da çabalarsın. Nihayet O'na kavuşursun*"[5]. "*Kimse kimsenin günahını çekmez*"[6] "Akıl sahipleri", "iman edenler", "kâfirler", kitle içinde şahsiyet olarak muhatap olanlardır. Fakat bu durumun cemaat bağını zayıflattığı zannedilmemelidir. Fert, yeni bir kimlik kazanmış olduğu gibi, cemaat de yeni bir kimlik kazanmış olarak ahengini sağlamış, yeni bir manâ etrafında bütünleşmiştir. Louis Gardet, "İslâmda cemaat bağının dinî yapısı çok güçlüdür, artık din bir hayat tarzıdır ve hayat şartıdır, kitle duygusu değildir" [7] der.

---

3 Bk. Thomas F. O'Dea-Janet O'Dea Aviad, *The Sociology of Religion*, New Jersey 1983, s. 124-125

4 Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984

5 İnşıkak (84)-6

6 İsra (17)- 15

7 Louis Gardet, *La Cité Musulmane, Vie Sociale et politique*, Paris 1961, s.193-194

Özdeşleşme, İslâmın tevhid anlayışı ve öğretisi ile sağlanır. Yine bu tevhid ruhu sayesinde dini ahlâkla noktalar. Böylece nazariye ile uygulamanın, iman ile amelin birliğini sağlamıştır. Fiillerle sözlerin birbirine uyması gerekir. Bu, kişinin kendi kendisiyle tutarlılığı demektir ki ahlâkın önemli temellerindendir. Bu da tabiatla ve toplumla tutarlılık manâsına gelir. *"Ey inananlar, yapmadığınız şeyi niçin yaptığınızı söylersiniz"* [8] Tutarlılığı şart koşan İslâmda insanın kendi kendini hesaba çekmesi istenir ki bu hesap hem din, hem toplum adınadır. *"Kendisi için istediğini başkası için de istemeyen mümin olamaz"*.[9]

İslâmî ilkelerle, iki yakanın bir araya geldiğini görüyoruz. Bir tarafta toplum, oradan gelen değerler, evrensel kanun özellikleri, diğer tarafta inanma ve yapma, birleşmiştir. Kanunu şuurlu şekilde yaşayacak olan iman sahibi varlıktır. İnanmadan yapılan hareketler değersizdir ve dinî veya ahlâkî değildir.

Yalnız başına kalan fert, kaideyi bulamaz. Kaideyi ona ya tabiat, ya toplum, ya din verir. Bunlar belirli noktalarda birleşirler.

Şimdi, İslâm ve Toplumun, sübjektif-objektif din, İman-İslâm ve sosyal fonksiyonlar olarak biraz daha teknik taraflarına geçebiliriz.

I- SÜBJEKTİF DİN-OBJEKTİF DİN

Fert ve toplum ilişkisine paralel, sübjektif din-objektif din ilişkisi, din sosyolojisinin dine bakış tarzlarından, dinî hayatı yorumlamalarından biridir. Sübjektif din, dinin özü ve ruhu, fertlerde yaşayan, derinleşebilen köküdür. Objektif din, dinin şekli ve adeta nesnelleşmesi, müesseseleşmesi, adet ve gelenekselleşmesidir. İbadet ve amellerle, mabetlerle, yardımlaş-

8 Saf (61)-2
9 Buhari, İman-7; Müslim, İman-71

ma müesseseleriyle, kural ve kanunlarla, müeyyidelerle oluşmuş bir objektif din vardır, eşyaya dahi aksetmiş bu dinî hayatın içinde ferdin içbenliğine ait bir de sübjektif din vardır. Bu ayırım iki türlü din anlamında değil, bir bütüne iki ayrı cepheden bakma anlamındadır.

Meselenin felsefî ve ilâhiyata ait temellerini yoklayacak olursak, "hakikat" ı üç yönden yakalamaya çalıştığımızı farkederiz. "Objektif Hakikat", "Sübjektif Hakikat", "Mutlak Hakikat". Mutlak Hakikat, doğrudan bilimin, dolayısıyle sosyolojinin konusu olamaz. Oraya açılabilen kapılar ve oradan gelen etki algılamaları bilime konu olabilir. Müşahhas bir misalle anlatmaya çalışırsak, bir çiçeğe üç türlü bakış olabilir, deriz. Çiçek objektif olarak mevcut bir varlıktır. Botaniğin, ayrıştırırsak fizik ve kimyanın konusudur. Arı oradan bal özü alır ve bize faydalı bir madde imal eder. Çiçek koku neşreder. Çiçekten ilaç veya parfüm yapabiliriz. Bunlar onun objektif hakikatıdır. Çiçek aynı zamanda bizim duygu hayatımızın kımıldatıcısıdır. Bu noktada sübjektiflik başlar. O artık insan ruhuyla bütünleşmiştir. Benim ona bu yönden verdiğim manâ ve değer, ona ait sübjektif hakikattir. Çiçeğin bir de ilâhî manâda, ilâhî hikmette yeri olmalıdır. Allah tarafından yaratılmıştır. Varlık düzeninde bir yeri vardır, geçicidir. Güzellik duygusuna bir vasıta kılınmıştır. Bu konuyu ilerlettiğimiz zaman artık Mutlak Hakikat anlayışına girmiş oluruz.

Bir topluma böyle üç türlü bakabileceğimiz gibi, bir dine de üç türlü bakabiliriz. Toplumda ve dinde, fert-toplum veya sübjektif din-objektif din diyalektiğinden Mutlak olana yükselebiliriz. Ancak ilmî olan, bu iki cephenin ve ilişkilerinin durumuna aittir.

İslâmî toplum hayatına baktığımız zaman, sosyolojinin nesnellik, ilişki ve bağıntılar anlayışına sahip olabiliriz. İslâm ilkeler itibariyle de bizi bu yolda destekler. "*Size afakta ve enfüsde ayetlerimizi göstereceğiz*"[10] ayeti, dışta ve içte Allah'ın

10 Fussilet (41)-53

belgeleri ve düzenlemesini belirtmesiyle "dînî anlam" ı bize veriyor.

"Sırf dinî" tavır kalple ilgilidir. "Sırf dinî olay" olmaz. İslâm bir taraftan şahsın dinidir, diğer taraftan toplumu düzenleyici olarak toplumun dinidir. Toplumun dini kültür sürecine dahil olur ve gelenekleşir. Hem ferdî hem müessesevî din, Allahla kul arasında olandan başlayarak, dinî kanunu, ahlâkı, emir ve yasakları, dinî sanat eserlerini, ibadetleri, sosyal olan herşeyi içine alır. Ferdî olan dinin de, müessesevî ve geleneksel olanın da merkezi, vahiyden ışık alır. Daha doğrusu bu ışığı aldığı sürece "dinî" olma özelliğini korur.

İslâm bir taraftan ferde ve ferdin iman ve iç aydınlığına önem verirken, diğer taraftan teşkilâtı, dinî-ahlâkî-hukukî vecibelerin sosyal havasını sağlamıştır. Eşitlik ve müşterek hareket etmek de önemlidir.

İbadetler, sübjektif din ile objektif din arasındaki köprüdür. İbadet olmadan din olmaz. "Allah'a sadece düşünce ve sözle ibadet (kulluk) etmek yetmez, amel de olmalıdır. Bu ihtiyacı, insan iradesinin ürünü karşılayamaz. Ne ve nasıl yapmamız gerektiğini Allah bize buyurmuştur".[11]Namaz, itikat ve amel olarak, aynı zamanda müesseseleşerek, dinin temelini teşkil eder. Sürekliliğiyle ve ritmiyle, din ve toplum ilişkisindeki müşahhas işleyişin sigortası gibidir. Oruç daha ferdî, çünkü daha gizli görünmekle beraber, çevresinde oluşturduklarıyla, maddi manevî ve böylece sosyal bir iklim teşkil etmektedir. Açlığa iştirakin sosyal tezahürleri, yani yardımlar, ahlâkî gerginliklerin azalması, çetin bir ekzersiz olan oruçla olur. Hac, hem ibadet, hem bir kongre, hem seyahat, hem de çeşitli kültürlerin birbirini tanıması şeklinde bir ümmet tecrübesidir. Zekât, sosyalliğin tamamlanması ve pekiştirilmesidir. İptidai veya ilerlemiş hiçbir toplum yoktur ki vergi veya benzeri bir iktisadi katılım olmaksızın gerçekleşebilsin, dağılmadan devam edebilsin. İk-

11 L. Nortbourne, age. s. 16

tisadî, siyasi ve hukukî sorumluluğu paylaşmayı ibadet biçimi olarak ortaya koyan, bir dinî sistemle, İslâmla karşı karşıyayız.

II- İMAN VE İSLAM

Sübjektif din ve objektif din kavramlarının İslâmdaki bir paraleli de iman ve islâm kavramı mıdır? Bu soruya rahat cevap verebilmemiz, "İslâm" kavramındaki nitelik ve sınırları kabule bağlıdır.

İslâm nedir? İman nedir? İhsan nedir? Sorularının cevaplarıyla ilgili meşhur hadiste, [12] bu mertebelerin sırf dinî olduğu kadar, aynı zamanda sosyolojik olduğu anlaşılmaktadır. İslâm, bir kısım şartları yerine getiren kimselere verilen sıfattır. Bunlar sözlü ifade veya davranış olarak dıştan görünürler. Şartları yerine getiren kimseler bir cemaat ve cemiyet oluştururlar. Altı iman esası ise ferde ait iç dünyadır. Doğrudan Allah'a açılan kapıdır. İhsan, bu kapıyı karşılıklı görür, görüşür gibi kılmaktır. Daha derinde bir iç kapıdır.

Kur'an iman ve İslâm ayırımına yer vermiştir. "Bedevîler inandık dediler. De ki: *Siz henüz iman etmediniz. Lakin deyiniz ki müslüman olduk. İman henüz kalplerinize* girmedi".[13] Ayetin basitleştirilmiş anlamı şudur. Siz okula kaydınızı yaptırdınız ama, henüz okullu olmadınız, o ruha henüz girmediniz. Burada müslüman olmak bir kayda bağlanmak, belki korkuyla, belki taklitle, belki başka sebeplerle teslim olmak, müesseseye dahil olmak anlamındadır. İman henüz bazılarının kalplerine girmemiş olduğundan, bu durum, kabile asabiyetiyle veya bununla birleşen siyasi ve iktisadi birçok sebeple, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra yalancı peygamberlerin çıkışını, bazı Arapların daha önce müslüman oldukları halde dinden

12 Müslim, İman 5.
13 Hucurat (49)-14

dönerek bu yalancı peygamberleri desteklediklerini bize izah eder. Kur'an, inanırız diyen İsrailoğulları için *"Eğer inanıyor idiyseniz niçin daha önce Allah'ın peygamberlerini öldürüyordunuz*, diye sor" [14] der.

İman sahası hürriyet sahasıdır. Bu bakımdan *"dinde zorlama yoktur"* .[15] Ama bu saha tartışılmaz. Belki de buraya hürlükle varıldığı için tartışılmaz. Bu sahada hile, kandırma, olmaz. Allah kandırılamaz. Bu sahada pazarlık da olmaz. "Şu arzum gerçekleşirse iman ederim" şekli iman değildir. Psikolojik ve sosyal sonuçlar, imanın sonuçlarıdır. Sonuçlar, imanı ne doğurur ne güçlendirir. Yani durum tersine çevrilemez. Ancak iman denenebilir. *"... Biz kendilerinden öncekileri de denemişken, insanlar-inandık- deyince, denenmeden bırakılacaklarını mı sanırlar? Allah elbette doğruları ortaya koyacak ve elbette yalancıları da ortaya çıkaracaktır..."*[16] Savaş çok ciddi bir denemedir. *"... yürekler ağızlara gelmişti. Allah için çeşitli tahminlerde bulunuyordunuz. İşte orada, inananlar denenmiş ve çok şiddetli sarsıntıya uğratılmışlardı..."*[17] Ancak, bu deneme sadece Allah tarafından yapılır. İnsanlar böyle bir deneme yapamaz, yapsalar da doğru netice alamazlar.

İslâm sahası, şartlar, ameller, münasebetler sahasıdır. Müslüman toplumda, kişilerin müslümanlık tezahürlerine bakarak, evlenmeler, örfi-hukukî münasebetler, öldüğünde yapılacak muameleler gerçekleşir. İslâm kavramı objektif dinin, cemaat ve cemiyetin karşılığı gibi görünüyor. Ancak bu ayırım, fert ve toplumda, sübjektif din-objektif din'de olduğu gibi,"ayrı ayrı bütün" ler şeklinde bir ayırım değildir. "Din" bütününün yansımalarıdır. Başka deyişle bütüne ulaşmanın diyalektiğidir. Fert-cemiyet, sübjektif din-objektif din diyalektikleri gibi, İman-İslâm diyalektiği söz konusudur. Toshihiko İzutsu, "her mümin tabii olarak müslümandır, fakat bu-

14 Bakara (2)-91
15 Bakara (2)-256
16 Ankebût (29)-2, 3, 4
17 Ahzâb (33)-10, 11, 12

nun tersi her zaman doğru değildir" [18] der. Temel manâ üzerinde ve teknik bir ayırımın yanında, Kur'an'da, bütünün ifadesi bakımından, birbirinin yerine kullanıldıklarını görüyoruz. *"Nihayet orada bulunan (Lut'un memleketinde) müminleri çıkardık. Fakat bir evden başka orada müslüman bulmadık".*[19] Başka bir ayette, hem birbirinin yerine kullanılma" hem farklılık tekniğini buluruz. *"... Size müslüman olduğunu bildirene (İslâm selâmı veren kimseye), sen mümin değilsin demeyin. Evvelce (İslâm'a ilk girdiğinizde) siz de öyleydiniz. Sonra Allah size imanı lutfetti..."* [20] Bu niçin böyledir? Çünkü imanın alâmeti ile İslâmın alameti bir yerde birleşirler.

İmanın alametinin, içte olmakla veya içte başlamakla beraber, dışa aksetmiş olması gerekir. İslâmın şartlarını yerine getirmek, iyi olmak ve iyilik etmek, emir ve yasaklara riayet etmek, dürüst olmak, yardımda bulunmak, inancı uğrunda fedakârlık etmek, inanmayanlarla usulü dairesinde mücadele etmek gibi. Hz. Peygamber, Yemen hükümdarı el-Haris b. Abdi Külal'e yazdığı mektupta, bu alametlerden birini belirtmektedir: *"Kim müslümanlığını açığa vurur ve müşriklere karşı müminlere yardım ederse, o müminlerdendir, onların hak ve ödevlerine sahip olur".*[21] İç dışa, bazan aksetmiştir, bazan gizlenmiştir. Bazan birbirine uymaz. İç ve dışı uymayanlar (inanmadığı halde inanmış görünenler), ayrı bir tip teşkil ederler ki bunlara "münafık" denir.

Çok açık alametler veya itiraflar olmadıkça, başkaları tarafından bilinemeyecek olan iç ve dış uyumsuzluğu endişesini taşımadan belirli şartları taşıyanları İslâm, cemaatin dışına atmamıştır. Kur'an dıştan iyi, içleri fena bile olsa, fakirlerin kovulmasını yasaklamıştır.[22] Hz. Peygamber'in, *"içinizden gö-*

---

18 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Tsz, s. 251

19 Zâriyat (51)-35,36

20 Nisa (4)-94

21 Bk. Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1998, çev.s. 239

22 Bk. En'am (6)-52

müllüce veya istemeden müslümanlığı kabul edip, bir toprağa sahip olan, bu toprağın ilk çimeni ve meyvasına sahiptir"[23] demesine bakarak da aynı kanaate ulaşabiliriz.

İslâmî sosyoloji için önemli olan, kişinin İslâm cemaatine dahil olmasıdır. İslâmda cemaate girişin özel bir töreni yoktur. Girişin, tabiî ve dinî iki yönü vardır. Tabiî olanı, büluğa ermek ve aklında bir arıza olmamaktır. Dinî yönü Allah'a ve Peygamberine inanmak ve itaat etmektir. Böylece sosyal yönü teşekküle başlamıştır. Hz. Peygamber, Bahreyn yöneticisi Hilal'a yazdığı mektupta, bunu şöyle ifade etmiştir. "Allah'a inanırsın, itaat edersin ve cemaate girersin".[24]

III- İSLAMIN SOSYAL FONKSİYONLARI

A- Rol, Statü ve Sosyal Farklılaşma

Toplum, insanların gelişigüzel, tesadüfî ve matematik bir toplamı olmadığına göre, her fert, içinde yaşadığı topluluk ve toplumlarda bir yere sahiptir. Statü dediğimiz bu yer, ya doğuştandır, ya kazanılmıştır. Statü, başkalarıyla mukayesede anlaşılabilecek ve kendi dinanizminin dışından yüklenilen bir kavramdır. Erkek veya kadın oluşu, çocuk, anne veya baba olması, ferdin statüsüdür. Eski toplumlarda değişmez sınıf (kast) içindekiler belli bir statüyü aksettirirler. Statü, fıtrî veya toplumdaki geçerli sosyal değer ölçütlerinin kullanılmasıyla elde edilmiştir. Kazanılmış statüler, çeşitli faaliyet tarzları ve eğitimle elde edilmiş bir yerdir. Meslekler buna örnektir. Rol ise dinamik fonksiyonel bir kavramdır ve kişinin ne yaptığını anlatır. Tabiatıyla nasıl yaptığı da önemlidir.

Müslüman toplumda da fertler, yaptıkları iş, meslek, mevki yani toplumdaki rol ve statü itibariyle bir farklı durumun içinde olurlar. Daha sonra haiz oldukları zati faziletler ve tak-

23 M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 318
24 M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 172

va ile derecelenirler. Bu durum, ilk örnek sosyal tip olan sahabe için dahi geçerlidir. Hz. Peygamber Halid b. Velid'e şöyle demiştir: *"Uhud dağı kadar altını sadaka olarak dağıtsan (yani ne yaparsan yap) Bedir ehlinden birinin derecesine varamazsın"*.[25] Buradaki dinî tabakalaşma kazanılmış bir statüdür ve diğer sosyal sınıflar cinsinden değildir.

Sosyal statü ve roller, sosyal farklılaşmaya yol açarlar. Bu farklılaşmayı doğuran sırf dinî bir kaynak da mevcuttur. Bu, imanın birbirine zıt iki özelliğidir. İnanma, bir yönüyle, o inancı paylaşanlarla dışardakiler arasında, aynı zamanda kalite farkı veya yoruma açılış farkı ile kendi içinde, farklılaşmaya sebep olur. Öbür taraftan iman, birleştirici ve bütünleştiricidir. İman, toplumsal farklılaşmaların ötesinde, büyük çatışmaların müsebbibi de olabilir. Gerek milletler arasında, gerek aynı millet içinde kavga ve mücadeleye sebep olmaya, bugün de devam etmektedir. Fakat birleştirmelerin de sebebi aynı kaynaktır.

Tabiî, sosyal ve dinî farklılaşmalar, saptırılmazlarsa, normaldirler. "Fert ve toplum hayatının çeşitli alanlarına hükmeden çepeçevre bir hiyerarşik kararlar serisi vardır".[26] Tabiatta olduğu gibi, toplumda da mutlak eşitlik yoktur. Mutlak eşitlik olsaydı, hayat ve hareket dururdu. Eşitlik, soyut, teorik ve aynı zamanda itibarî bir kavramdır. Toplumda da fanatik veya dogmatik diyebileceğimiz bir eşitlik söz konusu edilemez. Zekâ veya beden gücü gibi biyolojik ve psikolojik, isteklerde, ihtiraslarda, kabiliyet veya ideallerdeki farklılıklar gibi yine psikolojik çeşitlilikler, sosyal kademelenme, sınıflaşma, meslekî ayrılma ile bütünleşerek, sosyal farklılaşmayı ve mertebelenmeyi oluşturur ve böylece toplumsal dinamizmi sağlarlar.

Bütün toplumlar gibi müslüman toplumlar da farklılaşma ve mertebelenmeye sahiptirler. Müslümanlar, hem insan ol-

---

25 Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, İstanbul 1976, s. 281-282
26 M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 33

mak, hem dinî inançları gereğince birbirlerine eşittirler. Ama bu eşitlik, toplumsal kanunları, ortadan kaldıran değil, onlara İslâmî anlam yükleyerek yönlendiren, bazan da değiştiren bir eşitlik anlayışıdır.

"Kimini kimine üstün kıldık" [27] *"... Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine üstün kıldık"* [28] ayetleri ve benzer ilkeler, sosyal farklılaşma gerçeğini bize bildirirler. Buradaki üstünlüğün, insanî veya dinî değerler açısından olmadığı bellidir. Herkes aynı işi yapsa, aynı gelire sahip olsa, sosyal hayat iptidai durumda kalırdı. Halbuki kabiliyetli olan biri, kabiliyetsize nazaran daha önemli bir iş tutabilir.

İslâm toplumunda önderlik yeteneğinde olanlar, diğer toplumlarda olduğu gibi öne alınmış, tercih edilmiştir. Hz. Peygamber'in iki kişiden birinin (Ömer b. Hattâb ve Ebu Cehil) müslüman olması için dua etmesi, Halid b. Velid'i aynı şekilde istemesi bunu gösterir. Fakat bundan aristokrasiye yer verdiği manâsı çıkarılmamalıdır. Aristokrasi de bir sosyal gerçekliktir ama İslâm, bunu yumuşatmak istemiş, İslâmî ruh içinde hapsetmiştir. Aristokratik zihniyeti kırmak için, Hz. Peygamber, Zeyneb'i azatlı bir köleyle (Zeyd) evlendirmiş, sonra bu insandan dul kalmış Zeyneb'le kendisi evlenmiş, iki defa aristokratik anlayışa darbe vurmuştur. Zeyd'i ve daha sonra bunun oğlu Üsameyi orduya kumandan tayin etmiştir ki bu ordularda, bütün seçkinler nefer olarak bulunmuşlardır. Hz. Peygamber daha önce, aristokrasiden sayılabilecek güçlü birini, İslâmı telkinde, gözleri görmeyen zayıf birine tercih etme hatası yüzünden Allah'tan azar işitmiştir. * Hz. Peygamber bunu unutacak değildir.

---

27 Nisa (4) -34

28 Zuhruf (43)-32

* Hz. Peygamber, Kureyş'in ileri gelenlerini İslâm'a davet için gayret ettiği bir gün, gözleri görmeyen İbn Ümmü Mektûm gelmiş ve Hz. Peygamber'in meşguliyetinden habersiz olarak, kendisine din öğretmesini istemiştir. Birkaç defa tekrar etmesi üzerine Hz. Peygamber yüzünü ekşitmiş ve iltifat etmemiştir. Bunun üzerine Abese (80) sûresi nazil olmuş, bu hareket kınanmıştır. Sûre şöyle başlar: *"Hoşlanmadı ve yüzünü çevirdi. Kendisine o a'mâ geldi diye. Onun halini sana hangi şey bildirdi? Belki o temizlenecekti. Yahut öğüt alacaktı da o öğüt*

Tabiî ve sosyal farklılaşmaları da içine alacak şekilde, İslâmda, gerçek mertebelenmenin "sorumluluk" ve "bilgi" esasına göre kurulduğunu görüyoruz. Sorumluluk geneldir ve ruhban da olmadığı için, imanın yansıyacağı dinin icrasında da genellik devam eder. Fakat bu genel sorumlulukların kademelenmesi söz konusudur. En yukarıda peygamberler bulunur. Bunlar Allah tarafından seçilmiş olduğu için masumdurlar. Kötü iş yapmazlar. Ancak en büyük mücadeleyi bunlar verir, en büyük sorumluluğu bunlar taşırlar. Alimler ikinci sıradadır. Çok önemli sorumluluk yüklenmişlerdir. Hak ve hakikatı söylemek zorundadırlar. Buna sırt çevirirlerse, akibetlerinin kötü olacağı hatırlatılmıştır. Hele bunlar bir de menfaat karşılığı Hakkı açıklamaz, eğip bükerlerse sonları iyi olmaz. Kur'an şöyle der: *"Allah âlimlerden şöyle teminat almıştı. Celâlim hakkı için, kitabı insanlara açıklayıp anlatacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz. Onlar ise söz ve teminatı arkalarına attılar. Böylece karşılığında biraz para aldılar. Bu ne kötü alışveriştir".*[29] *Bu âlimler, bu davranışlarından, hakkı gizlemelerinden dolayı övülmeyi seven kimseler* [30] olurlarsa, azaptan kurtulamayacakları bildirilir. Sorumlulukta üçüncü derece, mal ve mülk sahiplerine aittir. Bunlara sarfetmelerinden dolayı büyük sorumluluk yüklenmiştir. Daha sonra yöneticiler ve diğer sosyal kategoriler sırayla gelirler. Toplumlarda doğrusu bu hakiki mertebelenme tam olarak gerçekleşmemekte, ya arka planda silik durumda, ya karmaşa içinde veya yer değiştirerek bulunmaktadır.

René Guénon'a göre, "eşitlik fiilen gerçekleştirilmesi imkânsız birşey olduğu için, sahte mertebelenmeler (hiyerarşiler) uydurulmuştur. Gerek zihni, gerek sosyal alanda, gerçek mertebelenme, eşitlik vehmi adına yerle bir edilmiştir. Böylece eşitlik değil, anarşi doğmuştur. Anarşi, hakiki mertebelen-

---

kendisine fayda verecekti. Amma ihtiyaç göstermeyene gelince, sen ona dönüp sözüne kulak veriyorsun. Onun temizlenmesinden sana ne. Amma sana koşarak gelen, Allah'tan korkmuş iken sen ondan yüz çeviriyorsun. Hayır. Çünkü o Kur'an bir öğüttür. Artık dileyen ondan öğüt alır..." Abese (80)-1-12

29 Âl-i İmran (3)- 187

30 Âl-i İmran (3)- 187

menin inkârından başka birşey değildir".[31] Guénon, hakiki mertebelenmenin İslâmla gerçekleşebildiği ve gerçekleşebileceği kanaatindedir.

Batı toplumlarında teşkilatlar yan yanadır, bağımsızlık arzusundadır. Dernek kavramı, bunu iyi ifade eder. Bir mertebeler silsilesi ifade etse bile, bu harici manâdadır, derinlikler yoktur. İslâm toplumunda ise, teşkilâtlar yan yana değil, iç içedir. Deruni faaliyetin temsili ve ifadesidirler. Batı toplumları, eşitlik vehmi ile aşırı sınıflaşma uçlarının birinden diğerine gitmek istemiş, bunun kavgası arasında kalmış, İslâm toplumlarını da etkileyerek bozmuştur. Mamafih Batının medeni yükselişinden önce de sıra kendilerinde olan İslâm toplumları, bu bozuklukları yaşamışlardır.

İslâm anlayışı, sosyal farklılıklar gerçeğine ne olduğu gibi teslim olmuş, ne hayali bir eşitlik sevdasına kapılmış bir anlayıştır. Önemli olan farklılıkların çatışmaya değil, yardımlaşmaya dönüşmesidir.

Aşırı bölünme, sisteme zarar verebilir. Tekelleşme, yersiz cemaatleşme, çoğulculuğu gereksiz yere arttırdığı gibi, farklılaşmaların zararını giderecek gücün genel iradesini zayıflatabilir ve bütüne ait olması gereken eğitimi, parçalara hapsedebilir. Her din bu duruma karşı çıkar. Bunda özel bir yere sahip olan İslâm, iktisadi, ideolojik, dinî, geleneksel farklılaşmaları, hakiki mertebelenmenin kucağında faydalı hale getirmiştir.

Tebliğin ilk gününden itibaren, her sınıftan, her statüden insanın İslâm'a girişi ve bu şekilde devam etmesi, İslâm'ın sosyal farklılaşmaya karşı tavrının ve aynı zamanda bütünleşmedeki fonksiyonunun tecrübi delilidir.

Müslüman toplumların idaresine bağlı müslüman olmayan gruplar, müslümanlarla hemen hemen aynı konumda idiler. Farklılıklar, din ve vicdan hürriyetinden veya insan haklarından gelen farklılıklar değil, toplumun, siyaset ve idarenin işleyişinden gelen genel sosyal farklılıklar cümlesinden olmuştur.

---

31 René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, İst. 1980, s. 147-148

B-Sosyal Bütünleşme

Her din bir sosyal bütünleştirme fonksiyonuna sahiptir. Fakat İslâmiyetin burada özel bir yeri olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâmiyetin ilk asırlardaki yayılma hızı, onun sosyal bütünleşmedeki rolünün tecrübi ispatıdır. Tevhid akidesi temelde bunu doğurmaktadır. Hz. Peygamber, önce Arap milletini birleştirmiştir.[32] Eşsiz örneklerinden biridir ki, Hicretten sonra 186 Mekkeli aile, hukukî bir kararla, bir o kadar Medineli aile içerisine dahil edilmiştir.[33] Kardeşleşme diye, şöhret bulmuş bu olay, İslâmiyetin tevhid inancının tabiî bir sosyal sonucu idi. Sonra diğer kültürler, aynı ruh ile yayılmış, bunların tanışması, kaynaşması, dayanışması sağlanmıştır. Dinin genel ilkelerindendir ki, Peygamberlerin, "*gücü yettiği kadar islah etmekten başka bir dilekleri yoktur*".[34]

Sosyal bütünleştirme fonksiyonu, imandan sonra ibadete aittir. İbadetlerin iki yönü vardır. Biri Allah'a dönük yönü. Şüphesiz temeli bu teşkil eder. Ama aynı zamanda topluma dönük yüzü, ibadeti tamamlar.

Birlikte kılınan namazlar, özellikle ezan, müşterek şuur ve heyecanı dürten ve tekrarlatan, kardeşlik ve cemaat ruhunu sürekli taze tutan önemli dini-sosyal olgudur. Bunlar sevgi ve ilgiyi arttırır, yalnızlık duygusunu giderirler. Güven ve dayanışma duygusunu güçlendirirler.

Açlık ve yardımlaşma, şefkat ve merhamet, nefsi terbiye, orucun sosyal ilişkiler yönünü ifade eder. Oruç, eşitlik ilkesinin örnekle, çetin bir ekzersizle hatırlatılmasıdır".[35]

Zekât ve diğer yardım müesseseleri, dinî-iktisadi tedbirin nesnelleştirilmesidir.

---

32 A.A. Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel-Yahya Alkın, İstanbul 1982, s. 608

33 Bk. M.Hamidullah, *İslâm Peygamberi I-II*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, age. I c., s.183

34 Bk. Hûd (11)-88

35 M.A. Ubicini, *Türkiye 1850*, I.çev, Cemal Karaağaçlı Tsz, s. 82

Hac, büyük müslüman ailesinin dağınık fertlerini birbirine bağlar, eşitlik kavramını hatırlatır.[36]

Ahlâk ve muaşeret kuralları da din gibidir. İslâm bunları din içinde mutalaa etmiştir. Meselâ, *"üç günden fazla küsmek helâl değildir"*. [37] Selâmlaşma üzerinde çok durmasının manâ ve hikmeti de aynıdır.

Fonksiyonculuk, sosyolojiyi modern toplumda, din meselesini bugünün durumu açısından tekrar düşünmeye zorlamaktadır.[38]

C- Yabancılaşma Ve Sosyal Çözülme

İslâm dini, onu yaşamaya çalışan toplumların, doğrudan İslâmla bir sorunu olmayan, onunla çatışmayan kültürel kimliklerini ve milli varlıklarını korumuştur. Bu bakımdan, zaman içinde yabancılaşma her iki yönden, dinî ve kültürel sonuçlar doğurmuş, dine yabancılaşma, toplumun bütünüyle kendine yabancılaşmasını aynı ölçüde etkilemiştir.

Yabancılaşmada, mertebeler arasında, yönetici yönetilen arasında, "bilen" "bilmeyen" arasında birbirine yabancılaşma ve kopukluk artar. Dilleri ayrı, alışkanlıkları ayrı, bayramları ayrı, oturulan semtleri ayrı, oturulan evleri farklı, okulları ayrı, modaları ayrı, ulaşım vasıtaları, kazançları ve sarfetmeleri ayrı, giyimleri ayrı, cenaze törenleri ayrı, nihayet mezarlıkları ayrı hale gelebilir. Kültür ve medeniyet farklılığı içerisine girerler. Başka sebeplerle de birleşerek, süratle kültür yozlaşır, sonra başka kültürlerin "kültür sömürüsü" alanına girerek, toplum başkalaşabilir. Bu toplum, şayet çağın medeniyetini temsil eden bir toplum ise, kendi içinde ikilikler ve bozulmalar başlar, refah ve zenginliğin, sonra şımarmanın, sefahatin getirdiği çözülme ile dağılır.

---

36 Ubicini, age. s. 82

37 Müslim, Birr 25-27.

38 Bk. Olivier Tschanmen *"Le Débat Sur secularisation _ Travers Les Acts de la CISR"* Social Compass, 37 (1).1990, s. 299

Toplumun bozulmasını, hatta çökmesini, tarihi gerçekleri ve bunun Kur'an'daki hatırlatmalarını izlersek, sorumsuz, zorba, rahat yaşayan zenginler (mütref) yüzünden olduğunu görürüz. Bu kadroya bilginler, yöneticiler dahildir. Mütref, daha kolay ve daha önce yoldan çıkar. *"Bir şehri yok etmek istediğimiz zaman, varlıklılarına (mütref) emir veririz, onlar yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hakeder. Biz de onu yerle bir ederiz".*[39] Bu konu Kur'an'da sıkça tekrarlanmıştır. Bilindiği gibi İbn Haldun ve bazı Batılı mütefekkirler bu yolda nazariyeler geliştirmişlerdir.

İslâm medeniyetleri tarihte, diğer birçok medeniyet dairelerinde olduğu gibi, bahsetmek istediğimiz tecrübeyi yaşamışlardır. Bunlardan bir tanesini, mesela Abbasileri, örnek almak yeterli bilgiyi verir. Abbasilerde sosyal yapının üç kısma ayrıldığını görürüz: Havas, havasa tâbi olan sınıflar, avam. Havas, halife, bunun akraba ve taallukatı, hükümet adamları, bilginlerden müteşekkildir. Havasa tâbi olan sınıflar, askerler, a'yan (muhtaslar, dostlar, zahirler), mevali (azatlılar), hizmet sınıfları (köleler, esir ve cariyeler) dır. Avam ise değişik kavimlerden, çok sayıda sınıf ve derecelerdir. Arap, Kıpti, İranlı, Türk, Horasanlı, Sinalı, Rum, Ermeni, Berberî, Nubali, Zenci, Endülüslü, v.s.[40] Çöküş döneminde aşağı sınıf ve grupların sayısı artmıştır. Merkezle çevre arasındaki mücadeleler arttığı gibi, yukarıdan aşağı, aşağıdan yukarı sınıflar arasındaki mücadeleler de artmıştır. Bu durum Roma'da da görülmekteydi. Büyük devletlerin çöküş dönemlerinde rastlanan hususlardan biri budur. Abbasilerin çöküş döneminde kölelerin yaptıkları isyan ve ayaklanma hareketleri bu cümledendir. Yukarı sınıfların şımarıklığı gibi aşağı sınıflarda da şımarıklıklar artmaktadır. Abbasilerde zenci başıboşlar, yukarı sınıflar zayıf düşünce, şımarık hareketlere girdiler. Sonuçta Abbasi devleti çöktü.

---

39 İsra (17)-16

40 Bk. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, C.5, çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1978, s. 24-49

IV- KUR'AN'DA GEÇEN SOSYAL GRUP KAVRAMLARI

Sosyolojinin sosyal grup anlayışı ve tasnifi, belirli ilmi ilkeler ve ölçüler etrafında açıklanmıştır. Cemaat, cemiyet, teşkilatlı ve teşkilatsız sosyal gruplar, sosyal kategoriler, pek az tartışma ve cüzi farklı görüş açıları taşıyabilen sosyal tiplerdir.

İslâmın ana kaynaklarında geçen sosyal grup şekilleri, genel karakterlerini göz önüne alırsak, sosyolojinin tiplerine büyük ölçüde uymaktadır.

Sosyal grup deyince, geniş manâda küçük büyük her türlü kümeleşme, birleşme anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sabit olmayan, değişen ve hareket halinde olan insan toplulukları akla gelir.

Sosyal grupları genel iki karakter yapısına indirmek de mümkündür. Tabiî sosyal gruplar, idealist gruplar. Klan, kabile, köy, şehir, millet, tabiî gruplardır. Bu gruplarda içgüdüler, hisler, hayatî yönelişler, zihni olanlardan daha ağır basar ve daha öndedir. İkincisi, siyasi ve ideolojik teşkilatlanmalar ve dinî gruplardır ki bunlar idealist topluluklardır. Bunlarda zihni yöneliş ön plandadır. Bu iki toplanma tipi yanyana değil, içiçe anlaşılmalıdır. Aynı toplumda, birinin özellikleri ön planda iken, diğerinin özelliklerini de tabiî olarak ihtiva edecektir.

İslâmiyet her iki tür topluluktan da bahsetmiş, her ikisine de önem vermiş, fakat insanları, diğerini red ve terk etmeden idealist gruplara yöneltmiştir. Olandan olması gerekene çekmiştir.

Kur'an'da geçen sosyal gruplar çok çeşitlidir. Aynı kan grubuna, aynı inanç grubuna, aynı faaliyet dalına, aynı fikir grubuna mensubiyetten, geçici veya sürekli oluşuna, eğitime veya siyasi duruma tâbi oluşuna göre bir çok sosyal grup, Arap sosyal yapısında ve kültüründe yer almış, hayati örnekler olarak, bunların bir kısmı, Kur'anda ve hadislerde belirtilmiştir.

Sosyal grup kavramları yanında, şûra, adalet, iyiyi emretmek kötüden menetmek, bey'at, itaat gibi ilke ve davranışla ilgili kavramlar, din, şeriat, tarikat, hikmet, silm, selâm, sulh gibi sosyal-manevî yapıyla ilgili kavramlar, zulüm, bağy, isyan, kıyam, tuğyan, istikbar, fitne, fesad, fasıklık gibi denge bozucu ve aşırılıkla ilgili kavramlar, cihad, fetih gibi müsbet dinamizmle ilgili kavramlar, Kur'an'da yer alır ve İslâmi sosyal varlık ve bilgiyi şekillendirirler.[41] Bu kavramlar daha çok idealist gruplara doğru fertleri yönlendirme yolu üzerinde, iyi veya kötüyü anlatırlar.

Tabiî ve idealist gruplar arasına, sosyal kategorileri de ekleyerek, Kur'an'da geçen üç tür sosyal grup üzerinde duracağız.

- Tabiî Gruplar
- Sosyal Kategoriler
- İdealist Gruplar

A- Tabiî Gruplar

Belirli özelliklerden birine veya birkaçına tâbi olan sosyal gruplar, özellikle bunların bir kısmı, tarihi mahiyettedirler.[42]

Daha çok kan bağı ile oluşan grupların büyükten küçüğe doğru sıralanışı, İbnu'l-Kelbi'ye göre şöyledir: Şa'b-Kabile-İmare-Batn-Fahiz.[43] Görüldüğü gibi şa'b (bugün ulus veya halk kavramına yakın bir toplum) diğerlerine doğru dallanmaktadır. Bir başka sıralanış, yine büyükten küçüğe doğru, şu şekildedir: Şa'b-Kabile-Fasile-Aşire-Zürriye-İtre-Usre.[44] Besâir'den alınmak üzere Firuzâbâdi'nin el-Okyânûs'unda, Hayy-Kabile-Şa'b-İmare-Batn-Fahiz-Fasile şeklinde bir sıra-

41 Bk. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul 1998.
42 Bk. Ebu Mansur es-Sa'libi, *Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye*, Mısır 1972, s.225-226; Tehanevi, *Keşşâfu Istilahat el-Fünûn II*, Kalkuta, 1862, c.II. s.733; er-Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garibu'l-Kur'an*, Mısır 1324 s. 79, 340, 262, 272.
43 Ebu Mansur, age. s. 226; Tehânevî age. s. 733.
44 Ebu Mansur, age. s. 226

lanış görülür.[45] Fahreddin Râzi'de de aynı sıra görülmektedir. Hayy, bütün vücudun adı, yani canlı organizmanın ve onun karşılığında sosyal bütünlüğün adıdır. Kabile baş demektir ve diğerlerinin başa bağlılığını ifade eder. Sonra gelen şa'b , geri kalan kısımların bütünüdür. Sonra gelen imare göğüs demektir. Sonra batn, karın demektir. Fahiz diz eklem yerleri, fasile de baldır manâsına gelmektedir.[46] Bunlar, tabiî cemaatlerin, Arap sosyal ve kültürel yapısı içinde aldığı adlardır.

Bu sosyal gruplardan sosyoloji bakımından daha önemli bulduğumuz ve Kur'an'da geçenler üzerinde kısaca duralım.

1- Şa'b:

Meşhur bir babaya dayanan çok insan topluluğu manâsındadır.[47] İsfehani'nin müfredatında bir aileden doğup dallanan kabileler topluluğu manâsına alınmıştır.[48] Kur'an'da (Hucurat-13. ayet) şu'ûben ve kabâile şeklinde geçmektedir.

2- Kabile

Bir babanın zürriyetinden doğup dallanan cemaattir. [49] Türklerdeki Boy ve Oymak karşılığıdır. Kur'an'da, 7/27, 17/92, 49/13'de geçmektedir.

3- Aşiret

Asabe sisteminde Şa'b ve kabileden sonra gelmektedir. Kendi içinde de birçok alt birimi ifade eder. Kur'an'da yakın

---

45 Firüzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-Basit fî Tercemeti Kamûsi'l-Muhit*, çev. Ahmed Âsım el-Ayntâbî, C.4 İstanbul 1305, s. 40

46 F. Razi, *Mefatihu'l-Ğayb*, Tahran Tsz, C.28, s. 138

47 Tehânevi,*age* , s. 733

48 İsfehani, age s. 262

49 Firûzâbadi, age, c.4 s.40

hısımlar, akrabalar, aynı kandan olanlar manâsında kullanılmıştır."*Önce en yakın aşiretini uyar*".[50]

9/24 ve 58/22 ayetlerde de akrabalar manâsında kullanılmıştır.

İslâm, bu sosyal birimleri, bir üst sistem ve ideal kültürle, yukarı sosyal birimlere ve topluluklara yükseltmiştir. Bunu hukukla da teyid etmiştir. Yazısız aşiret hukukunu, yazılı ve kitaba dayalı bir hukuka yükseltmiş olması, İslâmın önemli inkılaplarındandır.

4- Kavim

Kavim kavramı, bir sosyal gruptan öte, soy birliğini ifade eden biyososyal bir gerçekliktir. Irk kavramı daha çok biyolojik, kavim kavramı daha fazla sosyolojik bir manâyı ihtiva eder. Her ikisinde de kan birliği, dil ve diğer kültür birliği söz konusu olmakla beraber, ırk kan ile, kavim dil ile ifadesini bulmuştur. Kavimler, tek başına veya bölünerek, yahut başka kavimlerle birleşerek, bugünkü milletlerin tabanını teşkil ederler. Ancak millet, oluşumu, şehirleşme safhasından sonra vuku bulmuştur. Bazı kavimler, milletlere sadece alt/ yan kültür unsuru olarak katılmışlardır. Bazı kavimler de iptidai durumda kalmışlardır.

İslâmın ilk vatanı diyebileceğimiz Ortadoğu ve Batı Asya'da kabilelerin dağılımı ve milletleşme süreci, İslâmî sosyoloji bakımından önem arzedebilir. Buradaki kabileler, üç büyük dinî kültürün de merkezdeki taşıyıcılarıdırlar. Musevî / Yahudi, Hıristiyan, İslâm kültür sistemleri, belirli birer medeniyetin tarihi ve sosyal köklerini teşkil ederler.

Bölgeye çok önceleri hakim olan gruplar, Hititler, Asuriler, Mısırlılar, Elamlar, Akadlar ve Etilerdir. Samileri, Aramiler, İbraniler, Araplar oluşturur. Nebtler Araplardan, Yahudiler ve Samiriler ibranilerdendir. Süryani ve Keldaniler

---

50 Şuâra (26)-214

Aramilerdendir. Fenikeliler Keldanilerdendir. Yemen'de Kahtanlı, Adnanlı-Hicazlı soyları yer alır. Himyeriler-Mudariler Hicazlıdırlar. Bölgede Gassaniler ve Muazırîler de bulunmaktadır. Bölgeye dışardan gelenler de vardır. Birçok kavmi ihtiva eden Romalılar gibi. Berberi ve Kopt (Kıptî) lar, Moritanyalılar ve Numidyalılar, bölge insanları arasındadır.

Dil ve din hakimiyeti ile, millete benzer daha büyük grupları, bunlar ve bunlara tâbî olanlar oluşturmuştur.

Daha gerilere giderek, kavimlerin oluşumunu sağlıklı bilgilerle takip edebilmemiz oldukça zordur. Bildiklerimiz, bilmediklerimizden azdır. Ancak genel bilgilere sahibiz.

Kavim oluşumu, insanların çoğalması ve çoğalan insanların aileler şeklinde yeryüzüne dağılması süreci içinde yerini alır. İnsanlar yeryüzüne dağılırken teker teker ve rasgele değil, aile ve gruplar halinde olmuşlar, zaman içinde birçok merhale geçirmişlerdir. Kur'an buna temas eder. Hucurat (49) suresinin 13.ayeti şöyledir: "*Ey insanlar ! Sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve sizi soylar (şu'ub) ve kabileler haline koyduk ki birbirinizle tanışasınız, şüphesiz Allah katında en iyiniz, takvaca en üstün olanınızdır...*" Bu ayetten şunları anlıyoruz:

1- İnsanlar azdan çoğa doğru üremiş ve yayılmışlardır.

2- Çoğalan insanlar sürü halinde değil, soylar ve kabileler, milletler haline gelmişlerdir.

3- Bu gruplar arasında devamlı münasebetler olmaktadır. Tearefû: Bilişmek, tanışmak, "insanların yararına olan, aralarında tamamlayıcılık ve işbirliği" [51] dir.

4- İnsanlar, dolayısıyla sosyal gruplar, soy üstünlüğü gibi yanlış bir fikre kapılabilirler. Ayetin bize verdiği dördüncü bilgi, sosyal grupların birbirine üstünlüğü yoktur, üstünlük ancak takva iledir.

---

51 İsmail Raci Farukî, "*Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi*", Niçin İslâm Sosyolojisi, çev. Ilım Güner, İstanbul 1988, s. 92

Diğer kavimlerde olduğu gibi, Araplar arasında da soy ve şecere çok önemliydi ve akrabalık bağları güçlüydü. Bu, aynı zamanda toplumun nizamını temin ediyordu. İslâmiyet bu bağları yok etmeksizin, yeni bir manâyı öne geçirdi. "Hak bağının diğer bağları kırdığı gözlendi".[52] Müslüman olanla olmayanlar aynı kabilenin, aynı ailenin üyeleriydiler, aynı ana babanın çocuklarıydılar. Ancak tekrar edelim ki, kavimler, Kur'an'ın da ifade ettiği gibi sosyal gerçeklerdendir. Din, üstünlük iddiasına engel olsa da, onun önüne geçen esaslara insanlık sahip bulunsa da, kavim gerçeği gözardı edilemezdi, yok farzedilemezdi.

Kur'an'da kavimlerin adları vardır ve bunlar ya şahıs adlarına, ya yer adlarına izâfe edilmiştir. Nuh kavmi, Lût kavmi, İbrahim kavmi yahut Medyen halkı (Ashabı Medyen) gibi.[53] Yer ismine izâfe edildiğinde Ashab (halk) kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Kur'an'ın kullandığı kavim isimleri ile tarihin kullandıkları arasındaki bazı farklar, tarih yönünden bir önemi haiz olabilir, ama sosyoloji bakımından bir problem çıkarmaz ve bu konunun tetkiki şu anda bizi meşgul edecek cinsten değildir.

Kavimlerin bir kısmı devam etmiş, bir kısmı yok olmuş veya dağılıp gitmişlerdir. Bugün soykırımına uğrayan Kızılderililer, modern kayıt kuyut olmasaydı, bir kaç asır sonra tamamen unutulup gideceklerdi. Eski nesiller için bu iş daha kolay olmuştur.

Kavimlerin hepsinin zikredilmediğini, bazılarını da daha sonra yaşayanların tanımadığını yine Kur'an'dan öğreniyoruz. *"Sizden önce geçen Nuh, Âd, Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra Allah'tan başka kimsenin bilmediği kavimlerin haberi size gelmedi mi? ..."*[54]

Amerika 15.asırda keşfedildi ve orada yaşayanlardan, di-

52 Martin Lings, age, s. 108
53 Bk. 7/85; 11/84, 95; 9/70; 20/40; 22/44; 28/22, 23, 45; 29/36 ve daha birçok âyet.
54 İbrahim (14)-9

ğerleri (medenî dünya) haberdar oldu. Orta Afrika'da Pigmeler, 20.asırda keşfedildi. Bunlar bizim sonradan haberdar olduklarımızdır. Hiç bir bilgimizin olmadığı ve fakat yaşamış olan toplulukların bulunduğuna, Kur'an dikkatimizi çekerek, onların başına gelenler ima edilerek, bizi tarihe ve ibret almaya çağırıyor. Bu uslup Kur'an'da sık sık kullanılmaktadır.

Kavim kelimesi Kur'an'da 300'den fazla âyette geçer. Üç manâya delâlet eder:

1- İlgili âyetlerin bir kısmında kavim, asıl manâsında kullanılmıştır. Soy birliği ve bu istikametteki gruplar ifade edilmiştir. *"(Zulkarneyn) Sonunda güneşin doğduğu yere ulaşınca, güneşi kendilerine elbise, bina gibi şeylerle örtmediğimiz bir kavim üzerine doğuyor buldu".*[55] *"Sonunda iki dağın arasına varınca, orada, neredeyse hiç laf anlamayan bir kavime rastladı".*[56] *"Onlardan önce Nuh kavmi, Ress'liler, Semûd, Âd, Fir'avn kavimleri Lût'un kardeşleri, Eyke'liler, Tub'a kavmi de yalanlamışlardı...".*[57]

2- Önemli sayıda âyet, topluluk, grup, halk manâsındadır. Birincisinden daha geniş bir mâna amaçlanmıştır. *"Ey inananlar ! Allah'ın gazabına uğramış kavmi dost edinmeyin. İnkârcıların kabirde bulunan kimselerden umut kestikleri gibi, onlar da âhiretten umutlarını kesmişlerdir".*[58]

3- Kavim kelimesinin geçtiği âyetlerin büyük çoğunluğu, kavmi, "kimseler" manâsında vermiştir. Likavmin yûkinûn (inanan kimseler), likavmin ya'kılûn (akleden kimseler), likavmin ya'lemûn (bilen kimseler) gibi. Çok sayıda âyetin sonu böyle biter.

Birinci gruptaki manâya dönersek, özellikle soy birliği manâsındaki kavimin esasını teşkil eden IRK gerçeğine ve ırk teşekkülüne de Kur'an'ın işaret ettiğini görürüz: *"İnsanı su-*

---

55 Kehf (18)-90
56 Kehf (18)-93
57 Kaf (50) 12-14
58 Mümtehine (60)-13

dan yaratıp, ona soy sop (neseben ve sıhren) veren O'dur. Rabbin, her şeye kadirdir".[59]

Es-Sıhr: Evlilik dolayısıyla hısımlık demektir. Çoğulu Es-har'dır.

En-Neseb: Soy, hısımlık demektir. Çoğulu Ensâb'dır.

Yine Kur'an'da Âlü kelimesi geçer ki âile, sülâle, avâne, kimseler, ... giller, soy sop, kavîm manâlarındadır. Âl-i Fır'avn, âl-i İbrahim v.b. gibi.

Kur'an gerçek neseple, itibarî, hukukî ve hissî beraberliği ve yakınlığı birbirine karıştırmamayı da istemiştir. *"... Evlatlıklarınızı, oğullarınız gibi tutmanızı meşru saymamıştır...".*[60]

"... Neseben yakın olanlar, Allah'ın kitabında, birbirlerine diğer mü'minlerden ve muhacirlerden daha evlâdır..".[61] Miras hakkına matuf da olsa, en azından yakın akraba önceliği ile ilgili ve belirsizliğe karşı bir prensip mevcut demektir. Mirasın, mirasçı dışında kalanlara üçte birinden fazlasını vermeyerek de korumayı en yakından başlatmaktadır.

Dinî tebliğe önce en yakından başlanır. Tabiî ve kolay olan zaten budur. *"Önce en yakın aşiretini (hısımlarını) uyar".*[62] Hz. Peygamber akrabalık bağlarını kesmemeyi emretmektedir.[63]

Kur'an toplum şahsiyetlerine açıkça değer vermektedir. *"Ey inananlar ! Bir kavim diğerini alaya almasın. Belki de onlar kendilerinden daha iyidirler...".*[64] *"... Bir kavme (topluluğa) olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevketmesin".*[65]

Tabiî cemaatle sırf dini cemaat içiçe, birbirini kuşatarak devam edecektir. Hz. Peygamber'in hayatı ve İslâmın ilk yayılışında şunları görürüz: Akrabalık gayreti, neseb karşısında yeni dinin durumu, Ebu Talib'in, Ebu Leheb'in, Abbas'ın du-

59 Furkan (25)-54
60 Ahzab (33)-4 Hz. Peygamber ve Zeyd ile ilgili gelen âyet.
61 Ahzab (33)-6
62 Şuâra (26)-214
63 Müslim, Birr 16-18.
64 Hucurat (49)-11
65 Mâide (5)-8

rumları. Ebu Leheb bile, kabile reisi olunca, Hz. Peygamber'i koruma duygusuna kapılmıştır. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın, müslüman olmadan, dostluğu ve zaman zaman beraberliği devam ediyordu.

Kur'an, kavim şahsiyeti gerçeğini ifade ettikten sonra orada kalmaz. Soy bağı gerçeğiyle meseleyi bitirmez. İslâm toplumu ve İslâm evrenselliği bahis konusudur ki bunun tahakkukunun, kavimle sınırlı kalmayacağı açıktır. İslâm toplumunun kendine has özelliklerinin ifadesine geçilir. *"Eğer tevbe eder, namaz kılarlar ve zekât verirlerse, sizin din kardeşiniz olurlar".*[66]

Bu kardeşlik (ihvanu fid-dîn) kan kardeşliğine, iman ve küfür meselesinden dolayı, üstün hale gelmiştir: *"Ey iman edenler ! Babalarınızı ve kardeşlerinizi, küfrü imana tercih ediyorlarsa, dost edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse zalimlerden olur".*[67]

Kur'an'da mutlak hüküm verilmiştir: *Şüphesiz mü'minler kardeştir.*[68]

Yakınlık ve aileden olma ile din arasındaki diyalektik, iman ve iyi işler ile çözüme kavuşmaktadır. Her iki taraf da yalın ve tek başlarına alınamazlar. Biri sosyal gerçeklik, diğeri bunu kuşatan gerçekliktir. Hz. Nuh, inanmayan oğlu için üzülmüş ve *"Ey Rabbim, benim oğlum da şüphesiz benim ailemdendir. Senin va'din elbette haktır" demiştir. Nuh'a "Ey Nuh, o senin ailenden sayılmaz. Çünkü o salih olmayan ameller işlemiştir"*[69] denmiştir.

İslâm'da kavim sevgisi, onlara arka çıkmak, onları ön plana almak, âyet ve hadislerde ifadesini bulan "yakından başlama ilkesi" ne göredir ve fakat iman şartı gözetilmelidir. Hak yolda olma şartı ısrarla belirtilmiştir. *"Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kavmin, babaları ve oğulları veya kardeşleri, yahut aşireti (yakınları) de olsa, Allah'a ve peygamberine karşı gelen-*

66 Tevbe (9)-11
67 Tevbe (9)-23
68 Hucurat (49)-10
69 Hud (11)-45-46

lere sevgi beslediklerini görmezsin..."[70] *"Sûra üflendiği zaman, o gün aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine bir şey de soramazlar".*[71]

Soy sop bir gerçektir ve İslâm'ın ifade ettiği ictimai bir vakıâdır ve hatta bir yerde cemiyet nizamıdır. Ancak dinde, mutlak bir değer hükmüne dönüşmez ve geleceğe ait bir garanti getirmez. Çünkü dinin vazgeçilmez özelliği, daima aşkın bir saha oluşturmasıdır. İslâm gerçekleri gözardı etmez, ama onları aşmadıkça din vasfının kazanılamayacağını bize öğretmiştir. Soy sopla ilgili sosyal iklimle dinî iklim arasında yabancılık bulunmamaktadır ama ayniyet de yoktur. Bu konudaki bilgiler açıktır. Bunlardan biri şu hadistir:

"Her kim dalâlet bayrağı altında asabiyete (ırkçılığa) çağırarak, yahut asabiyete yardım ederek öldürülürse, onun bu ölümü bir cahiliyet ölümü olur".[72]

Müslümanlaşma zayıfsa, kemâle ermemişse ırkçı tutum ağır basıyor. Namaz kılmak üzere müslümanların toplandıklarını gören İran'lı başkomutan Rüstem şöyle demişti: "Ömer ciğerimi yedi, köpeklere adâb talim etmekte".[73]

Uzunca açıklamaya ihtiyaç olmadığına eminiz ki İslâmiyet ırkçılığa kapalıdır. Irkçılığı, bugünkü sosyolojik merhaleyi de göz önünde bulundurarak, şöyle tarif edebiliriz: KAN ÜSTÜNLÜĞÜ DAVASI GÜTMEK, IRKTAN DOLAYI ÜSTÜNLÜK PSİKOLOJİSİNE SAHİP OLMAK VE BU YÖNDE TAHAKKÜM KURMAK, İNSANLIK HİSLERİNİ RENCİDE EDEN BİR AYIRIM YAPMAK, DAHA İLERİ GİDEREK KENDİ IRKINDAN OLMAYANLARA HAYAT HAKKI TANIMAMAK, IRK ÂDET VE GELENEKLERİNİ HER ŞEYDEN ÜSTÜN TUTMAK.

Sir Andrew Huxley, ırkçılık kelimesini, bir ırkın diğer bir ırkı hakimiyeti altına almasındaki inanç olarak tarif etmiş-

---

70 Mücadele (58)-22
71 Müminûn (23)-101
72 Müslim, İmare 57.
73 İ.Haldun, *Mukaddime* I, s. 479

tir.[74] Irkçılık, İslâm ile zıtlık teşkil eder. Irk, bir gerçek de olsa ırkçılık şeklinde bir ideolojiye dönüşmesi, yalnız İslâmiyetle değil, başka bir çok ideolojiyle ve hayatla çatışmayı doğurur. Tarifteki duygulardan birine bile sahip olmak, ırkçılık için yeterlidir. İslâm bütün insanlara hitap eden, bütün kavim ve grupların üstünde bir dindir ve bir üst kültür, üst sistemdir. Bütün grupları terbiye eder, İslâmlaştırır.

5- Medine (şehir)

Kur'an'da 16 ayette geçer. "*Şehir (Sodom) halkı sevinerek geldi*" [75] ayetinde olduğu gibi.

Kur'an'da şehir halkı ile şehir dışında yaşayanlar ayrı sosyal grup olarak zikredilmiş, ancak sorumlulukları bakımından fark gözetilmemiştir.[76]

Şehir manâsına gelen şu kelimeler de Kur'an'da geçmektedir: Mesakin (14/45), Dâr (11/65), Diyar (11/07), Mısr (2/61). Sûr kelimesi de şehir için önemli olup, "müstahkem burçlar", "kaleler" ile birlikte şehir devletini ifade eder.[77]

Şehir insanlarına ait mahfillerden, vakit geçirecekleri ve istişare edecekleri yerlerden, Kur'an'da bahsedilir. Nâdi kelimesi, mahfil, kulüp benzeri bir yer manâsında kullanılmıştır.[78] Çarşı ve Pazar (25/7, 20), dolaşım, şehirlerarası menziller, emniyet içinde gece gündüz seyahat (34/18; 67/15) Kur'an'da, medeniyeti ifade eden şehirler arası düzeni işaret etmekte olan kavramlardır.[79]

Şehire göç hadisesi, İslâmın ilk yıllarında da yaşanmıştır. Medine'ye göç, başka maksatlaydı ve özel bir olaydı. Fakat

---

74 Bk. Robert John, "*Balfour Bildirisinin Ardından. Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'nin Lord Rothschild'e vaadi*, "çev. Aykut Kazancıgil, Yedi İklim, 1996, 75/76, s. 113

75 Hicr (15)-67

76 Bk. Tevbe (9)-101, 120

77 Bk. Hadid (57)-13; Nisa (4)-78; Haşr (59)-2

78 Bk. Ankebut (29)-29

79 Bunlar için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.2, s. 820

Medine sadece bu göç sebebiyle değil, Arap yarımadasının birçok yerinden gelen muhacirlerle büyümüştü. Din ve medeniyet merkezi olarak sürekli kendine doğru insanları çekiyordu. Şehir ile köy arasında bir ayırım olduğu apaçık görülüyor. Beslenmenin kaynağı olarak köy, elbette İslâm'da ihmal edilmiş değildir. Fakat büyük medeniyet merkezleri oluşunca, beslenme kaynaklarına önemin bir başka açıdan verileceği bellidir. Bu bakımdan İslâm, köy ve tarımı ihmal etmiş değildir. Medeniyet, elbette tarımın karşısında değildir ama tarım tipi toplumun donukluğunu kırar.

Şehir millet dediğimiz cemiyet tipinin temelini teşkil etmektedir. "Şehir", bir millet gibidir, herşeyden önce bir moral birliktir".[80] Çünkü şehirde tam bir işbölümü gerçekleşmiş, cemiyet üyelerini dinî, ahlâkî, estetik, terbiyevî esaslar ve faaliyetlere göre, aynı zamanda mesleklere göre toplayan bir birlik oluşmuştur.

Şehirin tarihî süreç içinde iki tipi vardır. Biri ilkçağa mahsus, kendisinden birçok topluluklar doğan, bazılarının imparatorluklara kadar ilerlediği, devleti bulunan toprak cemiyetleridir ki bunlar site kelimesiyle anlatılır. Diğeri, ilerlemiş toplumlarda büyük yerleşme yerleridir. Dış yapıları bakımından farkları yoktur. Fakat bu tip şehirler bağımsız devletler değildirler. Her iki tip şehir / şehir devleti, millet tipinin oluşmasında aynı rolü oynamıştır.

B- Sosyal Kategoriler

Sosyal kategoriler, aynı toplum içinde yaşayan, az veya çok sınıf özelliği gösterebilen, birlikteliği hiç olmayanlar için istatistikî diyebileceğimiz sosyal gruplardır. Bir mekânda toplanmış olmayabilirler. Birbirinden haberdar olabildikleri gibi olmayabilirler. Genellikle öne çıkan önemli bir özellikleri dolayısıyla, onları bir toplulukmuş gibi mütalaa eder, zihnimizde bütünlüklerini kurarız.

---

80 J. Chelhod, age. s, 69

İnançla ilgili dost grupları, geçici veya devamlı yardımlaşma grupları, çete tipi topluluklar, bağnaz gruplar, inananlar, inanmayanlar, müşrikler, münafıklar, fasıklar, kitap ehli olanlar veya kitapsızlar, göçedenler (Muhacir) onlara yardım edenler (Ensar), kendini beğenmişler, seçkinler (meleu), aynı İslâm toplumu içinde yaşayan sosyal grup ve kategorilerdir. Bunlar aynı kültür yapısına da dahildirler.

Kur'an'daki bilgilerle desteklenmek üzere, bu sosyal grupların neler olduklarını sırasıyla görmeye çalışalım.

1- Fırka-Ferik

Başkalarından ayırdedici özelliği olan topluluk [81] manâsındadır. İnançla ilgili olarak toplumun bir kesimi, kısım, topluluk manâlarında, Kur'an'da geçmektedir: *"Bu iki fırkanın (kâfir ve mümin) hali, kör ve sağırla, gören ve işiten gibidir ki..."* [82] kimler olduğu belli de olsa, bir sosyal kategoriyi temsil ve teşkil ettikleri için zümre manâsı verilebilir.

2- Sülle

İştikakından dolayı sosyal statü kavramını ihtiva eden bir grup manâsını taşımaktadır.[83] Kur'an'da topluluk manâsına gelecek şekilde kullanılmıştır. *"Bunların bir kısmı eski sülleler-den (topluluklardan), bir kısmı sonraki süllelerdendir"*.[84]

3- Fie

Birbiriyle açıkça yardımlaşan cemaat demektir. *"... Kendilerinin Allah'a kavuşacağını sananlar ise, nice az fie (topluluk) çok fieye (topluluğa), Allah'ın izniyle üstün gelmiştir, dediler..."*[85]

---

81 İsfehani, age, s. 79
82 Hûd (11)-24
83 Bk. İsfehani, age, s. 79
84 Vakıa (56)-13, 39, 40
85 Bakara (2)-249

"Ey iman edenler, bir fieyle (toplulukla) karşılaşırsanız dayanın..."[86]

3/13, 8/16 ayetlerde "topluluk" , 18/43, 28/81 ayetlerde "kimseler" manâsında kullanılmıştır.

4- Şia

Bir kimseyi güçlendiren, o kimse etrafında yer alan topluluk [87] demektir. Kur'an'da emsal, topluluk, zümre manâsında kullanılmaktadır. *"Her şiadan (zümreden) ..."*[88] ayetinde olduğu gibi. Şia, dost, ümmet, kavim manâlarında da kullanılmıştır.

5- Zümre

Fevc kavramında olduğu gibi, sayıca çok az kişiden oluşan topluluk manâsında olmakla beraber, zümre kavramı, genişlemiş ve oturmuş bir topluluğun varlığını ifade eder. Kur'an'da (39/71-73) böyle bir anlamaya uzak kalmıyoruz.

6- Usbe

Bağımsız ve birbirini destekleyen topluluk [89] manâsındaki usbe, Kur'an'da ekip, elebaşısı olan bir gürûh istikametinde kullanılmıştır. *"Onun eşine (Hz. Muhammed'in eşine) o yalanı uyduranlar, içinizden bir usbe (gürûh) dir... İçlerinden elebaşılık yapana ise büyük* azap vardır".[90]

Kur'an'da Yusuf'a kötülük planlayan kardeşleri için de usbe kavramı kullanılmıştır. *"Kardeşleri dediler ki, biz birbirimize bağlı bir usbe (topluluk) olduğumuz halde, babamız, Yusuf'u ve kardeşini daha çok seviyor".*[91] *"Andolsun ki biz kuvvetli bir usbe*

86 Enfal (8)-45
87 İsfehani, age, s. 214
88 Meryem (19)-69
89 İsfehani, age, s. 340
90 Nûr (24)-11
91 Yusuf (12)-8

(topluluk) iken, kurt onu yerse, biz aciz sayılırız, dediler".[92] Fakat usbe, Kur'an'da her zaman kötülükle birleşen bir topluluk kavramı ifade etmez. Kasas (28)-76'da güçlü bir topluluk manâsındadır.

Usbe, bazı gayelere erişmek üzere karşılıklı tesir ilişkilerinin geçerli olduğu, sosyal grup veya gürûh kavramı içine girer ki Kur'an (yukarıda geçen 24/11) bu manâyı desteklemiştir. Bunlar genellikle, sosyolojinin tanımladığı, ortak menfaat gruplarıdır.

7- Mümin, Kâfir, Müşrik, Münafık, Fasık

Toplumun din açısından temel kategorilerini teşkil ederler. Hepsi aynı toplum içinde yaşarlar. İnananlar çoğunlukta ise, o topluma o dinin adı ve rengi vurulmuştur. Ancak bu kategoriler büyük dinler için, özellikle İslâm için geçerlidir.

Kâfir, hakikatı örten, gizleyen demektir. Küfür, karanlıkta kalmak, bir şeyin üzerini örtmek, nimeti inkâr etmek, vahdaniyeti ve peygamberliği inkâr etmek demektir. Bilgisizlik, inat, böbürlenme, mevki ve tahakküm hırsı, menfaat, aşırı ve metodik olmayan şüphe gibi çeşitli sebepler, küfrün kaynakları olabilir. Kur'an'da kibirlenmekle küfür (inkâr etmek) birlikte kullanılmıştır. İblis için *"o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu"* [93] denir. İslâm anlayışında, kâfirler dünyaya çok bağlıdırlar. O derece ki, onları uyandırma çoğu kere mümkün olmayabilir. *"Küfre varanları azap ile korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir. Onlar iman etmezler..."* [94] İslâm, bunları en kötü tip olarak vasıflamıştır. *"Allah katında, yeryüzünde yaşayan canlıların en kötüsü inkâr edenlerdir"*.[95]

Kâfirler, kitap ehlinin içinden de olur. *"Ey inananlar, kitap verilenlerin bir takımına uyarsanız, inanmanızdan sonra sizi kâfir*

92 Yusuf (12)-14
93 Bakara (2)-34
94 Bakara (2)-6-7
95 Enfal (8)-55

olmaya çevirirler".[96] *"Kitap ehli olanlar inanmış olsalardı, kendileri için daha hayırlı olurdu. İçlerinde inananlar olmakla beraber, çoğu yoldan çıkmıştır".*[97]

Müşrik, Allah'a ortak koşan, birden fazla tanrıya inanan, Allah'ın yanında başka ilah ve ilahlar kabul eden kimse demektir. Kâfir ve müşrik bir manâ farklılığı taşısa da birbirinin yerine kullanılmıştır. Çünkü müşrik de netice itibariyle hakikatı örtbas edenlerdir. Belki Hakkı bile bile reddetmeleri, yahut isyan etmiş olmaları, bir farklılık olarak görülebilir. Kur'an birçok yerde bunu belirtir. *"Eş ve benzeri olmadığını bile bile (ve entum ta'lemûn) Allah'a eşler koşmayınız".*[98]

Yüksek dinlere çıkınca, şirk kalıntılarının içten içe devam ettiğine şahit olmuşuzdur. Açık şirk yanında gizli şirk de vardır. Gizli şirk, dinin içine bile girebilir.

İslâm toplumuyla ilgili diğer önemli sosyal kategorilerden biri münafıklardır. Münafıklar inanmadığı halde inanmış görünürler. Kur'an, münafıkların diğer özelliklerini şöyle sayar: *"Müminlerin aksine, kötülüğü emreder, iyilikten alıkoymaya çalışırlar. Cimridirler (iyilik yapmazlar), Allah'ı unuturlar. Fasık (günahkâr) dırlar.* [99] Münafıkların bir belirtisi de şüpheye düşürücü sorular sormalarıdır. Bu sorular hakikat ve bilim için değil, saptırmak için maksadı kötü olan sorulardır.

Münafıkların psikolojisinde de dünyaya bağlılık vardır. Kur'an, İsrail oğullarından örnekler vererek, bunlar için "zalimler" tâbirini kullanmış ve bunların açıkça Allah'a ortak koşanlardan dünya hayatına ve zevklerine daha fazla bağlı olduklarını [100] belirtmiştir. Aşırı dünya sevgisi, onları inanmadığı halde inanır kılmış olabilir. Kur'an şöyle der: *"İnsanlardan bir kısmı vardır ki, biz Allah'a ve ahiret gününe inandık derler. Halbuki onlar iman eden değillerdir. Kalplerinde nifak ve haset*

---

96 Âl-i İmran (3)-100
97 Âl-i İmran (3)-110
98 Bakara (2)-22
99 Bk. Tevbe (9)-67
100 Bk. Bakara (2)-95, 96

hastalığı vardır".[101] *"Kendi nefislerini aldatan münafıklar, Allah'ı ve müminleri aldattıklarını zannederler".*[102] *"Yeryüzünde fesat çıkaran, kâfirlerden ziyade münafıklardır".*[103]

Münafıklara şüphecileri ve kararsızları eklediğimiz zaman, adeta üçüncü bir kategori teşkil ederler. Bu kategori, İslâm'ın başlangıcında, Mekke'de pek yoktu. Çünkü müslüman olmanın dünyevî hiçbir avantajı mevcut değildi. Aksine çilesi vardı. Medine döneminde ise güç müslümanlara geçmişti. Dünyevî kazançlar da ortaya çıkmaya başlamıştı. Müslümanlar artık itibarda idiler. Dolayısıyle münafıklar çoğalmıştı.[104]

Münafıklar, çoğu kez belli olmadığı için, grup veya kategorilerin açık şekilde birbirinden ayırdedilmelerine güçlük çıkarabilir. Fakat bazı hallerde ve bazı olaylarla anlaşılabilir. Bedir, Uhud ve öbür savaşlarda olup bitenler kastedilerek Kur'an'da bilgi verilirken, *"münafıklık edenleri açığa vurmak"*[105] için bazı musibetler gerekmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Müminlerden başkaları, bir araya gelip "gerçek cemaat" oluşturamamışlardır.

Sosyal kategorilerden biri de fasıklar (büyük günah işleyenler) dır. Bunlar inananlar kategorisine girmekle beraber, hem Kur'an'da ayrı zikredilmiş, hem İslâm toplumu bunlara zımnî olarak adeta farklı bir yer vermiştir.

İslâmî ilkelerin siyasî ve hukukî hayata hakim olduğu toplumlarda, fasıklar, kuralların birçoğunun uygulanma müsebbibidirler.

8- Kitap Ehli

İslâm toplumunda sosyal gruplardan biri Kitap Ehli (Ehl-i Kitap) denilen Musevî ve Hıristiyanlardır. Bunlar be-

---

101 Bakara (2)-8, 10
102 Bakara (2)-9
103 Bakara (2)-11, 12 ve diğer birçok ayet.
104 Bk. Martin Lings, age. s. 183
105 Âl-i İmran (3)- 167

lirli kimseler olmakla beraber, aynı toplumda yaşadıkları, inananla, inanmayanlar veya münafıklarla beraber olanları bulunduğu, bazen da kendilerini gizledikleri için, sosyal kategori niteliğini haizdirler.

9- Seçkinler (el-Meleu)

Her toplumda olduğu gibi, gayet tabii olarak İslâm toplumunda da seçkinler (elit) bulunur. Bunlar, eşraf (ileri gelenler) ve aristokrasi manâsını yükleyebileceğimiz kimselerdir. Kur'an'da el-meleu kelimesiyle tanıtılan bu insanlar, hep olumsuz karakterde tanımlanmışlardır. Bu bakımdan bunları müminlerin ileri gelenleri ile karıştırmamak gerekir. İslâm toplumunda müminlerden ilk iki (Ebubekir ve Ömer) diğer iki (Osman, Ali), aşere-i mübeşşere (cennetle müjdelenmiş on kişi), ağaç altında bey'at edenler, muhacirûn, ensar, Bedir ehli, Uhud ehli gibi tabakalanabilen önde gelenler, Kur'an'ın el-meleu tabiri içine girmezler

Kur'an'a göre el-meleu, inanmayan ve büyüklük taslayan seçkinlerdir. Özelliklerini Kur'an şöyle belirtir:

- Hak olan belgeleri gözleriyle görseler de inanmazlar.

- Doğru yolu görseler de benimsemezler.

- Azgınlık yolunu hemen yol edinirler.

- *Hak olandan habersiz görünürler ve yalan söylerler.*[106] Her peygamberin bulunduğu toplumda *"toplumun büyüklük taslayan ileri gelenleri, iman eden ve hor görülen kimselere"* [107] karşı çıkmışlardır.

Kur'an'da yer alan el-meleu ile güçsüzlerin ahiretteki diyaloğu, seçkin ve halk diyalektiğinin bir örneği olarak karşımıza çıkıyor. *"Güçsüz sayılanlar, büyüklük taslayanlara: Siz olmasaydınız biz inanmış olacaktık,* derler. *Büyüklük taslayanlar da güçsüz sayılanlara: Size doğruluk rehberi geldikten sonra, ondan*

106 Bk. A'raf (7)- 146
107 A'raf (7)-75

sizi biz mi alıkoyduk? Hayır, zaten suçlu kimselerdiniz. Güçsüz sayılanlar da büyüklük taslayanlara: Hayır, gece gündüz hile kuruyor ve bize Allah'ı inkâr etmemizi, O'na eşler koşmamızı emrediyordunuz, derler".[108] *Suçları birbirinin üzerine atan bu gruplar, Kur'an'ın bildirdiğine göre azapta birleşirler.*[109] Buradan, seçkinlerin nüfuzunu bahane etmenin bir faydası olmadığını, şahsi sorumluluğun şartların üstünde görüldüğünü de anlamış oluyoruz.

C- İdeal Toplum: Ümmet

1- Filolojik Manâdan Sosyolojik Manâya Kadar Ümmet

Kur'an'da geçen sosyal grup kavramlarından sonuncusu ümmettir. Kur'an'da ümmet kelimesiyle karşımıza çıkan ilk manâ, canlılığın bir kısım özelliklerinden dolayı ve bazı maksatlara yönelme sebebiyle, bir araya gelmiş "canlılar topluluğu" şeklindedir. *"Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar ancak sizin gibi birer ümmettirler".*[110] *"Cin ve insan ümmetleri"* [111] de aynı manâdadır.

Ümmet kelimesinin soy sop ile birlikte mütalaa edildiğini de görüyoruz. *"Rabbimiz ! İkimizi (İbrahim ve İsmail) sana teslim olanlar kıl, soyumuzdan da sana teslim olanlardan bir ümmet yetiştir..."*[112] *"Musa'nın kavminden bir ümmet hakkı gösterirler ve onunla hükmederlerdi",*[113]

Ümmet kelimesinin, bazan kavimden de daha dar manâsına rastlamaktayız: *"İsrailoğullarını ümmetler halinde oniki oymağa ayırdık..."* [114]

Kur'an'a göre Nuh'un gemisindekiler de ümmettirler ve kelime çoğul olarak (Ümem) kullanılmıştır. *"Denildi ki, ey*

---

108 Sebe' (34)-31-33
109 Bk. Saffât (37)-33
110 En'am (6)-38
111 A'raf (7)- 38
112 Bakara (2)- 128
113 A'raf (7)- 159
114 A'raf (7)- 160

Nuh ! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere (topluluklara) bizden bir selâmet ve bereketle gemiden in..."[115]

Bu umumî manâlar yanında, ümmetin hususî ve gene bir gâyeye mâtuf manâlarını bulmakta gecikmeyiz. Sadece canlılıktan dolayı birlikte olma sınırında kalmadan ve soy sop söz konusu olmaksızın, bir kesb (edinme, kazanma) ve sorumluluk toplumu olarak zikredildiğine hemen şahit oluyoruz: *"Onlar geçmiş birer ümmettir. Kazandıkları kendilerine, kazandıklarınız da sizedir. Onların yapmış olduklarından sorumlu değilsiniz".*[116]

Bu kesb ve sorumluluktan ötürü artık topluluklar, iyi ve kötü olarak belirmişlerdir: *"Biz onları yeryüzünde iyiler ve aşağılar olarak ümmetler halinde böldük".*[117]

Bunlar içinde örnek ümmet seçilir ve insanlık âlemine gösterilir: *"Böylece sizi insanlara örnek olmanız için vasat bir ümmet kıldık. Peygamber de size örnektir..."* [118]

Allah her şeyde bir mihver ve örnek kıldığı için, İslâm ümmeti diğer ümmetlere, Hz. Peygamber, insanlara bir örnek olarak vazedilmiştir. İnsanlığa model bir toplum olarak "orta yol" üzere olmasını, "aşırı ferdiyetçi ve aşırı toplumcu olmayan bir toplum" diye anlayanlar vardır.

Sosyolojiden biraz uzaklaşarak sorarsak, acaba insanlar, niçin çeşitli ümmetler halinde olmuştur? Bu sorunun cevabı, Kur'an'da sık sık verilmektedir. Niçin kabileler ve milletler, niçin ayrı dil ve renkler haline konulduğunun cevabı gibi, ümmet çeşitliliğine ait sorunun cevabı da, önce "tek" ten başlayıp yol üzerinde çeşitlenmesi üzerine oturtulmuştur. Ancak biyolojik ve kültürel çeşitlenmenin sebebi, gayri irâdî; ümmet çeşitlenmesinin sebebi irâdî olmuştur. Dikkatimizi çeken ve tabiî gruplarla idealist grupları ayırdetmemizi sağlayarak sosyoloji bakımından önemi haiz olan husus, budur.

---

115 Hûd (11)- 48
116 Bakara (2)- 134, 141
117 A'raf (7) -168
118 Bakara (2) -143

"İnsanlar bir tek ümmetti. Allah, peygamberleri müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi. İnsanların ayrılığa düşecekleri hususlarda aralarında hüküm vermek için onlarla birlikte doğru olan kitap indirdi. Kitap verilenler, kendilerine belgeler geldikten sonra aralarındaki ihtiras yüzünden onda ayrılığa düştüler. Allah, insanları ayrılığa düştükleri gerçeğe, kendi izni ile eriştirdi. Allah dilediğini doğru yola eriştirir".[119] *"Din konusunda onlara belgeler verdik, ancak onlara ilim geldikten sonra birbirini çekememezlikten ayrılığa düştüler"*[120]

"İnsanlar bir tek ümmet idiler. Sonra ayrılığa düştüler. Şayet Rabbin daha önceden bir söz vermemiş olsaydı, aralarında ihtilafa düştükleri şeyler hakkında hüküm çoktan verilmiş olurdu" [121]

Bu âyetlerde, başlangıçta bir tek topluluk olan insanların, ihtiras ve benzeri hususlar yüzünden ayrılığa düştükleri anlatılmaktadır. Tabiatıyla bir çok ruhî sürtüşme ve geçimsizlikler cereyan etmiştir. Allah'ın vazetmiş olduğu birleşme kanunları olduğu gibi, ayrılma ve dağılma kanunları vardır. Bu kanunlar ruhî âlemde de, madde ve canlılık âleminde de geçerlidir. Belgeler bulunsa bile, ihtiras ve ayrılma vaki olabilir. Allah'ın izni ve iradesi ile bunların vukubulduğu, verilmiş bir söz (yani kanun) olduğu da belirtilmektedir.

Sosyolojiyle, sosyal psikolojiyle, kültür sosyolojisiyle, kültür antropolojisiyle meşgul olanlar iyi bilirler ki, insana ait hiçbir davranış ve hiçbir mesele yoktur ki müşterek olmasın, yine insana ait hiçbir davranış ve mesele yoktur ki farklı ifade edilmiş olmasın. Bu ikisi bir arada bulunur.

Allah'ın, insanları tek bir ümmet olarak devam ettirmemesinin, kendi iradesinde olduğu ve iyilik yarışı içinde bir deneme hikmeti bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak, ayrılığa düşülen hususlar meçhul kalmayacaktır. 5/48, 10/19, 11/118, 42/8 âyetleri bu mealdedir.

---

119 Bakara (2) -213
120 Casiye (45)- 17
121 Yunus (10) -19

"Doğru" nun insan idrakinde ancak mukayese ile bulunabileceği esasından hareketle, bu mukayesenin uzantısı olarak, tarihte çeşitli din ve mezheplerin bulunması, onlar içinde doğrunun, yanlışın, eksik olanın veya kemal mertebesinde bulunanın mukayesesini yapmamızı sağlayabilir. Ferdî ve sosyal bir müsabaka içinde bulunduğumuzu söylemek yadırganacak bir şey olmasa gerektir. "Allah isteseydi bütün insanları bir ümmet yapardı. Fakat çeşitli yolla, itaat eden ile âsi olanı ayırdetmek ister. İyi işlerde yarışan hepimizin döneceği Allah'tır".[122]

Bir tek ümmet olmamasının hikmeti, belki de bu tek ümmetin müslüman olabileceği kadar, küfürde birleşmiş bir topluluk olmasını önlemedir.

Çünkü insan iradelerinin istikameti bir hürriyet payı ile birlikte takdir edilmiştir. *"Eğer bütün insanların inkâr eden bir ümmet olmakta birleşmelerini önlemek istemeseydik.."* [123] *Bu tebliği, "Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı"* [124] tebliğiyle birleştirirsek, tek bir ümmet olmamasının sebebini bizim imkânlarımızla anlamak kolaylaşır.

Her birinin yol ve metot farklılığı içinde olduğu belirtilen ümmetlerin, yanlışlığa dalmış da olsa, gidişatları kendilerine güzel görünür. *"... Böylece her ümmete işini güzel gösterdik.."*[125]

Bu ihtilaf ve çeşitlilik içinde doğru yol birdir ve sorumluluktan kurtulmak mümkün değildir: *"Kıyamet günü her ümmetten bir şahit getiririz..."*[126] *"Her ümmete bir şahit getirdiğimiz ve seni de bunlara şahit getirdiğimiz vakit durumları nasıl olacak?* "[127]

Doğru yolda olan ümmet vardır ve bu ümmetin orta yolu tutması istenir. *"... İçlerinde orta yolu tutan bir ümmet vardı..."*[128]

---

122 Emir Ali, *Ruh-u İslâm,* çev. Ömer Rıza (Doğrul), İstanbul 1341-1343, s. 155
123 Zuhruf (43)- 33
124 Yunus (10) -99
125 En'am (6)- 108
126 Nahl (16) -84
127 Nisa (4) -41
128 Maide (5) -66

Görüldüğü gibi Kur'an'da ümmet deyimi, bir çok yerde genel mahiyette kullanılmış, hak din ile yüklenmiş olsun olmasın, topluluklar ümmet kavramıyla anlatılmıştır.

"Sana vahyettiğimizi okuman için seni de onlardan önce nice ümmetlerin gelip geçtiği bir ümmete gönderdik ki o ümmet Rahman olan Allah'ı inkâr ederler..."[129] *"Sonra birbiri peşinden peygamberlerimizi gönderdik. Her ümmete peygamberi geldikçe onu yalancı saydılar..."*[130] *"... Her ümmet peygamberlerini cezalandırmaya azmetmişti..."*[131]

Bu âyetlerde ümmetin tamamının hak din üzere olmayabildiğini, bazan bütünüyle karşı çıkan bir topluluk olduğunu anlıyoruz. Ümmetler çeşitli de olsa, gidişatları kendilerine hoş da görünse, sorumluluktan kurtulamamanın sebebi açıkça bildirilmiş oluyor. Her ümmette uyarıcı mutlaka vardır: *"Her ümmetin bir peygamberi vardır"*. [132] *"... Geçmiş her ümmet içinde de bir uyarıcı bulunagelmiştir"*[133]

Ümmetin Kur'an'da genel manâsından yavaş yavaş ayrılıp özel bir manâ kazandığı cihete geçiyoruz. Doğrudan "din" manâsında kullanılması buna ilk işarettir: *"Şüphesiz bu din (İslâmiyet) bir tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz) dir. Ben de Rabbinizim. Öyleyse sakının"*.[134] *"Hayır, doğrusu biz babalarımızı bir ümmet (din) üzere bulduk, biz de onların izlerinden gitmekteyiz, derler"*.[135] 43/23, âyet de aynı mealdedir.

Din manâsında kullanılan ümmetin, hak din üzere olan bir ümmet olması istenir ve bu ümmetin özellikleri artık iyice açıklanır. *"Onlar secdeye vararak Allah'ın âyetlerini geceleri okuyup duran, kitap ehli bir ümmetle bir değildir"*.[136]

---

129 Ra'd (13)-30
130 Müminun (23)- 44
131 Mümin (40)- 5
132 Yunus (10)- 47
133 Fâtır (35)- 24
134 Mü'minûn (23)- 52
135 Zuhruf (43)- 22
136 Âl-i İmran (3)- 113

Kasda mahsus ümmetin özellikleri şunlar olmuş oluyor: 1- Kitap ehli olacak, 2- Allah'ın emirleriyle kaim olacak, 3- Secdeye varır bir toplum olacak.

Bu ümmet ayrıca kendi içinde ve diğer ümmetler karşısında daima faaldir ve onun doğru yolda, ahlâk üzere olarak tanzim edilmesi istenmektedir. *"Siz iyiye çağıran, doğruluğu emdereden ve kötü olandan meneden bir ümmet olun. Kurtuluşa erişenler yalnız onlardır".*[137] *"İnkar edenler birbirlerinin dostlarıdır. Eğer siz aranızda dost olmazsanız yeryüzünde kargaşa, fitne ve büyük bozgun çıkar".*[138]

Teklif ve tebliğ edilen, neticede İslâm ümmetidir. Akıl ve kalp birliği şeklinde oluşacak bu toplumun merkezini, Allah ve Resûlü Muhammed'e olan iman ve sevgi teşkil etmektedir. Toplumun bu istikamette gerçekleşmesi, Allah'ın Resûlüne uymakla mümkün olacaktır: *"De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah affeder ve merhamet eder".*[139]

Toplum, gerçek birliği ve kuvveti ancak kalp ve iman birliğinde bulur ve bu da İslâm ile gerçekleşir ve olgunlaşır. Daha önce belirttiğimiz gibi, fertleri bir araya getiren diğer bağların gücü zayıftır: *"Onlar sizinle toplu olarak, ancak surla çevrilmiş kasabalar içinde veya duvarlar arkasından savaşı kabul edebilirler. Kendi aralarındaki çekişmeleri ise şiddetlidir. Onları birlik zannedersin. Oysa kalpleri birbirinden ayrıdır. Bu, akletmeyen bir topluluk olmalarındandır".*[140] Toplumun birlik ve kuvvetini kalp ve iman birliğinde bulan İslâmiyet, bunun aynı zamanda bir akıl işi olduğunu, bu âyette görüldüğü üzere belirtmektedir.

Akıl, kalp, iman, amel ve gaye birliği ve bütünlüğü içinde olan, olması gereken İslâm ümmetinin, bir siyasî ve idarî birlik içinde de bulunması şartının olup olmadığı kavim, millet

137 Âl-i İmran (3)- 104
138 Enfal (8)- 73
139 Âl-i İmran (3)- 31
140 Haşr (59)- 14

ve ümmet gerçeklerine ait tenakuzların bulunup bulunmadığı, Kültür, Din ve Kimlik bölümünde tartışılacaktır.

2- Tarihî Süreçte Ümmet

Büyük dinler söz konusu olduğu müddetçe, başka adlar altında da olsa, ümmet kavramı var olmuştur. Peygamber, din ve toplum, üçü müessese olarak bir bütün teşkil etmiştir.

İdealist grupların mücadelesinde esas olan inanç meselesidir. Kur'an'da canlılar topluluğundan, özel olarak insan topluluğuna, oradan iman ve kalp birliğine götürülen ümmet kavramı, sosyal hayatla ve tarihi süreçle de karşılanmış mıdır? Bu soruya cevap verebilmek o kadar kolay değildir. Din birliği ile siyasi birliğin gittikçe birleşmesi ve genişlemesi, kabul edilebilecek durumdur. Akrabalığı esas alan bir toplum fikrine sahip olan Araplarda en fazla genişleme, mevali (himayeye alınmış) ile oluyordu. Ümmet kavramı bu genişlemeyi tamamladı ve gerektiği yerde ona özel bir mânâ verdi. Manânın genişlemesi ve ümmet kavramına uyacak sosyolojik gerçek, İslâmla kazanıldı. Daha önceki Peygamberlerin inananları, bugünkü sosyolojik manâsıyla ümmeti ifade etmiş sayılmaz. Hz.Nuh, yıllar ve yıllarca mücadeleye ve tebliğe devam etti, fakat ona çok az kişi iman etti. Kur'an'ın ifadesiyle *"Nuh ile Allah'a az bir topluluk iman etti"* [141] Rivayete göre 42 kişi olduğu söylenir. Hz. İbrahim'e iki eşi, kardeşi Harrân'ın oğlu Lut inanmışlardı. Hz. Lut'un ümmeti, kendisi ve kızlarından ibaret tek aileli bir ümmettir. Hz. Yunûs'a, balığın karnına girmeden önce inanan iki kişi idi, denize atılıp balığın karnından çıktıktan sonra yüzbin inananı oldu.

Hz. Musa'da ümmet tam manâsıyla teşekkül etti mi? Mısır'dan kurtulmak için kavmi ona inanmış gibi görünüyordu. Aralarında, Hz. Musa'nın kardeşi diğer bir peygamber Hz. Hârun olduğu halde yolda, altın buzağıya tapmışlardı. Hz.

141 Hûd (11)- 40

Musa'ya "gerçekten inananlar" kimlerdi? Kur'an bunu belirtir: "Musa: *Ya Rabbi, ben kendimle kardeşimden başkasına sahip değilim, diğerlerine söz geçiremiyorum. Bizimle bu fasık kavmin arasını sen ayır, dedi*". [142] Yine Kur'an'da Hz. Musa'ya kavmi için: "*Artık o fasıklar topluluğuna karşı tasalanma*" [143] denmiştir. Bunlara bakılırsa Hz. Musa da müşahhaslaşmış ve gerçek manâsıyla bir ümmete sahip değildir. Ken'an ilinden ve Mısır'daki hayattan başlayarak sürüp giden olaylara bakacak olursak, İsrailoğulları, dinî manâyı yüklenmiş bir ümmet değil, sadece bir kavimdir. Dini de kavimle, sadece kendi kavmiyle ırk manâsında bütünleştirmiştir. Kur'an'da bu kavim, inanan bir kavme değil, inanmayan bir kavme örnek gösterilmiştir. "*Her ne zaman bir peygamber gelmiş olsa hoşlanmadılar. Bir kısmını yalancı sayıyor, bir kısmını da öldürüyorlardı*".[144] Daha sonra teşekkül eden Yahudi din grubu, ırk topluluğu olmaya devam etti. Din, kültür, ırk, millet, ümmet içiçe girdi, aynı şey oldu.

Hz. İsa'ya başlangıçta 12 kişi inanmıştı. Hz. İsa'dan sonra müesseseleşmiş olan din, Greko Romen kültür ve medeniyetinin bir üst sistemi olarak ümmete dönüştü.

Diğer sosyal gerçeklikleri reddetmeden, hatta kendi şemsiyesi altına alarak, dinî manâ ve yapının esas olduğu ümmet, acaba yalnız İslâmda mı görünüyor? Ümmet kavramı, Hz. Peygamberle objektif ve gerçek manâsını kazanmış gibidir. Hz. Peygamber'e de ilk yıllarda karşı çıkanlar oldu. Fakat bu devre geçici olarak kaldı. Bu arada şunu belirtmeliyiz ki, inanmayan, karşı gelen ve zulme kalkan elebaşılar da, her sosyal grupta çok değildirler. Başlangıçta inananlar gibi azınlıktadırlar. Geri kalan çoğunluk ise, güç hangi tarafta ise o tarafa meylederler ve çıkarlarına, korku ve ümitlerine göre hareket ederler. Tıpkı ideolojilerde olduğu gibi. Fakat zamanla gerçekten inananlar haline gelebilirler.

---

142 Mâide (5)- 25
143 Mâide (5)- 26
144 Mâide (5)- 70

İslâm bütün kültürlere yayıldı. Gönülleri birleştirdi. Hz. Peygamber zamanında ümmet, henüz kültürler üstü değildi. Ümmet kelimesi yerine cemaat kullanılmakta, bu da kabileler federasyonu bir cemaat manâsında idi. Daha sonra kavimler üstü, ırklar ve kültürler üstü bir üstsistem, kültür üstsistemi veya ideal kültür haline geldi ve ümmet, gerçek manâsını ifade eder oldu. Kültürlerle ilgisi yönünden tartışılacak tarafları olmakla beraber, Hıristiyan ve Budist toplumları, Müslüman toplumlar gibi ümmet kabul edebiliriz. Sadece bu üçü sosyolojik manâda bir ümmet özelliği göstermektedir. Diğerleri sadece bir ırkın, bir kültür grubunun içindedir ve ümmet kavramı bunlar için fazla bir manâ ifade etmemektedir.

M. Watt, ümmet kavramının "devlet ve toplum" için kullanılmadığı kanaatindedir. Kur'an'daki ümmet kavramını hariç tutarsak, Hz. Peygamber'in anlaşmaları ve mektuplarında bu kelime geçmemektedir. Ümmet adeta "tabiî bir toplum" karşılığı gibidir.[145] Medine vesikası (veya anayasası) denilen metinde Hz. Peygamber, "Mekke ve Medine halkından (Kureyş ve Yesrib'den) mümin ve müslümanlar ve onlara tâbi olanlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil ederler"[146] derken, yeni bir topluluk tipini işaret ediyordu. Bu topluluk elbette henüz sırf dinî bir grup değildi. Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar buraya dahil idiler. Şüphesiz kabile tipi bir topluluk da değildi. İmparatorluk veya tarihteki sitelerden de farklıydı. Belki henüz kabileler ve dinler federasyonunun küçük bir örneği idi. Hedefler saklıydı. Vatan kavramı oluşmuştu. "Yesrib (Medine) vadisi bu sahifede gösterilenler için haramdır (yani dokunulmazdır)", "Müslümanlar ve Yahudiler Yesrib'e saldıracaklara karşı yardımlaşırlar"[147] deniyordu. Müşterek vatan "kutsallığı" görünür hale gelmişti. Ümmet kavramı giderek siyasi bir manâ mı kazanıyordu? Bir bakıma öyleydi. İdeal, siyasetin içinde gizlenmiş-

145 Bk. W.M. Watt, *İslâm Nedir*, s. 91
146 Bk. M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 66-67
147 M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 71

ti. Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, ümmet kavramı pek kullanılmamakla beraber, sosyal ve siyasi hayatta, ideal bir ümmet kavramı, zımnen de olsa hep fonksiyoner olagelmiştir. Esasen bu dönemleri, ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Meselâ Emevi hanedanlığıyla akrabalık sistemi tekrar önem kazandı ve bir çeşit eskiye dönüş karakteri görüldü. Abbasilerle siyasi topluluğun dinî temelleri yeniden te'yid edilmiştir.[148] Bu, Emevi'ye de bir tepki idi.

Bugün sekülerleşmenin artışı karşısında da ümmet kelimesinin kullanılma sıklığı, tesadüfî değildir. Şu halde ümmet, toplum olarak, yeni bir siyasi yapı gibi görünse de, bu yapı dine dayanır. Medine sosyal yapısında da merkezde, vesikadaki deyişle Allah ve Resulü bulunmaktadır. Müslüman, çevresinde kendi inancından olmayanları da bu yeni toplum şekli içinde tutmaktadır. Watt'ın dediği gibi, "ittifak üyeliği, Allah'ın elçisi olan Peygamberi kabul eden kişilere açıktır. Fakat ittifak içinde olmayan diğer topluluklarla ilişki kurabilir".[149] Bazılarına göre "ümmet", "hayat seyri içinde, varlık sebebi olan İlâhi iradeyle yönlendirilen, hür ve açık olması gereken ahlâkî faillerin işbirliğidir".[150] Ülküleştirilmiş (idealize edilmiş) bir dinî-ahlâkî-siyasî toplum, İslâm'da gerçekçi tarzla "Orta bir yol üzere" olan toplumdur. Tabiî bir toplumun mutlak manâda din ve ahlâk ile örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın işaretlerine inanmayanlar vardır. İnanır görünenler vardır. İnananlar vardır. Fakat dinî bütünlüğü hedefleyen, hürriyete önem veren ümmet, dinî manâda ve diğer kültürel manâda bir üst kültür, siyasi manâda "müslüman birleşmiş milletler" topluluğudur. Bu da siyasi olarak ülküleştirilmiş bir manâyı ihtiva etmektedir.

Kur'an'da her ümmet için bir ecel olduğu belirtilir. *"Her ümmet için belirli bir süre vardır. Vakıtleri dolunca ne bir saat ge-*

148 Bk. W.M. Watt, *Islam and Integration of Society*, London 1966, s. 58
149 W. M.Watt, *Islam and ...*, s. 147
150 İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı, İstanbul, 1995, s. 111

cikebilir, ne de öne geçebilirler".[151] *"Hiçbir ümmet kendi ecelini ne çabuklaştırabilir ve ne de geciktirebilir".*[152] Eceli olan, din ve kültür toplumu mudur, siyasi birlikler midir? "Eceli gelen ümmet" kavramıyla, çeşitli sebeplerle sönen kavimlerin ve aynı zamanda siyasi birliklerin kastedildiği, tarihi tecrübeyle de anlaşılmaktadır. Bu konu, ileride sosyal değişme bölümünde tekrar ele alınacaktır.

V- DİN VE SOSYAL SÜREÇ

A- İki Çeşit Din

Din adı altında toplanan bütün inaç sistemleri, çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Sosyoloji bakımından önemi haiz olan, ikili bir tasnif şeklidir. Ancak birinci ve ikinciye verilen adlar değişik olabilir.

Basit Dinler - Mütekâmil Dinler

İptidai Dinler - Yüksek Dinler

Kavim Dinleri - Evrensel Dinler

Millî Dinler - Semavi Dinler

Statik Din - Dinamik Din

Kültür Dinleri - Vahiy Dini

Farklı ölçütler konmuş gibi görünüyorsa da, sosyolojik olarak, güdülen amaçlar hepsinde ortaktır. Birincide objektif din, subjektif dinden daha ön planda görülüyor. Çünkü ikincide ferdiyet önem kazanmış, nesnel olan onu tamamlamıştır. Başka deyişle din-cemaat ilişkisinde, birincide cemaat ağırlıktadır, ikincinin din-cemaat ilişkisinde din aktiftir ve fert dinamiktir. Birinci mahalli/millidir. İkinci evrenseldir. Birinci kültürle tam örtüşür, kültürün yaratıcısı belli bir kişi olmadı-

151 A'raf (7)- 34
152 Mü'minûn (23)-43; Hicr (15)-5

ğı gibi din de belirli bir kişinin tebliğine dayanmaz. İkinci, belirli noktalarda kültürle bütünleşebilir. Dini tebliğ eden bir peygamber vardır ki ister aynı inanca ve eski kurallara davet etsin, ister yeni bir şeriat getirsin, merkezde kişi otoritesi ve karizması bulunur. Birincide din-örf-hukuk ayrılmamıştır. İkincide örf ve hukuk ayırımı mevcuttur ve din her ikisinde de ancak yönlendirici ve eğiticidir. Birincide, sınıf yapısı, meslek alanları, mitolojik şekilde dinde yansımaktadır. İkinci tür din sınıf, meslek ve benzeri sosyal yapıların üstünde yer alır. Birincide, hissi olan zihnî olana galiptir. İkincide tersidir. Birincide akılcılığın pek yer almamasına karşılık, ikincisi din ile akılcılık aynı manâda olmamak şartıyla oldukça akılcıdır. Akla yer vermeyen birinci tip dindeki "tabu yasakları, dinî veya ahlâkî yasaklardan başka birşeydir. Tabu yasakları, Tanrının bir emrine bağlı değil, bizzat kendiliklerinden yasaktırlar. Akla uygun hiçbir sebebe dayanmazlar. Onun hükmü altındakiler için, anlaşılıp anlaşılmaması önemli olmadan, bir gerçek olarak kabul edilirler".[153] Tapınma, birincide ayin (tören) şeklindedir. İkincide tapınma daha çok ferdidir. Cemaatle yapılan ibadetler veya törenimsi hareketler, ferdîlerin birlikte yapılmasından ibarettir. Birincide müeyyideler, cemaatin ve örfün baskısı şeklindedir, ikincide vicdanî, iman ve ahirete yönelik, kısmen de hukukidir. Birincide sorumluluk cemaatten yüklenir, ikincide inanılan mutlak varlıktan gelir.

Tasnif, bize sosyolojik tahlil bakımından kolaylık sağlamaktadır ve zaten dinî-hayatî bir ayrılmayı nesnel olarak yansıtır. İslamiyet, bu tasnifte ikinci sınıfa girmekle beraber, dinden fazla birşeydir. Bir dinin bütün özelliklerini taşıdığı gibi, aynı öze bağlı olmak üzere, bu dünyaya da yönelmiş, felsefe, hukuk, iktisat ve özetle medeniyet muhtevasıyla bir toplum düzeni özelliğini de göstermektedir. Kur'an, *"Biz Kur'an'ı Arapça bir kanun (hükm) olarak indirdik"* [154] demektedir.

---

153 Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris 1984, s. 29-30
154 Ra'd (13)-37

Lord Nortbourne, iki din anlayışının ayırımını hayatî bulur. Vahiy dini, vasıflandırılamaz Mutlak Hakikatın doğrudan yansımasıdır ve insanın üstünde olan dindir. İnsanı yargılar. Diğeri beşeri tabiatın bir yan ürünü olan din, insanla varolur ve insandan aşağıdır. Yani insanın değerini ve önemini aksettirmez. Vahiy dini, bizim hakkımızda hüküm verir, diğeri hakkında biz hüküm veririz. Sorguladığımız din, işte bu dindir. Fakat zihnimiz karışık olduğu için din adına ne varsa sorgulamaktayız. Ayırım, Hakikat meselesine dayanılarak yapılabilir. Mutlak Hakikat ve izafi hakikat yansımaları aynı değildir.[155] Reformlar, izafi hakikatın yansımaları olan din adına yapılmaktadır.

B- Teolojik ve Sosyolojik Boyutu İçinde Tevhid Süreci

Tevhid süreci iki çeşit dinin gerçeğini daha iyi anlamamızı ve değerlendirmemizi mümkün kılar. Konumuz bakımından, birbirini kuşatan iki tarihten sözetmek kabildir. Seküler tarih, kutsal tarih. Geriye doğru gittikçe her ikisinin de belirli ölçülere uygun belgeleri eksik veya hiç yoktur. Kutsal tarihe üç kısımda bakılabilir. 1- Kutsal metinlerdeki bilgilerle gelenler, 2- Gerçekliği meçhul rivayetlerle gelenler, 3- Seküler tarihle de örtüşen ve benzer bilgilerle gelenler. Bilgi ve belge sözkonusu olduğu için kutsal tarihte üç din ön plandadır. İki tarih birbirini kuşatmış ve insan hayatında birleşmiştir. Kutsal tarihin olayları kutsal değildir, tesbit tarzının ve nakillerin kutsal oluşu veya olmayışı üzerinde durulmalıdır. Bu bakımdan kutsal metinler çok önemlidir.

Kutsal tarih, Allah-insan ilişkisiyle ilgili süreçtir. Olayların tesbiti ve yazımı manâsındaki tarihten ayrı "tarihi süreç" ise sosyal süreç olup, insanların birbiriyle ve tabiatla olan ilişkisiyle ilgilidir ve kutsal tarihle de iç içedir.

---

155 Bk. L. Nortbourne, age. s. 9-10

Kutsala ait tarihin merkezinde tevhid tarihi yer alır. Bütün peygamberler ve kavimleriyle ilgili bilgiler olarak tevhid tarihi, İslâmi sosyolojinin önemli bir yönünü teşkil eder.

Kutsal tarih aynı zamanda teolojik ve felsefî yorumlar demektir. Bu cesareti bize kutsal kitaplar, özellikle Kur'an vermektedir. René Guénon'un dediği gibi, doğru olduğunu bildiğimiz fikirleri kendi başımıza ve hiçbir yardım olmaksızın edindiğimizi iddia edemeyiz. Bu fikirlerin kim tarafından bize aktarıldığını söylemek faydalıdır".[156]

Kur'an'a baktığımızda, Yaratıcı, hür ve sorumlu bir yaratığı olan insanı muhatap kabul ederek, ona hitap halindedir. Araya peygamber koymuştur, çünkü peygamber, insanlara kendi dilleriyle ve anlayabilecekleri şekilde hitap edebilen hemcinsidir. Allahın peygamber vasıtasıyla yaptığı bilgilendirme, tenkit etme, sorgulama, ikaz etme, Kur'an'da yer alır. Bu metot, hür ve sorumlu bir varlık muhatap alınarak uygulanabilir. Madde ve diğer canlılar muhatap değildir. Allah'ın Âdem soyuna, *"elestu birabbikum" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)* sorusuyla ve *"dediler: Evet"* [157] cevabıyla başlayan kutsal tarih, diğer adıyla Allah-insan ilişkisi, bir tabiî sözleşme (fıtrî akit) gibidir. Bu aktin, ana rahmine düşen her insanla tekrarlandığı, yarattığı her iradeye sözleşmeyi teklif ettiği söylenebilir. Bu sözleşme ve teklif elbette bedenle değil, ruha yapılmaktadır. *"Belki tutarsınız diye size öğüt verir"* [158] ayeti de Külli irade ile cüzi irade arasındaki ilişkiyi ifade etmekte olup, Allah-insan ilişkisinde muhatap ve sorumlu olan tarafın hürriyetini işaret etmiştir.

Sorgulamada sözleşmeyi bozanlardan bahsedilir. *"Onlar aktedilmesinden sonra, Allahla olan misakı (anlaşmayı-sözleşmeyi) bozarlar. Allah'ın, birleştirilmesini istediği bağı koparırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar..."*[159] Toplumsal planda söyler-

156 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 205
157 A'raf (7)- 172
158 Nahl (16)- 90
159 Bakara (2)- 27; Ra'd (13)- 25

sek, bu sorgulamaya, insanların çoğu muhatap olduğu gibi, özel olarak en fazla İsrailoğulları muhatap olmuştur.

Biraz daha dibe inersek, insanlığın hikâyesi, birbirine zıt görünen iki anlayış şeklinde çatışır gider. Biri cennetten iniş in hikâyesi, diğeri ilkel durumdan gelişmiş duruma doğru ilerleme hikâyesidir. Biri dinî gelenekten vazgeçmez, "herşeyde Allah'ın elini görürken" [160], diğeri herşeyin ve kendi kendinin hâkimi olarak ilerlemekte olan insanı görür ve hümanist bir felsefenin bakışıyla kibir ve azamete kapılır. İşte size kutsal ve seküler tarih ikilemi. Dinî hikâyede de kendini geliştirmek, yürüdüğü yolu düzeltmek ve temizlemek, kullanılması için vasıtalar oluşturmak vardır, fakat bunlar indiği yere tekrar çıkmak, geldiği yere dönmek içindir.

Müslüman anlayışında Allah ile insanlar arasındaki ilişki yaratıcı ve yaratılan, küllî irade ve cüzi irade ilişkisidir. "Baba-oğul" (Hıristiyanlıkta), "Allah'ın çocukları (Yahudilikte), "Gök çocukları" (Çinlilerde), "Güneşin çocukları (Japonlarda), "İlahların çocukları" (Grek ve Brahmanlarda) [161] deyimlerini İslâm kullanmadığı gibi, tevhid için bu anlayışlarla mücadele etmiştir.

Kur'an'da insan için "Allah'ın halifesi" ve "kul", gerçekte bir çelişki ifade etmez. İnsan, dünya söz konusu olduğu zaman "Halife" , din söz konusu olunca "Kul" dur. Kulun kaderi külli iradeyi anlatmaktadır, halife cüzi irade sahibidir. Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişinin etkisiyle, Hıristiyanlıktaki Allah-insan ilişkisi Tanrı (Baba)-Oğul ilişkisidir. Bu durum için sonradan dini yorumlar, mecazlar, te'vil ve felsefî yorumlar kullanılmıştır ancak tevhid sürecinin son merhalesi bu sapmayı düzeltmiştir.

Tevhid süreci, peygamberler sürecidir. Allah'ın bir ve O'ndan başka ilâh olmadığı, maddî-ruhî, canlı-cansız bütün mahlukâtın bu birliğe ait olduğu, peygamberlerin müşterek dokt-

160 L. Nortbourne, age, s. 43
161 Bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi I*, s. 423

rini ile insanlığa verilmiştir. Bunun için bir merkezi peygamberler serisi, bir de çevre habercileri mevcut olmuştur. Merkezdekiler, Hz. İbrahim'den sonra daha açık ve belirgin olmak üzere soy takip eden peygamberliklerdir. *"İşte bu adları geçenler, Allah'ın kendilerine nimet ihsan ettiği peygamberlerden, Âdem soyundan ve gemide Nuh ile beraber taşıkdıklarımızın neslinden, İbrahim ve İsrail (Ya'kub) neslinden, hidayete erdirdiğimiz ve seçtiğimiz kimselerdendir".*[162] Soy takip eden peygamberlik yine Allah'ın seçmesi ve görevlendirmesi üzeredir. Yani mutlak şekilde "soya çekim" manâsı ifade etmez. Çünkü, yine Kur'an'ın dile getirmesiyle aynı nesilden inanmayanlar da vardır. Put yapıp satan babası Azer için *"İbrahim, babasına ve kavmine, nelere tapıyorsunuz,* demişti".[163] *"Hem İbrahim'i, hem İshak'ı mübarek kıldık. Her ikisinin soyundan mümin olan da var, nefsine apaçık zulmeden de"* [164] ifadesi de Kur'an'a aittir. Yine kendi soyunu da imam yapmasını, isteyen Hz. İbrahim'e: *"Senin zürriyetinden olan zalimler, benim imametime nail olamazlar"* [165] denir.

"Âdem soyundan" tabiri de genellik ifade eder, çünkü bütün insanlar onun soyundandır. "Nuh ile beraber gemide olanlar" ın nesli deyince, mesele daha iyi anlaşılmaktadır ve bir kişiye bağlı bir soy manâsı aşılmaktadır. Soydan gelen peygamberlik, daha ziyade, merkez kabul edilebilecek belli bir bölgeyi anlatmak içindir.

Merkezdekiler çevre habercilerinin de merkezi olarak düşünülebilir. Madde âleminde olduğu gibi, sosyal âlemde de, dinî âlemde de herşeyin bir merkezi bulunmaktadır. Bilimin merkezi, teknoloji merkezi, moda merkezi, v.b. meselenin yakından bildiğimiz misâlleridir. Merkezler çevrede bulunanlara engel teşkil etmez. Soy peygamberliği de çevre habercilerinin izahını güçleştirmez. Kur'an'da *"hiçbir topluluk yoktur ki ona haberci göndermemiş olalım"* [166] denir. Yine denir ki biz sa-

---

162 Meryem (19)- 58
163 Şuarâ (26)- 70
164 Saffât (37)- 113
165 Bakara (2)- 124
166 Fâtır (35)- 24; Yunus (10)-47

na bazılarını anlattık, bazılarını anlatmadık.[167] *"Muhakkak ki Firavun ailesine de peygamber geldi"*.[168] Peygamberler arasında kesiklikler oldu mu? Araya giren müddetleri iyi bilmiyoruz. Ama Kur'an bu hususa temas ediyor. *"Ey Kitap ehli, peygamberlerin arası kesildiğinde, bize müjdeci ve uyarıcı gelmedi dersiniz diye, size açıkça anlatacak peygamberimiz geldi"*.[169] Peygamberler hep sapmaların arttığı zamanlarda ortaya çıkmışlardır. Peygamberlerin başlarına gelenler, zaman, yer ve şartların farklılığından başka birşey olmayan aynı olaylardır. Diğer kahramanlar için de durum pek farklı değildir. Bu, önder ve toplum arasındaki ilişkilerin genel kurallarını işaret eder.

Dinî kurallar da zaman ve şartlara fizikî ve sosyal çevreye, medenî duruma bağlı olarak değişiklik gösterecek sapmaları düzeltecek şekilde tevhid sürecine tâbidir. Bilgi süreci de aynı bütünlüğü işaret eder. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail ile ilgili bilgiler Tevrat ve Zebur'da, Kur'an'daki gibi geçmektedir.[170] Kısas Tevratta da aynıdır. *"Her kim adam kanı dökerse, onun kanı adam eliyle dökülecektir"*.[171] Domuz eti yemek yasaklanmıştır. Ayrıca yenecek ve yenmeyecek hayvanlar tek tek sayılmıştır.[172] *Kusurlu hayvanın kurban edilmesi yasaktır*.[173] Zina yasaktır ve ölümle cezalandırılır.[174] Bunlar İslâmiyettekilerle aynı yasaklardır. İslâmda yenmesi yasak olanlardan kan, Musevilikte de yasaktır. *"Eti kanı ile yemiyeceksin"*. *"Kanı yemiyeceksin"*.[175] Puta tapma, adam öldürme, zina, hırsızlık, komşu için yalan şahitlik, komşu malına tamah, ana babaya itaatsizlik, komşu karısına göz dikme, Tevrat'ın yasakladıklarındandır.[176] Yine Tevrat'ta put yapmak, babasını anasını hor

---

167 Bk. Nisâ (4)- 164
168 Kamer (54)- 41
169 Maide (5)- 19
170 Bk. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 15/5; 16/10-11; 17/20-21; Mezmurlar 84/5-6
171 Tevrat-Tekvîn 9/6
172 Tevrat-Tesniye 14/3-21
173 Tevrat-Tesniye 17/1
174 Tevrat-Tesniye 22/22
175 Tevrat, Tekvin-9/4; Tesniye-12/16
176 Tevrat, Tesniye, 5/7-21

görmek, komşu sınırının yerini değiştirmek, körü yoldan saptırmak, garibin, öksüzün ve dul kadının haklarını iğriltmek, babasının karısı ile, herhangi bir hayvanla, babasının kızı veya anasının kızı ile, kaynanası ile cima yapmak, komşusunu vurmak, suçsuz adam öldürmek için rüşvet almak, şeriatı tasdik etmemek, Yahudiliğin yasaklarındandır. Tevrat Tesniye bölümü baştan sona emir ve yasaklarla doludur. "Hak ile hüküm" , "Hüküm Allah'ındır", "Yemin Allah'ın adıyla yapılır" [177] Tevrat'ın istedikleridir.

İncil'in şeriatı, toplumsal kanunlar şeklinde olmayıp, sert ve uygulaması zor ahlâkî kanunlar şeklindedir. *"Eğer sağ elin seni rahatsız ederse onu kes"*, *"sahip olduğun şeyleri sat ve yoksullara dağıt"* , *"Bir yanağına tokat yersen, vursunlar diye öbürü de çevir"* gibi.[178]

Tevhid dini, bütün peygamberleri kucaklayan bir anlayışa sahiptir. Birini diğerinden ayırdetmeyen bir yol bütünlüğü ifade eder. *"De ki: Biz Hak yol üzere bulunan İbrahim'in dinindeyiz. Biz Allah'a ve bize indirilen Kur'an'a, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve torunlarına indirilenlere, Musa'ya, İsa'ya verilenlere ve bütün peygamberlere Rableri tarafından verilen kitaplara iman ettik. Onların hiçbirini birbirinden ayırdedemeyiz. Biz ancak Allah'a boyun eğen müminleriz"*.[179] Müslüman, namazın oturuş kısmında "... kema salleyte alâ İbrahim'e ve alâ âli İbrahim..." , "... kema bârekte alâ İbrahim'e ve alâ âli İbrahim..." der. İbrahim ve âilesi dile getirilmektedir. Böylece ibadette de İslâm'ın kökü ve tevhid bütünlüğü ifade edilmektedir. Dikkat edilirse yalnız İslâm, doğru olan bütün dinleri ve peygamberleri tasdik etmiş ve onları bütünlük içinde ele alıp kemâle erdirmiştir. Bozulmuş taraflarını söylemek de bu bütünlüğe işaret eder. Bu bakımdan "Kur'an'ın tarif ettiği ve İslâm diye tescil ettiği din, insanlık kavramı kadar geniştir".[180]

---

177 Tevrat, Tesniye 1/16; 1/17; 5/13

178 Matta V-30; XIX-21 vd.

179 Bakara (2)- 135-136

180 Ahmet Hamdi Akseki, Abdurrahman Azzam'ın H. Hüsnü Erdem tarafından tercüme edilen *Ebedi Risalet* kitabına yazdığı Mukaddime, İstanbul 1962, s. 9

Gerek dinî, gerek diğer kültürel gelenekler seçime, yanlışlıklar düzeltilmeye tâbi tutulmuş, toptan reddedilmemiş veya toptan kabul görmemiştir. Ama birlik sağlanmalıdır. Kur'an *"... öncekilerin adetlerine (sünnetlerine) sizleri de ulaştırmak istiyor"* [181] der. Yani tevhîd süreci, parçaların mutabakatı değildir. Bütün geleneklerin temelinde aynı veya benzer ilkeler olabilir. Böyle ise mutabakat mümkündür. Guénon'un deyişiyle "ilkeler yoksa mutabakat yoktur"[182] Kur'an en önemli ilke üzerinde birleşmeyi ister: *"Ey Kitap Ehli, gelin öyle bir kelime üzerinde birleşelim ki; Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım..."* [183] Hz. Peygamber'e gelen vahiy, ezeli ve ebedi hakikatin bir yenilenmesinden ibarettir.[184] Çünkü ilâhi kanun umumidir. Bu olgunlaşma İslâm'da görülüyor. Hind dinlerinde ilâhi kanun ruh ve bedenin yerlerini değiştirmeleri ve insanın kendinden kurtulması kanunudur. Hıristiyanlıkta ilâhi kanun fert içindir ve fertle sınırlıdır. Bu da bâtinidir. İslâmda âlemlerin Rabbinin kanunlarıdır, fert ve cemiyetin korunması içindir ve iki dünya saadetine yöneliktir. Bu konuda tabii halinden en çok sapma gösteren ve daraltılan, Yahudilikteki İlâhi kanun anlayışıdır. Yahudilikte "İlâhi kanun sadece Yahudiler içindir" durumuna sokulmuştur.Tevrat'a göre İsrailoğulları, mukaddes ve üstün bir kavimdir. Dolayısıyla imtiyazlıdır. Tevrat, *"Hiçbir leş yemiyeceksin, onu yesinler diye şehirlerde olan garibe verebilirsin, yahut yabancıya satabilirsin, çünkü sen Allah'ın Rabbe mukaddes bir kavimsin"* [185] der.

Tevhid, yanlışlıklar, sapmalar, ilâve ve çıkarmalar, tahrifler İslâm'la giderilerek en olgun seviyede ifade edilmiştir. Sapmaların en ucda olanı şirktir. Tevhid dini fıtridir. Şirk ise fıtrata sonradan gelmiş arızî bir durumdur".[186]

---

181 Nisa (4)- 26
182 René Guénon, Doğu ve Batı, s. 189.
183 Âl-i İmran (3)- 64
184 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi II*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, s. 717
185 Tevrat, *Tesniye*, 14/21
186 A. Azzam, age, s. 66

Arap yarımadası, Hz. İbrahim'den gelen geleneğe, bu geleneğin izlerini taşıyan haniflere, Yahudi ve Hıristiyan Kitap Ehline sahip olduğu halde, sapmanın en ucundaki şirke neden sahne olmuştu? Üstelik genellikle göçebe topluluklardı. Göçebe topluluklarda put ve put tapınağı görülmez. Putlar ve bunlarla ilgili tapınaklar tarım toplumlarına, diğer deyişle yerleşik toplum ve medeniyetlere aittir. Put ve mekanlarının, Arapların yerleşik kısımlarında görülmesi de bunu doğrular. Mekke ve Taif bunun başta gelen misalleridir. Fakat gene de, tevhid geleneğine sahip Medine ahalisinin, çoğunun Yahudi ve Hıristiyan olduğu, göçebenin yerleşik olandan fazla bulunduğu Arapların müşrikliğe sapmalarının izahı gerekiyor. Üstelik Yahudiler, bazı bilgilere dayanmak suretiyle Hz. Peygamber'in geleceğini haber vererek, Arapları korkutup duruyorlardı. Belki bunu Araplara üstünlük sağlamak için yapıyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber geldiğinde Yahudiler ona inanmamıştı. Fakat Arapların meseleden habersiz olmadıkları önemlidir. Arapların haberdar olmadıkları, diğer çeşitli dinlerdi. Kur'an'da İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik ve müşriklikten bahsedilir. Diğer birçok dinden bahsedilmez. Gerçi diğerleri dediğimiz, şirk kategorisi içindedir ama Araplar bunların neler olduğunu bilmezler. Bunda da bir sosyolojik mesele karşısında olduğumuz bellidir. O günkü Araplar, diğer dinleri tanımıyorlardı. Tanımadıkları birşeyden bahsetmek, insan hayaline lüzumsuz bir yüktür. Tanıdıkları dinlerle içiçe, bir kısmına inanarak yaşıyorlardı. Örnekler de onlardan verilmekteydi. İslâm'dan önce Kureyş kabilesinden beş, Taif'ten bir kişi (Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris, Zeyd b. Amr, Kus b. Saide, Ümeyye b. Salt) putperestliğe karşı çıkmışlardır. Bunların hanif oldukları, bazılarının Hıristiyanlığı kabul ettiği kaydedilir.[187] Daha başkaları da vardı, ama bunlar elebaşılarıydı. Bu insanlar şüphesiz toplumun tamamanı etkilememiş, cahiliye dönemi denilen

187 Bk. Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1960, s. 21-22

sosyal vakıa devam etmiştir. Bunlar, tevhid dininin yenilenmesi, düzeltilmesi manâsında yeni bir dinin habercileri olarak da görülemez. Vahiy beklenecekti. Göçebe durumda olanlar, diğerlerine uymuş görünüyor. Ama hür ve bağımsızdırlar. M. Watt, göçebelerin dinine "aşiret hümanizmi" [188] diyor. Birçok fazilete önem verdikleri için bu adı vermiş olduğu anlaşılıyor. İslâm zuhur ettiğinde şehirlerdeki nüfuzlu ve zengin kimseler, durumları sarsılacak diye putlara sarılmışlardır. Putlar vasıtasıyla dünyevî menfaatleri söz konusuydu. Gerçekte Arap toplulukları, bir medeniyet dairesinden uzak yaşıyor değillerdi. Eski medeniyetlerin yatağı Ortadoğu ve Doğu Akdeniz bölgesidir. Mezopotamya, Mısır, Anadolu, Finike bölgelerini bir merkez gibi düşünürsek, çevrelerdeki kültür ve medeniyetlere katılan önemli unsurlar, bu merkezden yayılmıştır. Arabistan hemen hemen bu bölgeye dahil olmakla beraber coğrafi alanın çoğunu çöl teşkil ettiğinden, o günün medeniyet ürünlerinden tamamen mahrum olmasa da yüksek medeniyetler kuramamıştır. Ancak, yazı, hesap, sınırlı alet edavat gibi kültür ve medeniyet ürünleri, kervan usülü ticaretle, kabile göçleri ve diğer bazı yollarla girmiştir. Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce Sûk-ı Ukkaz'da Kus b. Saide'nin hitabetinden anlıyoruz ki Araplar, bir kısım eski dinî ve tarihi bilgilere, metafizik ve felsefî kavramlara sahip idiler.[189] Putperestlikle o günün tevhid akidesinin (Haniflik, Musevilik, Hıristiyanlık) çelişkileri, Arap yarımadasını bezemiştir. Ancak göçebe veya yerleşik Araplar, atalarının putperestliğini, kavga içinde oldukları kitabî dinlere tercih etmişlerdi. Bu kavgaları ve tereddütleri aşan bir din gerekirdi ki buna bile epey muhalefet edecekleri, sonradan anlaşılacaktır.

Arabistan'da putların dışardan ithal edildiğini tarihçiler yazar. Bu putların bir kısmı, daha medenî olan Suriye taraflarından getirilmiş, Araplar arasında yayılmıştır. Yayılan bu adetin öncesinde, Arabistan'da tevhid akidesi kalıntıları ve be-

---

188 M. Watt, *İslâm Nedir*, s.32

189 Kus b. Saide'nin hitabesinin tercümesi için bk. Berki-Keskioğlu, age. s. 54-55

raber yaşadıkları Kitap Ehli bulunmaktadır. Şunu cesaretle belirtebiliriz ki, Arapların putlara tam olarak inandıkları söylenemez. Kur'an'ın da belirttiği gibi, onları Allah'a yaklaştırmaları için putları kullandıkları [190] anlaşılmaktadır. Kur'an, müşriklerin durumunu açıkça beyan eder: *"Onlara gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim emre bağlı kıldı, diye soracak olsan, muhakkak Allah derler. O halde neden saptırıyorlar?"* [191]. *"Gökten ve yerden rızk veren, kulak ve gözlerin sahibi, diriden ölüyü ölüden diriyi çıkaran, her işi düzenleyen, kimdir sorusuna müşrikler de Allah'tır"* diye cevap verirler".[192] Yine Kur'an'da, denizde sıkıntıya ve tehlikeye düştüler mi, Allah'a yalvardıkları, karaya çıkınca (sıkıntı ve tehlike geçince) şirk koştukları [193] ifade edilir. Demek ki sönmemiş bir Allah fikri, dipte hazır duruyordu. Oralar, zaten Hz. İbrahim ve çocuklarının dolaştığı topraklardı. Tarihî ve etnolojik araştırmalar da bu istikamettedir. "San'a kitabelerinde Allah (Helle) kelimesi görülmüştür".[194] Müşrikler Allah ile putları aynı saymıyorlardı. Müşrik köylüler mahsullerinin bir kısmını putlara ayırıyorlardı. Allah'a ayrılan pay fakirlere, putlara ayrılan tapınak muhafızlarına aitti. Fakat putlara ait kısım üzerinde daha titizlikle durulurdu. [195] Bütün bunlara rağmen vahyin ve tevhidin yenilenmesi gerekiyordu. Çünkü çevre, hangi manâda olursa olsun şirkte ısrar ediyordu ve Kitap Ehli'nin dini de bozulmuştu. Ayrıca "610 yıllarında Mekke büyük bir refah içindeydi, herkesin hayat standardı artıyor, fakat zengin-fakir arasındaki fark da büyüyordu. Hoşnutsuzluk içinde olanların çoğu zenginlerin oğulları veya kardeşleriydiler".[196] Yani doğacak olan din, umumi bir ızdırabın sonucu, bir sömürünün, bir sınıf farkının aksedişi değildir. Hoşnutsuzluk her taraftan geliyordu.

---

190 Zümer (39)-3
191 Ankebût (29)-61
192 Yunûs (10)-31
193 Ankebût (29)-65
194 *Asr-ı Saadet* c.1'den naklen Berki-Keskioğlu, age, s. 20
195 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 943
196 M. Watt, *İslâm Nedir*, s.16

İslâmiyet zuhur ettiği zaman, onun tebliğ edicisi ümmi olduğu gibi, topluluk da büyük bir kültür ve medeniyete sahip değildi. Sadece yazı ile tesbit edilebilecek kadar ve insanların onu anlayabileceği şekilde, iptidai kültürlerden farkı, ona yetiyordu. Bu topluluklar, karışmamış bir ırkı ve basit bir kültürü, değişmemiş zengin bir dili temsil etmekteydi. Kur'an tabiriyle *"Ekinsiz vadi"* de [197] *yerleşmişlerdi. İnsanlar için dünyada kurulmuş ilk ev, Kâbe burada bulunuyordu.*[198] *Hz. Âdem tarafından yapılmış, Hz. İbrahim tarafından aynı yerde yeniden inşa edilmiş olduğu böylece anlaşılan bu ev "mübarek ve yol gösterendi".*[199]

İslâmiyetin böyle bir yer ve toplumda zuhur etmesi ve yayılmaya başlaması mânidârdır. Bir defa merkez muhafaza ediliyordu. Tevhid geleneği mevcuttu. Kültür müsait idi. Hıristiyanlık kısa sürede, müesseseleşmeden merkezden uzaklaşmış ve Roma gibi büyük bir kültür ve medeniyet içine sokularak yayılmıştı. Yerleşme, ama kendisi olmayan bir yerleşme, 300 sene sürmüş ve Yunan ve Roma kültür ve medeniyetinin bir çok unsuruna mağlup olarak değişmişti. Müesseseleşmesi ve devlete sahip olması 300 seneyi de aşar.

İslâm toplumunda ilk ve temel müesseseleşme 23 senelik bir tekâmül sonucudur. Başka deyişle ve sadece benzetmek için söylersek, Kur'an, bir kişinin oturup 23 senede yazdırdığı bir kitap değildir. 23 sene, her gün vukubulan olayları işaret ederek, tevhid geçmişi hatırlatılarak, o gün ve geçmişte bazı örnekleri öne çıkararak, tasvirler, bilgiler, tavsiyeler, öğütler, verilen hükümler kitabı oldu. Bu tarafına da Kur'an sosyolojisi demek mümkündür. Çünkü verilenler, hem müşahhas olaylarla ilgilidir, hem genelleşmiş ilkeleri ifade eder hale gelmiştir. Hükümleri ve tatbikatı ifade eden ayetlerin çoğu, o gün birer olay veya soru üzerine nazil olmuştur ve bu ayetler çoğunlukla Medine dönemindekilerdir. Çünkü İslâm toplumu ve devlet o dönemde teşekkül etmiştir. Daha sonra mües-

197 İbrahim (14)- 37
198 Âl-i İmran (3)- 96
199 Âl-i İmran (3)- 96

seseleşme tekâmülü devam etmekle beraber, müesseseleşmenin fikrî, kanunî temelleri, vahiy süresi olan 23 senede oturtulmuştur. Bu durum aynı zamanda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, vahiy ile sosyolojik olanın örtüşmesi, bütünleşmesi demektir. Din ayrı, toplum ayrı telden çalmamıştır. Ancak din ile toplum ilişkisini dondurmamış, dogmatikleştirmemiş, esnek bırakmıştır. Bir ucu doğrudan din ile bitişiyorsa, diğer ucu toplumun tarihî ve sosyolojik kanunlarına açık tutulmuştur. Bir misal olmak üzere, vergilerin bir kısmı şer'i, bir kısmı örfî olurken, bu esnekliği görmekteyiz.

Tevhid süreci, zirve noktasında İslâmla sonuçlandı ve müslümanın itikadınca, peygamberlik son buldu. Öbür inanç sistemleri de başka bir görüş ihtiva etmezler, ancak kurtarıcı, irşad edici bekleyen toplumlar vardır. Muhammed İkbal'e göre Hz. Peygamber'in son olması, artık ondan sonra insanın hazır yeni vahyin yardımına ihtiyacı olmadığın gösterir. Bundan böyle insan, ahlâkî ve kurtuluş kaderini kendisi çizebilir. Ayrıca İslâm, insanı sahip bulunduğu aklî ve ilmî güçler konusunda şuurlandırarak, insanlığın gelişmesinde önemli rol oynadı.[200]

C- Din ve Sosyal Sürecin Siyasi Alanda Devamı

632 yılından sonra tevhid sürecini, yine dinî ama daha çok siyasi, hukukî, estetik, kültürel, kısaca tarihî ve sosyolojik uygulama sürecine dönüşmüş olarak algılamak yerinde olur. İslâm sayesinde önce Arap toplumları aşiret nizamından şehir devletine yükselmiştir. Daha sonra da ümmete geçişe önayak olmuştur. "İslâm kısa zamanda birliği sağladı, sistemleşti. Bizans ve Sasani gibi çevresindeki feodal sistemlerin üstüne çıkan müreffeh ve âdil bir güç haline geldi".[201] Bu sürece biraz daha yakından bakmaya çalışırsak ve tarihle sosyolojiyi de bir-

200 Bk. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1992, s. 307-308

201 İrfan Mahmud, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, çev. Ahmet Kot, İstanbul 1985, s. 9-15

likte mütalaa edersek, İslâm öncesi dönem ile Hz. Peygamber ve sahabeyi içine alan ilk İslâmî dönemden sonra, incelememizi şu dönemler içinde, öncekilerle ve birbiriyle mukayeseli olarak ele almak mecburiyetini hissederiz: 1- Dört Halife dönemi, 2- Emeviler dönemi, 3- Abbasiler ve Endülüs dönemi, 4- Diğer kültürlerin İslâma dahil olduğu İslâm medeniyetinin dorukta olduğu dönem, (Merkezde Arap-Türk-Fars olan İslâmî kültür ve medeniyeti) 5- 18. yüzyıldan zamanımıza kadar geçen dönem. "Dört halifeden Hz. Ebubekir dönemine birliğin pekiştirilmesi, Hz. Ömer dönemine müesseseleşme, Hz. Osman dönemine sosyal farklılaşma, Hz. Ali dönemine de siyaset mertebelenmesi olarak bakılabilir ve her dönemde gittikçe artan problemler gözlenebilir".[202] Emeviler dönemi medeniyete intikalin hızlandığı dönemdir ve aynı zamanda dinî ve millî olanın biraz zorlama ile birleştirilmesi dönemidir. Abbasiler dönemi ise çoğulcu, merkezin kaybolduğu, kozmopolit dönemdir.

Dinî tavır, müessese, ilim, kabiliyetli kimseler gibi iç dinamikler olarak meseleye bakarsak, sahabe, tabiîn, tebeüttabiîn diye adlandırdığımız dönemlerle, fetih ve yayılma dönemlerinin kazandığı sosyolojik manâ merhaleleri şöylece sıralanabilir:

1- İtaat ve taklit dönemi: Oldukça rahattır. 2- Kıyas dönemi: Tereddütler vardır. 3- İçtihat dönemi: Huzursuzluklar artmıştır. Fakat bu dönem ilim dönemidir. 4- Siyasetin öne geçtiği dönemler: Din-devlet, din-medeniyet meseleleri ve kültür çoğulculuğu, kimlik meseleleri, İslâm dışı toplumların kimliği meselesi ön plândadır.

Bu merhaleler birer model oluşturmuş sayılabilir. İslâm toplumları tarihinde, üç model oluştuğu üzerinde durulur. Sahabe ve dört halife devri halifelik modeli, saltanat dönemi modeli (Emevî ile başlar), seçkinler ve halk ilişkisi içinde yarı çoğulcu veya blok toplum modeli (Abbasi dönemi).

---

202 Bk. Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, İstanbul 1991, s. 139-148

İslâm toplumları, cemaatten cemiyete geçişin tabiî işleyişini muhafaza etmekle beraber, bunu daha ziyade devletten cemiyete geçiş şeklinde gerçekleştirmiştir. Medine şehir devleti, cemiyete geçişe önayak olmuştur. 19. yüzyılda İslâm toplumlarında bu konuda belirginlik daha artar. Merkezî devlet güçleri, kabile yapılarının arta kalanını kırmış veya pasifleştirmiştir. [203] Fakat başından beri devlet yapıları, şehirli olmayan kesimlere uygun olmadığı, özellikle ilmî alana giren hususlarda problemler yaşandığı bilinir.

Son dönemleri hesaba katmazsak, ilk günden itibaren, İslâm toplumunda ulema sınıfı gittikçe önem kazanarak gelişmiştir. Ulema sınıfının İslâmî metotları, daha çok şehirli halk arasında etkili olmuş, şehirli olmayan halk üzerinde fazla etkili olmamıştır.[204] Mistik unsurları, batınî metotla kullananlar ise, bunun tersi olarak, şehirli olmayan kesimi daha çok, şehirli kesimi daha az etkilemişlerdir. Şia ve kollarını, Aleviliği bunlar arasında saymak gerekir. Mistik-batınî unsurlar, yerli/milli dinlerle daha kolay bütünleşmiş, İslâmlaşma süreci tamamlanmadan, ölçü eski yerli dinler lehine kaymıştır. Bu yeni dinin onların anlayabileceği şekle sokulması manâsına da gelmektedir. Şehirleşmemiş göçebe gruplarda yahut köylerde, bu durumun, tabiatla başbaşa fazla bulunmaktan gelen başka sebepleri de vardır. Mamafih şehirlerde de İslâmlaşma sürecinin, özellikle dış kaynaklı felsefelere yer yer mağlup olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Ali merkezli din anlayışları, yine şehirleşmiş toplumların dışında ve eski yerli dinlerin ağırlığını koruduğu yerlerde hakim olmuştur. Bunda, mistik unsurlarla, şahsi kutsallığın kolay imtizaç edebilmesi yanında, yeni dine karşı derinde yatan adeta gayri şuuri bir tepkinin rol oynadığı söylenebilir. Şunu da söylemek mümkündür ki, şahsi kutsallıklara

---

203 Bk. İra M. Lapidus, *Modernizmin Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996. s. 378-379

204 Bk. E.Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 183

fazla yanaşmayan mistik hareket, ulema kontrolüne girdikçe, medrese ile birleştikçe, dinî hareketler olgunluk kazanmıştır. Mistik düşünce müesseseleşince, bir ahlâk ve terbiye hareketi, manevî hayat haline dönüşmüştür.

Ne aklî bir çaba, ne aklî sezgi olmayıp, "görünmeyen alemle ruhî temas" [205] gayreti olarak adeta dünya dışına fırlamak isteyen ucdaki mistik hareketin, İslâm dünyasının gerilemesinde büyük rolü olduğu üzerinde durulmuştur. Biraz abartılmış yanlarıyla beraber, üzerinde tartışılmaya değer bir konudur.

İslâm toplumlarının çeşitli iç ve dış sebeplerle gerilemeye başlayıp zamanımıza kadar gelen dönemlerini de safhalar halinde ifade edenler haklıdırlar. Charnay, müslüman ülkelerin üç döneminden bahseder: 1- Sömürge öncesi (yükseliş sonuna kadarki dönem), 2- Sömürgeciliğin getirdiği kesinti (müslüman ülkelerin çoğunun sömürgeleştiği dönem), 3- Bağımsızlık merhalesi.[206] Buna, yükselme dönemi, gerileyiş dönemi, parçalar halinde yeniden hamle dönemi demek mümkündür.

VI- KÜLTÜR, DİN VE KİMLİK

A- Sembol

Sembol, kültür ve din için ortak noktalardandır. İki türlü sembol vardır. Biri doğrudan işaret ettiği varlığın soyutlanmış bir kalıpla (ses, yazı v.b.) ifadesidir. Bunlara kavram (mefhum) da diyoruz. Ağaç, tree, l'arbre, eş-şecere dendiği zaman dört farklı sembolle, ama aynı gerçeği ifade ederiz. Burada sembol, doğrudan bir gerçeğin sembolüdür. İkincisi mecaz şeklindeki semboldür ki yine bir gerçeği ifade eder, fakat mecazla yapılmıştır. Diğer bir deyişle gerçeği ifade etmek

---

205 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 191
206 J.P. Charnay, *İslam Kültürü*, s.4

için aracı semboller kullanılmıştır. Gökyüzüne serpiştirilmiş gümüş parçaları dediğimiz zaman, yıldızları kastederiz. "Bayrak" veya "sancak" dediğimiz zaman, bir toplumu, o toplumun kimliğini, kültürünü, vatanını kastetmiş oluruz.

İptidai insan kavram yaparak hakikatı anlamaya çalışmıştır. Fakat çoğu kez o kavramı (sembolü) hakikatin yerine koymaya kalkmıştır. Özellikle dinî kavramlar ve bunlara ait inançlar, "sembolik önemi kaybolup, gücü kendini aştığı zaman hurafe olurlar".[207]

Bütün dinler sembol kullanmıştır. Bu semboller birinden diğerine bazen kılık değiştirerek geçer. Totemik toplumlarda, kendilerini savaşta koruması için totem resminin çizilip taşınan deri, İslâmda başka manâda sancak olarak devam etmiştir. Devam eden şey sırf dinî değildir ama, şahsiyet demek olan bir ayırdedilmeyi amaçlamıştır. Yüce varlık için, diğer dinî yönelişler için, bütün dinlerde sembol söz konusudur. Semboller yanlış çağrıştırıcı ve anlamayı sağlayıcı rolü değil, uyarıcı rolü de yaparlar. Bayrak nasıl milli şuuru uyandırıyorsa, dinî semboller, dinî uyarıcı rolü görürler. Meselâ müslümanlık şuurunun uyarıcılarının başında ezan bulunmaktadır. Her dinde bu tür uyarıcılar bulunur. Fakat ezan, bir sembol olmaktan öte, dinin özetini veren doğrudan bir ilandır. En önemlisi musikiyle birleşmiş, uyarıcılığı kat be kat artmıştır.

Bütün dinler sembole başvurmuşlardır. Bu belki de dinin beşerîleşmesinin aracıdır. "İnsanoğlu için teşbihî, yani beşerî terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmek mümkün değildir".[208] Çok tanrıcılıkta, Tanrının sıfatları veya kendisi, insan eliyle yapılmış bir putla sembollendirilmiştir. Fakat sembol, temsil ettiği aslın yerine kaim olmaya başlamıştır. İslâm, bu tip sembolleri ve sapmaları, şirk sayarak kaldırmıştır. İnsanı doğrudan Mutlak Varlık Allah'a yöneltmiştir. Ancak insan, beş duyudan, mekândan, zamandan, üç boyuttan, madde ve ha-

207 L. Nortbourne, age. s. 33
208 M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 79

yattan münezzeh olmadığına, Allah ise münezzeh olduğuna göre, arada semboller ve mecazlar dizisi, zaruri olarak gerekecek demektir. İlk semboller kelimelerdir. Kelâm, en yüksek seviyede semboldür. Allahı hatırlamak (zikir) böyle bir sembolle gerçekleşebilir. Bu sembol sayesinde O'nunla konuşmuş oluruz. Bazı hareketlerimiz de itikat sembolleridirler. El bağlamak, eğilmek, yüzü yere kapamak gibi. Bu gibi semboller, beşeri günlük hayatta da geçerlidir. Elbette dinî olanı diğerinden ayırdeden özellikler mevcuttur. Bazı semboller, istikamet, istikamette birlik ve gelenek içindir. Kâbe gibi. Kâbe, vahiyle te'yid edildiği, tarihî bir özelliği olduğu için bir sembol olarak coğrafî bir merkez kabul edilmiştir. Sembol ve mecaz, meseleyi insan idrakine yakınlaştırır. İslâmiyet bu manâda sembol ve mecazları kullanmıştır. *Allah, herşeye sahip, mutlak kudret sahibi bir hükümdardır (Melik) (20/114). Tebaası bütün yarattıkları ve sorumlu olan insandır (Kul). Tahtı (arş) vardır (9/124) Hazineleri vardır. Ülkesi (mülk) vardır (63/7). Orduları (cünûd) vardır (48/4). Başşehri (ümmü'l-kura) bulunur (6/92; 42/7). Sarayı vardır (Allahın evi= Beytüllah)(5/97); (2/125). Tebaası O'na sadakat yemini eder. Yeryüzünde Allahın sağ elini, Hacer'ül-esved (siyah taş) temsil eder.*[209] Allah bütün bu sembol ve mecazların arkasına gizlenmiştir. Hac, sembollerin en bol kullanıldığı dinî bir işlemdir. Tavaf, şeytan taşlama v.b.

Dil dahil bütün kavramlar, Hakikatı tam olarak anlamaya müsait olmayabilirler. Tahlil ettiğimiz veya anlamaya çalıştığımız şey, gerçeğin kendisi değildir.[210] Fakat gerçekten uzak da değildir. Sembol halinde ifade demek olan kavram, kültür için olduğu gibi "doktrin için de zaruri bir araçtır. Bir sembol daha yüksek seviyede bulunan bir hakikatın dünyevî yansımasıdır. Zahircilik, hakikatı daraltırken, sembol onu genişletir ve canlandırır. Bunu yaparken hakikatten uzaklaşmaz".[211]

---

209 *"Hacer'ul-esved, Allahın yeryüzündeki sağ eli (gibidir). Kullar, onunla musafaha ederler". Suyutî* Camius'Sağir I, 587 (zayıf hadis olarak kabul edilmiştir).

210 Bk. E.Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 143

211 L. Nortbourne, age. s. 16

Karıştırılması tehlikesine binaen, sembol ile illüzyonun farklı şeyler olduğunu söylemeliyiz. İllüzyonda idrak yanılması söz konusudur. Düzgün bir çubuğun su içinde kırık görülmesi gibi. Sembolde bir gerçeğin zihnî bir araç kullanılarak idrak edilmek istenmesi bulunmaktadır. Dini, illüzyonla (vehimle) açıklamak isteyenler olmuştur. Tabiatçı teoriler böyledir. Bu ayrı bir konudur. Sembol, din menşei nazariyesinin aracı olamaz. Dini bir doktrin olarak aldığınızda, ancak bu takdirde sembol ile illüzyonu birbirinin yerine kullanabilirsiniz. Bütün kültür hayatına ait bir kavram olan sembolün arkasında "gerçek" vardır ve idrak yanılması veya yanlış idrak için araç değildir. Ancak sembollerin istismarından, hem de iki yönlü istismarından söz edilebilir. Sembolü, hakikatın yerine koyarak, şirke veya hurafe'ye yol açabilirsiniz. Yahut sembol yoluyla, tefsiri, te'vile, daha ileri giderek tebdil ve tağyire (değiştirmeye) götürür, dinî başkalaştırabilirsiniz. Batınîlerin yaptığı gibi. Her iki kullanımın sosyal hayatta tecrübesi olmuştur ve olmaktadır. Fakat bu istismarlar, hakikatın algılama biçiminde ve "beşerî manâlandırma"sında bizi sembolden vazgeçiremez.

B- Kutsal:

Din ve kültürün müşterek vasıtalarından olan sembol, önce bu ilgiyi "kutsal" kavramında kurar. Kutsal, bilinmesi, anlaşılması, tahlil edilmesi, tecrübe edilmesi, tartışılması mümkün olmayan, inanılan, saygı ve itaat edilen, demektir. Bilindiği gibi üç türlü kutsal vardır. 1- Tenzihî, 2- Tecsimî, 3- İtibarî (izafî). Birincisi Allah için kullanılır. Hiçbir şeye benzemeyen, insan idrakinin ve aklının, bilimin ötesinde "Var" olana kutsal varlık denir. İkincisi bu vasıfların nesnel bir varlığa atfedilmesidir. Bitki veya hayvana, yahut bir taş parçasına, bir mezara, bazan bir insana kutsal vasfı atfedilmesidir. Ya aracı bir kutsallıktır ya doğrudan birinci derecede kutsaldır. Üçüncüsü itibari ve izafidir. Kâbe kutsaldır, Kudüs ve çevresi kutsaldır, Kadir gecesi kutsaldır, ramazan ayı kutsaldır. Daha

çok toplumsal yüklemeler de vardır. Bayrak kutsaldır, vatan kutsaldır gibi. Bunlar da din ile birçok şeyi paylaşırlar.

Üç türlü kutsal kavramının birinci ve üçüncüsü İslâmda mevcuttur. İkincisi çok tehlikelidir ve İslâm bunu reddeder. İzafi manâdaki kutsallar, tarihî, geleneksel, dinî yüklemelerdir. Saygı ve itaat görürler. Sembol, işte bu çeşit kutsalda kullanılır. Fakat İslâmda, kültür dinlerindeki gibi, din bu tür kutsala bağlanmaz. Bu kutsallıklar, dinin içinde bir yerlerde bulunurlar.

Hadislerde mukaddes ve mübarek kavramları bolca geçer. "Mübarek kıl", "mübarek aya girmiş bulunuyoruz", "o, mübarektir", "toprak mübarektir", "zemzem suyu mübarektir", "arz-ı mukaddeseye", "... mukaddestir" v.b.

Kur'anda mukaddes ve mübarek kavramları aynı şekilde bulunmaktadır. "Kutsal ruh (Cebrail), "kutsal vadi Tuva", "mukaddes toprak", "mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa", "İbrahime, kendisini ve İshak'ı mübarek eyledik", "ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır", "mübarek kitab", "o mübarek yerdeki", "mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden tutuşturulur", "mübarek bir hayat dileği", "mübarek bir gecede indirdik", "o beni mübarek kıldı (Meryem-İsa) ".[212] Kur'an'da geçen kutsal/mübarek kavramlarıdır. Allah için kullanılanlar bunun dışındadır. Zikrettiklerimizin bir kısmı sırf dinî (Cebrail, İsa, Kur'an...) dirler.

Durkheim, kutsalı sosyal nesnelleştirmeye indirgemiştir. Dine "sonsuzun manâ ve zevki", "akıl ve sağduyudan daha derin gerçeklik", "heyecan ve istek kaynağı" olarak bakan Antoine Vergote, 20. yüzyılın başında din bilimlerinin, Durkheim'in ve Otto'nun kutsal masalı ile dini açıklamalarına karşı çıkar.[213]

---

212 Maide (5)-21-110; Nahl (16)-102; Bakara (2)-87, 253; Tâ-Hâ (20)-12; Nâziat (79)-16; İsra (17)-1; Saffât (37)- 112-113; Neml (27)-8; Sa'd (38)-29; Enbiya (21)-50; En'am (6)-92, 155; Kasas (28)-30; Nûr (24)-35, 61; Duhân (44)-2-3; Meryem (19)-31.

213 Bk. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 118-122

Kutsala bağlanmış bir din, kendi içine kapanmış bir dindir. Cemiyete, siyasete, medeniyete, değişmeye açık değildir. Oysa gerçek bir din birinci vazifesi olmasa da, bunlara doğru açılır.

C- Kültür

Dinleri, kültür dinleri ve vahiy dini diye ayırdık ama kültür dediğimiz hadisenin, bütün dinler için geçerli olduğunu da söylemeliyiz. Kültür dinlerinde, din kültüre bağlıdır. Vahiy dinlerinde kültür dine bağlıdır. Bunu anlayabilmek için önce kültürün ne olduğuna kısaca da olsa bakmamız gerekecektir.

Kültür, teknik manâsında kullanılmazsa, bilgi, sanat, edebiyat birikimleri demek oluyor. Teknik manâsında ise kültür, insan topluluklarının hayat tarzlarını ve bu toplulukların kimlik ve özelliklerini anlatan bir kavramdır. Öğrenilir, sembollerle anlatılır, model olan işlemler kullanılır ve bunlar maddi malzemeyle biraraya gelir. Ortak bir anlama, sembol sistemi, kültürün şeklini muhafaza eder. Dil, sembol sisteminin başında gelir. Sembol, kişi tarafından anlaşılıp ona göre hareket ettiği zaman, buna davranış diyoruz.[214] İnsan bu dünyaya çırılçıplak atılmıştır. Cennet elbisesinin ve cennet terbiyesinin ne olduğunu veya ne manâya geldiğini bilmiyoruz. Kur'an *"ayıp yerlerini kendilerine göstermek için soyarak cennetten çıkardığı gibi"* [215] der. Artık insan bu dünyada din başta olmak üzere eğitimin mahsulü olacaktır. Eğitim de zeka ve insan kabiliyetleri ile etkileşecek olan tabiî ve sosyal çevredir. Bu bakımdan Kur'an, *"Allah sizi annelerinizin karnından birşey bilmez halde çıkarmıştır"* [216] der.

İnsanın tabiî ve sosyal çevresiyle ilişkisinden bilgi doğar. Buna dayanarak biz tabiatı ve çevremizi değiştiririz. Duygu ve düşüncelerimiz, yaşadığımız çevreye ruh ve şe-

214 Bk. Ş. Mardin, age, s. 38-39
215 A'raf (7)-27
216 Nahl (16)-78

kil verir. Tabiata tarafımızdan üretilmiş, adeta ikinci bir tabiat ekleriz. "Bizi kuşatan dış dünya, iç dünyamızla kaynaşarak kültüre dönüşür ve insanî manâ kazanır" [217] İnsan bilgiyi ve kültürü tecrid etme (soyutlama) özelliğine dayalı olarak yapar. Bunu da sembol kullanarak yerine getirir. Her isim bir semboldür. "Ağaç" veya "eş-şecere" yahut "l'arbre", "tree" aynı bitkiyi anlatmaya yarayan değişik kültürlerde bir semboldür. Topluluklar bu yolda ilerler ve değişik kültür sistemleri oluştururlar. Ama gerçekte aynı hayata, aynı ihtiyaçlara, çözüm yollarına sahiptirler, fakat ifade ediş şekilleri farklıdır. Bu farklı şekil o toplumun bütün üyelerine mal olur. Diğerlerinden farklı özellik arzeden kültür, "hem çobana hem âlime hitap ederek onları aynı sosyal kadroda tutabilmek için o toplum için genel bir özelliği haiz olur" [218] ve sosyal verasete tabi olarak da nesilden nesile devam eder.

Kültür insan ve toplum hayatına öylesine hakimdir ki, rüyalar bile kültüre tâbi olmuştur. Çünkü bütün semboller, o kültürün sembolleridir.

Duygu, zihin ve davranış bütünlüğünü meydana çıkaran bir dizi sebep ve manâ ağı, yani kültür sistemi oluşmuştur. Kültür, oluşturduğu zihniyetle, fertte, toplumda, bir nesilde ve nesiller arasında, süreklilik kazanmıştır.

Kültür hadisesinin üç özelliği vardır. 1- Bir çeşit değildir. 2- Genişleme istidadını gösterir. 3- Değişen unsurlar ihtiva eder. Sorokin'e göre iki çeşit kültür vardır. Hissi kültür, fikrî kültür. Hissi kültür daha çok kendinde kalır, az değişir, fikri kültür medeniyete doğru yol alır.[219]

---

217 S. Ahmet Arvasi, *Hasbihal-4*, İstanbul 1990, s. 68-70

218 Malik Binnebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, çev. Ergün Göze, İstanbul, s.69

219 P.A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1972, s. 18

D- Kültür ve Din

1- İslâmda Kültür Kavramı

İslâm'da kültür kavramı var mıdır? Kur'an'da buna dair bir iz bulabiliyoruz. *"İşbaşına geçince yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, harsı ve nesli yoketmeye çabalayan insanlar vardır. Allah bozgunculuğu sevmez".*[220] Hars, ekin, ziraat demektir. Fransızca culture de aynı manâdadır. Antropologların bahsettiği kültür, aynıyle Kur'an'da yer almaz. Çünkü, bir manâ yükleyerek antropologun elde ettiği kavram, insan üretimidir. Kur'an'da "nesil" kelimesiyle birlikte zikredilen ekin kavramı bizi aynı yere götürebiliyor. İşbaşına geçen bazı insanlar, hayatı, her nesilden canlıyı kökünden kurutmak tıynetini gösterirler. Bunlar bozguncudurlar. Ayetin manâsı sosyal muhtevalıdır. Hars (ziraat) kavramının ayette bulunuşu, üretimden, canlılıktan dolayıdır ve nesil kavramına bitişik olmuştur. "Ziraat, yerleşik topluluğu gerektirir ve kültür kavramını bu yönden de çağrıştırır. Hars ve nesil kelimeleri birlikte kültür kavramını ifade etmektedir. Hars ile iktisadi hayat, yani maddi kültür, diğer tarafıyla nesil, yani bizatihi kültürü temsil eden insan soyu kastedilmiştir. Neslin bozulması da kültürü çağrıştırmaktadır.

Kur'an'ın diğer bir ayeti, kültür kavramını, daha açık olarak anlayabileceğimiz şekilde, bu sefer ırk kavramıyla birarada zikretmektedir. *"Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması O'nun ayetlerindendir (varlığının belgelerindendir) ..."* [221] Ayetteki diller, kültürü, renkler ırkı temsil eder. Bunların değişikliği ve çeşitliliği de bu kavramalara uymuştur. Kültürün birçok unsuru olsa da, ilk planda göze çarpan sivri ucu, dildir. Irk, biyolojik şekil ve özelliklerimizde gizlenmiş olabilir ama, gizlenemeyecek ilk göze çarpan sivri ucu derimizin rengidir.

Bir başka ayet, yine kültür kavramını bize hatırlatmaktadır. *"Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi*

---

220 Bakara (2)- 205
221 Rûm (30)- 22

kavminin dili ile gönderdik".[222] Vahiy, toplumun kültürüyle birleşerek işe başlıyor ve bir manâda kültürleşiyor. Din ancak bu sayede anlaşılabiliyor.

İnsandan başka hiçbir canlı, kendisine bir kültür çevresi teşkil etmemiştir. Hayvan içgüdüleriyle ve tabiata angaje olmakla kendi kendine yetmekte, kültüre ihtiyacı bulunmamaktadır. Buna muhtaç olarak yaratılan ve kendine has özellik ve kabiliyetlerle zihin-tabiat ilişkisine ait üretimi ilerleten insan, tabiatı ve kendini yönetmiştir. Daha yaratılışında bu özelliğe sahiptir. Her emri yerine getirmekle görevli meleklerin, bizim tanıdığımız manâda tanımadığı "eşya", insana tanıtılmıştır. *"Ve Âdem'e herşeyin ismini öğretti, sonra onu meleklere gösterdi: Eğer sözünüzde doğru iseniz, bunların isimlerini bana söyleyin,* dedi. *Ey Âdem, onlara isimlerini söyle..."*[223] İnsan hayatının maddi ve manevî yönetimi kolaylaşmış, gelişmesi sağlanmış, ileride farklı toplum şahsiyetleri oluşmuştur. Ancak kültürün öyle bir yanı var ki, sürekli tekrar içinde olduğu ve içtimai verasete tabi olduğu için, onu bir "alışkanlık sistemi" haline getirir. Alışkanlık sisteminin ise iyi ve kötü olmak üzere iki tarafı vardır. İyi tarafı, bir hayat kanunu olarak, hayatın iktisadıdır. Yani devamının sağlanmasındaki tutumluluk ve kolaylıktır. Eğer yürümek için adım atmaya, her an yeniden öğrenmek suretiyle başlasaydık, hayat son derece zorlaşırdı. Konuşma, diğer deyişle lisan, bir alışkanlık sistemine girer. Alışkanlık sistemi, ayrıca "iyi"yi muhafaza etmenin bir yoludur. Olumsuz tarafı, yanlışları da "tekrar sistemi"nin içine alarak devam ettirmesi, değişme ve gelişmeyi zorlaştırmasıdır. Bu sebeple olacak, Kur'an yanlışa saplanmayı kırmak istemiştir. *"Onlara, Allah'ın indirdiğine uyun, denilince, hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız, derler. Ya ataları birşey akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler"* [224]

---

222 İbrahim (14)- 4
223 Bakara (2)- 31, 33
224 Bakara (2)- 170; Mâide (5) -104

2- İslâm'da Din Kavramı

Din., Kur'anda en fazla "yol" olmak üzere, inanç ve ibadet sistemi, hesap günü (yevmüddin), şeriat, itaat, kulluk manâlarında kullanılmıştır. Ceza (karşılık) manâsına da gelmektedir. Kelime manâlarından, müesesse olarak sosyolojik manâya geçiş göze çarpıyor. Latince kökenli (religare) olan religion'dan farklı olarak, Arapça din, teslimiyet, temyiz (iyiyi kötüden ayırdetme), tabiî meyil, hikmet, takva, ma'siyet, saltanat, mülk, hal gibi manâlara gelirken, içinde saklı sosyal niteliklere daha açık olarak şu manâlar da katılmıştır: Âdet, ferman, hüküm, borç (deyn). Bu manâlar, bizi dinin müessese olarak şekillenişine götürüyor. Aynı kökten deyy_n, vali manâsındadır. Yine aynı kökten Medine, temeddün (medeniyet) bulunmaktadır.

Din kelimesi 89 ayette geçer. İnanç sistemi olarak "ed-Din" kelimesinin üç manâ grubunu ifade ettiğini görürüz.

1- Doğru veya yanlış bütün inançlar manâsındadır. Dinin genel ifadesidir. *"Dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resûlünü hidayet ve hak ile gönderen O'dur. İsterse kâfirler hoşlanmasınlar".*[225] 2- Kitap ehlinin dini manâsındadır. *"Ey kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin, Allah hakkında gerçeği söyleyin".*[226] 3- Hak din ve İslâm manâsındadır. *"Yoksa Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? "*[227] *"... ve onlar için beğendiği dini yerleştirecek..."*[228] Hak dinin diğerlerinden iyice ayırdedilmesi ve insanın şüpheden arınması istenir. *"De ki : Ey insanlar, benim dinimden şüphede iseniz, bilin ki ben Allah'tan başka taptıklarınıza tapmam".*[229]

Kur'an'da sık sık Allah'ın dininden, dinin Allah'a ait olmasından, dinin Allaha tahsis edilmesinden bahsedilir. Bununla, kültürlerin kendi üretimleri olan inançlardan ayırde-

---

225 Tevbe (9)- 33
226 Nisa (4)- 171
227 Âl-i İmran (3)- 83
228 Nûr (24)- 55
229 Yûnus (10)- 104

dilmesi gayesini anlayabiliriz. *"Göklerde ve yerde ne varsa, hepsi O'nundur. Din de daima O'nundur. Yoksa Allahtan başkasından mı sakınıyorsunuz?"*[230]

Allah'ın olan din, insanın diğer inanç üretimlerinden mahiyetçe ayrıldığı gibi, tabiî ve fıtrî olmakla da ayrılır. *"Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler"* [231] 12/40 da aynı mealdedir. Fıtraten verilen din, gayet tabiidir ki tevhid özelliğini taşır: *"Ve bana: Yüzünü tevhid dinine döndür ve müşriklerden olma, denildi"*[232]

Herşeye rağmen insanlar bu sapasağlam (ed-dinu'l-kayyim) dine vakıf olmayabilir, şüphede bulunabilir veya ihtilafa düşebilirler. Hüküm Allah'a aittir: *"Dikkat edin, halis din Allahındır... Doğrusu Allah ayrılığa düştüğünüz şeylerde hüküm verecektir..."*[233]

Hüküm Allah'ındır, ama inananlara görev verilmiştir. *"... Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini hususunda bunlara acımayın..."*[234] Daha önce gördüğümüz gibi hak din, tarih içinde bir köke ve bir tevhid geleneğine sahiptir. Son din ile kemâl mertebesini bulmuştur, fakat öncesi olmayan bir din değildir. İlk insanla başlar, yeni hamleler ve yeni şekillerle tekerrür ede ede gelir. Küfürle ve batıl itikatlarla mücadele geleneğini de muhafaza eder. Hz. İbrahim önemli bir dönüm noktasıdır. Bunun kendine has birçok sebebi vardır.

"De ki: *Şüphesiz Rabbim beni dosdoğru yola iletti. Halis muvahhid olan İbrahim dinine. İbrahim müşriklerden olmadı".*[235]

"İyilik yaparak kendisini Allah'a teslim eden ve İbrahim dinine uymuş olandan daha güzel din sahibi kim olabilir?..."[236]

---

230 Nahl (16)- 52
231 Rûm (30)- 30
232 Yûnus (10)- 105
233 Zümer (39) -3
234 Nur (24)- 2
2351 En'am (6)- 161
236 Nisa (4)- 125

Son olarak bu gelenek Hz. Peygamber'e teslim edilir: *"Sonra seni de din konusunda bir şeriat sahibi kıldık, ona uy; bilmeyenlerin heveslerine uyma".*[237] Bu tevhid geleneğinde bir zorluk yoktur ve bu yola İslâm adı verilmiştir: *"... O sizi seçmiş ve babanız İbrahim'in dini (yolu) olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır. Daha önce peygamberin size şahid olması, sizin de insanlara şahid olmanız için size müslüman adını veren O'dur".*[238]

Tevhid geleneği İbrahim'den önce olduğu gibi, ondan sonra da devam etmiştir: *"İbrahim bunu oğullarına tavsiye etti. Yakub da: Ey oğullarım! Allah sizin için dini seçti. Onun için siz de yalnız müslüman olarak can verin,* dedi".[239] *"Andolsun ki, biz vahyi onlara ardarda yetiştirdik, belki düşünürler. Kendilerine daha önceden kitap verdiklerimiz buna da inanırlar".*[240] Bu gelenek devam etti. Tevhid dininin dışından olduğu kadar içinden de insanların onu bozması, ondan uzaklaşması, dinin yeni hamlelerle tekrarlanmasına sebep oldu. *"Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları biribirinden ayırt etmeyerek inandık, biz O'na teslim olanlarız, deyin".*[241]

Böylece anlaşılmaktadır ki, İslâm'a göre din tektir ve bir bütündür. Tevhid dinidir ve mahiyeti İslâm'dır. Bunun dışındakiler, çeşitli sebeplerle ve vazgeçilmez ihtiyaçtan dolayı, insan üretimleridir ve İslâm'a göre yanlıştır. Yahut hak dinden uzaklaşmalarla ortaya çıkmış ve bozulmş şekillerdir. Tabiatıyla söylediklerimiz, İslâmiyetin hükümleridir, din sosyolojisi değer yargısında bulunmaz.

İslâmiyet son ve kemâl noktasıdır. Seçkinleşmiştir. *"Bugün dininizi kemâle erdirdim. Üzerinize olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'a razı oldum".*[242]

---

237 Câsiye (45)-18
238 Hac (22)- 78
239 Bakara (2)-132
240 Kasas (28)- 52, 53
241 Bakara (2)- 136
242 Mâide (5)-3

Ondan önce, peygamberler vasıtasıyla, yani vahiyle verilmiş dinin mensuplarına kitap ehli denir. Bunlar, ortak noktaya çağrılır ve samimi olmaları istenir: *"De ki: Bizim ve sizin Rabbiniz olan Allah hakkında bize karşı hüccet mi gösteriyorsunuz? Bizim yaptıklarımız kendimize, sizin yaptıklarınız da kendinize aittir. Biz O'na karşı samimiyiz".*[243]

"Kitap ehlinden haksız davrananlar bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur".[244] *Allah birdir ama yine de insanlar din konusunda yanlışa dalmışlar, parça parça olmuşlardır. Üstelik durumlarının farkında da değillerdir. "Ama insanlar din konusunda aralarında bölük bölük oldular. Her bölük kendi tuttuğu yoldan* memnundur".[245] 30/32 âyeti de aynı mealdedir.

İslâmiyete göre din çok ciddi bir iştir. Hayatı bile oyun ve eğlence gibi kabul eden İslâm, dini, hayata, yani bu oyun ve eğlenceye benzetenleri kınar ve uyarır. *"Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri, dünya hayatının aldattığı kimseleri bırak. Sen onunla (Kur'an'la) öğüt ver ki Allah'tan başka dostu ve şefaatçısı olmayan bir kimse kazandığından ötürü yok olmasın.."*[246]

İslâmiyette, seçkinleşmiş ve artık kemâl mertebesine çıkmış din için nihayet kesin hüküm verilmiştir ve dinin sadece Allah'a ait yolda olması için mücadele istenmiştir. *"Bütün dinlerden üstün kılmak üzere, Peygamberini doğruluk rehberi Kur'an ve hak din ile gönderen O'dur. Şahid olarak Allah yeter".*[247] 61/9 âyeti de aynı mealdedir.

"Kim İslâm'dan başka din ararsa, o kabul edilmez. Âhirette de ebedî hüsranda olanlardan olur".[248] *"Fitne kalmayıncaya ve din bütünüyle Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın".*[249] Fakat di-

---

243 Bakara (2)-139
244 Ankebut (29) -46
245 Müminün (23)- 53
246 En'am (6)- 70
247 Feth (48)- 28
248 Âl-i İmran (3)- 85
249 Enfâl (8)- 39

nin gerçek yerleşmesi ve gelenekleşmesi, eğitim-öğretimle mümkündür ve esas olan budur. Tebliğ edilmiş din, iyi öğrenilmek ve insanlara onu iyi öğretmek sûretiyle yerleşir ve yayılır: *"Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve kendilerine döndüklerinde kavimlerini uyarmak üzere geri kalmaları gerekmez mi? Olur ki kaçınırlar".*[250]

3- Kültür-Din-Üstsistem

Dine tamamen kültür açısından bakanlar olmuştur. Bunlara göre din, sabit kültür değerleri arasındadır. Meselâ, Dilthey, Baillie meseleye böyle bakarlar. Durkheim'in görüşü de aynı merkezdedir. Durkheim'in farkı, dini kültürün temeline oturtmuş olmasıdır. Fakat dini toplumdan başlatıp toplumda bitirmesi, onu temel kültür olayı olarak görmesi demek olmuştur. Ona göre din, toplumun minyatürleşmiş modelini veren müessese, toplum dinin özüdür.[251]

Din ve kültürü birlikte mütalaa etme, kültür dinleri için doğru olabilir. Bergson bu tür dinlere statik din, cemaat dini, kapalı din adlarını verir ve bu dini masallara benzetir, korkuya karşı tabiatın bir tepkisi olarak yorumlar. Dinamik din ise açıktır, insanlığa yönelmiştir, yaratıcıdır. Bu dinde zekânın kabuğu yırtılmıştır. D.M. Edward'a göre bütün dinler için esas olan kutsal, kültür değerlerine eklenen dördüncü bir değer olamaz".[252] Din kültürün dışına taşmıştır. Evrensel dinde bu daha açık görülür. Birinci tür dinde, din kültürün kendisi olabilir, ama diğerinde sadece kültürle ilgi kurmuştur.

Dinin fonksiyonlarından birinin kültür üzerinde olduğu doğrudur. Fakat bu, dinin kendisi değil, fonksiyonudur. Her din kültürel bir olgudan ibaret olsaydı, bazı dinlerin evrenselleşme temayülünü izah edemezdik. Kültür insan üretimidir, evrensel din vahiyle başlar. Kültürde, zekâ ve daha bir-

---

250 Tevbe (9)- 122
251 Bk. Emile Durkheim, *Les formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1985
252 Bk. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1963, s. 67

çok özelliklerle cihazlanmış bulunan ve bilhassa tecrid kabiliyeti olan insan, tabiatla kendi arasındaki mücadelede, yaşamak, devam etmek ve "anlamak" için ürettiği zihnî iktisat ve pratiklik kuralını uygulayarak örnek kalıplar yaratır, tabiata bir üst tabiat katar. Din kendisine yukarıdan verilmediği veya onu kaybettiği zaman, insan onu da üretmiştir.

Kültür insan üretimidir, gerçek din vahiyle başlar derken, her ikisinin de aynı kaynaktan geldiğini, hayat kaynağının aynı şey olduğunu, zekâ ve kabiliyetlerin de, vahyin de farklı yerlerden gelmediğini söylemek, bilineni tekrarlamak olur. İçgüdüler de, zekâ ve akıl da aynı kaynaktan çıkarlar. Meseleye İslâm penceresinden baktığımızda, Allah, bal arısına da,[253] peygamberlere de vahyetmiştir.

İnsanın ürettiği ile yukarıdan gelenin birleştiği yer yine insandır. Allah, Âdem'e isimleri öğretti, fakat insan bunu devam ettirdi. Verilen şey, tohuma konmuş bir kabiliyetti. Eşyayı tanımak ve isimlendirmekti. Adem bir levh-i mahfuz gibidir. Adem'in öğrendiği, bugün insanoğlunun kullandığı toplam iki milyon kelime değildi. Biz, musiki aleti çalarak, elbisemiz ütülü olarak resim yapmasını veya dikiş dikmesini bilerek yeryüzüne gelmedik. Telefon kullanmasını yeni öğrendik. Bunları insan üretti ve hayat yolu üzerinde giderek arttırdı ve bunlar sosyal verasete dahil oldular.

Kültür, sosyal verasete geçtiği için, artık fert onu çevresinden öğrenir. Din de aynı verasete tabi olur, fakat fert inanma ile, dinî çevreye kendi iradesiyle, gizli veya açık, uyar yahut uymaz. Halbuki kültür karşısında bu hürriyete sahip değildir.

Kültür ile din arkadaşlığının bozulma sebeplerinden biri "sırf dini" olan "istisna" lardır. Mucize bunlardandır. Ama öbür taraftan evrensel din de sosyal bir olgu haline gelmiş, mucizeyi kullansa bile, imanın sosyal fonksiyonları olarak, normal hayata katılmıştır.

---

253 Nahl (16)- 68

Kültürle din münasebetinin problemlerinden biri de, tarihi teşkilat ve uzmanlıklarla öğretilegelen ve öğretim sistemi içine giren din ile halk tabakasındaki din arasındaki bazı farklılıklardır. İşin içine kültürün girmesinden kaynaklanan bu durum, dinin özüne zarar vermedikçe, hem kültürü hem dini koruyan bir diyalektik süreci oluşturur. Din kültürün merkezine yerleşir, aynı zamanda din gelenekleşir, yani kültürleşir. Her din gelenekleşmek durumundadır. Aksi halde nesilden nesile aktarılması gerçekleşmez. Her gün vahiy gelmeyecekse, din sosyalleşmek zorundadır. Ama bu durumu sosyolojizm veya tarihselcilik gibi anlamamalıdır. İslâm, tarihin veya toplumun ürünlerinden biri değildir. Din, "ötedenberi var olan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenlemiş" [254] tir. "Dinin müşahhas muhtevası, toplumda var olan durumlarla yahut sürüp giden değişimlerle ahenk ya da çatışma içinde bulunabilir".[255]

Evrensel bir dinin, kültür sisteminin dışına taşan tarafı veya kültüre bağlı olmayan ilkeleri, diğer kültür sistemleriyle bütünleşebilmesini sağlamıştır. Çünkü o, insanlığa açıktır. Kültürleştiği gibi üstsistemleşir. Bir üstsistem olan evrensel din, "başka insanlar, gruplar, kültür sistemleri ve kelimeler arasında da yayılmak durumundadır".[256] Bu açıdan baktığımızda, Charnay'ın dediği gibi "İslâm, her bir müslüman toplumun kendi kaderi doğrultusunda ortak tekâmülünün genel bir çerçevesini oluşturur. İslâm hem mahalli özelliklere şekil vermiş, hem bu özelliklere göre şekil almıştır".[257] Evrensel bir din, şahıslar ve kültürler üzerinde yeni görüşü gerçekleştirirken, "toplumun normal işleri devam eder, fakat zamanla belli bir istikamete gelinir. İnsanlar nerede iseler oradan başlarlar".[258] İslâm, şahıslarla beraber kültürleri de islamlaştırmış-

254 Joachin Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnaldı, Ankara 1987, s. 7
255 T.F.O' Dea-J.O' Dea Aviaole, age, s. 123-124.
256 P.A. Sorokin, age. s. 196
257 J. P. Charnay, *İslâm Kültürü* s.21
258 M. Watt, *İslam Nedir*, s. 118
259 Bakara (2)- 134, 141

tır. Bu tamamlanmadıkça, şahısların müslümanlığı, herhangi bir suda yüzen cisimler gibidir. Bir toplumun kültürü İslâmlaştığı zaman, o başkalaşmış değil, İslâmla terbiye edilmiş bir kültürdür. Yeni bir kültür süreci başlamış ve şahıs artık bunun içinde yer almıştır. Dünyada tek kültür olsaydı, İslâmla veya başka bir evrensel din ile kültür ilişkisi diye bir mesele olmazdı.

Farklı kültürler aynı terbiye sisteminden geçerek, bir üstsisteme, başka deyişle bir üstkültüre veya ideal kültüre kavuşurlar. Üst sistem bir sentez midir? Buna bir sentezden ziyade, hakikate ve insanın kendi kendisine daha çok yakınlaşma hareketi olarak bakılabilir. Üstsistemle insan, asli kimliğine, tabii ve hakiki olana dönmüş olur. Kendine dönüş, kültüre ve medeniyete manâ vererek dönüştür. Toplumda, kültürün kendi halinde yetmediği, "Hak" ve "Doğru" olanla beraber bulunması gerektiği söylenebilir. Üstsistemde zihnî taraf, aynı zamanda inanç ağır bastığı için, sorumluluklar artmıştır. Kur'an bir başka biçimde buna işaret etmektedir. *"Onlar geçmiş bir ümmettir. Kazandıkları kendilerine, kazandıklarınız da sizedir. Onların yapmış olduklarından sorumlu değilsiniz".*[259] Mazi ile bağ koparılmaz ama sorumluluk bunun üstündedir ve sorumluluk ile kültür mirası ayrı şeylerdir. Kültür üstsistemleri sayesinde, toplum şahsiyetleri daha şuurlu ve manâlı hale gelmiş, sadece birer kültür farklılığı olmasının yukarısına çıkılmıştır. Başkalaşmanın tehlikesi daha çok hissedilir olmuştur. Kur'an bunu ilham eder: *"Kendi dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden hoşnut olmayacaklardır".*[260]

İlâhi tarih felsefelerinin hakim olduğu kültür birlikleri, gittikçe genişleyebilir. Bir kültür, böyle bir tarih felsefesini taşıyacak ve ileri götürecek güçte değilse, mahalli kalır. Bazıları, kültür sistemlerinin ötesinde, kültür üstsistemleri dediğimiz daha geniş birlikler vücuda getirirler. Bunlar genellikle büyük dinler sayesinde olur. Üstsistemler, medeniyet dediğimiz yaşayış tarzının da renk ve karakterlerinin belirleyecisi-

260 Bakara (2)- 120

dirler. Medeniyet böyle bir üstsistemin şemsiyesi altında ise, medeniyet manâlı bir yaşama şekli kazandığı gibi, diğer medeniyet tarzlarından ayrılan tarafları anlaşılmış olur.

İslâm üstsistemi veya İslâm medeniyeti içinde, kültür şahsilikleri kaybolmamıştır. Medeniyet, kültürün gelişmesi ve genişlemesi istikametindeki enerji ile olduğuna göre, kültüre yabancı olmadığı gibi, müşterek kültürlerle meydana gelmiş olsa dahi onların izlerini taşır. Bu demektir ki medeniyetler de tek çeşit değildir. İslâm, izleri muhafaza etmeğe karşı çıkmamakla beraber, onlara mağlup olmamıştır. Sorokin'in dediği gibi, "her türlü zihin ürünü, üstsistem tarafından kendi yolunca şartlanır, biçimlenir, kalıplanır. Üstsistemin kendi doğruluk, güzellik ve iyilik sistemi vardır. Bilim, ahlâk, san'at, siyaset tipi vardır. Özü itibariyle diğer bir üstsistemin-kine benzemez"[261].

Bazı üstsistemlerin, yerleştikleri kültürlere oldukça mağlup oldukları, hakimiyetleri altına girdikleri bilinmektedir. Musevi dünya görüşü, zaman kavramı üzerine bina edilen bir felsefe halini almıştır. Aynı zamanda, kavim kültürünün ve kavim şuurunun ötesine geçememiştir. Hıristiyanlık, sırasıyla Yahudileşmiş, Yunanileşmiş (ilk metinler Yunanca), Helenleşmiş, Romalılaşmıştır. Yunan tesiri ile mekân-madde kavramı üzerine bina edilen bir felsefe, Hıristiyanlığın özü ile çatışmıştır. Tanrının akılüstü varlık oluşundan duyulan rahatsızlıkla, eşyada (heykelde) tecessüm eden şeklinin, Hz. İsa'da tecessüm etmesi, Yunan felsefesinin akılüstü-akıl ve tabiat çatışmasının izlerini taşır. Ayrıca Roma'nın sınıf hakimiyeti düzenine de mağlup olmuştur.

İslâm bu durumdan kendini oldukça muhafaza etmiştir. İslâmla bütünleşen milli kültürler ve üstsistem olarak İslâm ideal kültürü, ilk vatanı olarak yerleştiği Ortadoğu'nun birçok yerinde, Helen ve Hıristiyan kültürünü tasfiye ederek yerleşmiştir.

---

261 Bk. P.A. Sorokin, age. s. 254-255

E- Millî ve İslâmî Kimlik Diyalektiği

1- Kimlik Meselesi

Kültür ve kültür üstsistemleri, teorik ve tecrübi bir mesele olarak, bizi ister istemez kimlik, millet, ümmet, milliyetçilik ve insanlık meselelerine taşımıştır.

"Hangi kavme benzerseniz, ondansınız" [262] hadisi, bir kültür kimliği konusunu işaret etmektedir. Bir kimsenin meselâ giyimine bakarak, onunla hiç konuşmadan, hangi milletten olduğunu anlamak kabildir. Kültür kimliği, şahısların ve mensup olduğu toplumun adıyla, bayrağıyla, dili ve diğer bütün kültür unsurlarıyla toplumda yansıdığı gibi, müşahhas birim olan fertte açıklığa kavuşur. Yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumak veya ad koymak veya onu vaftiz etmek, bir kimlik meselesidir. İslâmla ilgisini daha kolay kurabilmek için, tarih içinde Arap örneğine bakarak yürürsek: Evvelâ künye önemlidir. Filanın oğlu veya kızı. Daha sonra filan kabilenin kardeşi veya kızkardeşi. Bunlar, bugünkü manâda soyad demektir. Bu bilinmiyorsa, Arapların kardeşi veya kızkardeşi denir. Aynı şekilde meselâ Türklerin kardeşi veya kızkardeşi denebilir demektir. Bu da bizi millet kavramına götürüyor.

İsimler, putperestlik ifade edenlerden, edepsizlik veya kötü manâ taşıyanlardan olmayacaktır. Başka bir şart da yoktur. Bitki isimleri, hayvan isimleri olabilir. Esed (Aslan), Leys (Aslan), Bekr (Genç deve), Sa'lebe (Tilki), Siba (Yırtıcı hayvan), Arkam (Erkek Yılan) insan isimleri olarak konmuştur.

Erkek çocukları sünnet ettirmek, düğün ve eğlence adetleri, ölüye yapılan işlemler, örf ve adetlere ait çeşitli tavırlar, farklı toplumsal kimliği ifade ederler.

Kıblenin değişmesi, temelde bir tevhid birliğinden sözedilebilse bile, müslüman toplumun, Hıristiyan ve Yahudi toplumlarından farklı bir toplum olma şuurunu netleştirmiş-

---

262 Ahmed b. Hanbel, *Müsned II*, 50

tir. Kişi ve toplum, devamlılık arzeden bir varoluştur. Herşeyin değişmesi karşısında devamlılık, kimlikle ifadesini bulmuştur. Kişinin ve toplumun devamlılığı, duraganlıkla değişme arasındaki diyalektik sentezde tezahür etmektedir. Kimlik için bu sentez elzemdir. Aksi halde kimlik problemi başlar.

Tarihî kimlik, ırk, kavim ve din ile kendini ortaya koyuyor. Bugün bir de modern kimlik diyebileceğimiz millet (ulus) kimliği söz konusudur. Diğerinden kopuk olmayıp, onun bir devamı olan bu kimlik, yine de yeni bir manâ yüklenmiştir ve kültür kavramıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Nüfus artışı, iş bölümünün artışı, sanayileşme ile kimlik daha çok belirmiştir. Bugün büyük cemiyetlerde kişi, kendine birkaç kimlik bulabilmektedir.

Yalnız zihniyetle kimlik karıştırılmamalıdır. Modern cemiyetlerde fert ve gruplara yeni yüklenenler, kimlikten ziyade zihniyetlerdir.

İslâm, kimlik farklılıklarını kaldırmayı istememiştir. İslâmî hayat için bunu kaldırmaya ihtiyaç yoktur. İlk günden bugüne kadar çok az sayıda aksamalar olmuşsa da, genellikle bunu hayata da geçirmiştir. "İslâmdan sonra Mekkelilerle Medinelilerin kazdıkları mezarlar arasında bile farkların bulunduğu bilinir".[263] İslâm düşüncesi, ırklar ve kavim kültürleri konusunda iyimserliğe ve müdaheleden uzak bir karaktere sahiptir. İslâm sistemi içine giren birçok kültür, bu düşünceye sahip olmuştur. Özellikle Türkler, bunu kendi karakteriyle de birleştirecek, ileriye vardırmıştır. Cihada önem veren İslâm, bunu müşahhas olarak sadece coğrafya ve siyasi hakimiyet sınırlarında kullanmış, kendi ilkelerini, fethettiği ülkelere nazari olarak ulaştırmış saymıştır. Din dışı kültür çeşitliliği ve kimlik farklılıkları onun için önemli olmamış, fakat inanç farklılıklarını İslâma çevirmek için ülküsünü daima saklı tutmuş ve terbiye imkânları aramıştır. Önce geniş bir

263 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 1051

hukuk çerçevesinde onları toplamıştır. Bunun ötesinde hiçbir zorlama ve müdahelede bulunmamış, kimlik problemi yaratmamıştır. Şahsiyet-kimlik-iman arasında eğer olumlu bir ilişki varsa, İslâmın buna özen gösterdiğini kabul etmek gerekir. Çok sayıda tarihi örnek arasında, Osmanlı tecrübesi, bunu anlamamıza yetebilir. 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı Devletinin durumunu tahlil eden Ubicini der ki: "Avrupa'nın hiçbir yerinde Türk imparatorluğu kadar ayrı cinslerden, başka başka ırklardan oluşmuş bir imparatorluk mevcut değildir. Toplam olarak 35 milyona varan halk üzerinde hakim olan ırk, bunun aşağı yukarı üçte birine zor ulaşır. Geri kalanı ise kendi öz kişiliklerini kaybetmemiş olan Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Rumenler, Slavlar, Arnavutlar, Araplar v.s. den meydana gelir. Bütün ırklar, bütün dinler, bütün dil ve lehçeler, yan yana varlıklarını halâ kusursuz devam ettirip gitmektedirler. Çoğu putçu Habeşiler ve Çingeneler, sapık Nesturi fırkasını yaymaya çalışan Keldanlılar, güneşe tapan Şemsiyyeler, Zerdüşt doktrini ile değişikliğe uğratılmış Manişeizm akidesini taşıyan Yezidiler, İsmaili ve Ali-İlahçılar, İslâmiyetin protestanları diyebileceğimiz Vehhabiler, inançlarını sürdürüp gitmektedirler. Bu çeşitlilik, Osmanlı topraklarını dolaşan bir yolcuyu şaşırtır. Başka fetihlerde böyle olmadı. Fethedilen milletler, fethedenlerin içinde eriyip gitmişlerdir. Galler-Romainler Frankların içinde, Saksonlar Normanların arasında kaynayıp gitmişlerdir. İstanbul'un fethinden dörtyüz sene sonra, fethedilen ırklar, evvelki hallerinden daha canlı, daha kuvvetli bir şekilde kendilerine gelmekte ve başkaldırmaktadırlar. Türk hakimiyeti, yanardağın lav ve külleriyle örter gibi toprağı örttü, ama muhafaza etmek için örttü".[264] Belki İslâmın da aşırı bulacağı bu müsamaha, Ubicini'nin tercümanı olduğu bu durum, müslüman kültürlerin kimlik meselesindeki tutumunu göstermesi bakımından değerlendirilmelidir.

---

264 M.A. Ubicini, age, s. 37-40

2- İslâm Evrenselliği İçinde Kavim, Millet, Ümmet

İslâmın hükümran olduğu coğrafyalarda, uygulamaların tam olarak İslâmî olup olmadığı, her zaman tartışılabilecek konulardandır. Ancak, kimlik konusunda söylediğimiz tavrın İslâmiyete aykırı olduğunu söyleme imkânı yoktur.

İslâm, evrensel bir düşünceye ve bunu gerçekleştirilebilecek fikrî, dinî, içtimai potansiyel güce sahiptir. Kavimlerin saf bir şekilde ve birbiriyle bilişmeksizin (tearüf*) yan yana habersiz yaşaması istenmiş değildir. Bu zaten hayat kanunlarına aykırıdır. Ancak bunları karıştırmak veya teke irca etmek gayretini de İslâm telkin etmez. Kimliklerin kaybolmadığı bir geniş toplumu (ümmeti) oluşturma ve bunu İslâmî ilkeler cazibesinde tutmak arzusu bilinen bir hususdur. Onun evrensellik anlayışı yanlış algılanır ve uygulanırsa, unsurların aleyhine olabilir.

İslâm, parçalar gerçeğini bir tarafa atmadan, insanlığı bir bütün olarak almakta, bu bütünü, peygamberlerin tebliğ silsilesinin kendi içinde ve dışında kurduğu diyalog ve diyalektikle ifade etmektedir. Tevhid süreci, zaten bir ümmeti ve sonra insanlığı (evrenselliği) gerekli kılar. Bütün dinlerin esası, İslâm'da kemale ermiş olan iman ve ihsan (iyi işler) dır. İslâm bu bütünü ve birliği, tabiatla, yani fıtratla da birleştirmiştir. Diyalog ve diyalektiğinde, şirkle kitap ehlini, iman ve gelecek meselesinden dolayı farklı ele almakla beraber, hukuki olana uygun ve zulme yönelmeyen bir akit içinde, onlara doğruyu anlatma ve onları terbiye edebilme potansiyelini muhafaza eder. Hepsini böyle bir bütünlüğe dahil etmiştir. İslâm, pek manâsı olmayan, içinin ne ile doldurulacağı belli olmayan bir "insanlık" ve "evrensellik" , hatta ütopik "barış" fikrine yanaşmamıştır. Bu konuda da gerçekçidir. Din konusunda müslümanlarla savaşan, onları yurtlarından çıkaran ve çıkarılmasına yardım edenleri dost edinme menedilmiştir. Dostluk edilirse bunu

---

* Bk. Hucurat (49)- 13; *"Kabileler ve soylar haline koyduk ki tanışıp bilişesiniz..."*

zulüm kabul eder.[265] Bu gibilerle resmi münasebet kurulmasını, siyasî, iktisadî münasebetleri yasaklamış değildir ama, dostluk ayrı birşeydir.

İslâmda insan, teklif edilmiş bir varlık olmakla diğer varlıklardan ayrılır. Teklif sadece insanın insanlığını değil, hürriyet ve sorumluluğunu da gösterir. Toplumların bütünlüğü ve insana ait özellikler bütünü olan insanlık, İslâm tevhidinde, insancılık (hümanizm) şeklindeki felsefî anlayıştan ve diğer dinlerin insanlık anlayışlarından ayrı tutulmalıdır. Eski Yunan kaynaklı insanı tanrılaştıran hümanizm, Hindistan'da sınıf hümanizmi olmuştur. Budizm'de hiçliğe ulaşabilen bir insanlık, Hıristiyanlıkta Baba-Oğul ilişkisi içinde insan-tanrı şekline bağlanan bir insanlık, hümanizmlerine temel teşkil etti. Tanrı-insan veya İnsan-tanrının sorumluluğu yoktur. Tanrı-insanın yükselişi de olamaz. Oysa İslâm tevhidi, yüksek yaratılışta fakat gerçek olan, hür ve sorumlu olan insanı ve insanlığı tanıttı. Dinler ve felsefeler arasında benzerlikler varsa bu, tevhid akidesinin ve insan fıtratının evrenselliğinden gelmektedir.

İslâm, fikir ve inançta olduğu gibi, sosyolojik alanda, gerçekçiliği gözeterek evrensel hedefini belirler. Hz. Peygamber o gün, etrafa yazdığı mektuplarla, tevhid ilkelerinde mevcut olan evrenselliği, pratik-sosyal bir nesnelliğe dökmüştür. Mektupların gereği yerine gelsin gelmesin, hedefi ilan etmiştir. İslâmın evrenselliğini, Kur'an'ın ve hükümlerinin değişmezliği ve umumiliğinde, temel ilkelerinin değişmezliğinde ve tabiat, fıtrat ve cemiyet kanunlarına uygun olan sünnetin değişmezliğinde toplamak mümkündür. Topluluklar varlıklarının devamını, kültürel yükselişlerini temin edebilmek ve insanlığa açılmak için iki sosyal teşkilata ulaşmak isterler. Şeriat ve devlet. Biri fert ve toplum birimlerinin inanç ve hareket tarzlarına ait kanun ve kurallardır. Diğeri bağımsız ve medeni tarzda bir teşkilatlanmadır. İslâm ikisini de gerçek-

265 Bk. Mümtehine (60)- 9

leştirmiştir. Bunu yaparken de fert ve grupların, sosyal birimlerin, İslâm'a teşne iç dinamiklerine ve kimliklerine dokunmamıştır. Kavim-millet veya millet-ümmet diyalektiğinde bir çelişkiye düşmeden, gerçeklere ve fıtrata arkasını dönmeden, daima bir üstsisteme doğru tavır koymuştur. Eski adet ve alışkanlıkların, İslâmla bir problem teşkil etmeyenleri devam etmiştir. Değişmesi gerekenlerin değişmesi, yani İslâmlaşması veya tamemen iptali, tedrici olmuştur. Değişmeksizin devam edenler, İslâm toplumları için birer kaziye teşkil etmiş ve yapıya dahil olmuştur.

Bilindiği gibi kavim, etnik özelliklerin, millet, kültürel özelliklerin söz konusu edildiği toplum tipleridir. Ümmet ise bunlarla çatışma içinde olmayan, ama dinî özelliklerin öne çıktığı toplumdur. Hepsi üst üste katlanmış olarak mensubiyet şuurunu ihtiva eder. René Guénon'un dediği gibi insan, ailesiz veya yakın mensubiyete ait grupsuz olamaz.[266] Ümmet, tarihi sırada ve cemaat tipini ifade ettiği manâda milletten öncedir ve daha dardır. Fakat modern asırda da devam ettiğine, bir kalp, gönül ve iman birliği olarak, bugünkü millet sınırlarının ötesinde var olduğuna göre, milletten geniştir. Bu durumda ümmet, harcı din olan bir parçalar birliği, yani bir çeşit federasyon olur. Demek ki, Ziya Gökalp'in deyimiyle cemia, câmia ve cemiyetler, tarihi sıranın dışında, zaman ve şartlara ve sosyal değişmeye göre alınabilir. Meselâ şimdi, müstakil etnik gruplar, yani cemialar çok ender olarak görünse de, birçok cemiyette, alt/yan kültür grupları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Bunlar henüz milletleşememiş toplulukları teşkil ederler.

Gerek ümmet, gerek millet, kavim gerçeğini kaale almayan birliklerden değildir. Müslümanlığın ilk yıllarında bunu açıkça görürüz. Hicretten altı yıl sonra, müslümanların Kâbe'yi ilk ziyaret isteklerinde, Hz. Peygamber, müslüman olmayan Arapları da bu ziyarete davet etti. Az da olsa katılanlar oldu. Huneyn-Evtas savaşına (Hevazin müşriklerine kar-

266 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 146

şı) çıkarken de müslüman ordusuna 70-80 kadar müşrik katılmıştı.[267] Bu tutumlar basit birer siyaset değildi. Din ile birlikte milli birliği temin etmek niyetiydi. Din birliği ve milli birlik iç içe olmalıydı. Gerçekçi olan tavır buydu.

Yarı bağımsız, bazan tam bağımsız Arap kabileleri, siyasi, idari bir merkeze, bir devlete sahip değillerdi. Çoğu zaman birbiriyle boğuşup dururlardı. Panayırlar, bunların oluşturduğu münasebetler, şiir ve edebiyat, pazar dilinin genişleyip dil birliğinin sağlanması, müşterek örfler ve sosyal hayat, Arapların birliğini temine başlamıştı. Fakat onları millet halinde ifade edecek manevî yapı yetersizdi ve inanç birliği yoktu. İşte bu, İslâm tarafından sağlandı. Bugünkü manâsıyla millet, belki henüz o devre ait bir kavram değildir. Kültür ve modern şartlarla birlikte, sanayileşmenin milli iktisada kazandırdıklarıyla milletleşme gerçekleşecektir. Fakat arkada daima ruhî manevî bir yapının desteklemesi şarttır ki, o zaman bunun başladığını, aşiret nizamının üstünde, kavim sınırının ötesinde bir tesanüdün oluştuğunu söylemek, fazla birşey değildir. "Din, inanç ve ibadetlerin yanısıra, müesseseler, ilişkiler ve davranışlarla da ilgilenmiştir. Çünkü İslâm sadece inançlardan oluşan bir din değil, sosyal bir dindi. Kısa zamanda Arap yarımadasında birliği sağlamıştır. Daha önce örf ve dil birliği bulunmasına rağmen bu, Arapların milli birliğini sağlayamamıştı. İslâm yeni sosyal müesseseler ortaya koydu, mevcudun bir kısmını geliştirdi, bir kısmını da ortadan kaldırdı. Halktan devlete çıkışı sağladı. İptidailikten olgunlaşma ve şuurlanmaya, kökleşmeye gitti, sonunda açılmaya geçti. Bütün bunlar İslâm dininde gizli olan temellere dayanmıştır".[268] Kur'an'ın kullandığı iki kavramdan, millet ve kavim kavramlarından millet, daima dinî manâyı da içine alan bir toplumu ifade etmiştir. Kavim ise din bahis konusu olmadan yaygın bir soy, dil ve örf topluluğunu ifade etmektedir.

---

267 Bk. Berki-Keskioğlu, age. s. 374
268 Samiye Mustafa el-Haşab, age. s. 43, 44

Millet kelimesi Kur'an'da din manâsında olmak üzere 15 ayette geçer. 7'sinde İbrahim milleti (İbrahim dini), birinde (12/38) İbrahim, İshak ve Ya'kub dini olarak geçer. Geriye kalan 7 ayetin birinde (2/120) Yahudi ve Hıristiyanların dinî manâsındadır. *"Kendi milletlerine (dinlerine) uymadıkça Yahudi ve Hıristiyanlar senden hoşnut olmayacaklardır..."*[269] Dikkatimizi çeken husus, millet kelimesi Kur'anda tek başına bir "hak din" manâsına gelmemiş, yanına bir belirleyici kelime katılmıştır. İbrahim milleti (dini), onların dini, son din gibi. Millet kelimesinin (çoğulu milel) dört ana manâsı vardır: Şeriat, din, diyet, taife. Zamanla bir kelimenin birkaç manâsından biri diğerlerine galip gelir ve yerleşir. Türkçede millet kelimesi de böyle olmuş, nation veya tam karşılamasa da ulus kavramı karşılığında kullanılmıştır. Ama onlardan farkı, hâlâ içinde din manâsı gizlenmiş olarak durmaktadır. Ancak din deyince artık İslâm kelimesi anlaşılmakta, İslâm yerine başka bir kelime kullanılmamaktadır. Bütün İslâm toplumlarında böyledir. Hiçbirinde millet kelimesi din karşılığı kullanılmamaktadır. İslâm kavramı, varken, "İbrahim milleti" kavramını devam ettirmeye kalkmak, yanlış olarak Hz. Muhammed yerine Hz. İbrahim, İslâm yerine millet kelimeleri kaim olur diye düşünülebilir. Kur'anda geçtiği şekilde, hak veya batıl din manâsına gelen millet kelimesinde olduğu gibi, İslâm kelimesinde zıddiyeti içine alan bir manâ yoktur ve bu kelimeyle cihanşümul din nizamı kastedilmiştir.

Millet kavramı, sosyal şekiller arasına girmiştir ve sosyolojide cemiyet tipini müşahhas olarak ifade eder hale gelmiştir. Kavim (cemaat) ile ümmet arasında yerini almıştır.

Irk, sosyal şekil olmaktan ziyade biyososyal tekrar sürecidir. Yerini gittikçe kültür birliği toplumlarının içinde, zımni sosyal gerçeklik olarak bulundurur haldedir. Kavim de cemaat tipi bir sosyal şekil olarak ırkla aynı durumdadır. Kavimde tek kültür vardır. Alt kültürler varsa da belirsizdir.

---

269 Bakara (2)- 120

Millet, cemiyet tipinde bir sosyal şekildir. Merkezi bir kültürün hakimiyeti söz konusudur. Yan kültürler belirlidir. Fakat cemaat ve kültür çeşitliliği, aynı merkezî kültürün çevresinde varlıklarını sürdürebilirler. Ümmet, bugün bir üstsistem manâsında devam etmektedir. Ümmet, cemaat ve cemiyetlerin evrensel bir din içindeki manevî, bazan maddi (siyasi) birliğidir.

Bu sosyal şekiller, tarihî ve coğrafî sıra ve yanyanalığa tâbi olmadığı gibi, değişmez de değildirler. Çoğu kere içiçedir.

Günümüzde vatandaşlık hukukuna dayalı millet ile kültür birliğine dayalı millet, birbirine karıştırılır. İşi karıştıran coğrafya (vatan) ile devlet meselesidir. Siyasi birlik ile kültür birliği, her zaman üstüste çakışmaz. Aynı vatanda yaşayıp, aynı vatandaşlık hukukuna ve aynı siyasi iradeye tâbi olup ayrı kültür grupları, ayrı cemaatler olabilir. Türkiye'de Rum ve Ermeniler gibi: Ayrı topraklarda yaşayıp, farklı devletlere tâbi, fakat aynı kültürün, yani aynı milletin, çoğu zaman aynı ümmetin parçaları bulunabilir.

Kavim-millet-ümmet oluşumlarının seyrini, birbirine geçiş veya ilişkilerini doğru tesbit ve tahlil etmelidir. Tarih boyunca insan gruplaşmaları tek bir tipte kalmamış, birçok değişiklik geçirmiştir. Büyümüş, küçülmüş, birleşmiş, dağılmış, yeni tipler oluşmuş, fakat bazan eskileri tamamen yok olmamıştır. Din, bu gruplarla şu veya bu şekilde hep beraber olmuştur.

İlk dikkat edilecek husus, ırk ile kavmin aynı şey sayılmamasıdır. Biyolojik gerçekliği saklı olsa bile sosyolojik gerçekliği zayıf olan ırk kavramı, dile ve örfe dayanan, yani sosyolojik gerçekliği açık bulunan kavim ile aynı şeyi ifade etmezler. Irk kana, kavim dil ve örfe, millet kültüre, ümmet dine dayanır. Gittikçe biyolojik olmaktan sosyolojik olmaya doğru bir istikamet vardır. "Akrabalık" kavramı sosyal birim ve şekillerde önemli bir yer işgal eder. Akrabalık meselesi, kandaşlıktan öte sosyal bir meseledir. Hayvanlar arasında kandaşlık, yani ırk vardır ama akrabalık yoktur. Akrabalık millet

gibi kültür toplumlarında önemini korumaya devam eder. Milletin kavim ile bağları kaybolmamış, fakat kültür meselesini, cemaatten cemiyete geçişi daha fazla ifade eder olmuştur. Millet, önemli bir kültür kimliği ve bir sosyal bütünlük arzeder.

Milletin kavimle irtibatı tarihi zeminde ve sosyal değişme süreci içinde kalmıştır. Aynı kavimden birçok millet doğduğu gibi, birkaç kavmin birleşmesiyle de bir millet vücuda gelebilmiştir. İngilizler, Kelt, Anglo-Sakson ve Norman kavimlerinden, Almanlar, Germen, Slav ve Latin kavimlerinden oluşmuştur. Diğer taraftan Latin kavmi parçalanarak, Fransız, İtalyan, İspanyol milletlerini, Germen kavmi bölünerek Alman, Danimarka, Hollanda milletlerini vücuda getirmiştir.[270]

Millet, ya büyük devletlerin (imparatorlukların) parçalanmasıyla, ya küçük grupların zaman içinde birleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu oluşumda dinin, fikir ve felsefe hareketlerinin rolü inkâr edilemez. İslâmiyet, Arap topluluklarını önce aşiret şuurundan kavim şuuruna, oradan millet ve ümmet şuuruna süratle geçirmiştir. Arabın Arap olmayana üstünlüğü yoktur ilkesi, ancak bir kavim şuurunun üzerine bina edilebilirdi. Kavim veya millet şuuru oluşmamış bir topluluğun, diğerleriyle mukayese ve eşitlik şuuru da oluşmaz. O gün, bugünkü manâda millet meselesinden sözedilemez dedik ama, milletin tarihi ve sosyolojik kökleri, Arap kavmi içinde önce ümmet şuuru ile belirmiştir. Bu dönem milletle ümmetin içiçelik kazandığı önemli bir dönemdir. Fakat orada kalmayacak, Arap birliği sağlandıktan sonra, İslâm diğer kültürlere yayılacak, ümmet, daha fazla fikrî ve kalbî plana geçecektir. Zaman zaman siyasi ve müşahhas olarak da gerçekleşecektir.

Milletler, ümmetlerin parçalanmasıyla değil, imparatorlukların parçalanmasıyla oluşmuştur. Zaten ümmet ile devlet

270 Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul 1976, s. 206

şimdiye kadar örtüşmemiştir ki böyle bir parçalanmadan bahsedilebilsin. İmparatorluklar ise, bir ümmetin ancak bir kısmını içine alabilmiş, diğer taraftan birden fazla ümmetin parçalarını kendinde toplayabilmiştir.

Sosyal şekiller ve bunların değişimleri, menfaat ve hayat mücadelesi sonucu vukubulmaktadır. Gerçeklerle iradi ve idealist tutumların kesistiği noktalar, yeni oluşumları tayin ediyor. Bu oluşumlar ne yalnız hayat kavgasına indirgenebilir, ne de sırf idealist tutumla açıklanabilir.

Göçebe topluluklardan yerleşik düzene geçtikçe toprak önem kazanmıştır. Millet dönemi coğrafyanın vatanlaştığı dönemdir. Sınır kavramı her zaman olmuştur. Göçebe yaşayışlarda da birbirine müdahele ile kesişen, kutsalın veya hayat mücadelesinin doğurduğu, yerleşik topluluklarda irade kesişmelerini ifade eden daha belirginleşmiş sınırlar hep olagelmiştir. Fakat coğrafyanın vatanlaşması millet kavramıyla daha çok ilgilidir, ama bunu son asırlara hasretmekte yanılabiliriz. Vatan sevgisi hicret eden ilk müslümanların Mekke hasretiyle müşahhas şekilde belli olmuştur. Eski Türklerde vatan önemli bir kavramdır. Toprakla insan arasındaki ilişkinin manevi bir boyutunun bulunması ve ilişkinin sosyal bütünleşmeye dahil olması tarihi bir sürece sahiptir.

İslâm dini, zamana göre, tabii gruplar dediğimiz toplum şekillerinin hepsiyle muhatap olabilme özelliğine sahiptir. Hayatın bütününü ve değişmeleri ihata ve terbiye edecek karakterde olduğu tarihi tecrübe ile anlaşılıyor. Sosyal grup tipleri şu veya bu sebeple yeni bir tipe inkılap etmişse, İslâm bunu alıp tekrar meselâ aşiretler nizamına döndürecek değildir.

Günümüzde millet ve milli devlet meselesi, bütün toplumlarda olduğu gibi, müslüman toplumlarda da sorgulanmaktadır. Müslüman fikir adamlarının önemli bir kısmı, milletin ve milli devletin İslâmileştirilemiyeceği kanaatini paylaşmaktadırlar. Millet ve milli devlet ile İslâmın karakterlerinin ve araç-amaç ilişkisinin farklı olduğu düşünülmektedir. Oysa Osmanlı Devletinin son zamanlarında görülen üç fikir

akımından İslâmcılık akımının başta gelen temsilcisi Prens Said Halim Paşa'ya göre bile, toplumların millet halinde sınıflandırılması, dünya sosyal teşkilatının olgun bir şeklidir ve ferdin gelişmesini kolaylaştırır. Ayrıca milletlerarası mesele İslâmın evrensellik anlayışına uygundur.[271]

İslâmın evrenselliğinin dört delili; 1- Yahudi, Hıristiyan ve bütün peygamberler geleneğinin devamı olması, 2- Tarihi olaylar hakkında vahyi bilgiye sahip olması, 3- Sosyal ve siyasi kültürel çeşitlilikler içinde birliği sağlaması, 4- İslâm cemaatine giriş özelliğidir. Montgomery Watt'a göre ilk ikisi, başka inançtakilere göre, şu anda henüz çözümlenemez olan birer iddia kabul edilebilir. Fakat İslâmın verdiği bilgi, gerçeklere uygun olduğu gibi, teklifleri de evrensel tavrını destekler. Watt, üçüncü delili, daha gerçekçi bulmakla beraber, Hıristiyanlığın, yeknesaklıkta ısrar etmeksizin çeşitlilik içinde birliği daha önemsediği kanaatindedir. Watt'a göre İslâm, dört mezhep içerisinde örnekleri görülebileceği gibi çeşitliliğin değerini tanımış, fakat yeknesak bir birlik idealine yönelmiştir.[272] Gerçekte İslâm, Watt'ın görmek istediği gibi bir yeknesaklık getirmemiş, fakat çeşitliliği de kendi haline bırakmak istememiştir. Zorlamasa da ülküsünü kaybetmemiş, terbiye imkânı aramıştır. Çünkü inanç ve fikir çeşitliliği, giderek birbiriyle ilgisiz veya çok az müşterek özü taşıyan bir dağınıklığa sebep olabilir.

Evrenselliğin işaretlerinden önemli bir boyutu herkese açık, dine girme kolaylığıdır. İslâm cemaatine girişin, diğerlerinden önemli farkları vardır. Ne iptidai dinlerin çetin testleri ve eksersizleri, ne diğer büyük dinlerin ruhani ve karmaşık törenleri yoktur. "Allahtan başka ilah olmadığını, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğunu" söylemek gibi, sade, anlaşılır bir ifade ve kabul edişten sonra cemaate dahil olunur. Diğer özellikler şunlardır: 1- Kapalı veya açık tabirlerle ifade edilen özel işaret ve semboller yoktur. Sembol, kül-

271 Bk. Said Halim Paşa, *İslamlaşmak*, çev. Mehmet Akif, İstanbul 1965, s. 24-28
272 Bk. M. Watt, *İslam* s. 276-277

türün ve anlamanın müşterek ifadesi olmak üzere bütün dinlere aittir. 2- Çift anlamlı kelimeler yoktur. 3- Ruhanî meclis ve yetki kabulü yoktur. 4- İmanın denenmesi yoktur. Bu deneme ancak Allaha ait olabilir. Kur'anda bahsedilen denemeler (Uhud'da olduğu gibi) böyledir. 5- Özel bir idrak zorluğu yoktur. En aşağı kültür seviyesindekinin de en üstüne sahip olanın da anlayış gücüne sığar. 6- İlâhiyat terimlerine, özel kavramlara ihtiyaç göstermez.[273] Girişten sonra elbette bazı hak ve vecibeler, bazı bilgiler gerekecektir. Ayrıca anlayışı derinleştirmek için bir kısım aklî, ilmî, felsefî cehidlere, yorum inceliklerine ihtiyaç duyulacaktır. Fakat itikadı takviye eden hudut içindeki ibadet ve amel dışında kalanlar, ilimle ve akılla mizaç birliğine sahip kılmak için yönlendirmeler şeklinde anlaşılabilir. Bu yön özel şartların ötesindedir ve diğer dinlerin ve kültürlerin özüne köprü kurar.

Çeşitli kültürler İslâma girdiklerinde ve İslâmlaştıklarında İslâmın evrenselliği tezahür etmiş demektir. Bu kültürler kendilerinde kalarak bunu gerçekleştirirler. Bu durumda ayrı ayrı müslümanlıklar doğmuş olmaz. Yorumlama tarzındaki çeşnilikler, evrenselliğin açığa çıkmasıdır. Yeter ki temel ilkeler ve temel manâlar ve müşterek hedefler muhafaza edilsin. Bir misal olmak üzere Türklerde Ahmet Yesevî yolu-yordamı içinde İslâm'ın evrenselliğine bakılabilir. Bu yol şeriatla tarikatın kaynaşmasıdır. Kur'an'a sıkıca bağlı bir yoldur. Bu yola göre her var olan Allahın aletidir ve her biri O'nun sonsuz isimlerinin bir kısmının mazharıdır. Bir insan bir insana yardımda bulunuyorsa, Allahın muîn (yardım eden) isminin mazharı olduğundandır. Düşünce ve inanç ilkeleri İslâmın istedikleridir. Eski Türk adetlerinin bir kısmı da buna katılmıştır. Çünkü yorumda şahsiyet gereklidir. İnsanların yaratılış sebebi (ma'rifetullah), mutlak cömertlik, sıdk (gerçek doğruluk), Hakka'l-yakînde kaybolma, tam bir tevekkül, derinliğine tefekkür. Kemal sahibi olmayı isteme, korku ve ümid ara-

---

273 Bk. T. W. Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Ankara 1971, s. 579-581

sında bulunma, misafiri çok isteme ve ikram, Tevazu ve edebe riayet, herkesi kendinden faziletli görmek.[274] Sevgi, sevgi, sevgi... Yesevî yolunun İslâm evrenselliğini ve aynı zamanda Türk milliliği içindeki yorumunu, yalnız İslâmın yayılmasında değil, büyük devletler ve medeniyetler kurulmasındaki aydınlatıcılığı içinde buluyoruz.

Millet, ümmet ve evrensellik konularının sağlıklı biçimde tartışılması ihtiyacını ve İslâmi tavrın iyi yorumlanması gerektiğini söylemek yerinde olur.

Evrenselliğin müşahhas ve sosyolojik önemi haiz merhalesi olan ümmet sosyal tecrübede, millet gibi telakki edilmemiştir. Bundan sonra ümmet milletin yerine veya millet ümmetin yerine kaim olur mu? Birlikte mütalaa edilebilse bile bunlar, dinamizmleri, yaptırım güçleri, mensubiyet şuurları oldukça farklı, sosyal biçimliliklerdirler. Meselâ, "Ümmet bir tesanüt yaratıcısıdır, fakat işbirliği yaratıcısı değildir".[275] Ümmet, sekülerleşme ve modernleşmeye karşı koruyucu olabilmektedir. Sekülerleşme arttıkça millet bir manâda ümmetten uzaklaşıyor, ümmet şuurundan mahrum kalınıyor, çatışma, çözülme ve nihayet kimlik bunalımı başlıyor. Millet ile modernleşme ilişkisi müsbet olabilmektedir. Fakat ümmet ve modernleşmenin iyi geçindikleri söylenemez. Bu bakımdan modernleşmenin olumsuzlukları ve sapmaları ümmet şuuru ile önlenebilir.

3- İslâm ve Milliyetçilik

Sosyoloji penceresinden İslâma bakarken, karşımıza çıkan önemli meselelerden biri, milliyetçilik karşısında İslâm'ın tavrıdır. Bu durum, ilkelerde nasıldır, hayattaki tezahürleri ne olmuştur?

Günümüzde oldukça değişik manâ kazanmış olan ve kültür milliyetçiliği denilen sosyal, psikolojik, ideolojik, siyasi ve

274 Bk. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s. 324-338
275 Claude Cahen'den naklen, Şerif Mardin, *age*, s. 60

hatta dini yönelişin, ırkçılıktan farklı olduğu apaçık bilinen bir gerçektir. Milliyetçiliği ırkçılık üzerine oturtmak isteyen ideolojiler, çok yakın geçmişin malıdır ama bugün yine de geride kalmıştır. Bugün milliyetçilik, kendi varlık ve birliğini ve kültür şahsiyetini koruma ve devam ettirme olarak algılanmaktadır. Başkalarının aleyhine olan bir hayat hakkı, milliyetçilik sınırının ötesindedir.

Irkçılık ve milliyetçiliğin farklarını şöyle sıralamak mümkündür: 1-Millet kavramı ırk kavramını aşar. Millete kültür ve din gibi unsurlar girmiştir. Varlığını devam ettirme azmine bunlar dahildir. 2- Milliyet istikametindeki tavırda, başka milliyetlere eşit hayat hakkı tanınır. Bu olmadıkça, milliyetçilik, ırkçılığa indirgenmiş olur. Üstünlük başka sahalara aktarılmıştır. 3- Kültür şahsiyetçiliği temayülünde tahakküm ve zulüm yoktur. Gelişme ve hatta yayılma, ancak kendinde bulunan üstün değerler, meselâ İslâm gibi evrensel bir sistem sayesinde olabilir. Irk üstünlüğünün tahakkümü şeklinde yayılmanın, milliyetçilikle ilgisi yoktur. Kültür emperyalizmleri de milliyetçiliğe ters düşerler. Ubicini'ye göre başlangıçta milliyetçilik cereyanı "kendi dil ve kan bağlılıklarına göre teşkilatlanmak ve biraraya gelmek eğilimi"[276] dir. Fakat daha sonra bir kültür birliği ve şahsiyeti halini mecburen almıştır.Çünkü saf bir kavim veya ırkın birarada yaşadığı toplum, çok iptidai topluluklar dışında kalmamıştır. Bugün en fazla merkezî bir kavim ve merkezî bir kültür etrafında toplanılmış olmaktan sözedilebilir. Bu da tarihi ve sosyolojik kanunlar gereği oluşan bir gerçektir. Millet, parçaların mozayiği değil, dairevî bir bütünlüktür. Her etnik grubun veya yan/alt kültür grubunun millet olmadığı bir gerçek olup siyaset, para, propaganda gibi suni zorlamaları hariç tutarsak olamayacağı da söylenebilir.

Milliyet, fıtrî olan mensubiyet şuurunu kullanır. Yabancılaşmaya direniş de aynı durumda görülebilir. Bunlar bir tepki hareketini doğururlar. Psikososyal tahlilde, temel amillere,

276 M. A. Ubicini, age, s. 37

mensubiyet şuuru ve tepki hareketinden sonra, yarışma duygusunun da katıldığını tesbit edebiliyoruz. İslâm bütün âmillere gerçekçi bir atıf yapmış olmakla birlikte, en çok yarışmaya, ama "Hak" için yarışmaya vurgu yapmış görünüyor. Gerçekte psikolojik ve sosyal amillerin tamamını İslâmî ilkeler içinde bulabiliriz. Hz. Peygamber "Bir kavme benzeyen o kavimdendir"[277] derken yabancılaşma, dolayısıyla şahsiyet ve kimlik meselesine temas etmiştir. *"Kınayanın kınamasından korkmamak"*[278] da böyle bir direnişi, özentilere kapılmamayı çağrıştırıyor.

Mensubiyet şuurunun, kimlik ve şahsiyetin, yabancılaşmaya karşı direnişin, "Hak yolunda yarış" için kullanılacağı bellidir. *"... Rabbim sizden başka bir kavmi yerinize getirir de O'na birşey yapamazsınız..."*[279] *"(Savaşa) çıkmazsanız, Allah size şiddetli azap eder ve yerinize başka bir kavim getirir. O'na birşey de yapamazsınız. Allah herşeye kadirdir".*[280] *"Eğer O'ndan yüz çevirirseniz, sizin yerinize, sizin gibi olmayacak bir kavmi getirir...".*[281] *"Ey iman edenler, aranızda dininden kim dönerse, bilsin ki Allah, sevdiği ve onların O'nu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, Allah yolunda cihad eden, kınayanın kınamasından korkmayan bir kavim getirir..."*[282]

İslâm kardeşliği ve ümmet fikirlerinin, milletleri ve milliyetleri yoketmek davası olmadığı açıklar. İslâm kişileri kardeşlik ve barış şuuru içine soktuğu gibi, Allah yolunda olmak üzere, kavim ve milletleri de dayanışmaya ve gereği halinde yarışa çağırmaktadır. Gerçekte bu çağrı umumidir. "Bir yandan dinini seveceği kavimlere tevdi ederken, diğer yandan bütün kavim ve milletleri, kendi özellikleri içinde, Hz. Peygamber'e ümmet olmaya çağırmaktadır".[283] İslâm, iktisadî

277 Ahmed b. Hanbel, *Müsned II*, 50; Ebu Davud, Sünen (Libas), 4
278 Maide (5)- 54
279 Hûd (11)- 57
280 Tevbe (9)- 39
281 Muhammed (47)-38
282 Maide (5)- 54
283 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 50

saha dahil, her sahada milli unsurları seferber etmeye asla mani olmamıştır. Charnay'ın dediği gibi, "İslâm tarihi gösterir ki, İslâm dini, daima dinamik olarak milli şuurlanmaya yardım etmiştir".[284] İslâmın karşı çıktığı kabile asabiyetidir. Bu asabiyet o derece azgınlaşabilmiştir ki, bütün hak ve hakikatı perdeleyebilmiştir. Yalancı peygamberlerin zuhuru zamanında, "Rebia oğullarından olan bir yalancı, bizim için Mudarlar'ın doğru olan peygamberinden daha iyidir"[285] denebilmiştir. Tabiidir ki İslâm, ırkçılığı ve böyle bir asabiyeti reddetmiştir.

İslâm inkılabının temellerinden biri, dar manâdaki asabiyet üzerinde olmuştur. Arapların çok önem verdikleri kan bağı yerine din bağı getirilmiştir. Ama bunu, kan bağını yok sayarak yapmamıştır. "Cahiliye insanlarının kişisel değerleri ölçmekte kullandıkları nihai kriterleri ve putperestlik devrini değiştirmiştir".[286] Kavmiyet duygusunda övünme, gurur, aşırı nefs itimadı, kendini beğenmişlik hali bulunabilir ki bu, merhamet, alçak gönüllülük, eşitlik, zayıf ve kimsesizlerin, fakirlerin korunması gibi sırf insanî ve İslâmî faziletlerle ve aşırı giderse Allah inancı ile çatışabilir.

Tarihte İslâmın yayılması sırasında, ırk gayretinden istifade etmek isteyenler olmuştur.[287] İran fethi sırasında Hıristiyan Arapların ırk gayretiyle müslüman askerlerle birlikte olmaları da[288] tipik bir olaydır. Fakat sonuçta müslüman olmayanlar, ya İslâm ideal kültür sistemine dahil olmuştur, ya da başka bir dünyaya katılmışlardır.

Geçmişte, Araplaştırma ile İslâmlaştırmanın özdeşleştirilmesi, müslüman toplumların şekillenmesindeki farklı yapının sorumlusu olmaktadır. Bugüne değin yansıyan bu durum, top-

---

284 J. P. Charnay, *Sociologie Religieuse de l'Islam*, s. 39

285 Taberî ve Makrızî'den naklen bk. Bahriye Üçok, *İslâm Tarihinde İlk Sahte Peygamberler*, Ankara 1957, s. 36-37

286 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 88

287 Bk. T.W. Arnold, *age*, (Hire halkı ile Halid b. Velid arasında cereyan eden olaylar.) s. 92-93

288 Bk. T.W. Arnold, age. s. 88-91

lumların özellikle aydın kadrolarında önemli tesir icra etmiş, istismar ve problemlerin de kaynağını oluşturmuştur. Arap dışındaki kavimlerin müslümanlaştırılmasında, İslâmın ilkelerinden ziyade, geleneksel tavırlar ağır basmıştır. Bu konuda aşırı gitmiş olanlar Emevilerdir. Kültür ve kimlik konusunun henüz gündemde olmadığı ve şuurlu bir kültür-İslâm ilişkisinden bahsedilemiyeceği dönemlerde, bu arızalar vukubulmuştur. Gerçekte İslâmın ilkeleri ve yaşanmış ilk hamlesi bu istikamette değildi. Fakat dört halife döneminden sonra, kavim gayreti ile İslâm ülküsü arasındaki denge kaybedildi. Birçok toplum Araplaşarak müslüman oldu, bir kısmı kısmen kimliğini koruyarak müslümanlaştı, fakat günümüze bir hayli problemi yüklenerek geldi. Bugün kültür kimliği meselesi, İslâmlaşmaya engel olmayacağı şuuruna ulaşılmış gibi görünmekle beraber, problemler tamamen ortadan kalkmamıştır.

Herşeye rağmen tarihi olumsuzluklar, İslâmın evrensel mesajını ve yeni kimlik sentezlerini engelleyememiştir. İslâm toplumları, eski Mezopotamya ve diğer eski büyük medeniyetlerdeki yapının üzerine oturmuştur. Müesseseleşmede ve yeni medeniyetler inşa etmede bunun önemli rolü oldu. Ancak bunları evrensel mesajlarıyla şekillendirdi. Bir taraftan da sentez kimlikler oluşturdu. Hakim kültür, İslâmî kavram ve sembollerle şekil aldı. Bugün "İslâm unsuru, sosyal kimliği ifade etmede milli duygularla karışmış haldedir",[289] "Resmi din ile milli kültür, akaid içinde karışmış olarak görülür".[290]

İslâm yayılırken, farklı kültür ve medeniyetler üzerine yerleşirken, mahalli/milli önderliklere dinî engel çıkarmamıştır. Çünkü toplum şahsiyetleri, kendi faaliyetlerini tayin edebilir ve önderlerini bulabilirler. Kur'an şöyle der, "... *sen, ancak uyaransın. Her kavmin (toplumun) bir yol göstereni (hâdi) vardır*" [291]. Mahalli iktidarlara, müslüman olmak kaydıyla yer

289 I. M. Lapidus, age. s. 382

290 Hervé Carrier, "*Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dinî Müesseseseleri Nasıl İncelenir?*", çev. Münir Koştaş, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1987/XXIX, s. 339

291 Ra'd (13)- 7

verilmiş olması[292] milli-dinî beraberliğe güvensizliğin olmadığı manâsına gelir. Çünkü önderle toplumu arasında, hele o devirde, bir yabancılaşma, tabiî olmayan birşeydir. Sonra, herkese örnek olan Hz. Peygamber, önderliğin de merkezinde olduğuna göre, endişe edecek bir durum yoktur. Eğer gerçek önderden uzaklaşılırsa yahut ona aykırı düşülürse, problemler eksik olmaz. Problemlerden biri, milliyetin, milliyetçi ideoloji olarak, İslâm'dan uzaklaşmaktan da öte, onun yerine geçirilmek istenmesidir. Bunun daha hafif şekli, dinin devlet eliyle millileştirilme temayülleridir. Sık sık karşımıza çıkmış olan husus şudur: Milliyetçilik, iki tarafı keskin kılıca benzemektedir. Hassas denge, sosyal şartlar ve niyetlerle ilgili olmuştur. Bağımsızlık mücadelesinde milliyetçi tavrın rolü malûmdür. Ama bunun içinde din de vardır. Tavır, hiçbir zaman din dışı milliyetçilik olmamıştır. Aynı tavır, sömürgeciliğe karşı koymada da başarılı olmamızı sağlamıştır. Özel olarak, Avrupa'da milliyetçilik, Ali Şeriati'nin dediği gibi, "ilerici ve birçok şeyin çözümüne yardımcı bir hareket olmuştur. Kilise baskısının kalkmasına, ortaçağ teokrasisinin bertaraf edilmesine sebep olmuştur. Hürriyete ve bilimin bağımsızlığına yol açmıştır. Fakat aynı milliyetçilik, İslâm dünyasının dağılmasında etken olmuştur".[293] Kılıcın diğer keskin tarafına ait olandan biri de, milliyetçiliğin ırkçılığa kaydırılma tehlikesini taşımasıdır. Milliyetçilik, evrensel din veya felsefe gibi üstsistemlerle yahut insanlıkla ilişkilerinde de iki taraf keskin kılıç gibidir. İdeal kültürü kendinde barındırma, büyük kültürlerin ve buna ait milliyetçi tutumun sağladığı kolaylıkla vukubulmuştur denebilir. Fakat ideal kültür, kendi üstsistemine dahil etmede ve terbiye etmede, büyük değerler yaratmış olan, gelişme safhalarını ve çetin mücadeleleri yaşamış bulunan bir milli kültür karşısında büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Böyle bir milli kültür toplumunun, kendi-

---

292 Bâzân'a yazdığı mektupta Hz. Peygamber "Allah iktidarını yüceltsin" cümlesini kullanmıştır. Bk. M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 229

293 Ali Şeriati, *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar*, çev. Orhan Bekir, İstanbul 1986, s. 167-168

ne yabancı bir dinî sisteme girmesi kolay olmamaktadır. İslâm Afrika'ya ve Avrupa'ya girerken aynı kolaylığa sahip olamamıştır. Hıristiyanlık da Afrika ve İslâm dünyası karşısında böyle bir farklı durum karşısındadır.

Milliyetçilik ve din, bazan ikisi de fundamentalist karaktere bürünebilir. "Fundamentalizm", dinde olduğu gibi, milli ideolojilerde de, dışlayıcılık ve karşıtlık gibi beliren eğilimlerle, dinî fundamentalizme benzer. Toprak ve kültür bütünlüğünü koruma kaygısında olan çağdaş devletler, fundamentalizm potansiyeline sahip milliyetçi ideolojileri benimsemişlerdir. İmparatorluklardan bu yönde farklıdırlar. Bazan milliyetçilik, İslâmî bir fundamentalist ideoloji formuyla bağdaşıklık içinde olabilir. Bu durumda, ikisi arasında bir dizi önemli uyuşum noktası görülür. Temel sosyal değerler uyuşum sağlarlar. Özellikle savaş veya benzeri mücadele hareketlerinde bu bağlaşıklık daha açık ve daha etkili şekilde görülür. Dinin hakim olduğu bir milli devlette dinî fundamentalizm de paralel olarak benimsenmiştir. İran örneği ve Afganistan'ın Ruslara karşı hareketi örneği böyle olmuştur. Milliyetçiler İslâmî fundamentalist bir çizgiyi benimsemişlerdir".[294] Birlikte olabilmelerinin esprisi, ikisinin de ruhî ve manevî bir temele sahip olmalarında aranmalıdır. İslâmın cephe aldığı şey, küçük parçalara ayrılma temayülüdür. Bir gazvede, muhacir ve ensardan iki kişinin kavgasında taraftarlarına birinin "ey muhacirler", diğerinin "ey ensar" diye yardıma çağırmasına kızan Hz. Peygamber'in tavrı, aynı dinden, aynı kavimden, aynı kültürden olan insanların ayırımcılığına karşı çıkış delilidir ki bunun milliyetçilik meselesiyle ilgisi yoktur.

İslâmiyetin dinî delilleri, milliyetçi kültür politikalarına müsamaha ile bakmamızı bugün daha çok kolaylaştırmaktadır. Birbirine karşı çıkartılması ve birbirini reddediyor göste-

294 Richard Tapper-Nancy Tapper, *"Allaha Şükür Laikiz. Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutları"* , çev. Tayfun Atay, Türkiye Günlüğü 1994/31 s. 134-137

rilmesi, istismar gibi görünmektedir. Birini önemsizleştirmek için diğeri silah olarak kullanılabilmektedir. Oysa tarihi tecrübe de, bugünün şartları ve objektif yaklaşımlar da ikisi arasında bir yabancılığın olmadığını ima ve işaret etmektedir. İslâm ne milleti, ne millet sevgisini reddetmeyerek, diğer bütün değerlerle birlikte, birbirini çevreleyen içiçe daireler şeklini çizmiştir. Tabii/fıtrî olana karşı çıkmadığına göre, İslâmî bütünleştirme, böyle içiçe daireler nizamıdır. Birbirini yok edici değil, muhafaza ve fakat terbiye edici ve yücelticidir. "Mevcudu ayıklamak,ama her halükarda terbiye etmek ve bütünlük içinde lâyık olduğu yere oturtmak, gerçek değerini ve sınırını tayin etmek" işte İslâmın metodu bu olmuştur. İslâm, ya Allah'ı ya kavmini seveceksin, ya anneni seveceksin ya Allah'ı, gibi insanı ikilem içinde bırakmaz. Birbirini aşan daireler kurmuştur. Fert-aile-kavim-millet-ümmet-insanlık daireleri iç içe ve karşılıklı etki içindedir. Fertten veya aileden doğruca insanlığa geçilmez. Çünkü kum tanelerinden bina yapılmaz. Ayrıca mevcudun ve çelişki gibi görünenlerin, reddedilmeden aşılması gerekir. Tabiatı reddetmeden tabiatı aşmak, toplumu reddetmeden toplumu aşmak, kavmi reddetmeden kavmi aşmak kabildir ve İslâmî üslüp da budur. İkilemleri aşabilmek veya daha genel olarak ilişkileri kuşatabilecek aşkınlığa çıkabilmek için, önce onların varlığını ve rollerini kabul gerekir. Bilindiği gibi tabiatta tesadüf ve arızilik yoktur. Tabiat olayları, Allah'ın kanunları (sünnetullah) olup, tesadüf ve arıziliğe yer vermez. Bu cümleden olarak, *"renklerin ve dillerin çeşitliliğinin Allah'ın birer ayeti (belgesi)* "[295] olması, tabiatın arızası veya önemsiz birer rasgeleliği değildir. Ananın yavrusuna, yavrunun anasına sevgi ve şefkatleri, hissi birer tabiat arızası olamaz. O zaman bir milletin kurtuluş mücadelesini de bir arıza ve tesadüf saymak gerekecektir. Bu gerçekleri daha büyük hakikatlarla elbette aşar ve kuşatırsınız. O zaman bunlar önemsizmiş gibi görünebilirler. Fakat onların gerçek ve layık oldukları yerler kaybolmuş değildir.

---

295 Rûm (30)- 22

Aşkınlıkla, ütopyayı aynı saymamak da önemli bir yaklaşımdır. Allah'ın tabiata koymuş olduğu hayat kavgasının, beşeriyete koyduğu rekabet hissinin ortadan kaldırılamayacağı, düşüncemizde hep mevcut olmuştur. Hayatta işbirliği de vardır ama, rekabet hissi ile işbirliği birbirinin alternatifi değildir. Kur'an tabiriyle hangimizin iyi iş yaptığını ortaya çıkarmak için hayatı ve ölümü yarattığını, kavimlere bu uğurda görevler düştüğünü, onları iyilik ve doğruluk yarışına davet ettiğini tebliğ eden İslâm'ın ütopyacı olmadığını, yakınlarını gözetmeyi ve öne almayı isterken de ayırımcılık fikrine yol açmadığını anlayabiliyoruz. Ayrıca İslâmın önemli özelliklerinden biri, uygulanabilir üzerinde durmaktır.

Osmanlının İslâmcı mütefekkirlerinin başında gelen Said Halim Paşa, İslâm ve milliyet meselesini açık ve veciz şekilde ortaya koymuştur. Ona göre milliyet, hayat gerçeği ve belirli bir çevrenin ürünü olmak bakımından ortadan kalkacak değildir. Milliyetin gelecekte beynelmilelci cereyan içinde kaybolacağını hayal ve iddia etmek gülünçtür. Bir Alman Fransız'a benzememekten, Fransız İngiliz veya İtalyan'la bir olmamaktan vazgeçecek değildir. Ancak milletlerarası münasabet yumuşar, gelişir ve bu, milletler için iyidir de. Millet haline gelme, nasıl fertlerin gelişmesini kolaylaştırmışsa, milletlerarası gelişme de milletin gelişmesine yardımcı olur. İslâm da bu kanaattedir ve bu gerçekleri paylaşır. İlmi gerçekler gibi İslâmî gerçeklerin de vatanı yoktur. Fakat ilmi gerçekler, fen ve tecrübe, bütün insanların ortak irfanını temsil etmelerine rağmen, nasıl bir takım kültürlerin doğmasına sebep oluyorsa, İslâmî gerçekler de iman ve ahlâk bakımından İslâmî, fakat sosyal hayat bakımından milli olan bir takım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanır. Hakikatlerin vatanı yok ise de tatbik edildikleri muhite bağlıdırlar. Dünyadaki İslâm topluluklarının en mükemmel teşkilatı, milletlere ayrılmış şeklidir. Milli ve İslâmlararası yardımlaşmalar birbirinin tamamlayıcısıdırlar. İslâm, ferdi sosyal ve siyasi bir varlık olarak kabul eder ki bu onun milliyeti istediğini gösterir. İslâm, ruhi ve ahlâki

bir kültür meydana getiren fertler toplumunu, yani milliyeti inkâr etmez. Onun hedefi, insanların hakikatı görmelerine mani olan evham ve zan perdelerini yırtmaktır.[296] Said Halim Paşa, hem İslâm hem milliyet fikrinin Osmanlı temsilcisi olarak önemli bir örnektir.

VII- İSLAMDA DİN VE DÜNYA DİYALEKTİĞİ

A- Dünya ve Din

Dünya kavramıyla, "tabiat" , "akıl", "bilim", "fert ve toplum" hayatını kastetmekteyiz.

İnsanın kendine has hayatına kavuşması ve bilir hale gelmesi için çevreye, yani topluma olan ihtiyacı bellidir. *"Allah sizi annelerinizin karnından birşey bilmez halde çıkarmıştır"*.[297]

Toplum dünya hayatı demektir. Sosyal kanunlar bu dünyaya aittir. İnsan tabiatının bu dünyaya dönük yüzüyle ilgilidir. Öbür dünyada aynı kanunlar geçerli değildir. *"Kimsenin kimseden faydalanamıyacağı, kimseden bir şefaat kabul edilmeyeceği, kimseden fidye alınmayacak ve yardım görülmeyecek olan günden korunun"*[298] diyen Kur'an, farklılığı anlatır.

Kur'an'da "dünya" ve "ahiret" kelimeleri eşit olarak 115'er defa geçmektedir. Din, sadece ahiret hayatıyla ilgili olmadığına göre, din hayatı için durum nedir? İnsan din söz konusu olunca, dünya ile ukba arasında bir yerdedir. Yani din bir yüzüyle dünyaya, bir yüzüyle ukbaya bakar. Dünya ve ötesi, din için aynı derecede önemlidir ve bir bütünlük teşkil ederler. Dünya bu haliyle ebediyyen kalsaydı, dine gerek yoktu. Dünyayı kaldırdınız mı, yine dine gerek kal-

---

296 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul tsz, s. 226-228
297 Nahl (16)- 78 Tekrar bk. "İslâmda Kültür Kavramı" (VI/D-1) bölümü
298 Bakara (2)- 48

maz. İnsanın Allah'la, insanın tabiatla, insanın insanla ilişkilerinin tamamında din vardır. Yalnız Allah'la veya ahiretle ilişkiyi din, diğerlerini dünya saymak yanlıştır. Dünya için Kur'an *"orada yaşar, orada ölür ve orada dirilirsiniz"* [299] der. Öbür tarafa hazırlık için hem dünya, hem din konulmuştur. İslâma göre bu dünya bir imtihan yeridir. İnsanın hareket ve davranışları, bir robot davranışları değildir. *"Hanginizin daha iyi iş işlediğini belirtmek için ölümü ve dirimi yaratan O'dur..."* [300] Bir kısım felsefede de insan, kendi kendisinin gayesi olmakla değer kazanır. Bu İslâm düşüncesine de aykırı değildir. İnsan yaratılmışların en şereflisi (üstünü) olan bir varlıktır. Fakat var olmuş olmak, zaten asgari bir şarttır, "değer" ifade etmez. "Değer" mukayeseyi icab ettirir. İmtihan, değerli olmanın ölçülerinden biridir ki İslâm'da ölçü böyle konmuştur.

İnsana ve içinde bulunduğu sosyal ortama gerçek manâsını ve değerini verenin, sadece hayat sahibi olmak olmadığı algılanabiliyor. Hayvanlardan farklı oluşumuz bize bunu ilham ediyor. Bu hayatın geçiciliği de bize birşeyler hatırlatıyor. Şuurumuzda, bir daha dönmeme fikrinin yarattığı buhran ve boşluk, bizi daima rahatsız etmektedir. Kur'an bu buhranı giderir. *"Sizi boş yere yarattığımızı ve Bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?"* [301]

Dünya ahireti, ahiret dünyayı, insan cinsi için manâlı hale getirmiştir. Bunun eğitim öğretimini yapan müessese de dindir.

İslâm, dünya ve ahiret dengesini telkinde önemli bir yere sahiptir. *"Koyduğu kurallar, dünyevî olduğu kadar uhrevîdir"*.[302] Dünya ve ahiret dengesini Kur'an, toplum düzenini ve yardımı zikrederek bize anlatmaktadır. *"Allahın sana verdiklerinden harcayarak ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibi-*

---

299 A'raf (7)- 25
300 Mülk (67)- 2
301 Mü'minûn (23)-115
302 Jacques Jomier, *Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. Sakıb Yıldız, İstanbul 1974, s. 153

ni unutma. Allahın sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde fesat arama. Çünkü Allah fesatçıları sevmez".[303] "Orta yol" kavramı dünya ve ahiret meselesinde de geçerlidir. Dünyevî ve uhrevî ifrat menedilmiştir. "*Bu dünyada da iyilik, ahirette de iyilik*"[304] ayeti, iyi amelin yalnız uhrevî hayata dönük olmadığını, dünyevî mutluluk için de gerektiğini öğretiyor. Allah, Kur'an'da, iman edip iyi işlerde bulunanlara dünya hükümranlığı ve mutluluğu va'dediyor. Dünyada da ahirette de bize iyi hal ver diye dua etmemizi söylüyor. İyilik yapanlara dünyada da ahirette de mükafat va'dediyor.[305]

Hadislerde de bu denge vurgulanmıştır. "*Bir saat ahirete dönük işlerle, bir saat dünya işleriyle uğraş*".[306] "*Hiç ölmeyecekmişsin gibi dünya için, yarın ölecekmişsin gibi ahiretin için çalış*" [307]. "*Sizin hayırlınız dünyasını ahireti için, ahiretini de dünyası için terk etmeyen, ikisinden de nasibini alandır. Şüphesiz dünya ahirete ulaştırıcıdır...*"[308] "*Kim dünyasını severse * ahiretine zarar verir, kim ahiretini severse dünyasına zarar verir. Kalıcı olanı geçici olana tercih ediniz*".[309] Nihai bir tercih hakkı doğabilir, ancak bu, birbirine zarar vermeyecek, dengeyi bozmayacak bir tercihtir.

İslâm, dünya ile ukbayı birlikte mütalaa ederken, ölçü ve gaye olarak insanı almıştır. İkisini birleştirmede, gaye insanda toplanmıştır. Dünya da ahiret de imtiyazlı varlık olan insan içindir. "*Yerde olanların hepsini sizin için yaratan O'dur*".[310] İstenen şey tabiatı hakimiyeti altına almadır. Bunun için bilimle cihazlanmış olmak gerekir. Bilgi ise iki gayeye matuf-

303 Kasas (28)-77
304 Bakara (2)- 201
305 Bk. Nur (24)-55; Bakara (2)-201; Nahl (16)-30; Âl-i İmran (3)-148
306 Müslim, Tevbe 12, 13.
307 İbn Kuteybe, Garibu'l-Hadis, 1/46, Heysemî, Mecmau'z-Zevaid, 1/62; İbn Mubarek, Ez-Zuhd, 2/218
308 Munavî, Feyzu'l-Kadir, 5/264
* Sadece bunu severse manâsında
309 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/412
310 Bakara (2)- 29

tur. Biri ilâhî, diğeri dünyevî bilgidir.[311] İki dünyayı birlikte kavramamızı bu iki bilgi sağlar.

Tarih boyunca din ve dünya dengesini kurmak zor olmuştur. Peygamberler tarihi bunun delilidir. Bütün peygamberlerin her türlü mücadele ve ikna gayretlerine rağmen, insanlar düşüncelerini daha çok dünya hayatına yöneltmişler, ahirete ise şüphe ile bakmışlardır. Kesin inançlılar yanında dini açıkça reddedenler olmuştur. Bir kısmı da tereddüt içinde, her ikazdan sonra dünyayı tercih edip, öbürünü de açıkça reddetmeden yaşamışlardır. İnsanların bu ikilik arasında kalışı, zaman ve şartlara göre farklı yansımıştır. Günümüzde de değişik tezahürler içinde, ama aynı temayüller görülmektedir. Açıkça reddetmeyenler, dini ilerlemeye engel görmekte, din-dünya dengesinde, dünyayı ön plana çıkarmaktadırlar. Dini fert vicdanlarına itmek, bunun kamufle edilmiş bir şeklidir. Geçmiş dönemlerde peygamberlere karşı, putperestlerin manevi dünyasını putlar örmüştü. Gerçekte putlar bu dünyanın temsilcisiydi. Müşahhastı ve arzularını yerine getirmek için var idiler. Bugün materyalizm veya daha yumuşatılmış şekiller olan ve gerçek yerlerinde kullanılmayan medeniyet, ilerleme, iktisat, demokrasi, hürriyet gibi modern usuller veya dünyaya daha çok cevap veren herhangi birşey, dünyayı temsil etmektedir. Din-dünya ikilisinde, eskiden ve şimdi, insanlar görüyorlardı ki, inananlar da inanmayanlar da aynı dünyada, genellikle de inanmayanlar daha iyi yaşamaktadırlar. İnananların ise mutluluğu hep gelecekte gösterilmiştir. Gerçekte dengeyi dünya lehine insanlar bozduğu için, aynı zamanda ebedî olanı gelecek belirleyeceğinden, vurgu geleceğe yapılmaktadır. Diyalektik süreç Kur'an'da şöyle dile getirilir: *"Arkalarında dünya işi, önlerinde ahiret işi"* [312] vardır. Bu durumu farkeden Mevlana Celâleddin , "ahiret için de bir sanat öğren" [313] der.

---

311 Bk. C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, Sydney, London, NewYork, 1988, s. 15

312 Fussilet (41)- 25

313 Mevlânâ, age. s. 199

Kur'anda kendi başına iki dünya algılanması ve tereddüt ve şüphe, "zahiri bilmek", "habersizlik", "düşünememek", "ibret alamamak" kavramlarıyla değerlendirilerek insanlara tebliğ edilir. *"Onlar dünya hayatının zahirini (görünen kısmını) bilirler. Ahiret hayatından ise habersizdirler. Kendi kendilerine Allah'ın gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak bir gaye ile ve belirli bir süre için yaratmış olduğunu düşünemiyorlar mı? İnsanların çoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ederler. Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmıyorlar mı?..."*[314] Geçici olanın geçiciliğini, bir gerçekten daha büyük gerçeğe geçiş sürecini insanların ibretle yakalayamadıkları, görünüşe aldandıkları, böylece inkâra düşebildikleri *ifade edilmektedir. "İnkâr edenlere dünya hayatı güzel görünür, onlar inananlarla alay ederler".*[315]

Din-dünya dengesinin bozulması her zaman açıkça din ile din karşıtı inanç ve davranışlar arasında cereyan etmez. Bizzat dinî alan içindekilere de arız olabilir. Meselâ Kitap Ehli, dünyaya müşriklerden daha hırsla bağlanabilirler. *"Andolsun ki onların (Yahudilerin) hayata, müşriklerden daha düşkün olduklarını görürsün. Her biri ömrünün bin yıl olmasını ister. Oysa uzun ömürlü olması, onu azaptan uzaklaştırmaz. Allah onların yaptıklarını görür".*[316] Dünya hırsıyla ahiret aleyhine bozulan denge, birçok bozguna yol açmıştır. Müşahhas örneklerinden birini, ilk müslümanlar Uhud savaşında yaşamışlardır. Yağma hırsına kapılan, dünyaperestçe davrananlar yüzünden Uhud'da müslümanlar zayiat vermişlerdir.

Din-dünya dengesinde, daha çok ferdin inancı çerçevesinde izaha çalıştığımız beşeri dram, sosyolojik alanda ilginç gidişlere sahne olabilmiştir. Yüksek dinler ile dünyevî zenginleşme arasında bir çelişme, daha doğrusu bir diyalektik yaşanabilmiştir. Weber, bu diyalektiği dile getirdi. Din, tutumluluk ve çalışkanlık üretir. Bunlar zenginliğe yol açmıştır. Zen-

---

314 Rûm (30)- 7
315 Bakara (2)- 212
316 Bakara (2)- 96

ginlik artınca dinin muhtevası aynı ölçüde azalmıştır. Çünkü gurur, ihtiras, dünya sevgisi artmıştır. Dinin şekli olduğu gibi kalmış, ruhu yavaş yavaş kaybolmuştur".[317] Demek ki dengeyi bozan sebeplerden biri, ilerlemenin, refahın doyum noktasına ulaşmış olmasıdır. Fakat bunun sonucu her zaman yukarıda naklettiğimiz Weber'in dediği gibi olmaz. Bazan denge dünya aleyhine de bozulabilmiştir. Doyum noktasından sonra, insanlar huzuru öbür dünyada aramayı tercih edebilmişlerdir. Bunlar, aşırılığa kaçanları da ikaz etmişlerdir. Bu durum, İslâm dünyasında tasavvufî düşünceye ve tasavvufî hayata daha çok yansımıştır. Aşırılıklar, şımarıklıklar, maddi zevklerin artışı, zühd hayatını tahrik etmiştir. Aynı zamanda zenginleşmenin aksine, maddi sefaletlerin arttığı dönemlerde, hele buna adaletsizlikler eklenince, huzursuz kalpler, öbür dünyada huzur aramışlardır. Yani sefaletin artışı da dünyadan kaçışa sebep olabilmiştir. Dünya-ahiret dengesini bozan iki zıt durumu, medeniyetlerin başına gelenlerle izaha çalışırsak, dünyada kaçış şeklinde huzur aramanın, yükselme veya dağılma zamanlarına rastladığına şahit oluruz. Böyle zamanlarda mistik düşünce ve ahlâk, birliği sağlamaya gayret etmiştir, ama muvaffak olamamıştır.

Bir İslâm mütefekkiri, çöküş döneminde din-dünya dengesinin bozukluğunu, düşünce ile eylemin birbirine yabancılaşması şeklinde şöyle anlatır. "İslâm tarihinin ilk döneminde düşünce ile eylem arasında birlik vardı. Sonra bu birlik parçalandı. Savunmaya geçen siyasi önderler büyük hatalar yaptılar. Sultanlar, hiçbir karşı koymayla karşılaşmadan yönetimlerini sürdürmeye başladılar. Ümmetle ilgili işlere etkin biçimde katılmaktan uzaklaşan düşünürler de siyasi otoriteyi kınamak için, tercih ettikleri ideale sarıldılar. Halk ise eski eserlerin yorumlarıyla veya tasavvuf âlemine dalarak kendini oyalamaya koyuldu. Tarikatlar halkı bağırlarına bastılar. Onların elinde din, istibdattan kaçışa dönüştü. Ümmetin aklî

317 Weber'den naklen bk. Orhan Türkdoğan, *İslâm Ekonomik Sistemi ve Weber'ci Görüşler*, İstanbul 1996, s. 126

enerjisi, tasavvufun biçimlendirdiği ruhî, kişisel ve sübjektif değerlere doğru yöneldi. İlk döneme ait ruhi olanla dünyevinin eşit ve denk oluşu özelliği kayboldu. Sadece öteki dünya peşinde koşmak kaldı. Ümmetin gerçek tecrübeleriyle temasını kaybeden İslâm düşüncesi, hukukta tutucu ve lafza bağlı, Kur'an tefsirinde ve dünya görüşünde tahminci, ahlâk ve siyasette dünyaya değer vermez, tabii bilimlerde batınî hal aldı. Düşünür, hukukçu, veli hepsi siyasi otoriteye aşağılık birşey imiş gibi tepeden baktılar. Dünyayı red, faziletin şartı oldu. Böylece düşünce ile eylemin birbirine yabancılaşması yüzünden yol ikiye bölündü. Her iki yol da biçim değiştirdi. Biri Hıristiyanlığın ruhçuluğu ile Budist rahipliğine benzeyen içi boş ruhîliğe dönüştü. Maddi refahla ilgilenmeyen, dünyadaki adaleti gerçekleştirmeye çabalamayan bir ruhîlik, sübjektif ve sadece müminin dinî menfaatine dayanmaya mahkûm oldu".[318]

Din-dünya dengesini bozan sebeplerden biri de dış etkilerdir. Özellikle İslâm dünyası buna maruz kalmıştır. Kendi dışından gelen kültür ve medeniyet etkileri, dünya ve ahiret dengesinin bu sefer aksi yönde bozulmasında önemli rol oynamıştır.

B- Felsefe, İdeoloji ve Din

Dünyaya bakış tarzıyla ukbaya bakış tarzını değerlendirirken, idrakimizin özelliklerine başvurarak, ikisini birleştirebilmemizin mümkün olduğundan söz açacağız. Dünya ve ukbayı birleştiren özelliklerimizden biri, hayatın devamı arzusu, diğeri akıl, üçüncüsü felsefe ve ideoloji yapma kabiliyetimizdir.

Akıl, daha çok dünyaya ait bir bağ diye anlaşılmaktadır. Fakat aklı, akıldışı ve akılüstü ile irtibat halinde de görürüz. Akıldışının veya akla zıtlığın ve akılüstünün de akıl sayesinde farkına varabilir ve değerlendirebiliriz. İki kere iki altı

318 İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, s. 60-65

eder dersek, bunun akla zıtlığını yine akıl ile kavrarız. Cennette ölümün olmadığının veya orada istediğimiz şeyin hemen vücut bulmasının akılüstülüğünü de akılla değerlendirebilir, böyle birşeyin mümkün olmaması kadar olmasının da söz konusu olabileceğini söyleriz. Artık akıl burada kendi kendini tahlil ve değerlendirmeye yönelmiştir.

Biz dini de, akılüstü tarafları dahil, akılla kavrarız. Şunu söylemeliyiz ki, akılla en çok problemi olan amprizm felsefesi, akılla anlaşılabilir. Aklı hesaba katmadınız mı amprizm, sadece solucanın hayat seviyesini ifade eder.

Böylece akıl dünyaya dönük görünmekle beraber, gerçekte her iki dünya için rol oynar ve ikisi arasında bir köprüdür.

Temel dayanakları akıl olduğu halde bazı felsefeler akla güveni azaltmışlardır. Şuur ve kanaatlerimizin genel manâda çevre, özel olarak sınıf çıkarları tarafından belirlendiğini iddia eden Marksizm, bunlardan biridir. Dogmatik şüphecilik de böyledir. İslâm akla güveni devamlı korumuş, ancak insanın diğer bütün melekelerini, özellik ve kabiliyetlerini faal halde tutmuştur. Büyük bir din, böyle bir bütünlük arzetmeden insana hitabedemez. "Din, birlik yaratarak, aynı anda akla, duyguya ve çalışmaya, yani insan varlığının bütün niteliklerine seslenmek zorundadır".[319] Akıldan, duygudan, sosyal rejimden maksat insandır. Aynı şekilde dinden maksat insandır. İslâm nazarında insan için varoluş ve devamı dört merhalede cereyan eder: "Allah yaratır, rızıklandırır, öldürür ve sonra tekrar diriltir.[320] Hayat bu dört merhale sürecidir. Tabiatıyla cemiyet de buna dahildir. Bu süreçte insan, hayata, akıl, duygu dahil bütün melekeleriyle ve buralardan açılan kollarıyla tutunmuştur. Felsefe ve ideoloji yapma kabiliyetini de kullanır.

Bazı kavramların tekrar altını çizmemiz gerekiyor. Din değerlendiricidir. Deneyici değildir. Denenici de olamaz. Dinî

319 R. Aron, age, s. 105
320 Bk. Rûm (30)- 40

tecrübe, insan ve toplum içindir, din için değildir. Eski Ahit'te *Tanrıyı deneyemezsiniz*"[321] denmiştir. Bilim, deneyicidir. Tecrübidir. Normatif (değerlendirici) değildir. Felsefe, akılyürütücüdür. Ne değerlendirici, ne deneyicidir. Kültür, inançlar, davranışlar, alışkanlık ve tekrarlardır. Hem çobana hem âlime hitap eder, onları aynı sosyal kadroda tutan genel özelliğe sahiptir. Onu diğer kültürlerden ayırıcı özellikleri de vardır. İdeoloji (idea + logos, science) fikirlerin menşeini, kanunlarını, mütalaasını, gaye edinen doktrin birliğidir. Ferdî ve kollektif davranışları şartlandıran fikir sistemidir. Kültür ve din, bir ülkü (dâvâ) haline gelirse ideoloji olur. Bu kavramları kısaca hatırladıktan sonra, sırasıyla felsefe ile din, ideoloji ile din arasındaki ilişkilere bakabiliriz.

Felsefe ve din, Will Durant'ın dediği gibi, "evrensel birliği düşünme ve hissetmede birleşebilir. Çokluktan birliğe, olaydan kanuna doğru metafizik bir uçuşu sağlar".[322] Fakat adı geçen "olay" ve "metafizik" kavramları üzerinde durmamız gerekebilir. Felsefe ve din arasında büyük bir köprü addedebileceğimiz mütefekkir René Guénon'a göre "olay", psikolojik olsun, sosyolojik olsun, tabiata ait olsun, varlığın dış ve sathi değişikliklerini yakalar. Metafiziğe gelince, felsefeninki "sözde metafizik" tir. Hakiki metafizik herhangi bir ilme bağımlı değildir. Mantığa da bağımlı olamaz. Hakiki metafizik, herşeye olduğu gibi, ilme ve mantığa da hâkimdir. Felsefe hakiki metafiziği inkâr etmeden mevcudiyetini koruyamaz. Zannedilenin aksine, metafizik ile felsefe aynı şey değildir. Felsefe, ilmî ve ciddi bir temele dayanmayan faraziyelerin biraraya getirilmesinden başka birşey değildir.[323] Guénon, din için "hakiki metafizik", "saf bilgi", "hakiki zihnilik", "hakikat" terimlerini kullanmakta, bunların felsefede bulunmadığı kanaatini beslemektedir. Çünkü ona göre felsefe yüzde yüz insan icadıdır. Yani ferdî aklın icadıdır. Bütün

---

321 Tevrat, Tesniye- 6/16
322 Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul tsz, s. 161
323 Bk.R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 79-80; 128, 130, 213-215

meseleleri sunidir. Hakiki zihnilikten uzak, bunun ancak taklididir.[324] Bilmekle gerçek arasında bir uyarlık olmasına "hakikat" diyorsak ve "hakikat, gerçekliğin olduğu gibi bilgisi veya farkında olma hali" [325] ise, bu insan aklıyla inşa edilemez, yani felsefe ile elde edilemez, ancak bize bildirilir. Guénon'un demek istediği budur. Guénon'a göre "hakikat saf bilgidir, din ise bir hayat tarzıdır. Dine yüksek ve derin anlamını ve varoluş sebebini kazandıran bu saf bilgi, yani hakikattır".[326] "Saf bilgi, tam fiili bilginin hazırlığı olarak nazari bilgidir. Fiili bilgi, bir araç değil, kendinde bir amaçtır ve ona nazaran her uygulama, bu bilgiye tesir etmesi imkânsız bir araz mahiyetindedir".[327]

Guénon'a göre sistemler ve ait oldukları alanlar arasındaki münasebetler önemlidir. "Duyguya", "zekâya", "zihnî" ve "saf zihnî" olana ait sistemlerde bir hiyerarşi vardır. Modern dünya bu sistemler arasındaki münasebetleri altüst etmiştir. Zihnî olan daraltılmış, saf zihnî olan ortadan kaldırılmış, maddi ve duygusal alan abartılmıştır. Gerçekte maddilik ve duygululuk birbirine zıt değildir, birbiriyle sıkı ilişkilidir. Hakikat'ı kaldırıp yerine faydayı koymakta birleşirler. İkisi de zihnilikten uzaklaşmıştır. Duygululuk maddi olana yakındır. Esasen ruhi olan organizmaya bağımlıdır. Maddeye bağlı olan, Bergson'un dediğinin aksine zekâ değil, duygudur. Duygu eğer zihniliğe ait olan fikirle kontrol edilmezse, hata, düzensizlik ve karanlık doğurur".[328] Tekrar söylemeliyiz ki Guénon, din ile ilişkiyi zihnilikte aramaktadır. Hakiki metafizik de saf zihnilik ile ilgilidir ve mevcut felsefe bunun taklididir. Hakiki metafiziğe ulaşamamaktadır. Birkaç felsefe sistemi üzerinde bunu deneyecek olursak durum daha iyi anlaşılabilir. Meselâ nominalizm (isimcilik) fikrin yerine kelimeyi

---

324 Bk.R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 128-130
325 M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 31
326 R.Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Konuk, İstanbul 1989, s. 29
327 R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 179
328 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 33-34; 36-37; 94; 144

veya imajı koymaktadır ve fikrin inkârının felsefi ifadesidir. Kelimeler birer semboldürler ve arkalarında hakikatın ifadeleri vardır. "Allah'ın Evi" bir sembol olarak arkasında bir Hakikatı saklar. Hakikat sembole yüklenmiştir. Fakat felsefe olarak isimcilik bu kelimelere hiçbir fikir yüklememiştir. Bunlar sadece birer isimdirler. İsimcilik, kelimelere fikir yüklememek demektir ve zihni olanın inkârıdır. İsimcilik ampirizm ile, yani her çeşit bilginin başını ve sonunu deneye dayandıran, özellikle de hissi deneye dayandıran eğilim ile sıkı bir dayanışma halindedir.[329] Meselâ, nonalizme göre "koyun" diye birşey yoktur. Bu bir isimdir. Tek tek koyunlar vardır. Burada zihnilik yerine hissi bir deney sözkonusudur ve Hakiki Metafizik ile irtibat kurulamaz.

Pozivist anlayışa bakarsak bu, bilimci akılcılığın normal sonucudur. Pragmatist anlayış ise, faydacı bir duyguculukla yetinmek üzere her çeşit nazariyatı kesinlikle bir kenara iten anlayıştır. Pozitivist ve pragmatist iki anlayış, modern medeniyetin, birinden öbürüne gidip geldiği iki eğilimdir.[330] Bazıları, Auguste Comte'un "İnsanlık Dini" kurmak istemesini, onun pozitivizmiyle çeliştiğini söylerler. Guénon'a göre ise, Comte'un İnsanlık Dini kurmak istemesi, pozitivizmi yolundan saptırmış değildir. Bu, maddeci mistisizm gibidir. İlerde mümkün hiçbir mükâfat umudu taşımadan iyilik yapmanın daha güzel olduğu düşüncesi, "ahlâkçılık" olarak maddecilikle örtüşebilir. Ahlâk anlayışını dinden koparırsak, ilmî diye adlandırırsak, "ilim dini" ne hizmet eden ve aklı ilâhlaştırmaktan başka birşey olmayan duyguculuk olur ki maddeciliktir.[331] Demek ki Comte'un İnsanlık Dini, maddeci mistisizm ve ilmi ahlâk olarak, pozitivizmden ayrılmamıştır, gerçekte tenakuz yoktur ve yalancı bir dindir.

Bir başka felsefeyi, meselâ şüpheci felsefeyi denersek, şüpheci felsefe, "insanı düşünce ötesinde bir hakikat aramaya

329 Bk. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 92
330 Bk. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 128
331 Bk. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 73-74

sevketmiş görünüyor" [332]. Şüpheci felsefe, bizi bilinemezciliğe (agnostisizm) veya izafiyetçiliğe (rölativizme) sokar. Kendi içinde de çetin bir tenakuz taşır. Şüphe varlığı anlamanın yollarından sadece biri olmaya devam edecek, şüphe bulunmayan sağlam bir zemine dayanmaya mecbur kalacak, Hakikat-Varlık ilişkisini kuracak, yokluktan kaçacak, sonunda şüpheyi terkedecek, kendi dışına çıkacaktır. Akılla beraber, bilgi yolunu kullanacaktır. Şüphe niçin bu yola girmeye mecburdur? "İnsan hayal görebilir, duyu organları onu aldatabilir, halüsünasyon* görebilir, fakat düşünmediği halde kendini düşünüyor zannedemez".[333] Şüphe, düşünmenin varlığına, düşünmenin devam etmesine bağlıdır. Yani bir varoluşa muhtaçtır. Descartes onun için "düşünüyorum o halde varım" diyerek şüpheyi aşmıştır.

Felsefeden sonra ideoloji alanına geçersek, bilimden, dinden, felsefeden beslenen, bazen hepsinden, bazen sadece birinden gelen itilişle "olması gereken" istikamette ağını kuran ideolojinin sosyoloji ile ve din ile ilgisi önemlidir. İdeoloji, felsefeden daha çok bu dünyaya doğru çekilmiş bir görüş, "dünya görüşü" verir ki burada inanç ve dünya görüşünü birbirinden ayırmak bazan mümkün olmaz. Sonra, siyasi veya iktisadi sebeplere dayanan bazı olaylar, ideolojiye bürünerek, din imiş gibi ortaya çıkabilmektedir.

İdeoloji, din, felsefe, bilim gibi beslendiği kaynaklardan farklı bir karaktere bürünür. İdelojinin gerçeğe veya hayale yakınlık derecesi, akla yakınlığına, kitlelere mal olup olmamasına, beslendiği kaynağa göre değişmektedir. İdeoloji zaman zaman felsefeyi ve bilimi dinin aleyhinde kullanmak istemiştir. Fakat kendisi de bir din gibi hareket etmiştir. Bazılarına göre, meselâ Marx ve Lenin'in yaptığı da, Allahsız tabiatüstücülük ve Allahsız ahiretçiliktir.[334] Marksizmin ahireti,

---

332 M. İkbal'dan naklen, bk. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* s. 175

* Gerçekte olmadığı halde varmış gibi görme.

333 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 141

334 Horace M. Kallen, *"Secularism as the Common Religion of a Free Society"* jor. For the Sct. Of.Rel.,1965 Vol. IV, No:2

vadettiği sosyalist dünya cennetidir. A. Comte'un felsefesi, İnsanlık Dini dediği bir tür ideolojiyle tamamlanmıştır.

Karşılıklı tesirler söz konusu olmakla beraber, ideoloji ve zihniyet farklıdır. Sabri Ülgener'e göre, "ideoloji sosyal menfaat (sınıf, zümre, millet menfaatleri) ve ideallere matuf fikir tezleridir. Zihniyet ise, uzun asırların üst üste yığdığı, sosyal menfaat ve ideallerden bağımsız, adeta içgüdüsel hale gelmiş fikirler bütünüdür".[335] İdeoloji ütopyadan da farklıdır. İdeolojide, gerçek durumla bağdaşma ve mevcudun geliştirilerek devamı söz konusu olduğu halde, ütopyada tepkiden doğan, toplumun çerçevesini kırmaya yönelmiş ve gerçekle bağdaşmayan nazari bir durum söz konusudur. Bu haliyle ütopya, zihniyetten de farklıdır.[336]

İdeoloji ile din ilişkisi felsefe ile din ilişkisinden daha farklı konumdadır. Sosyal hadise, din ile ideolojiyi yakınlaştıran alandır. Tabiatıyla temelde birleşmezler. Ancak ideoloji dinin kendisi değil ama bir yüzü olabilir. Sorokin'e göre "fikrî ve hissi kültür, ideolojik, davranışsal ve maddi olarak üçlü seviyeden oluşur. Birincisi, fertlerin sahip oldukları manâlar, değerler, kurallar toplamıdır. İkincisi bunların belirlediği ve gerçekleştirdiği eylemlerin toplamıdır. Üçüncüsü bunların müşahhaslaştığı, katılaştığı ve sosyalleştiği maddi, biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamıdır".[337] Manâ, değer, davranış ve enerji gibi bir bütünün bir yüzünü ideoloji teşkil etmektedir ki bu din bütününün bir yüzü demektir. İdeoloji, din ve kültür gibi "anlama", "şahsiyet teşekkülü", "sosyal dayanışma" fonksiyonlarını yerine getirmektedir.

Din ile ideolojinin temas ya da iştirak noktalarından biri, "olan" ve "olması gereken" de gizlenmiştir. Din, kültür, ideoloji, tabiata, insan tabiatına, toplum tabiatına düğümlen-

---

335 Bk. Sabri F. Ülgener, "*İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri*" İ.Ü. İktisat Fak. Mecmuası, 1981;
Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti, İstanbul 1984

336 Bk. Karl Manheim, "*İdeoloji ve Ütopya*", der. İhsan Sezal, *Sosyoloji Yazıları* 1991, s. 114-115

337 P. A. Sorokin, age. s. 168-169

miş gibidirler. İnsanın yüklendiği sorumluluk, olan ve olması gereken yönlerini anlamamıza yardım eder. İleriye gidecek olan insanoğlu, hem ayağını yere basmak, hem oradan hız alarak geleceğe doğru bir sorumlulukla atılmak zorundadır. İslâmiyet "iki günü biribirine eşit olan aldanmıştır" [338] derken bizi bunun içine çekmiş, sorumluluk ve görev yüklemiştir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, ideoloji beslendiği kaynak itibariyle karakterini tayin etmektedir. Din ile ilişkisini de bu açıdan değerlendirmelidir. Vahyin terbiye ettiği bir kültür gibi, vahyin oluşturduğu bir ideolojiden bahsedilebilir. İranlı Ali Şeriati bu noktaya yönelmek istemiştir. Ona göre din, ideoloji gibi başlar. Sonra gelenekleşir, hareketini kaybeder, moda, ayinler, mezhepler, kurallar ve pratiklerin taklidi durumuna gelir. Amatörlüğünü kaybeder, profesyonel hale gelir. Yani Durkheim'in tarif ettiği din olur. Çoğu dinler aynı yolu izlemişlerdir. Meselâ Hıristiyanlık, ayinli, imparatorluklu, kostümlü, kıyafetli, güçlü bir din haline geldi. Sonra Avrupalılaştı, millileşti. Geleneklere dönüştü. Sosyal adetlerin birikimi veya bir grubun ortak ruhu oldu. Yani Durkheim'in dinlerden kastettiği şey halini aldı. Asil çabasını yitirdi. Bu geleneksel din, değişme ve yeniliğe karşı direnme eğilimini göstermiştir. İdeolojik olarak din, aşk ve inançtır. İster dinî olsun, ister dinî olmasın, gelenekselleştirildiği zaman ideoloji, artık ideoloji olmaktan çıkar. Şeriati'ye göre İslâm da aynı duruma düşmüştür. Arzu edilen İslâm, ihtiyaçları besleyen ve avamın geleneğinden beslenen kültür İslâmı değil, mücahidi besleyen ve ideologun kimliğinden beslenen ideoloji İslâmıdır.[339] Dikkat edilirse, imanın etkileme ve faaliyet gücü ile ideoloji hemen hemen eşit manâda alınmıştır ve böylece ideoloji ile dini, iman'da birleştirmek yeterli olmuştur. Çözülmesi güç iki problem işin içindedir. Birisi, dini sadece hare-

338 Aclunî, Keşfu'l-hafâ II, 305

339 Bk. Ali Şeriati, *Dinler Tarihi I*, çev. Abdullah Şahin, İstanbul 1988, s. 313; A. Şeriati, *Kültür ve İdeoloji*, s. 93-129

ket ettirici bir güç gibi alabilir miyiz? Düşünme, aklını kullanma ve Hakikate yönelme böyle bir eylemin içine sığar mı? Diğeri, aynı tesir gücüne sahip herhangi bir ideolojiden dini nasıl ayırdedebiliriz? Bunlara bağlı başka problemler de gündeme gelebilir ve bunlar yaşanmıştır da. İdeolojinin itici gücü geçici olabilir, fakat dinin gücü süreklidir. İdeoloji gücünün geçiciliği sahte bir itilişten gelebilir. Marksizm-Leninizm, geniş kitleleri, aydınlarıyla beraber hakimiyeti altına almış, fakat bugün o ideolojiyle yönetilen toplumlar çözülmüştür. Sınıfların insan davranışlarını daha çok etkilediği kanaatleri, yapılan araştırmalar sonucu, doğru çıkmamıştır. "Gerhard Lenski'nin 1963'de Detroit'te 35 değişken üzerinde yaptığı araştırmada, din grubunun davranışları etkilemede sınıftan daha önemli olduğu görülmüştür".[340] Fakat dinin bu davranış etkileyiciliği sırf dışa dönük bir mücadele şeklinde olmaz, iç muhasebeye, sonsuzluk ve barış şuurunun sağlanmasına da dönüktür. Müslüman, iman ve aksiyonun, teslimiyet ile hareket halinde olmanın, barış ve mücadelenin diyalektiğini yaşar. Mücadele şartlara göredir, sakin ve gösterişten uzaktır ve son derece insanidir. Zulümden ve tecavüzden azazedir.

İdeolojinin adeta kendine has bir mantığı vardır. Din ve ideoloji münasebeti yorumunun tipik örneği Ali Şeriatı ve benzerleri, böyle bir mantığa teslim olmuşlardır. Şeriati, Habil-Kabil kıssasını tarih felsefesinin kaynağı olarak almış, Habil düzenini, çobanlığa dayalı "ilkel toplumcu" bir iktisadi sistem temsili olarak, Kabil düzenini tarıma dayalı ferdî veya tekelci mülkiyete dayalı sömürücü bir sistem temsili olarak almıştır. Tarih işte bu mücadelenin savaş alanıdır. Habil Kabil hikâyesi, Şeriati'ye göre, bütün çağlarda ikiye ayrılmış insanlığın, halâ sona ermemiş olan savaşın nasıl başladığının hikâyesidir. Marksizmin altın çağ olarak görüp ilkel komün devri dediği devreye Şeriati "Habil sistemi" diyor. Mücadele sürecinde gerçek inanç sona ermiş, yerine tarıma dayalı eko-

340 Keith A. Roberts, age, s. 35

nomisiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış, Kabil tarih sahnesine çıkmıştır, halâ da sahnededir. Tarih boyunca bütün toplumlar bir çelişki sistemi üzerine kurulmuşlardır. Her sınıflı toplumda iki düşman ve zıt sınıf bulunagelmiştir. İki sınıfın kaynağı Habil ve Kabil'e gider. Kabil kutbu, hükümdarlar, varlıklılar, soylulardır. Habil kutbu, yönetilenler, halktır. Kabil sınıfının tezahürleri, siyasi sahada iktidar, iktisadi sahada zenginlik, dinî sahada zahitliktir. Şeriati'ye göre ideoloji, toplumun belirli bir sınıfının karakteristiğidir. Hayatlarını ideolojiler için koyan ve katı askerler olarak döğüşenler, daima insan kitleleri olmuştur. Aydınların görevi, toplumdaki diyalektik tezatları, halkın sübjektif zihniyetine dönüştürmektir. Aykırılık, sosyal şuurlanmaya dönüşmedikçe, toplumlar, feodal dönemden kurtulamazlar. Dinin de durumu aynıdır. Sınıf ideolojisine tabidir. Gerçek inanç kaybolunca din, bir aldatmaca ve çıkar sağlama vasıtası olmuştur. Haksızca mahkûm edilmiş "halk" Allah ile eş anlamlıdır. Kur'an Allah'ın adı ile başlar halkın adı ile (nâs) biter. Nâs kelimesi toplum kavramını en iyi şekilde ifade etmiştir. Nâs, fertler kolleksiyonu değil, fertlerin zıddı olarak toplum manâsını taşır.[341] İdeoloji mantık ve karakterine bürünmüş olan bu anlatımda din ile ideoloji birleştirilmiştir. Hazır bir ideoloji din ile telife çalışılmıştır. Özel mülkiyetin olmadığı bir devirde, temsili yolla da olsa, özel mülkiyetten bahsedilmiştir. Tabiat insan sayesinde şuurlanmıştır kanaati beslenmiştir. Kabili kötü yapan, henüz mevcut olmayan özel mülkiyet rejimi midir, yani çevre midir? Yoksa kötülüğü doğuştan mıdır? Öbür taraftan insan ideoloji sayesinde çevresini biçimlendirecektir. Marksizmin, insan ve şuurlu faaliyeti konusundaki çelişki ve çıkmazlar, aynen yaşanmıştır. Allah yerine halk (nâs=toplum) ikamesi de Durkheim sosyolojisine ilk adımdır. Allah ile toplum arasında bir yer değiştirme, ika-

341 Ali Şeriati, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kâmil Can, İstanbul 1980, s. 105-129; A. Şeriati, *Kültür ve İdeoloji*, 120-154

me, bir nakil fikri kullanılmıştır. Tenkit edilen Durkheim sosyolojisine ve din anlayışına yakalanılmıştır.

Din-ideoloji ilişkisindeki örneğimiz Şeriati'de halk kavramı iyice soyutlaşmıştır. Oysa Kur'anda muhatap halde bulunan nâs (insanlar) kelimesi, umumilik, ama müşahhas bir umumilik ifade etmektedir. Teker teker insanlara hitap etmiş olmak suretiyle hepsini içine alır. Şeriati, İslâmın sosyolojik yapısını incelemekten ziyade, geri kalmış toplumun kalkınması problemiyle meşgul olmuştur ve İslâmî dinanizmi bunun için kullanmak istemiştir. Bunun için de bir şii olmayan diyalektiği denemiştir. Biri Habil zihniyetine, diğeri Kabil zihniyetine bir örnektir. Şeriati, meseleyi böyle anlamamızı kendisi kolaylaştırmaktadır. Ona göre "Şia, İslâm tarihine ve toplumuna baktığımız zaman, hâkim ve faydalanan sınıfın İslâmına karşı, mahrum ve mahkûm sınıfın İslâmından ibarettir".[342]

Din ile ideoloji ilişkisinde iyi bir örnek olduğu için, sadece bu maksatla seçtiğimiz Ali Şeriati örneği, bize şunu hatırlatmaktadır ki, din ile ideolojiyi birleştirmeye kalktığımızda, birçok arızaya, probleme, çelişkiye katlanmamız gerekecektir.

Mevcutla yetinmemeyi olması gerekenleri, doğruları aramayı, doğrular için mücadele etmeyi, döğüşen insan kitlelerini aldığımızda, ideoloji din gibi, din de ideoloji gibi görünür. Fakat yakınlık aldatıcıdır. İdeoloji dinin bir yönü, herhalde devamlı olmayan ve onu tam ifade etmeyen bir yönüdür. Kuruluş ve yerleşmesinde, yayılmasında, toplum sıkıntılara düştüğünde bu yönü faaldir. Fakat dinin ülkülerinin gerçekleşememesini, sapmaları, sadece dinin ideolojisini kaybetmesiyle açıklamak doğru olmayabilir. Şahsi rekabetler ve hırslar, bilgi ve algılama yetersizlikleri, dış tesirler önemli rol oynamışlardır.

Dinin mahiyeti, ideolojiden öte birşeydir. Hiçbir ideoloji iç murakebeye, nefis muhasebesine dönmez. İdeolojilerin mü-

342 A. Şeriati, *Dinler Tarihi I*, s. 352

cadele karakteri daha çok dışa doğrudur ve dinin temel özelliklerinden olan iç muhasebeye yabancıdır. Eğer din ideolojiden ibaret olsaydı, uzun süre yaşama şansı olmazdı. Dinde esas olan sonsuzluk ve barış şuurunun sağlanmasında da ideoloji yeterli olmayacaktı.

İdeoloji bir inanç ve aksiyon ihtiva eder ama, bunları sakin günlük hayata sokamaz. Din günlük hayata girer, herşeyle hemhal olur, sessiz kabul görür. İdeolojiler, din ve kültür gibi içtimai verasete dahil olamazlar. Kültürleşemez, gelenekleşemezler. İdeoloji olarak kaldığı sürece bir ideoloji ne kadar canlı ve heyecanlı olursa olsun, üst taraflarda durur, hayatın işleyişine giremez ve kurumlarına dahil olamaz.

Dini, ideoloji olarak görmekten bizi alıkoyan gerçeklerden biri ibadettir. İbadetin varlığı sayesinde, İslâmlaşma, tekrar İslâmlaşma ihtimalini her zaman kendinde bulundurur. Bu güveni ideoloji sağlayamaz.

Şu da bir gerçek ki ideolojiler çoğu zaman dinin aleyhinde olmuştur. Felsefeyi ve bilimi, dinin aleyhinde kullanmak istemişlerdir. Fakat kendileri de bir din gibi hareket etmişlerdir. Dinin insana verdiği umutlardan fazlasını vermişler, kendi varlık sebeplerini bazen toplumun dinden kopmasına bağlamışlardır. Ama bunu hiçbir zaman gerçekleştirememişlerdir. Bunu deneyenlerden biri Marksizm oldu. "Marksizm, dinden kopukluğu gerçekleştiremedi, sadece onun yerine geçmek istedi".[343] "Din benzeri (şibh din)" taraftarlığı, bugün din taraftarlığına katılmıştır. Hümanizm de Marksizm gibi bunlardan biridir. Soyut, spekülatif, bir yerlerde yaşayan insanların dertlerine çare olmayan, tanrıtanımaz bir düşünce olan hümanizmle dinin, özellikle İslâmın bir ilgisi bulunmamaktadır. Felsefe ile ideoloji arasında biryerde duran hümanizm, Louis Gardet'nin dediği gibi birçok şeyin içine sokulduğu karışıklığa sebep olmaktadır. "İslâm geleneğinde bunun bulunamayışı, İslâmın insaniyet meselesine topluca bak-

343 Bk. Régis Debray, *Critique de la Raison Politique*, Paris 1981

madığını göstermez. İslâmın insanlık meselesini tarihi bakış açısı içinde almalıdır. Asyadan Endülüs'e kadar, İslâmın getirdiği insanlık, çeşitli kültürlerin farklılıklarına rağmen, aynı zihniyet ve anlayışla kendini göstermiştir. Şehirdeki esnafın, sanatkârın, orta sınıfın günlük hayatı, bu konuyla ilgili soruya müsbet cevap vermemizi sağlar".[344] Ancak İslâm ideolojileşmedi, felsefe ve ideolojilerle ilişkisinde kendi karakterini muhafaza etti.

"Din gelenekleştikçe, kültürleştikçe hareketini, heyecanını kaybeder, taklit haline gelir" diyenler bulunsa da din kültürleşmek, gelenekleşmek zorundadır. Teşkilât, birliğin sağlanması, eğitim, öğretim, uzmanlıklar gibi ihtiyaçlar, onu kültürleşmeye götürmüştür. Sosyal verasete dahil olması, nesilden nesile aktarılabilmesi için bu durum zaruridir. Din olarak kalacaksa, bu sürece girmek zorundadır. Arıza ve kemikleşmeler, bilim ve eğitimle, sosyal hadiseler karşısında idealist tutumlarla giderilebilir. Dinin gerçekten ideolojileşmesi, ideolojinin beşerî ve dünyevî karakteri gereği, dinin de sekülerleşmesini doğurur. Düşüncenin sekülerleştirilmesi ile dinin ideolojileştirilmesi, birbirini doğurur gibi görünüyor.

İslâm'da canlılığı koruyan müesseselerden biri içtihattır. Gerçi içtihatların açtığı yollar da zaman içinde kültürleşmiş, gelenekleşmiştir. Ancak müslüman toplumlarda fıkıh ekolleri, toplumun yalnız geleneğini değil, hareket formülünü de sağlamışlar, kaostan kurtarmışlardır. Temelde insanın kazandığı anlayış ve yaşayış diyalektiği, hem muhafazanın hem hareketin formülü olmuştur. İslâmda insan, yaratıcının mutlak azameti ve iradesi karşısındaki aczi ile kendisine verilen önem, sahip kılındığı özellik ve kabiliyetlerden ötürü ihtişam, hâkimiyet ve yaratma duygusu arasındaki diyalektik manâ bütünlüğüne ulaşmıştır. Gerçi bu durum topluma yansırken, çeşitli sebeplerden kendini tam olarak koruyamamıştır. Özellikle "dindar" ile "dindar görünen" karmaşası, sos-

344 Louis Gardet, age, s. 277-278

yolojik yapıyı şu veya bu şekilde etkilemiştir ve etkilemektedir. Fakat İslâmın bunları aşabilen bir din olduğu her zaman bunu belli eden bir gerçektir. İnsan tabiatıyla ideal ve ahlâkî olanı bir araya getirebilmiştir. Kazanma, harcama, paylaşma, yardımlaşma, borç verme, iktisadi dengesizlikleri giderme, zekât (dinî vergi sistemi), fırsat eşitliğine önem verme, mülkiyet gibi birçok önemli konuda, kişiyi harekete geçirici unsurları ihtiva edip etmediği ne kadar tartışılırsa tartışılsın, olması lâzım geleni daima bulunduran iktisadi-sosyal biçimleri hayata geçirmiştir.

Sosyal Normlar-Değerler Sosyal Müesseseler ve İslam

I- SOSYOLOJİYE GÖRE NORMLAR, DEĞERLER VE SOSYAL MÜESSESELERE GENEL BAKIŞ

Toplum ve kültür belirli kurallara ve manâ bütünleşmelerine göre işlerler, belli müeyyideler taşırlar ve süreç oluştururlar. Normlar, değerler ve müesseseler toplumun anlaşılmasını sağlayan kavramlar olup, yapı ve işleyişini, fertle ilişkisini gerçekleştirirler. "Normlar, toplum üyelerini belirli olaylar karşısında, belirli tarzda davranmaya zorlayan kurallardır".[1] Normlar bir yönüyle standartlık ve modellik ifade ederler. Davranış kuralları üzerinde uzlaşılmıştır.

Değer, uzlaşılan, paylaşılan, tatmin veren, takdir edilen, sosyal ihtiyaçları karşılayan, insan-nesne ve olay ilişkisinde ulaşılmış, sosyalleşmiş hükümlerdir. "Bu hükümler normların temelinde bulunurlar. Hükümlerin temelinde de tu-

1 Hubert Treiber'den naklen Z. Arslantürk-T. Amman, *Sosyoloji*, İstanbul 1999, s. 227

tum ve inançlar bulunur. Her değer hükmü norm oluşturmaz, ama her normda bir değer hükmü vardır. Bu demektir ki değerler, normlardan bağımsız ve daha soyut standartlardır. Meselâ insan varlığına saygı bir değer, adam öldürmenin yasak olması bir normdur".[2] "Sosyal sistem, sosyal yapı ve değer yöneliminden oluşur. Sosyal yapı: Rol, statü ve yetkidir. Değer yönelimi: Gaye, Hedef ve Norm'dur".[3]

Değerler, kültür ve topluma manâ ve önem veren ölçütlerdir. Ferdin yargısının üstündedir, ciddiye alınırlar, uğrunda kavgaya ve ölüme gidecek kadar fedekârlığı gerektirebilirler. Değer, aranan şeyin kendisi değildir, fakat aranan şeyleri önemli kılar. Meselâ eğitim, sosyal olarak değerlidir, aynı zamanda kendisi bir sosyal değerdir. İnsanların zihninde eğitime belli bir değer atfedilmiştir. Din, bir değerdir ve değerlidir. Ahlâk, bilim, sanat böyledir. Değerler, bilinirler, yaşanırlar, ortaklaşa paylaşılırlar, ciddiye alınırlar, aklileştirme normları gibi kullanılırlar. Rol ve statüleri belirlemeleri, ideal düşünme ve davranma yollarını işaret etmeleri, sosyal kontrol ve baskının aracı olmaları, törelere uymaya yöneltmeleri, tasvip edilen edilmeyen, emredilen veya yasaklanan şeyleri ayırdetme kriteri olmaları, dayanışma aracı olmaları, değerlerin fonksiyonlarıdır. Değerler, insanoğluyla bağlantılı olmasının dışında bir manâya sahip değildirler.

Kültürden kültüre, zamandan zamana, aynı kültür içinde bölgeden bölgeye değişebilen, izafiyeti olan değerler, sosyolojinin konusudurlar. Değişmeyen ve mutlak olan değerler ise ilâhiyatın, felsefenin ve ahlâkın konusudurlar.

Kişi davranışı ile değer arasındaki açıklık, alt grupların farklılıkları, müesseseler arasındaki uyumsuzluklar (dinî kurallarla devletin veya iş dünyasının uyumsuzluğu gibi), değer çatışmalarını doğururlar. Böylece sosyal değerler, sosyal

---

2 Bk. Z. Arslantürk-T. Amman, age. s. 228; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara 1984, s. 255

3 Orhan Türkdoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, İstanbul 1995, s. 480

problemlerin sebebi olabilirler)[4]. Kültür değişmeleri, kültür aktarımları, kültür sömürgecilikleri, değer çatışması yaratırlar. Kültür ve medeniyet değiştiren toplumlar bu çatışmaları yaşamaktadırlar. Özellikle din ile diğer sosyal müesseseler arası değer çatışması, fertlerde tezahür etmek üzere, açıkça görülür. Bu durum her toplumda vaki olmakla beraber, Türk toplumu bunun laboratuvarı olmuş gibidir.

Uyulması gereken kurallar ve toplum kabulleri olan normlar ve değerlerin kaynağı dinî olabilir, aklî olabilir, tecrübi olabilir. Mahalli kalabilir veya insanlığın müşterek kurallarını da ifade edebilirler.

Uyum ve davranış kuralları olan normlar ve değerler her toplumda örf ve adet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat, moda şeklinde kendini gösterirler.

Normlar ve değerler müesseseleşirler. Normların ve değerlerin yapılaşmış şekline sosyal müesese diyoruz. Toplum veya sosyal grup, "kendisini meydana getiren üyelerin bir organizasyonu, müessese, üyeler arasındaki anlayışa, benimseyişe ve davranışa dayalı ilişkilerin yapılaşmış şeklidir".[5]

Kanunla veya menfaatle teşkil edilen birliklerden ayırmak için müessese kelimesinin başına "sosyal" kelimesini getirmek faydalı olabilir. Kızılay derneği, Hava Kurumu, işçi sendikası gibi kanuni veya menfaate dayalı birlikler de sosyaldirler ama sosyal müessese, temel davranış tarzlarının sistemleşmesidir. "Sosyal müessese kültürün bir kısmıdır. Temel sosyal ihtiyaçları karşılamak amacıyla, tasdik edilmiş, birleştirilmiş, süreklilik kazanmış sosyal teşkilat, rol ve ilişki yapısıdır".[6] Fertler değil, fertlerin davranışları, rolleri, anlama ve uymaları, sorumlulukları müesseseleşmiştir. Meselâ "siyasi müessese, siyasetçilerden değil, siyasi olarak adlandırılan davranış çeşitlerinden oluşur. Müesesesede temel davranış tarzları, yapılanmış, örgütlenmiş, eşgü-

4 Bk. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara 1996, s. 141-153
5 Z. Arslantürk- T. Amman, age. s. 24, 228
6 J. Fichter, age, s. 119-120.

dümlenmiş ve süreklilik kazanmıştır. Yani gelenekselleşmiştir. Müesseseler değer yüklüdürler, baskıda bulunurlar. Bunların bir kısmı yazılı hukuka girer. Sosyal müesseseler, temel ve yardımcı müesseselerden oluşur. Her toplumda, temel müesseseler içinde bir mihver müessese vardır. Mihver müessese, temel sosyal müesseseler ağı olan kültür için çok önemlidir. Tarihi örnekler arasında, eski Roma'da siyaset, Çinde aile, Hindistan'da din, Amerika'da iktisat, mihver müesseselerdir".[7] Geleneksel toplumlarda mihver müessese aile, örf ve adet, din, ahlâk arasında yer değiştirip durur ve bunlardan biri veya birkaçı mihver müessese olurlar. Türk toplumunda bunlar dengeli bir durumda iken, son zamanlarda iktisat, mihver müessese olmaya doğru gitmiştir. Bazan toplumun gerçek norm ve değerlerine uymayan olumsuzluklar da müesseseleşebilirler. Kumar, rüşvet, mafya müesseseleşebilirler. Böyle toplumlar hastalanmaya başlamış demektir.

Sosyal olaylar gibi sosyal normlar, değerler ve müesseseler de yan yana duran, birbiriyle ilgisiz değildirler. Din ile hukukun, hukuk ile ahlâkın, ahlâk ile dinin, din ile örf ve âdetlerin, iktisadın v.b. birbirinden kesin sınırlarla ayrılmazlığı vardır. Çünkü kültür bütündür ve insan şahsiyeti parçalı işlemez. İnsan ruhu bölünüp parçalanmaktan hoşlanmaz. Parçalanmanın sınırı aşmış bir şekli, ruh ve akıl hastalıklarıdır. Günlük hayatta, ticari, iktisadi işlemlerde, eğitimde bölünmeler veya çatışmalar, insan ruhunu rahatsız eder. İnsan, sosyal müesseselerin tamamına katılmıştır. Birinin öz üyesi, diğerin üvey üyesi değildir. Her birine şahsiyetinin birer yönüyle katılmıştır ama, bütünlüğünü muhafaza eder: Hukuk ahlâktan, eğitim dinden, din iktisadi hayattan, iktisadi hayat ahlâktan ayrıldığı zaman, insan ya huzursuz olur, ya intibak edebilmek için yeni bir karaktere bürünür. Bu ise, ferdî ve sosyal problemlerin başlangıcıdır.

---

7 J. Fichter, age, s. 120-121

İnsan şahsiyetine ve toplum bütünlüğüne önem veren İslâm, tevhid ilkesi gereği, ayırıma gitmemiştir. Meselâ ahlâk ile kanunu biraraya getirmiştir. Çünkü temelde insan önemlidir. Normların ve müesseselerin de kaynağında insanın değeri bulunur. İnsan değerli olduğu için örf ve adetler veya eğitim değerlidir. İnsan değerli olduğu için hukuk, siyaset, din değerlidir.

Şimdi bu norm ve değerleri, sosyal müesseseleri, genel sosyolojinin çerçevesi içinde değil de İslâmî açıdan, diğer şekliyle söylersek, İslâmı norm, değer ve müessese açısından görmeye çalışalım.

II. SOSYAL NORMLAR-DEĞERLER VE İSLAM

A- Örf ve Adet

Sosyal ve kültürel yapı, normların, değerlerin ve müesseselerin ahenkli işbirliği ve teşkilâtıdır.

Sosyal normlar ve değerler, toplumda ilk planda örf ve adetler olarak şekillenirler. Örf, herkesçe bilinene, adet alışılmış olana ait norm ve değerlerdir, yani kurallardır. "Örf ve adet, halkın yaptığı hukuktur".[8] Âdet, akılla ilgisi olmaksızın tekrar edilen işler gibi görünüyor. Örf ise akılla desteklenen ve şöhret bulup kabul edilmiş şeydir. Daha pratik bir yaklaşımla, "adetlere doğru-yanlış standartları konduğu zaman, bunlar örf karakterine bürünür" denebilir. Meselâ "çıplak gezmemek mecburiyeti örftür, buna karşılık şu veya bu tarzda giyinmek halk âdetidir".[9] Yöre âdetleri diye aldığımızda âdet örften daha dar bir manâ ifade ediyorsa da genel manâsında âdet, birşeyi alışkanlık haline getirmek, tekrarlamak

8 Mehmet Taplamacıoğlu, age, s. 108
9 Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, İstanbul 1982 s. 16

oluyor. Âdete uygun düşen bu manâ, yöre âdetini de içine alan genellik kazanmaktadır. Tabiatta bunun adı kanundur. Allah'a bağlılığını, yani ilâhi iradeye tâbiliğini düşündüğümüzde sünnet (âdet) adını alıyor. Tabiatta örf yoktur. Toplumda kanun örfle ifade ediliyor. Âdet, toplumda örf kadar müeyyide gücüne sahip değildir. Örf'te ârif-irfan kavramları var. Halk içinde ama adeta yukarıdan konmuş kurallar gibidir. Âdet, daha aşağıdaki alışkanlıklar mesabesinde görülmektedir. Örfe adetin daha şuurlanmış şekli gözüyle de bakılabilir. Meseleyi biraz daha değişik anlayan Ziya Gökalp'e göre örf ile adet arasında içlem-kaplam münasebeti mevcuttur. Bazı adetler örftür, bazı örfler adettir. Her adet örf değildir, her örf de adet değildir. Âdetler ferdî alışkanlıklar demek değildir. Öncekilerden kalma bir sosyal kuraldır. Onun için her yeni çıkan sosyal kural adet olamaz. Buna bid'at denir. Âdetin sosyal verasetle, yani terbiye yoluyla yeni nesle intikal etmiş olması gerekir. Âdetlerin her asır için insanlarca makbul olanı da olmayanı da vardır. Ama her ikisi de sosyal olarak mevcuttur. İşte, reddedilmiş olanlar değil, makbul olan âdetler örfe dahil olurlar.Yani her âdet örf değildir. Makbul adetler gibi makbul bid'atler de örfe dahil olurlar. Ancak bid'atin toplumca kabul görmesi gerekir. Toplumca reddedilen bid'atler ferdidir. Demek ki reddedilmiş adetlerle, reddedilmiş bid'atler örfün dışında, her ikisinin de kabul görmüşleri örfün içindedir.

Gökalp'e göre örf, aynı zamanda makbul ve reddedilmiş olan kuralları ayırdetme ve takdir etme melekesi demektir. Bu melekenin makbul gördüğü, yani insanların beğendiği kurallara ma'ruf, reddettiği, yani çirkin gördüğü kurallara münker denir. Örf, sosyal kuralların ve sosyal vicdanın bayrağı gibidir. Sosyal kurallar ferdi iradenin üstündedir. Ferdi iradeler ne kadar birbirine benzerse benzesin, kural değerini kazanamazlar. Bazı fiillerin birbirine benzemesi, farziyeti ve vacipliği gerektirmez. Niteliklerin ayırdedilmesi ferdî şuura, değerlerin takdiri sosyal vicdana, yani örfe aittir. Örfün emredici ve nehyedici iki özelliği vardır. Emre-

dici özelliği zorlayıcı, aynı zamanda cezbedici özelliğidir. Buna ma'ruf denir. Nehyedici özelliğine de münker denir. Fertler bunlara bazan uymadığındandır ki "marûfu emrediniz, münkeri nehyediniz" diye buyurulmuştur. Demek ki her yapılan iş ma'ruf, yapılmayan münker demek değildir. Öyle olsaydı, ma'rufu emr, münkeri nehy cehdine çağrılmazdık".[10]

Görüldüğü gibi Ziya Gökalp genel olarak, sosyal vicdan ile örfü eş anlamlı kullanmıştır. Kamuoyu, âdetler, teamüller, gelenek, fakihlerin icma etmesi, fetvalar, şûra kararları, Gökalp'e göre hepsi örfün tecellileridir".[11]

İslâmî bilgi ve uygulamada, Ziya Gökalp'in de yukarıda belirttiği gibi, örf ve adet ma'ruf, kavramıyla karşılanmış, bunun istenmeyen özellikteki kuralına da münker denmiştir. İslâm mütefekkirlerine göre ma'ruf dinlerin ve insan topluluklarının iyiyi içine alan geleneklerinde bulduğumuz akidelerdir".[12] Bu, insanî olan bütün iyi değerleri İslâm, ma'ruf kavramıyla, kendi bünyesine alıyor demektir. "İslâm dini yalnız kural koyucu bir din değildir. Toplumların tecrübelerine, asırlar içinden süzülüp gelen faydalı ve değerli alışkanlıklarına önem vermekte, onları islah etmekte ve geliştirmektedir. İslâma aykırı düşmemek kaydıyla bu örflere riayet edilmesini de ister".[13] "Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir".[14] Bu ilke, örf ile, yani ma'şeri şuur ile dinin birleşebildiği noktayı gösteriyor. Haram sınırının dışında kalan yeme içmelerde de mesele örfe veya şahsi tercihe bırakılmıştır. Hz. Peygamber keler denen hayvanın yenmesi hususunda "Ben kelerin ne yiyicisi ne haram kılıcısıyım". "Ben keleri yemem, haram da kılmam" [15] demiştir.

---

10 Bk. Ziya Gökalp, "*Örf Nedir*", İslâm Mecmuası, c.I, sayı:10 (1330-1332) s. 290-295

11 Z.Gökalp, "*İçtimai Usul-i Fıkıh*" İslâm Mecmuası c.I, sayı 3 (1330-1332) s.86

12 M.Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1994, s.51

13 S.Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 169-170

14 Aclunî, Keşfu'l-hafâ II, 245

15 Müslim, Sayd 39-44.

"Ma'rufu emretmek, münkerden alıkoymak" , "ma'rufa göre hareket etmek"[16] ilkeleri, toplumdan istenen bir sosyal kontrol görevi ve topluma uyma kuralıdır. İlgili ayet tercümelerinde dikkat edilmeyen hassas konu "ma'ruf", "iyi" ve "iyilik" kavramlarının yerli yerinde kullanılmamasıdır". "İyilik" değil, "herkesçe iyi bilinen", "iyi tanınmış" el-ma'rufdur. Karşıtı da münkerdir. Âl-i İmran (3) suresinin 104. ayetinde bu ayırımı açıkça görürüz. "İçinizden insanları hayra (iyiliğe) davet eden, ma'rufu emreden, münkerden nehyeden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir" denirken, iyilik kavramı hayr kelimesiyle ma'ruftan ayrı ve önce zikredilmiştir. Hadislerde iyi, iyilik ve kötü, kötülük kavramları, ma'ruf ve münker kelimeleriyle zikredilmemiştir. Ma'rufun içinde iyi kavramı mevcuttur ama bu, dinî ve toplumsal bir meşruiyet manâsında bir iyidir, yoksa ferdin keyfi olarak kabul ettiği bir "iyi" ve ferdin yaptığı bir "iyilik" manasında değildir. Ma'rufu emir, münkeri nehyedebilmek için, düşünce ve muhalefet hürriyeti gerekir ki, bu da meselenin ferdî değil, müessesevî olduğunu gösterir. Sosyal müessese ise devamlılık arzeden birşeydir. İslâm, kendinden öncekileri toptan reddetmiş değildir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Cahiliye çağındaki ahlâkını İslâmda da muhafaza et, misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyilikte bulun".[17] Çünkü bunlar, İslâmdan önce de bilinen ve uygulanan faziletlerdir. M. Hamidullah aynı hükmü başka şekilde nakletmektedir: "Cahiliye devrinin güzel adetleriyle İslâmda da amel edilir".[18]

Hz. Peygamber'in yalnız Arap örf ve adetlerini örnek almakla kalmadığı, toplumların tecrübelerine değer verdiği için, başka toplumlara da başvurduğu nakledilmektedir. Ebu Davud (275) da geçen bir hadis bunu işaret eder. "Erkeklere, zevcelerin çocukları emzirdiği müddetçe onlara yaklaşmalarını yasak etmeyi düşünüyordum. Sonradan Bizanslılar ve

16 Bk. Bakara (2)- 178, 180, 228, 236; Âl-i İmran (3)- 104, 114; Nisa (4)-6, 19, 25; A'râf (7)-199 ve daha birçok

17 Ahmed b. Hanbel, *Müsned c.III*, s.425

18 M.Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963, s.30

İranlılardan böyle bir yasak olmadığını nazarı itibara alarak bu fikrimden vazgeçtim".[19]Anlaşılmaktadır ki örf veya ma'ruf dediğimiz alan, din nazarında, Allah'ın kesin emir ve yasağı bulunmayan alandır. Çünkü örfün, İslâmca kabul görmemiş olanları da vardır. İslâm hukukçuları örfü ikiye ayırmışlardır. "1- Sahih örf. İslâm esaslarına aykırı olmayan örftür. 2- Fasid örf. İslâma aykırı olan örftür. Birincisi muteber, ikincisi değildir".[20] İslâmiyet geldiği zaman, değiştirilmesi, iptal edilmesi, devam ettirilmesi gereken meselerle karşı karşıyadır. Bu hususlar, yalnız din dışı alanlara değil, dinî ve hukukî alanlara da aittir. Ticari, kültürel birçok mesele, ya reforma tâbi tutulmuş, ya iptal, ya devam ettirilmiştir. Meselâ Hac ve Kâbe ile ilgili bir kısım âdet devam ettirilmiştir. "Örf ile hukuk kuralı çeliştiğinde, hukuk kuralının maddi zorlaması onu yaşatmak için yeterli değildir. Çünkü vicdanlarda yer tutmaz ve hayata uymamış olur. Örf ise hayat ile uygun bir şekilde tekâmül, hatta değişme gösterir".[21] Örf ile İslâm şeriatı arasındaki ilişkinin önemi bilinen bir hususdur. Örf o derece önemlidir ki, nassa kaynaklık edebilir ve etmiştir. Ebu Yusuf'a göre bazı nasslar o dönemin örfü üzerine kurulmuştur.[22] İmam Ebu Yusuf'un kanaatinin Ziya Gökalp'i çok etkilemiş olduğu anlaşılmaktadır. İslâm fıkhının iki temel kaynağı, Gökalp'e göre nass ve örftür. Nass sabit ve değişmez olduğuna göre ictihad, örfe intibak ihtiyacından doğmuş, fıkhın genişlemesi ve dal budak sarması şeklinde örf ve ictihad beraber yürümüştür. İslâm şeriatı, kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak canlı kalacaksa, ictihadın devam etmesi, yani örf ve nassın birlikte yürümesi lâzımdır. Gökalp ikisi arasındaki ilişkiyi yorumlamada daha ileri giderek, ikisini de tabii kanunlara bağlar. Kamuoyu, hukuki teamül, ahlâki âdet, sosyal

---

19 Ebu Davûd, Sünen (Tıb) 16.

20 Hocaeminefendi zade Ali Haydar'dan naklen Abdulkadir Şener, *Kıyas-İstihsan-İstislah*, Ankara, 1974, s. 45

21 Mustafa Şeref, *"İçtimai Usul-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?"*, İslâm Mecmuası, c.I, sayı 6 (1330-1332) s. 163

22 Ebu Yusuf ile ilgili değerlendirme kaynaklarından naklen bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Alıkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 254

vicdan, ferdi iradelerden bağımsız olduğuna göre onlara hakim olan kanun haline koyan kudret, ezeli iradedir. O halde örf ve nass, ilâhi bir mahiyeti haizdirler. Gökalp daha da ileri giderek, nassların örften doğmuş olduğu kanaatini izhar eder. Ebu Yusuf'un kısmi ve şartlı olarak ifade ettiği "Nass örften doğmuş ise, itibar örfedir" dediği hükmü, "dünyevî işlere ve sosyal hayata taalluk eden nassların hemen tamamı örften doğmuştur, denilemez mi" diyerek umumileştirmek istemiştir. Gökalp, şeriatın semavî kısmı ile sosyal kısmını ayırmaya çalışarak, ileri gittiği kısımda problem yaratmamayı da arzulamıştır. Ona göre semavî kısmı ilâhi tesis olduğu için mutlak kemal halindedir. Dolayısıyla bu kısım ilerleme ve tekâmülden münezzehtir. Dinin esaslarını diğer sosyal müesseseler gibi tekâmül kanununa tâbi kabul etmek doğru olmaz. Mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din, din olmaktan çıkar. Şeriatın sosyal kısmı ise, sosyal hayat gibi daimi bir oluş halindedir. Kıyamete kadar sabit ve değişmez olan nassların, insanların örfüne, fakihlerin icmasına dayananan sosyal uygulanışı, her asrın sosyal geleneklerine intibak etmek zaruretindedir".[23] Gökalp semavi kısım ve sosyal kısım diye ayırıp, birini değişmez diğerini değişir kabul etse de, örf ile nass arasında bir tartışma kaçınılmaz olmuştur ve bu tartışmanın evveliyatı da mevcuttur. Şeriat ve hukuk konusuna müteakip kısımda gireceğiz ama bu tartışmayı burada özetlemek durumundayız.

Ziya Gökalp, örf deyince sadece geçmişi ve adetleri değil, ihtiyaçları, hatta geleceği içine alan toplumun sosyal şuurunun tamamını kastediyordu. Bunun içindir ki nassın örfe ait olan kısmına önem veriyor, kıyas, içtihat ve istihsanı aynı kadroya dahil ediyordu, "Örften doğan nass" diye bir kavramı İmam Ebu Yusuf'a dayandırıyordu. Gökalp'e göre örfün nassa yakınlığı "tabii kanun" telakkisinden geliyordu. Tabii kanunlar nasıl sünnetullah (Allah'ın âdeti) iseler, "tabii sos-

23 Z. Gökalp, *"Örf Nedir"*, İslâm Mecmuası s. 290-295; *"İçtimai Usul-i Fıkıh"* s. 84-87; *"Fıkıh ve Sosyoloji"* İslâm Mecmuası, C.1, sayı 2 (1330-1332), s. 40-44

yal kanunlar" da öyledir. Kavim ve milletlerin sosyal vicdanları, ahlâkî ve hukuki adet ve teamüllere tâbidir, bunlar da ferdî iradelerin üstünde ve onlardan bağımsız olduğuna nazaran, tesadüfi de olmadığına göre, tabii kanunlara tâbidir. Onları kanun haline koyan kudret, tabiatta olduğu gibi ezeli iradeden başkası değildir. O halde örf de nass gibi, hakiki ve açık bir şekilde değil ama, umumi ve mecazi bir itibarla ilâhi mahiyeti haizdir. Bu bakımdan Gökalp'e göre fıkhın genişlemesi, örfün inkişafıyla beraber yürümüştür.[24] Bu mülahazalara rağmen, fıkıhçılar, örfün sınırının genişletildiği ve yerinde kullanılmadığı kanaatindedirler. Bunlara göre nass külli hükümlerdir, örf ve âdet cüzi hükümlerdir. Âdetler iki kısımdır: Şer'i âdetler, câri (yürürlükte olan) âdetler. Câri âdetler, yapılması veya yapılmaması hakkında şeri delil olmayıp, halk arasında yürürlükte olan âdetlerdir. Bunlar değişebilirler. Fakat meselâ, setr-i avret, necaseti gidermek, Beytullahı çıplak olarak tavafı menetmek gibi şer'i âdetler sabittir, değişmez. Şeriat, âdet üzerine konmamıştır. Maslahat veya Cenab-ı Hakk'ın irade ettiği şeye konmuştur. Bu ise âdete bağımlı değildir. Değişen câri âdetler cûzi olandır. Külli kuralları, olaylara uygulama yönüdür. Sosyal dayanaktan maksat bu ise tartışma olmaz. Yeminlerde örfün muteber olduğu doğrudur. Fakat bu şer'i kullanmakla birleştiği için böyledir. Ma'rufun ve münkerin değişmesi, ancak câri âdetler için muteberdir, şer'i âdet için muteber olmaz. "Ma'rufu emretmek, münkeri nehyetmek", örfün emri ve nehyi değil, Kitap ve sünnetin emri ve nehyi manâsınadır. Şeriat usülündendir. Ma'ruf akıl ile bilinip, şeriatın beğendiği, münker de akıl ile bilinip şeriatın kabahatli bulduğudur. Ümmetin ma'rufunu şeriat beğenmemişse, "ma'rufu emr"e dahil olmaz. Örf ne kadar genişlerse genişlesin, yine nassın sınırı ile sınırlıdır. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa mukabil ne şeriat ne fıkıh, ne fıkıh usulü olamaz.

---

24 Z. Gökalp, *"İçtimai Usul-i Fıkıh"* İslâm Mecmuası, c.5 sayı:3, s.85-87

Yasaklara uymak, daha genelde kanunlara uymak, örfi olmaktan çok aklî ve medluli olmalıdır. İlkeler de bu yönü işaret eder. *"Allah insanlara yasaklardan sakınsınlar diye ayetlerini (belgelerini) böylece apaçık bildirir"*[25] ayetinde ve daha birçok ayette belirtildiği gibi, yasaklar ve emirler belgeye dayalıdır. Bu bakımdan örfe yer verilmekle beraber –ki örfün de aklî ve medlulî olması mümkündür – şeriat, akılcı ve belgeli bir hukuk nizamı gibi görünmektedir.

Kıyas meselesine gelince, kıyasta hükmü nassa irca, kuralı kabul etmek demektir. Örfe haddinden fazla önem vermek bununla çelişir. Kural kabul olununca, örfün önemi kalmaz.[26]

Dünyevî işlere ve sosyal hayata ait olan kısmıyla da olsa, nassı örf kaynaklı alıp nassla örfü birleştirmeye gidersek, ilâhi iradeyi topluma bağlamış, toplumu yukarı çekerek, Durkheim sosyolojisine yakalanmış olmaz mıyız? Durkheim gibi sosyal şuuru metafizik bir çerçeve ile düşünmüş olmaz mıyız? Durkheim, iptidai fert şuurlarının vecdiyle, kendisi ve kendisi olmayan herşey arasında bir gizli bağ kurarak (manakutsal) fert-cemaat üstü bir metafiziğe yönelmiş gibiydi. Gökalp bunu örf kavramıyla, islâmileştirmek istemiş gibidir. Dini cemiyetle izah teorisini kolaylaştıran bu anlayış, İslâmın sosyolojik yorumunu yapmaktan öte birşey gibi görünüyor. Bu yorum, "nassların bağımsızlığı" inancına ters düşebilir. Dünyevî-uhrevî olanları ayırmak da zordur. Oruç tutmak, namaz kılmak veya diğer ibadetlerin sosyal çiçek açması söz konusudur ama bunlar toplum kaynaklı değildir. Dinin sosyolojik olan tarafını doğru anlamalıdır. Meselâ orucun sosyal kaynaklı olduğunu söylemekle, orucun sosyal fonksiyonlarını, oruç dolayısıyla fert-toplum ilişkilerini söylemek aynı şey değildir. Birincisi Durkheim'in ma'şeri şuurla dinî izah anlayışına dahil olmaktadır. Nassın tamamının örf kaynaklı oldu-

---

25 Bakara (2)- 187

26 Tartışmalar için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *"Fıkıh Tartışmaları"*, Sebilürreşad Mecmuası sayı 295 ve İslâm Mecmuası, Ziya Gökalp adıgeçen makaleler.

ğunu söylemekle, İslâmın evrenselliğini tartıştıran problemleri de davet etmiş olabiliriz. Örfler, toplumlara göre değişiklik gösteriyorsa, nasslar da bazı toplumlara ait kılınmış olur, evrenselliği kalkar. Eğer örfler bütün toplumlar için genel kurallar şeklinde anlaşılıyorsa, yani ma'ruf, genel beşeri kabul ilkeleri olarak algılanıyorsa, bu sefer de sosyal kimliği örfün dışında aramamız gerekecektir. Çünkü bu takdirde bütün örfler aynı muhtevaya sokulmuş olur.

Şeriatın devamı ile örfün devamına dair paralellik isteğimizde, şu iki hususla karşı karşıya kalmamız mukadder görünüyor: İnsanlar nassları değiştirme isteğine kapılmadan, nasslara uymaya devam ederek mi süreklilik sağlanmış olacak, yoksa her meselenin çözümü için, ictihat, reform, tecdid, yorumlama içinde, ilkelerin çerçevesini devamlı genişleterek ve ilkeleri toplumun gidişatına tâbi kılarak mı süreklilik ve beraberlik sağlanacak? Bir dindar ikincisini birinciye tabi tutarak, hiç değilse çatıştırmayarak düşünür. Sosyal hayat değişerek devam etmektedir, bu doğrudur fakat ilkelerin elverdiği ve müsaade ettiği çerçevede esneklik olabilir. Zaten ilkelerin kendisi buna müsaittir. Hayat da ilkeler de donmuş kalıplar halinde değildir. Bir dindar dindar olarak kalacaksa, böyle düşünür ve böyle inanır. Aksi halde, ne problemlerin, ne çözüm aramanın sınırı yoktur ve giderek din ile sosyal hayat paralelliği kaybolabilir. Zaten sekülerleşme de bunun göstergesidir.

Bazılarına göre nassın ne olduğunu örf ile anlamak, örfü nass gibi anlamak demek değildir. Örfe haddinden fazla yer vermek, "vasat ümmet" olarak takdim edilen İslâm ümmeti anlayışına da aykırıdır.[27] Örf ve nass ilişkisinde fıkıhçıların görüşleri özetle şöyledir:

- Örf, onu bilen ve muhatap olan kimseler nezdinde, yani mahalli hüccet, nass umumi bir hüccettir.
- Nass doğrudan doğruya hüccettir, örf nass ile hüccettir.

27 Bk. İzmirli İ.Hakkı, agm, Sebilürreşad Mecmuası, sayı:295, s. 154

- Nassı inkâr küfürdür, örfü inkâr küfür değildir.
- Nass hak üzeredir, örf batıl üzere olabilir.
- Nass varid olduktan sonra örf ona uymalıdır.
- Örf mutlak olarak değil, şarta muallak olarak muteberdir.
- Örf ve âdet, şeriata ve nassa muhalif olmayan yerlerde hüccettir. Aykırı olursa reddi vacip olur.
- Hakkında nass varid olmayan bir şer'i hükmü ispat etmek için örf ve âdet hüküm kılınır. Uyuşmazlık halinde nass merci kabul edilir. Aksine açıklık bulunmadıkça örf, âdet muhkemdir.[28]

Şeriat-örf ilişkisinin değerlendirilmesine ve hayata geçirilmesine ait tartışmaları aşan bir tekâmül, İslâm dünyasının hep özlediği birşey olmuştur.

Şimdi yazısız hukuk diyebildiğimiz örften, yazılı örf diyebileceğimiz hukuk konusuna geçiyoruz.

B- Hukuk

Hukuk, diğerleri gibi bir sosyal olgudur, norm ve değerler nizamıdır. Müessese olarak da siyaset müessesi içinde yerini alır.

Hukukta insan hareketini sınırlayan ve kontrol eden bir özellik vardır. Bu özellik kanunla gerçekleşir. Bu da devletin zorlayıcı kuvvetine dayanmaktadır. İnsanın hemcinslerine karşı davranışının düzenlenmesi, harici bir müeyyide ile temin edilmiş olur. Ancak buraya kadar dediklerimiz hukukun bir yüzüdür. Öbür yüzünde "hak" kavramı bulunur. Hukuk kavramı hak ve kanun kavramlarından ayrılmaz. Ancak hakkın gerçekleşebilmesi için önce düzenin tesis edilmiş olması gerekir. Yani hak, anarşi içinde gerçekleşmez. Hukuku hak kavramı ile birlikte kuralları bozmak doğurmuştur denebilir.

---

28 Bk. İzmirli İ.Hakkı, agm, Sebilürreşad, sayı 292, s. 94-97

Hukukun tabiatı, bir "sosyal koruma" hareketidir. Gaye de "eski hale koyma" dır. [29]

Hukukun dayandığı ferdî ve sosyal esaslar şunlardır:

- İnsanın fıtraten sosyal ve medenî oluşu
- Akıl, fikir, irade ve seçme (ihtiyar) kudretine sahip oluşu.
- Sorumlu oluşu
- Emanet ve tebliğle yüklenmiş olması
- Hak ve vazifeleri oluşu
- Tasarruf ehli oluşudur. [30]

İnsan bunları kurallar nizamı içinde gerçekleştirebilir. "Kural, bir zihin ihtiyacını veya bir derin zevki tatmin için aranıp bulunmamıştır. Kural, hayatın hergün binlerle ortaya attığı yeni hallere, yeni olaylara uygulanmak içindir".[31]

Topluma sırf hukuk gözüyle baktığımızda, insan fiillerinin maslahat (ihtiyaçlar, önemli işler, önemli emirler) ve mefsedet (bozgunculuk) diye ayrıldığını görürüz. Mefsedette ihtiyaç kavramı olmadığı gibi, toplumun zararı söz konusdur. Tabiatıyla mutlak maslahat da mutlak mefsedet de yoktur, izafilik vardır. Zarurilik arttıkça maslahat ve mefsedet mutlaka yaklaşır. Canın, aklın, neslin, dinin, malın korunması veya bunlara zarar kastedilmemesi gibi. Çoğunlukla, maslahatı nefsedetinden ağır basan, yahut tersi fiiller söz konusu olabilir ki toplum için bu ölçü yeterlidir. Maslahat ve mefsedet, iyi/güzel ve kötü/çirkin (hüsun ve kubuh) nin değişik bir şeklidir. Gerek iyi ve kötüde, gerekse maslahat ve mefsedette, amme menfaatinin, şahsi menfaate tercih edildiği bir ölçü göze çarpar.

Hukukun din ile ilişkisi kanun ve nizam fikrinde başlar. Hukuk, varlığın külli nizamı ve insanın buna uyan aklı selimi noktalarından, din ile birlik içine giriyor. Varlıktaki kanun

---

29 Bk. Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul 1998, s. 161-162
30 Bk. Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1980, s.173
31 M. Şeref, agm, İslâm Mecmuası, c.5, sayı:6, s. 164

fikrini din ile birleştiren esas, akıldır. İslâm, tabiatı ve tabiat kanunlarını bir örnek ve çoğu kez bir ölçü olarak almıştır. Çünkü onlar da Allah'ın âdetidir. Ancak insan daha yukarıda olduğu için tabiatı ve tabiat kanunlarını ilahlaştıramaz, onlara esir olamaz. Onları biribirinin yerine kullanabilmesi de bunu gösterir. Meselâ güneş gününe göre hesabedilen bir tabii veya dini işlem, bir başka yerde ay gününe göre yapılabilir. Namaz ve oruçta böyledir. Kutuplarda namazın vakitleri nasıl tayin edilecek, orucu nasıl tutacağız? Güneş gününün çok uzun sürdüğü bir coğrafyada insan vücudunun biyolojik takvimine başvurulur. Yeme-içme ve uyuma ihtiyaç süreleri ve ritmi esas alınır. Bu da tabiata ait bir alandır. Burada bir tıkanma olursa, sırf akıl ve bilim devreye girer. Öbürlerinde de faal olan akıl ve bilime, burada daha fazla ihtiyaç hasıl olur. Toplum, tabiattan apayrı birşey değildir. İslâmiyet, insanın tabiatına mahsus olan aklı selimle idrak ettiği ezelî-ebedî kanun telakkisi ile dinî kanun (şeriat) uyumunu getirmiştir.[32] İlâhi-beşeri irade ve kanun ilişkisinden kaynaklanıp toplumda yankılanan din-hukuk ilişkisine ait alan, İslâm tarafından "şeriat" kavramıyla ifadelendirilmiştir.

Allah'ın en yüksek kanun koyucu olduğunun bilinmesi, hukukun bu dünya sınırlarını ve ötesini birleştirir. Böylece Şeriat, hukuk ve din birlikteliğini niteler. İslâmî manâ içerisinde mütalaa ettiğimizde hukuk, dinden olduğu gibi ahlâktan da ayrı tutulmaz. Üç boyut mevcuttur: 1- Allahın emri, 2- Akıl, 3- Umumun menfaati. Bunlardan tavsiye, vazife, yasak zuhur edecektir. Aynı zamanda hak fikri, adalet fikri ve sorumluluk, her iki sosyal hayatta, hukuk ve dinde, temel vazifesi görürler.[33]

Dinde tavsiyelerin müeyyidesi yoktur. İdeallerin de müeyyidesi bulunmaz. Halbuki "vasat insanın iyi hareket etmesi için müeyyidelere ihtiyaç vardır".[34] "Bir din sadece in-

32 Bk. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 164-165.
33 Bk. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 164-165
34 M.Hamidullah, *İslâm Peygamberi-2*, s. 885

sanla Allah arasındaki münasebetleri değil, aynı zamanda insanlar arasındaki münasebetleri de düzenlediğine göre, o dinin mensupları, en azından kendi aralarında inandıkları dinin ilkelerinin geçerli olmasını isteyeceklerdir".[35] Kurallara da uyacaklardır, çünkü bu, hayat meselesidir. "*Size hayat verecek olan şeriat emirlerine uyun*"[36] diyen Kur'an, şeriat ile insan ve toplum arasındaki hayatî bağı işaret etmiştir. Bir Batılıya göre şeriat, hukuk ve ahlâkın birleşimidir. [37] Fakat kanaatimizce bu eksik bir tanıtımıdır. Şeriatta din merkez rolü oynar. Şeriat, merkezin (Hakikat) etrafında dönen dairedir. [38]Daire merkezin kendisi değildir ama O'nun ışığı daire üzerine düşer ve o cazibenin dışında değildir. Şeriat dışına çıkmak, daire dışına çıkmak ve boşluğa yuvarlanmak demektir. René Guénon da meseleyi aynı şekilde anlamıştır. Şeriata yüksek ve derin anlamını ve gerçek varoluş sebebini kazandıran, Hakikattır. Dairenin çemberi için esas ilke onun merkezi olduğu gibi.[39] Anlaşılabilmektedir ki daire ile merkez, yani şeriatle Hakikat aynı şey değildir. Dolayısıyla da şeriat ile din arasına bir sınır koyulabilir. Merkez değişmediği halde, daire genişleyip daralabilir. Şeriatler değişir, din değişmez. Şeriatler, sonraki öncekinin hükmünü kaldırmış olduğu halde din birdir. Fakat bu ayırım, şeriatın merkezini farklı kılan bir ayırım değildir. Her ikisi de "yol" ile ilgilidir ve bu yolun doğru olabilmesinin inanç, ilke ve kurallarını ihtiva eder. Her ikisinde de iman, akıl, ilim ve anlayış söz konusudur. Tabiatıyla iman, dinde asıldır. İslâmda bütünleşmeyi sağlayan bir başka kavram vardır ki o da fıkıhtır. Fıkıh, şeriatle dini birlikte mütalaa ettiği gibi, şeriat ile hukuku da aynı tekneye koymaktadır. İslâm fıkhının beşerî hukuktan farkı, dini de içine almak üzere hayatın bütün gerek-

---

35 E. Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1983, s. 91

36 Enfal (8)- 24

37 Bk. R.M. Savory, *"Hukuk ve Geleneksel Toplum"*, Çev. Osman Zümrüt, Ondokuz Mayıs Üniv.İlâhiyat Fak. Dergisi, Samsun 1989/3, s. 165

38 Seyyid Hüseyin Nasr'dan naklen bk. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 97-98.

39 R.Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, s. 29

lerine şamil olmasıdır. Fıkhın topluma dönük yüzü, beşerî hukukla beraberdir. Fakat onun Allah ile ve insanın kendi nefsi ile ilişkisi de vardır. Nefsle ilişkisinde ahlâk devreye girer ki, beşeri hukukta ahlâk, hukuk alanına girmez. İslâm fıkhında ise akide, ibadet, ahlâk ve muamelat ile ilgili bütün hükümler, alanın içine girerler ve fıkıh dünya ve ahiret için olmuş olur.[40] Fıkıh hem dinle, hem "pratik hayatla daima münasebette bulunmaya mecburdur".[41] Fıkıh için, ilim-akıl-anlayış çerçevesi içinde şeriata, din ve dünyaya bakmıştır şeklindeki kanaat, kabule şayan olmuştur. Bazıları fıkıh usulü sayesinde bütün sosyal problemlerin çözüleceği kanaatindedirler.[42] Akıl ve anlayışı, fıkıh diye içte dine, dışta şeriata bağlamak adet olmuştur. İman ve İslâm kavramları da buraya dayandırılır. Fıkhın daha çok dışlaşmış, sosyalleşmiş kısmı da hukuku teşkil ediyor. İç ile dışın, fert ile cemiyetin, sübjektiflik ile objektifliğin bütünlüğünde, kendini zorunlu olarak hissettiren diğer bir alan ahlâktır ki, bunu dine veya şeriata bağlamak gibi bir ayırıma götürmek doğru olmaz. Hukuk, ahlâk gibi neticede davranışa ait olmakla beraber, ahlâktan daha çok dışlaşmıştır, daha çok sosyaldir. Ama her ikisinde de insanın hür ve etkin olması şarttır. Şeriat, hukuku ilâhi-beşerî köprüsü üzerinde tutmaya çalışmaktadır. Hukuk alanını şeriatten ayırmakla din ve dünya işlerinin ayrılmış olduğunu kabul ediyoruz demektir. Bu anlayışta, dikkat etmemiz gereken önemli hususlar vardır. Hukuk alanının kanun yapıcıları ve hüküm vericileri, başka kültürlere ve başka dinlerin şeriatlarına göre tedvinde bulunmuş oldukları halde, bunun farkına varamayabilirler. Bunun böyle olup olmadığını şimdiye kadar hiç kimse ciddi bir şekilde incelememiştir. Bütün din ve kültürlerin, örflerin, tarihi birikimlerin dışında, sahiden sırf akılcı bir hukuk sahası olduğunu söyleyebilir miyiz? Toplumun kültürünün dışında sırf akılcı bir hukuk, sosyolojik gerçekliğe

40 Bk. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Heyet, İstanbul 1994, s. 19-20
41 M.Şeref, agm.,s. 163
42 Bk. İzmirli İsmail Hakkı, agm, Sebilürreşad Mecmuası, sayı: 298 s. 215

malik olamaz. Ayrıca evrensel hukuk ilkeleri, zaten evrensel dinlerin de ortak ve evrensel ilkeleridirler.

Bu ilkelerden biri adalettir. Şeriatın, bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi, hayatî olan bir bağı adalettir. Dini kabul ettirmek için zorlama yoktur, ama adaleti kabul ettirmek için zorlama vardır.[43] *"Takvaya en yakın olan şeyin adalet"* [44] olduğunu beyan eden Kur'an, adalet üzerinde çok durur. *"Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hüküm vermenizi emreder..."*, *"Ey iman edenler, Hak üzere durup adaleti yerine getirmeye çalışan hâkimler ve Allah için doğru söyleyen şahitler olun. Velev ki şahitliğiniz, nefsizinin yahut ana ve babanızla yakın akrabanızın aleyhinde olsun, ister üzerine şahitlik yapılan kimseler zengin veya fakir bulunsun. Çünkü Allah ikisine de sizden daha yakındır. Onun için siz, Haktan yüz çevirip nefsin arzusuna uymayın. Eğer adalet üzere hüküm vermekten, şahitliğinizde doğru söylemekten dilinizi bükerseniz veya yüz çevirirseniz, şüphe yok ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır"*.[45] *"... Kitap (hikmet ve emir) ve mizan (adalet) gönderdik ki insanlar adaletle (kıst) ayakta dursunlar..."* .[46] Şeriatın gayelerinden en önemlisi adalettir.

Hukuk, güven demektir ve herkes içindir. *"Puta tapanlardan biri sana sığınırsa kabul et. Belki bu sayede o, Allahın sözünü dinler. Sonra onu güven içinde olacağı yere ulaştır"*.[47] "Komşu bedevî kabileleri arasındaki ilk anlaşmalar, onları müslüman olmaya zorlamadı".[48]

Kur'anda kamu haklarının, anayasal ve idari haklardan oluştuğu görülür. Medenî haklar da sorumluluklar ve akitlerdir.[49] Anayasal haklar üç ilkeyi ihtiva etmektedir: 1- Hürriyet (Kamu düzenine, genel ahlâka, başkalarının hürriyetle-

---

43 Bk. M.Hamidullah, *İslâm Peygamberi-2*, s. 906
44 Maide (5)- 8
45 Nisa (4)- 135
46 Hadid (57)- 25
47 Tevbe (9)- 6
48 M. Watt, *Islam and Social Integration of Society*, s. 147
49 Bk. Abdulcebbar Şerare, *Buhûs fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Tahran 1416, s. 127-128

rine tecavüz olmadığı sürece) hürriyetin varlığının göstergesi, din ve vicdan alanındadır. Kur'an *"dinde zorlama yoktur"* [50] *"Rabbin dileseydi bütün insanlar inanırdı. O halde insanları zorlayacak mısın?"*[51] der. 2- *Kanun önünde eşitlik. İmtiyaz yoktur. Takvaca üstünlük dışında üstünlük yoktur.*[52] 3- *Yönetimin şûraya dayanması ve denetim hakkının olması. "... işleri hep danışma iledir..."* [53] *"... müşavere et..."* [54]

Önemli bir hukuk alanı olan akitler, İslâmda da büyük bir önemi haizdir. Sırf bu yönüyle Kur'an hukukî ilkeler nizamıdır. Müslüman olsun olmasın, akitlere herkes uymak zorundadır. Çünkü bunlar dinî öğüt niteliğinde değildir.

Kur'an ahid (söz verme) ve akidi birleştirmiştir. Ahidle yetinmez, akitle onu sağlamlaştırır. Meselâ borcu, büyük veya küçük olsun, bir kâtibe yazdırmayı, bununla da kalmayarak iki şahit ilâvesini şart koşar. Şahitlerin çağrıldıklarında çekinmemelerini söyler. Yazmaya üşenilmemesini, en sağlam yolun bu olduğunu belirtir. Kur'an noterlik sistemini ifade etmektedir. Yolculukta olup da kâtip bulunamazsa bir rehin alınmasını ister.[55] *Akitlerin yerine getirilmesini isteyen Kur'an*[56], *ahdi ve akdi bozanları Allah'ın rahmetinden kovulacağını ve kalplerinin kaskatı edileceğini belirtir.*[57]

Akit hakkına riayet, din hukukuna riayetten üstündür. *"Eğer din hususunda sizden yardım isterlerse, yardım etmek borcunuzdur. Yalnız aranızda antlaşma olanlar müstesnadır".*[58] Çünkü akit, müslümanla, başka dinden olanla veya müşrikle yapılmış, farketmez. Akit, akittir. *"Antlaşma hükümlerinde size karşı bir eksiklik yapmayan ve aleyhinizde kimseye yardım etmeyen müşriklerle yaptığınız antlaşmaya sonuna kadar riayet edin. Allah*

50 Bakara (2)- 256
51 Yunus (10)- 99
52 Hucurat (49)- 13
53 Şûra (42)- 38
54 Âl-i İmran (3)-159
55 Bk. Bakara (2)- 282-283
56 Maide (5)- 1
57 Maide (5)- 13
58 Enfal (8)- 63

sakınanları sever".[59] *"... Ancak sözleşme yaptığınız müşrikler size karşı doğru durdukça siz de onlara doğru harekette bulunun, Allah, şüphesiz ki hıyanetten sakınanları sever".*[60] Müslüman olmayı kabul etmeyenlerle anlaşma, teknik tabiriyle zimmet akdi, dünyevî hükümler bakımından, onların İslâmı kabulüne denk sayılmıştır.[61] Hz. Peygamber Yahudilere: *"Yanımda ancak benimle yapacağınız bir antlaşma ile güvende olabilirsiniz"* [62] demiştir.

Mevkii, iktisadi ve sosyal durumu ne olursa olsun, sıradan herhangi bir müslüman, her türlü anlaşma yapmak hakkını haizdir. *"Sözleşmeye erkek ve kadın dahildir".*[63] Sözleşme ve akitlere bu derece önem verilmesi İslâmın bir barış dini olduğunu hatırlatmaktadır.

Sözleşmelere uyma anlayışının canlı örnekleri Hudeybiye sözleşmesi sırasında cereyan etmiştir. Hz. Peygamber ve müslümanlar bütün antlaşmalara uymuşlardır.

Dine girişte, yani imanda zorlama olmadığı halde, girdikten sonra dinden dönmenin müeyyidelerini akit meselesiyle yorumlamak mümkündür. Hür irade ile İslâma giriş, bir akte bağlanmak manâsını taşır. Cemaate ait bütün ilke ve düzeni, ilâhi emir ve yasakları, vazifeleri kabul etmek demektir. Bunlara uymakta gösterilecek, özen veya aksatma, yine imana dayalı olmasının ve zorlama bulunmayışının devam etmesine karşılık, akdi tamamen bozmayı İslâmiyet hoş karşılamamıştır. Müeyyidelerin şekli ve hükmün anlaşılmasının sıhhat derecesi, yapılabilecek tartışmalar, özel dinî-hukukî alanların konusu olabilir. Sosyoloji için önemli olan bizatihi "dinin hak ve hukuku" meselesidir, yani akdin bozulmamasıdır.

Özel hükümlerle genel ilkeler arasındaki yorum ahenginin kurulamayışından haklı olarak hep yakınılmıştır. Esas

---

59 Tevbe (9)- 4
60 Tevbe (9)- 7
61 Bk. Fahri Demir, *"Hukukta Eşitlik, Din ve Vicdan Özgürlüğü"*, Diyanet Dergisi, c.30 1994/1 s. 18
62 M.Hamidullah, *Vesaik*, s. 79
63 Bk. Mümtehine (60)- 12

olan külli hükümlerdir. Ona mukabil ve ona mugayir, ne örf, ne şeriat, ne fıkıh, ne fıkıh usulü olamaz. Bunların değişmeme ve değişme, kaplam ve içlem münasebeti vardır. Olamaz derken, aynı inanç sistemi içinde kalınmak istendiği takdirde demektir. Onun sınırları dışına çıkılınca iş değişir.

Meseleye bilim olarak baktığımızda, hukuk bilimine İslâm'ın yaptığı katkının geliştiriciliğin sınırının çok geniş olduğunu görürüz. İslâmdan başka hiçbir din bir hukuk sistemi geliştirmemiştir. Durgunlaştırılmasına rağmen, büyük bir imparatorluğa yetecek hukuk sistemi meydana geldi. Doğru anlaşılır ve iyi uygulanırsa, bütün toplumlara yeterli durumdadır.

İslâm, tebliğinin ilk gününden itibaren, özellikle Medine döneminde, müessese ve devlet olması döneminden başlayarak evrensel hukukun bütün kurallarını uygulamış, hukuk kavramlarını ve anlayışını geliştirmiş, hâkimlik ve hâkemlik müessesesine olanca önemi vermiş, adaleti herşeyin temeline oturtmuştur. Adaleti çökerten fevkalade önemli bir eylemi, rüşveti yasaklamıştır.[64] Hukuku, geniş bir siyaset ve ahlâkla desteklemiştir. Zulüm edenlere destek olmamak, aralarında anlaşma bulunan kavim aleyhinde başkasına yardımda bulunmamak[65], barışa yanaşmak[66], adaletin gereği tarafsızlık siyaseti gütmek [67], önde gelen ilkelerdendir. Tarihi örnekler de herkesin bildiği şekilde çoktur. Başlıbaşına ve geniş çapta bir İslâm Hukuku alanı ve bilim dalı oluşmuştur. Şahsi sorumluluk, delillerin arttırılması (bazı durumlarda dört şahit gibi), şüpheli durum varsa ceza vermeme, kısasta reform (Hamurabi kanunlarında kızını öldürenin kızını öldürmek cezası Kutsal kitaplarda kaldırıldı, İslâmda fidye getirildi. Hayvan ve cansızları, sorumluluk ve kısastan muaf tutma usulü kondu), mahkeme ve hâkimlerin bağımsızlığı, niyet ve kastın önemi,

64 Bk. Bakara (2)- 188
65 Bk. Enfal (8)- 72
66 Bk. Enfal (8)- 61
67 Bk. Nisa (4)- 90-92; Mümtehine (60)- 8

af (davadan vazgeçme) telkini, üst mahkemeler, hâkimin ve devlet başkanının başka bir mahkemede muhakeme edilmesi, hâkimin ikna ve delil saptırmalarına göre yanıltılabileceği ve sorumluluğun saptıranlara ait olacağı (Hz. Peygamber kendine ait olmak üzere bunu örneklendirmiştir*), delil serdetmenin iddiacı tarafa düşeceği, davalının delille yükümlü olmadığı (delil serdedebilir fakat sorumlu ve mecbur değildir), hâkim ve yardımcılarının ücret ve maaşlarının ancak devletçe karşılanacağı, akrabadan şahit olamıyacağı, hapishane usulü, ehl-i vukûf (bilirkişi) usulü, kadınların hâkimlik yapabileceği, İslâm hukukunun kazandırdıkları ve geliştirdikleridir.[68] Bütün şartlar ve gerekler yerine getirildikten sonra, İslâmda hak ve adalet, eğitimle tamamlanmıştır. Hukukun tükendiği veya çıkmazda olduğu sınırdan sonra, ahiretteki ilahî adalet inancı ve bunun eğitimi, bu yolda verilen şuur, tükenmişliğin ve çıkmazların bertaraf edilmesinde destek sağlamıştır. Fakat ilk planda gerçekleştirilecek olan, dünyevî olandır. İslâm hukukunda da aynen ve rahatlıkla görebildiğimiz, gelişmiş bir hukukun özellikleri şunlardır:

- Toplumun öc alma fikriyle hareket etmemesi
- Hakkın iadesi
- Haklar ile toplumun dayanışmasının bozulması arasındaki denge
- Suçlunun topluma zarar vermemesinin sağlanmasında ferde verilen zararın asgaride tutulması
- Suçta kasıta bakma. Bu yöndeki şuurun inceden inceye tahlili, araştırılması
- Gizli, açık mukavelelerin hâkimiyeti ve sorumluluğun akdî sorumluluğa yükseltilmesi

---

* *"Şüphesiz ben de sizin gibi bir insanım. Zaman olur ki bana sizden iki hasım gelir de bazınız haksızken daha düzgün ifade kullanmış olabilir, ben de onun sözlerini doğru zannederek onun lehine hükmedebilirim. Bundan dolayı kimin lehine bir müslümanın hakkıyla hükmettimse bu ateşten bir parçadır. İster onu alsın isterse bıraksın"* Buharî, Mezalim 16; Ahkâm 29.

68 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 920-939

- Caydırıcılık yanında düzeltici (eğitici) hukukun teşekkülü.[69]

Kur'an, kanununu herkese ve her dinden olana zorla yüklemekten uzaktır. İslâm, Hıristiyan, Yahudi, Mecusi yahut başkası, her grubun cezai veya medenî bütün beşeri hususlarda, kendi hakimleri tarafından başkanlık edilen mahkemelerde, kendi kanunlarının tatbik edilmesini kabul etmiştir". "Dünyada ilk defa devletler arası umumi hukuku getiren de İslâm'dır. Bunu İslâm devletleri arasında değil, bunlarla diğer devletler arasında, eşitliğe dayanan muamelelere tâbi tuttuğu bir hukuk anlayışı ile uygulamaya koymuştur. Müslüman devletler de dahil, devletler arası hususi hukukta ise yine İslâm, önemli bir söz sahibidir".[70]

Habeşistan'a hicret, İslâmda devletlerarası münasebetin ilk çekirdeğidir. Genellikle hicret (göç) sosyal münasebetlerin tesisi anlamındadır. Hz. Peygamber'in mektupları da devletler arası münasebetin bir başka örneğini verir.

Siyaset ve hukuku birlikte gözönüne alarak, İslâmın cemaatlere ve cemiyetlere yönelmiş tavrına ve hükümlerine bakarsak, milletler arası münasebeti üç kısımda toplamış olduğunu görürüz. Müslüman, antlaşmalı, antlaşmasız (ahd ve misak). Antlaşma olmayanlara karşı aldıkları tavra göre hareket edilir. Bu hareket çeşitli şekiller alabilir. Ancak asla zulüm ve habersiz savaş yapılmaz. Barış esastır. Onlarla da antlaşma yoluna gidilebilir. Antlaşmanın sonucu yıllık vergi (cizye) dir. Ama bununla da zorlanamaz. Nazariyede müslüman dışındakiler için üç şart koşulmuş olduğu görülür: 1- Müslüman olmak, 2- Cizye vermek, 3- Savaş yapmak. Bu üç şartı koşmaksızın, ferdî ve içtimai birçok antlaşma ve ittifak yapılabilir. Hudeybiye Barışı'nda bu görülmektedir. Daimi bir barış için dâvetin hürriyeti lâzımdır. Üç şart antlaşmayı, dolayısıyla barışı ve dolayısıyla da daveti geciktirebilir, engeller çı-

69 Bk. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 166

70 Bk. M. Hamidullah, *İslâma Giriş*, s. 180; *İslâmın Hukuk İlmine Yardımları*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 76 vd, 101 vd.

karabilir. Bu bakımdan İslâm iktidarlarının mutlaka bu üç şartla sorumlu oldukları doğru değildir. Aksi halde, birçok millet ve devletle sürekli savaş içinde bulunmaları gerekirdi.

Diğer grup, antlaşma yapılanlardır. Bunlara zımmî denir. "Zimmetullah" kavramından müştaktır. Zımmîye, antlaşma gereğince muamele edilir. Cizye (senelik vergi) verirler. Bundan başka bir vergiyle sorumlu değildirler. Cihatla, zekatla, askerlikle sorumlu değillerdir. Bunlardan muaftırlar. Fakirleri zekattan istifade ederler. Mülkiyet hakları mevcuttur. Mahkeme huzurunda, adalet karşısında eşit haklara sahiptirler. Kitap ehli kendi mahkemelerinde yargılanabilirler. Onların tercihine bağlıdır. Dinlerinde de serbesttirler. Cizye, onların idare ve ihtiyaçlarını ve hukukun korunmasını temin içindir. Ahid ve antlaşma çok önemlidir. Umumi maslahat gerekmedikçe, ahde hıyanet olmadıkça, suikast gibi teşebbüsler tahakkuk etmedikçe, ahid bozulmaz. Ancak sayılan şartlarda bozulabilir.[71] Bunun dışında ahid ve antlaşma, adaletle, hakla ilgilidir. Tersi zulümdür. Zulmedenlerin ise düşmanı Allahtır diye inanılır ve zulme devlet mani olur. Ahdin şahit ve kefili Allahtır.[72] Daha sonra Peygamber ve ulemanın hükümleridir. Ahdin genel yazılı metni Kur'andır. Ahde saygı, dine saygının üstünde tutulmuştur. Şeriat, antlaşma hukukunu, din hukukunun üstünde tutmuştur. Müslümanlarla antlaşma yapmış müşriklerin, müslümanlardan diyet alma hakları vardır. O diyet, müşrikin veresesine verilir. Şeriat, elinde misak bulunan kâfire karşı bir müslümanın diğer müslümana yardım etmesini yasaklamıştır.[73] Zayıfken barış yapıp da kuvvetlendiği zaman ahdi bozmaya imkân verilmemiştir. Hudeybiye Antlaşması yapılırken, karşı tarafın imza sahibi Süheyl b. Amr'ın müslüman olmuş olan oğlu, müşriklerin elinden kurtulup zincirler içinde geldi. "Müşrikler tarafında müslüman olanlar yerinde kalacak" maddesi mucibince, Süheyl b. Amr,

71 Bk. Enfal (8)- 59; Muhammed (47)- 35
72 Bk. Nahl (16)- 91
73 Bk. Enfal (8)- 72

antlaşma oğlunun gelmesinden önce olup bitmişti diyerek, dönmesini talep etti. Hz. Peygamber, itirazlara rağmen buna razı oldu. Antlaşma henüz yazılmamış olsa da ahid başlamış olduğu düşüncesiyle ona uyuldu.

İslâm'da savaş asıl değil, arızidir. Caiz görülen savaş ise ancak zulmü ve tecavüzü defetmek, adaleti yerine getirmek için olandır. Ancak küfür ve şirk, bir zulüm çeşidi ve zulüm çekirdeği kabul edilmiş olduğundan, cihad öngörülmüştür. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi cihad sadece fiilî savaş demek değildir.

Hukukun müslümanlara ait olan kısmı, ferdî ve içtimai ilkeler bakımından ayrı temellere dayanır. İki müslüman taife çatışırsa, araları bulunur. Tecavüz eden taraf belliyse, müştereken onun üzerine gidilir.[74] Kardeşlik, daimi barışı yaşatacak kadar kuvvetli olmalıdır. Günümüzde laik hukuklarda, bu ilkeler, vatandaşlık hukukuyla yer değiştirmiştir. İslâmdaki zımmîlik bugün himaye siyasetlerinden daha üstün görünüyor. Bugün işgallerde, azınlık hukukunda, sömürge düzenlerinde, hatta göçmenlik statülerinde, hukuktan ziyade keyfî idare ve menfaat psikolojisi daha önde gibidir.

İnsan hakları, din ve vicdan hürriyeti İslâmla doruğa çıkmış görünüyor. Fransız ihtilâlinin getirdiği "Beşer Hukuku Beyannamesi" nden, Birleşmiş Milletler Cemiyetinin "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi" nden 1200-1400 yıl önce, Veda Hutbesinde, insanlığa bu ilkeler duyurulmuştur. İlanıyla yetinilmemiş, uygulanmıştır.

Hz. Peygamber'in diğer birçok Hıristiyan bölgelere yazdığı mektuplar gibi, Ermeniler için yazdığı bir mektubu vardır. Bu mektupta, "... Hiçbir piskopos görevinden alınmaz, hıristiyan biri dininden vazgeçirilmez... Bir mesele olursa, sulh yolu tercih edilir. Yardımsız bırakılmazlar, reddedilmezler ve ihmal edilmezler. Onlar müslümanlarla aynı hak ve yükümlülüklere sahiptir... Müslüman erkeklerle kadınları zorla ev-

74 Bk. Hucurat (49)- 9

lendirilemez. Bir hıristiyan kadın, müslüman erkekle evliyse, kadın müslüman olmaya zorlanamaz... Allah katında din İslâmdır. Kilise ve manastırlarının saygınlığı ve dinî çıkarları için harcama yapmaya ihtiyaç duyarlarsa, zimmetlerine borç olarak yüklenmez, bilakis İslâm toplumundan onlara bir ihsan ve lutuf olarak beytülmalden yardım edilir... Onlar kitaplarını okumaktan alıkonamaz. Mazlum olarak müslümanlara sığınan biri, ihtiyaç duyarsa, müslümanlar yardımcı olmalıdır. ... Ruhban ve piskoposlar, haraç vergisi ödemekle yükümlü olamaz..."[75] Görüldüğü gibi İslâm, toplumu ve devleti, Hıristiyanların dinî görevlerini bile yüklenmekle sorumlu tutmuştur. İleriki sayfalarda ele alacağımız siyaset-devlet ve laiklik konusu için de bu mektup önemli bir belgedir.

İnsan haklarını ihlal ediyor gibi görünen iki husus, kısas ve kölelik, hem iyi incelenmeye muhtaçtır, hem de İslâmın malı olan hususlardan değildir. Her ikisi de İslâmdan önce mevcut idi. İslâm bunları ileri bir hukuka bağladı ve hedefler tayin etti. Kısas tabii bir ceza, adaletin de ilk ve tabii halidir. Bunda da koruma kanunu mevcuttur. Fakat kısas, sosyal vicdanda ve hukuki alanda, yerini başka müeyyidelere bırakabilir ki İslâm bunu getirmiştir. Meselâ diyet bir iyileştirmedir. Ancak herşeye rağmen adalet meselesinin devam edeceği tabiidir. Kısas, nizamın bir ölçüsüdür ve hayatidir.[76] Hukuk hayata zıt olamaz. Bilakis hayatı devam ettirmek için, hukuk tabii olana uymak zorundadır. *"Ey akıl sahipleri, kısasta sizin için hayat vardır..."*[77] bunu ifade eder.

Köleliğe gelince, kölelilğin kaynağı, bilindiği gibi savaş esirleridir. Önce esirler ya öldürülür, yahut köleleştirilirlerdi. İslâm bu müesseseyi hazır bularak geldi. Ona yeni kurallar getirdi. *"Onları iyilik edip salıverirsiniz, yahut fidye alırsınız"* [78] Ayette görüldüğü gibi İslâm köleliği kaynağında kurutmak

---

75 M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 409-412
76 Y.Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 163
77 Bakara (2)- 179
78 Muhammed (47)- 4

istemiştir. Fakat bu iş, zamana, şartlara, eğitime, inanca bağlı olmuştur. "... *Keffareti bir köle azad etmektir*" [79] "... *Bir köle azad etmesi*"[80], "... *Bir köle azad etmek*" [81] "*Bildin mi o çetin iş nedir? O, köle azad etmektir*"[82] emirleri , hedefte kölelikle ilgili niyeti ortaya koyar. Azad etmenin yanında, eğer bu olmazsa, iyi ve eşit muamele, kardeşlik şuuru istenmiştir. Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi ve Neseî'de müştereken geçen hadislerde, hukuki ve insanî tavır açık olarak ortaya konmuştur. "*Kim kölesini öldürürse onu öldürürüz, kim kölesini hapseder veya gıdasını keserse, hapseder ve gıdasını keseriz. Kim kölesini hadım yaparsa, onu hadım yaparız*".[83] "*Sizden hiçbiriniz bu benim kölemdir, bu benim cariyemdir demesin. Ancak benim kızım veya oğlum, yahut kardeşim desin*".[84]

İslâm, köleyi, savaş esiri ve öldürülen, öldürülmese de işkence edilebilen, her isteği yerine getiren biri olmaktan çıkarmış, miras dahil hak sahibi bir kardeş seviyesine yükseltmiştir. "Mirasçı bırakmaksızın ölen bir azatlı kölenin eski efendisi, bu kölenin bıraktığı mallara mirasçı olabilir, eski efendi de mirasçı bırakmaksızın ölürse, o azatlı köle mirasçı olur".[85]

Müşrik kadınla nikah yasaktır. Mümin cariye daha hayırlıdır. Müşrik erkekle mümin kadının nikahı yasaktır, mümin köle daha hayırlıdır.[86]

Kölelikte hedef için tedrici bir faaliyet var gibi görünüyor. Cemiyet âni bir kararla zorlanmamıştır. Mevcuda, hemen iyileştirilmiş bir hukuk giydirilmiştir. İnsana niçin köleliliğin olmayacağı, olmaması gerektiği, onları azad etme fazileti, inanç ve şuuru kazandırılmadan, hele o gün, kölelik yokmuş gibi muamele etmek, gerçekçi olmayacaktı.

---

79 Maide (5)- 89
80 Nisa (4)- 92
81 Mücadele (58)- 3
82 Beled (90)- 12-13
83 Ebu Davud, Diyât, 7
84 Buhari, Itk, 17
85 M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 1051
86 Bk. Bakara (2)- 221

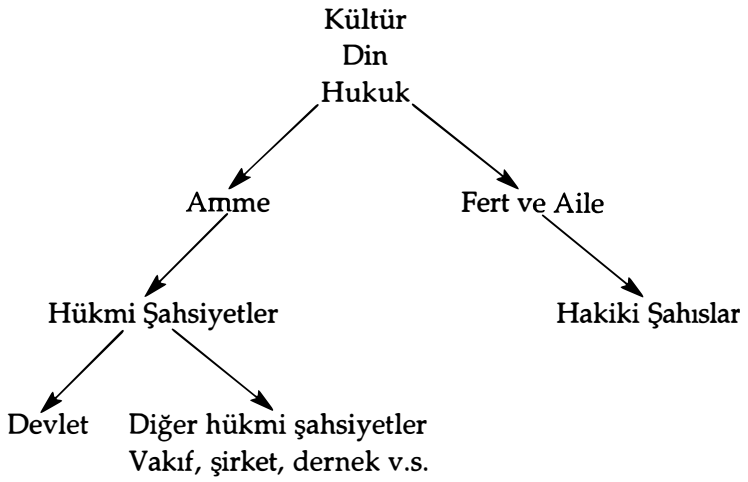
O âna kadar mesele tabiatıyle bir hukuka bağlanacaktır. Fakat esas olan arka plandır. Köleleri hürriyete kavuşturmanın fazilet sayılmasının arka planı, köleliğin lağvedilmesidir. Fıkıhçıların, ilmî sorumluluklarının biraz ötesine geçerek, Kur'an ve sünnetin arka planını ve gayeleri gözetmeleri, görünürdeki manâya göre hareket etmemeleri istenebilir. Fıkıhçılar, tarihi olarak bunu yapmamakla suçlanırlar. Meselâ kölelik meselesinde görünür olan ile arka plan nedir? Görünür olan sevap kazanabilmek için köle azat etmektir. Sevap kazanabilmenin devam etmesi için de köleliliğin devam etmesi gerekir. Kurallar hep bu dış yüze bakmıştır. Halbuki arka plan ve gaye köleliğin lağvıdır. Tabiatıyla arka planın gerçekleşmesi, zaman, eğitim, şartlar ile ilgili bir meseledir. Ayrıca müesseselerin tekâmül etmesi gerekir. Bu ise diğer meseleler ve müesseselerle içiçedir.

Hayat ve sosyal gerçeklik, biz istesek de istemesek de, meseleleri ve müesseseleri sıraya dizer veya iç içe daireler şekline sokar. Din-şeriat-hukuk-ahlâk-siyaset böyledir. Bazı yerde hukuk dini kuşatır, bazı yerde din hukuku. Hukuk, toplum nizamının vazgeçilemez çerçevesi de olsa, din ile sarmalanmış bir psikolojik ve sosyal hayat, hukuk çerçevesine sığmayabilir. Meselâ hukuk, evlenmeyi bir akit, hatta bir alış-veriş türü veya değiş-tokuş türü (muavada') olarak görebilir. Mehir vermek, böyle yorumlanabilir. Fakat bu, hayat ve din çerçevesini aşmaz, bilakis onun içinde yer alır. *"Birbirini seven gençleri evlendirin"* [87] beyanı, "sevmek" ile hukuki çerçeveyi aşmıştır. Bu cümleden olmak üzere meselâ hulle, sahte nikah ve sahte boşanma olup, hileli bir yoldur. İslâmın hem kurallarına, hukukun ilkelerine uymaz, hem hayata yabancı kalır. Toplum, bu yüzden bunu gayri meşru bir fiil olarak, bir köşede tutmuştur.

Ahlâk, hukuk ve siyaset de birbirini değişik durumlarda ve şartlarda kuşatırlar. Bugün insanlık okyanusunda, gittikçe belirginleşen ve az çok müeyyideleşen sıra, şu şekilde görünür hale geldi:

---

87 Ebu Dâvud, Nikâh, 3



Devlet, artık hukukun üstünde değildir. Hukuk onu kuşatır. Fakat, hukukun gerçekleştirilebilmesi için devletin yukarı çıkması gerekir. Bu demektir ki müesseseler yan yana değil, hatta alt-üst şeklinde de değil, iç içedirler ve birbirlerini kuşatırlar.

Hukuk ile devlet arasında kesin ve kaçınılmaz bir bağ olduğunu biliyoruz. Her toplumda olduğu gibi İslâm toplumunda da böyledir ve böyle başlamıştır. Mekke döneminde hükümler, itikat, ibadet ve ahlâk ile ilgilidir. Medinedeki hükümler ise, çoğunlukla hukukî hükümlerdir. Buna paralel olarak da devlet teşekkül etmiştir. Yalnız şunu söylemeliyiz ki, bu sonuç için, toplum yapısının değişmesi gerekir. Mekke-Medine süreci, değişen bir toplumun hukuk ve devlette aldığı şekli anlatabilir. Müslüman toplum yapısı, müslümanlık öncesi yapıdan şu hususlarda ayrılarak değişti:

1. Aristokrat toplum yapısının yerini eşitliğe dayalı bir toplum yapısı aldı.
2. Ümmet bağı kan bağının önüne geçti. Irk ve soy meseleleri kaybolmadı, fakat dini bağ bunları kuşattı.
3. Yazılı hukuk, örfi hukukun önüne geçti. Örfi hukuk, yazılı ve üretebilen hukuk içinde bir unsur olarak kaldı.

4. Fert şuuru cemaat şuurunun, fert hakkı cemaat hakkının bunları çiğnemeden önüne geçti.[88]

Yapı değişikliği hem toplumu devlete taşıdı, hem hukuk-devlet tabii ilişkisini geliştirdi. Fakat yanlış anlamamalıdır ki şeriat, hep devleti temsil etmedi. Devleti de halkı da içine aldı. Bir Batılının gayet iyi tesbit edebildiği gibi "İslâm şeriatı, halkçı değerleri ihtiva etmiştir. Çoğu zaman şeriat, mutlak monarşinin karşısında toplumun muhtariyetinin ifadesi oldu".[89] İyili kötülü, hukuklu hukuksuz, ileri geri günlerin tarihçesini şöyle özetlemek mümkündür: İlk yıllarda hukuk, kamu vicdanının yansıması ve ihtiyaçların giderilmesi istikametinde idi. Kontrol ve istişare kolaydı ve idare hem halktan ayrılmamış, dolayısıyla hem de hukuk idareden ayrılmamış bulunuyordu. Emevilerden başlayarak, toplum genişlediği için, devlet idaresi halktan farklı hale geldi. Devlet, hukuku kendisi üretmiyordu ama, hukuku temsil edenleri ve üretenleri kullanmak istiyordu. Gerçekte hukukun kaynağı toplumun şuur ve vicdanında yerleşmiş olan din ve toplumun ihtiyaçları idi. Problemlerin az olduğu devirlerde toplumun ihtiyaçlarını hukuk gözetir durumdaydı. Hukuk, toplumdan kopmamıştı. İslâm hukuku zamanla hayattan koptu, ihtiyaçlara cevap veremez hale geldi: "Gerçeklerden sıyrılıp, uygulamayla ilgisi olmayan hukuki bir nazariye mecmuası haline geldi".[90] Aynı zamanda mezhepler hukuku şeklinde ilerledi. Aralarında iletişim ve bütünlük de kurulamadı. Devletin değişik inanç ve kültürleri bünyesinde topladığı zaman, başlangıçta herkesin hukuku gözetildi ama, giderek bölünmeler artı, doğurganlık kayboldu, taklit ve duraganlaşma hâkim oldu. Ziya Gökalp'e göre bunun sebebi örflere riayetin azlığı, yani pratiğe uygun olan ve değişmeye uyan toplum vicdanının ihmali idi. Savory de "nazariye ile uygulama arasındaki

88 Bk. R.M. Savory, agm s. 150-152

89 Marshal G.S. Hodgson, *Islam and Image, History of Religions*, 1964, C.3, s. 234'den naklen Bryan S. Turner, *Max Weber ve Islam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s. 158

90 R.M. Savory, agm. s. 159

zıtlığa, şeriatın sadece pratik mülahazaların değil, dinî ve ahlâkî fikirlerin itici gücüyle oluşturulmuş olmasının sebep olduğunu" [91] söyleyerek buna katılmıştır. Gökalp'e göre, İslâm şeriatının kökleri semavi olmakla beraber, varlık ve hikmeti, meyveleri bu dünya içindir. Medenî ihtiyaçları tatmin gayesi vardır. Bu iş birkaç asırlık değil, dünya durdukçadır. O halde bu ağaç daima canlı ve doğurgan (meyve verici) olmalıdır. Yaşamayan ve yaşatmayan bir kanun hayata nizam veremez. Öyleyse fıkhın bir ayağı toplumda (örfte) dır. [92] "Din giderek ne hale gelirse gelsin, değişen herşeye uygun üretimde bulunarak hem evrenselliği koruyacak, hem zaman ve şartlara uymuş olacak", "ne olursa olsun insanlar dinin ilkelerine uymuş olarak süreklilik ve evrensellik sağlanacak". Bu iki şekil arasındaki çelişkiye daha önce dikkat çekmiştik. Bu çelişki bugün dinî-sosyal problem olarak yaşanmaktadır. Tarihçeyi bugüne getirirsek, sekülerleşme ve din-devlet ilişkilerinin problemlere dahil olduğunu görmüş oluruz. Milletleşme dönemi, gelişmeler kadar yeni meseleler yüklenmiştir. İslâm toplumları laik olsun olmasın, sosyal değişme ve sekülerleşme onlarda da hızlanmıştır. Şeri uygulamalar, önemsenmez hale gelmiştir. Gerçekte toplumlar ne dinden vazgeçmek, ne de kendilerini "sırf dinî toplum" olarak kabul etmek istememektedirler. Dinî olanla din dışını, İslâmın vecibeleri ile mübah arasındaki ilişkiden farklı olarak algılamaktadırlar. Devlet meselesine gelince, bugün siyasi otorite, hukuku kendisi oluşturmakta, kanunları kendisi yapmaktadır. Aklı, ihtiyaçları, günün şartlarını kullandığını söyleyen devletin, toplum değerlerini, inanç ve mukaddeslerini, örfleri, kamu vicdanını kullandığı pek söylenemez. Türkiye gibi bazı toplumların, başka toplumlardan hukuk aktarımında bulunduğu da bilinen gerçeklerdendir.

---

91 R.M. Savory, agm. s. 165
92 Bk. Z. Gökalp, *"İçtimai Usul-i Fıkıh"* , s. 85-86

C- Ahlak

Norm ve değerler nizamının bir diğeri ahlâktır. Ahlâk, örf-adet ve hukuktan daha fazla deruniliği olan, daha çok fertte bir menba arayan sosyal değerler nizamı ve müessesesidir. Ahlâkın örften ayrılan yanı, vicdanda derinleşen ve başka kapıları zorlayan yanıdır. Bu sayede kendini aşanla münasebete girer. Bu tarafını kaldırırsak, ahlâk yerine sürekli tekrarlardan ibaret alışkanlıklar veya sadece boyun eğme kalır. [93] Bu bakımdan ahlâkı ferdî ahlâk-sosyal ahlâk diye ayırmak yanlışlığına düşmemelidir. Ferdi ve toplumu birbirinden ayıramayacağımız gibi, ahlâkta da böyle bir ayırım doğru olmaz. Ahlâkın subjektif ve objektif karakteri bir bütün teşkil ederler. İç mekanizma (vicdan) dışa açılmak durumunda kalmadıkça, sosyolojik manâda ahlâk adını alamaz. Bir kimse vicdanında, milyonlarca yoksula yardım yapmanın yargılamasını yapıp, onlara acısa, hayatında tek bir yoksula üç beş kuruşluk yardım yapmamışsa, ahlâkî bir davranıştan söz edilemez. Yine bir kimse ahlâkî değerlerin farkında olsa ve bilgisine sahip bulunsa, fakat mesela hiç yardımda bulunmasa veya bir başkası ona silah zoruyla depremzedelere yardım ettirse, yahut reklâm olsun diye yardım etse, yine ahlâkî olan şey gerçekleşmiş olmaz. Dışımızda var olan örf ve adetler ve ahlâkî değerler bizden geçmedikçe ahlâk niteliğine bürünemezler, örf-adet veya değerler olarak dışımızda kalırlar. Ahlâk konusunda, fertte cemiyet, cemiyette fert olarak meselenin aksedişi sosyolojik olarak önemlidir.

Örf ve hukukta olduğu gibi ahlâkta da bir mecburiyet ve müeyyide söz konusudur. Ahlâktaki mecburiyet nereden geliyor? Toplumdan mı, vicdandan mı, Allahtan mı? Aynı şey olmasalar da üçünü birbirinden ayırarak meseleye bakmak mümkün değildir. Ahlâkta, tabiattakinden farklı, yani madde kanunları ile içgüdü düzenine bağlanamayan, şuurlu bir mecburiyet olduğu bellidir. Mecburiyet hürriyetle be-

---

93 Bk. Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*,İstanbul 1996, s. 255

raberdir. Hürriyet de sorumlulukla beraberdir. Sorumluluk, kendi kendini mecbur etmekten başlayarak, bizi başkalarına, topluma ve mutlak varlığa bağlar. Alışık olduğumuz şey, sorumluluğun hürriyete bağlanmasıdır. Fakat doğru anlaşılması gereken hassas nokta şudur: Hürriyet sınırsızsa, sorumluluk ortadan kalkar. Burada hürriyet anlayışı önemlidir. Mutlak hür olduğumuzu düşünürsek veya bunu arzu edersek, böyle bir durumda kime ve neye karşı sorumlu oluruz? Bu çeşit hürriyet anlayışından sorumluluk yerine sorumsuzluk doğar. Sorumlulukta bir hesap verme gizlenmiştir. Hesap verme kendi vicdanına karşı da olsa, mutlak hür olma ortadan kalkmış olur. Mecburluğu, iradesiz, gayesiz, kör bir kadere indirdiğimiz zaman da sorumluluk manâsızlaşır. İnsanın sorumlu olması için, hür olması, fakat bağlı olduğu makama karşı sorumlu olabilmesi için hür olması gerekir. Aradaki boşluğu dolduran insan kabiliyetidir. Bu kabiliyet ona verilmiştir. Hürriyetin de zaruretin de kendine bağlandığı bir varlık olmalıdır. Böylece sorumlulukta yalnızlık duygusu ortadan kalkmış olur. İnsanın asla terkedilmemiş ve yalnız bırakılmamış olduğu duygusu çok önemlidir. Bunu toplum sağlayabilir mi? Dış yüzüyle evet. Fakat gerçek sorumluluğa kapı açılması için hareket noktası kendi içimizdedir. Bu, iyi niyettir. Bir davranışın kaynağında ilk kıpırdanış böyle başlar. Bunun iyi niyet mi, kötü niyet mi olduğunu ancak kendimiz biliriz. Ancak hareket burada kalmaz. Sosyal olarak açılışı, onu ahlâk haline getirir. Fert ve toplum, ahlâkta dairevî olarak birbirini kovalar. Ne yalnız vicdan, ne kurallar geçerlidir. Sosyal açılışta bir sıra takip edildiğini görmekteyiz. Şahsi ahlâk, aile ahlâkı, milli ahlâk, evrensel ahlâk, birbirine bağlıdırlar ve sıra tek yönlü değildir. Fert her türlü değeri, bu arada ahlâkî değerleri aileden alır. Bunlar aileye daha geniş bir gruptan, milletten gelmiştir. Hepsinin insanlıkla teması vardır. Birbirinden yansımış ve yayılmıştır. Herşey en sonunda fertte belirecek, açığa çıkacaktır. İyi, kötü, güzel, çirkin, doğru, yanlış, yalan, şefkat, merhamet, zulüm, vb. ahlâkî değerleri yaratan fert değildir ama yaşayan

ve sonuçları topluma sunan ferttir. Ferdin önce kendi nefsiyle hesaplaşması gerekir. Bunu yapmayan insan, hep başkalarında veya toplumda hata bulacak, kendinde hiçbir hata bulmayacaktır. Ferdin önce kendi kendisiyle tutarlılık içinde olması gerekir.[94]

Ahlâkta gaye de önemlidir. Ahlâkî gaye sübjektiflikten ve izafilikten kurtulmalıdır. Meselâ bir gaye olması düşünülen mutluluk, tatmin edilmiş olmaya mı, manâ'ya göre midir? Hayat manâlı olursa, mutluluğun gerçek ölçüsü konmuş olabilir. Başkalarının hakları veya insan hakları gaye olabilir mi? Kendi görevlerini belirtmeden, insan haklarından bahsetmek, ahlâkî fiile uygun düşmez. "Hak ne verilecek bir hediye, ne koparılacak bir avdır, vazifenin ikizidir".[95] Gaye toplum düzeni ise, bunu örf ve hukuk, ahlâktan daha iyi sağlamaktadır. Üstelik ahlâkta bir hoşgörü vardır ki, düzen sağlayıcılarla çatışabilir de. Hoşgörü, imanla ilgili olarak, sosyal kaidede ve gelişmede önemli bir temel teşkil etmektedir. Hoşgörüyü, İslâm sosyal yapısının temel unsurları ve İslâm medeniyetinin temel değerleri arasında sayan çoktur. Hoşgörüye ait Hz. Peygamber'in şahsından başlayarak, sayısız örnek vardır.[96] Erişilmesi zor bir örneği de Kur'an vermiştir. Hz. Peygamber'in eşi Aişe'ye iftira edenlerden birine (Misteh) Hz. Ebubekir'in vermekte olduğu maaşı kesmesini önleyen ayet [97], İslâmdaki hoşgörünün hangi sınırlara vardığını göstermektedir.

Ahlâkın gayesini ararken, ahlâk ile din ilişkisine gelmiş olduk. İlk bakışta din ve ahlâk, farklı değerler, normlar sistemi olarak görünüyor. Sosyoloji onlara ayrı sosyal müesseseler olarak bakmaktadır. Gerçekten de birbirini örtüştürmeyen

94 Bk. Y.Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, s. 261-264

95 Malik Binnebi, *Cezayir'de İslâma Yeniden Doğuş*, çev. Ergün Göze, İstanbul 1973, s.33

96 Bk. Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s. 47; Ali Şeriati, *Medeniyet* ve *Modernizm*, s. 214-217; M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*- 2. S.740-752 ve diğer bölümler.

97 Nûr (24)- 22

taraflarını bulabiliriz. Peygamberler, peygamber olmadan önce de ahlâklı ve faziletli kimselerdirler. Bir dindarın gayri ahlâkî hareketlerde bulunması, tersine bir ateistin ahlâklı olması mümkündür. Mekke döneminde, müslümanlara eziyet için üç yıllık boykot sırasında, gizli veya açık, müslümanlara erzak götürenlere bakarsak, ahlâkın dinden önce olduğunu bile söyleyebiliriz. Fakat bu ve benzeri misaller, din ve ahlâkın değerler, inançlar ve müessese olarak sadece şahıslarda yansıma çeşitliliğini işaret etmekten başka birşey değildir. Sosyolojik dış kalıpları kırıp içine girdiğimiz zaman, hem bu misalleri, hem tamamen buna karşıt olanları ihtiva eden zengin bir çeşitlilikle karşılaşabiliriz. Ama bundan daha da fazla, din ile ahlâk arasında sosyal normların, değerlerin ve müesseselerin normal sosyolojik ilişki ağından öte, karşılıklı bağlılığı aşan, yakın bir beraberlik görürüz. Evvelâ şunu biliyoruz ki, inanmadan yapılan hareketler, ahlâkî değeri haiz değildir. Buradan dine yol açılır. Allahın emri olduğu için yapılan bir ahlâkî eylem, toplumla izah edildiği ve sosyolojiye aktarıldığı vakit "vazifenin sebebi yine vazifedir" manâsını taşır. Bu, akliyecilerin özellikle Kant'ın ahlâk anlayışı ile aynı şeyi ifade edebilir. Fert ve toplumla ilgili bütün menfaatlerin ve sübjektifliklerin üstüne çıkmak isteyiş, yine kişinin inancına dayandırılmıştır. Fakat bu inanç ucu açık olmayan, kısır döngülü, kendi kendisiyle yetinen bir inançtır. Din, sonsuzun temsilcisi olarak, ahlâka bir gaye getirmiş, onu manâlı kılmıştır. Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"[98] dediğine bakılırsa din, ahlâkı tamamlamak, daha manâlı kılmak, kemal mertebesine çıkarmak ve ona ebedî olan bir gaye temin etmek içindir. Hz. Peygamber, "*Allah'a iman ettim de ve dosdoğru* ol" [99] buyurur. Ahlâkta toplum İslâmî manâda da tam olarak işin içindedir. Bir başkasına hizmet etmek, Allaha hizmet etmek, komşusunu rahatsız etmek, Allahı rahatsız etmektir. Doğru olmak veya yalan söy-

98 İmam Malik, *Muvatta*, Hüsnu'l-hulk, 8
99 Müslim, İman 62.

lememek de böyledir. Sosyolojik çerçevenin içinde Allah hep vardır. Bu bakımdan salt ahlâk, bir yalan değilse de, dinin hakikatının dışındadır. Olgunluğu tamamlanmamıştır ve gayesi müphemdir. René Guénon, ahlâk ile ahlâkçılığı ayırır. Ona göre dinden kopmuş ahlâk, felsefî, ilmî veya laik ahlâk dediğimiz "ahlâkçılık" anlayışına girer. Bu tür ahlâk, "hayat" fikrini ve ona bağlı herşeyi merkez edinerek oluşmaktadır. Hakiki Varlık sebebi ortadan kalktığı halde, halâ mevcut olan birşey gibidir. Dinin tarifine giren üç unsurdan biri olmuş ve bağımsız olarak kalmıştır. Ahlâkçılık son zamanlara ve Batı'ya ait bir konudur. İster felsefî, ister ilmî, ister lâik olsun, duyguculuğun ifadesinden başka birşey olmayan ahlâkçılık, hayat ve eylem felsefesidir. Dinî ahlâkın karşısına konulmuş bir biçimdir. Ahlâkçılık, zihni çöküş dönemlerinde belirgindir. Yunan medeniyetinin son döneminde böyledir. Protestanlıkta da öyle olmuştur. Protestanlık, zihnîliğin genel planda küçültülmesinin özel bir durumudur. Din ve tapınma, hemen hemen bir hiç derekesine düşürülmüş, dolayısıyle sadece geriye ahlâkî unsur kalmıştır. Sözde din olmuştur.[100] Dinden kopmuş bir ahlâk anlayışı, eylem felsefesine sığınmış, ufku daralmıştır. Watt'a göre İslâmın ahlâki davranış yelpazesi, Batı felsefelerinin ve Batılının ahlâkî davranış kategorisinden daha geniştir. "Batılı, davranşlar hakkında iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ikili değerlendirmeler yapar. İslâmda ise fiiller genellikle beş kategoride mütalaa olunur: Yapılması zorunlu olanlar (farz), yapılması icabedenler (vacip), yapılması iyi olanlar (mendup), yapılması tasvip edilmeyen veya çirkin görülenler (mekruh), yapılması yasaklananlar (haram). Bu değerlendirme, fiillerin ahlâkî değeri konusunda daha anlamlı ve daha açıklayıcıdır".[101] Gerçekte İslâm, tevhid süreciyle gelen ahlâk sistemini de, birçok felsefenin ahlâk anlayışını da kendinde toplamıştır. Temel ölçü şudur. "Kendisi için arzu ettiğini başkası için de arzu etmedikçe iman etmiş sayıl-

100 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 87-92
101 W. M. Watt, *İslâm Nedir*, s. 293-294

maz".[102] *"Onlara verdiğimiz rızklardan harcarlar, başkalarını yedirirler"*.[103] Daima bir başkası söz konusudur. Daha önce İncil de öyle demiştir: *"İmdi insanların size her ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın, çünkü şeriat budur, peygamberler de"*.[104] Tevhid geleneğinde herşeyin başı Allah'a inanmaktır. Ahlâkta da bu geçerlidir. Putperest, kendi vicdanına karşı rahat değildir. *Kur'an, bunların vicdanlarına karşı nasıl yalan uydurduklarını, sonra putların vicdanlarını terkedeceklerini göreceklerini bildirir"*.[105] İslâmî ahlâk, lükse kaçmayıp sadeliği esas alan, menfaatsiz, tam dindar bir disiplin, bir kendini veriştir, Allah'a yakınlaşmadır.[106] İslâmda"inanmak ve iyi işler yapmak" * formülü önemlidir. *".... Allah'a iman edenler ve salih (iyi) amellerde bulunanlar ve birbirlerine hakkı tavsiye edenler..."* [107] tebliği, Allahtan topluma ve ferde inen bir formülü işaret etmektedir. İnsanın ziyandan kurtulması için İslâmın dinî ve sosyal ilkeleri, Hakkın ve Doğrunun yayılmasını hedef almıştır. "İslâm dininin en büyük rüknü olan ihsan, sosyal iyiliğe götüren işlek bir yoldur. Bu yol Kur'anda Birr kelimesiyle ifade edilir".[108] Kardeşlik, mücerret, felsefî, nazarî bir mesele değildir. Bir va'z ve nasihat durumunda da kalmamıştır. Meselâ, Mekkeli (Muhacir) ile Medineli (Ensar) arasında kardeşleşme, fiili bir tarzda gerçekleşmiştir.

Dünya ve ahiret için, ferdin ve toplumun huzur ve mutluluğu için, bazı özellikler, İslâmda öne çıkarılmıştır. *"Onlar bollukta ve darlıkta sarfederler. Öfkelerini yenerler, insanların kusurlarını affederler. Allah iyilik yapanları sever"*.[109] *"Onlar kötü birşey yaptıklarında Allahı anarlar, bağışlanma dilerler. Yaptıklarına bile bile direnmezler"*. [110] Bunlar hem inanmanın hem ah-

102 Sahih-i Müslim, M. Sofuoğlu trc. C.1, s.105 No:71
103 Bakara (2)- 3
104 İncil/ Matta, 7/12
105 Bk. En'am (6)- 24
106 Bk. W. Durant, age, s.161
* Birçok ayette geçer.
107 Asr (103)-3
108 Abdurrahman Azzam, age. s. 99
109 Âl-i İmran (3)- 134
110 Âl-i İmran (3)- 135

lâkın kurallarıdır. İnkâr etme ile kalpteki tekebbür arasında ilişki kurulmuştur.[111] İmanda olduğu gibi, ahlâkı da açığa çıkaracak ve ahlâklının anlaşılmasını kolaylaştıracak çok yakın sosyal münasebetler gerekebilir. Hz. Ömer bunlardan üç münasebet ilkesini ortaya koymuştu. Komşuluk, yol arkadaşlığı, alışveriş yapmak. Üçüncüsü iktisatla ahlâk arasındaki münasebeti de anlatmaktadır. Ticaret ve alışveriş, sosyal nizamın, ahlâkın, adaletin mihenk taşlarındandır. *"Ölçüyü ve tartıyı eksik tutmamak, tam tutmak"*[112], İslâm sosyal hayatının, iktisadi ve ahlâkî hayatının temellerinden birini oluşturmaktadır. Her din ve ahlâk sisteminde olduğu gibi İslâm da aldatma eylemine şiddetle karşıdır. Hz. Peygamber "Bizi aldatan bizden değildir"[113] der. *Kur'an, halkı yanıltanların, bilmediklerinden dolayı değil, nefislerinin arzularından dolayı bunu yaptıklarını bildirir.*[114]

Herkes sorumludur ama, seçkinler daha çok sorumludur. Onların suçlu ve hilekâr olmaları, durumları ve bulundukları mevkiden dolayı daha kolaydır ve müsaittir. Günahları da daha büyük olur.[115]

İslâm, sosyal belaları çok iyi tesbit etmiş, bunları menetme yoluna gitmiştir. Yalan, nifak, hıyanet, adaletsizlik, zulüm, rüşvet v.b. bozulmanın ve giderek sosyal çöküşün sebepleridirler ve bunlara ferdî meseleler olarak bakılması yanlış olur. Bu belaların, siyasete, sosyal felsefe ve ideolojiye bulaşması, o toplumu çürütür.

D- Bilim

Toplumun değer yargıları arasında, eşyaya, kâinata, olaylara bakış, dinî olanların yanında paralel veya içiçe dünya ve ötesini hikmetane değerlendiriş de bulunmaktadır. Günlük basit bilgilerden en mürekkeplerine kadar, toplumun gerçeği

111 Bk. Mü'min (40)- 56
112 Hûd (11), 84, 85 ve daha birçok ayet
113 Müslim, İman 164.
114 Bk. En'am (6)- 119
115 Bk. En'am (6)- 123

değerlendiriş ve tecrübe ediş tavrı, fertlerin onları kabul edişi veya bazan reddedişi şeklinde tecelli eder. Zaman ve mekâna, toplumun kültür ve medeniyette aldığı seviyeye göre, bu bilgiler, hikmet ve tecrübeler, yarı veya tam sistemleşirler. Ancak ilerlemiş toplumlarda "bilim/ilim" kavramıyla ifadeye çalıştığımız zihni, zihni olduğu kadar sosyal olgu, İslâm toplumlarında, İslâmın ilkelerinden bağımsız olmamakla beraber, her toplumun kendi geleneğinden getirdiklerini de katarak geliştirdiği, İslâma da onaylattığı bilgiler ve tecrübeler sistemidir. Bunun bazı devirlerde yüksek seviyelere çıktığı, tarihî gerçeklerdendir.

"De ki, Rabbim, ilmimi arttır" [116] ve *"Sen bunları boşuna yaratmadın"* [117] ayetleri, yine Kur'anın emri olan "düşünmek", toplumun tamamına yayılmış bir bilimsellik kavramına dönüşmemiş olmakla beraber, İslâm toplumunu iptidai topluluklardan ayıran bir ayırac olmuş ve ilkeler dizisine yol açmıştır. Herhangi birşeyin, herhangi bir durumun sebepliliği ve olan bitenin değeri üzerine dikkat çekilmiş olması, bilimselliğin temel şartlarındandır. Şu var ki İslâm toplumları bilim ile diğer alanları birbirinden ayırmamıştır. Tevhid inancı, dünya ile ahireti ayırmadığı gibi bilim ile dini, bunlarla diğer sosyal hayatları ayırmayı reddeder. Bu tavır, bağımsız bir bilim hayatının oluşmasını engellemiş midir? İslâmiyeti tercih etmiş bir Avrupalı, Roger Garaudy, buna cevap vermeye çalışır. Tabiatı tanıma, çalışmak gibi İslâmda bir ibadet şeklidir ve Allah'a yaklaşmanın bir yoludur. Hıristiyan Avrupa'daki ilmî duraklama, tabiatı Allah'tan ayrı düşünmek ve ona sırt çevirmek yüzündendir",[118] der. Müslümanlığa geçmiş bir başka Avrupalı, Lord Nortbourne da benzer şekilde buna katılır. Ona göre, vahiy, dünyevî bakış açısını da ihtiva eder ve onu yerli yerine oturtur. Böylece evrenin gerçek tabiatını açığa çıkarmayı

116 Tâhâ (20)- 114
117 Bakara (2)- 164; Âl-i İmran (3)- 190-191
118 Bk. Roger Garaudy, *İslâmın Va'd Ettikleri*, çev. Nezih Uzel, İstanbul 1983, s. 100-103

kolaylaştırır. Vahye dayalı geleneksel bakış açısıyla çatışan dünyevî (dindışı) bakış açısında, evrenin ve tarihin başı sonu belirsizdir, eşya ve olayla dolsa bile sınırsız bir boşluk gibidir. Modern bilim, iddia edildiği gibi, evrenin gerçek tabiatını açığa çıkarma süreci olmamıştır. Arka planda dinin daha az gerçek ve daha az önemli olduğu görüşü olmuştur.[119]

Kendi içine katlanan kısır bir döngü olan pozitivizm, "tabiat" yerine "tabiatçılık" ta olduğu gibi, "bilim" yerine "bilimcilik" manâsını taşımış, sırların peşine düşmek yerine deney için deney gibi kendi içine kapanmıştır. Guénon'a göre bilimcilik, duygululuğun bulaşmasından kurtulamayan sahte bir zihnilik görünümüdür.[120] Bilimin gelişmesine bir katkı sağlamayan pozitivizm, tabiatçılık gibi, bir çeşit putçuluk olmuştur. Putperestlik ile cahillik arasında bir ilgi vardır. "Putperestlik cahillikse, cahillik de putçudur. Putçuluk da cahillik de fikir değil put yaratır".[121] Bu yüzden Kur'an İslâm öncesi Arap putperestliğine Cahiliyyet dönemi demiştir.

İslâm, bilimle cehaletin birbirine karışmasını istememiştir. *"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"*[122] ilkesi böyle bir isteği hatırlatıyor. Cehalet bilimin önüne geçip söz sahibi olursa, o zaman toplum için bir hastalık olur.

E- San'at

San'atın konusu estetik (güzellik) tir. Güzellik duygusu fıtrî bir duygu olduğu kadar içtimaidir. Çevrenin bize verdikleri arasındadır. Her iki yolu da dine çıkarmak mümkündür. Gerek fikrî gerek içtimai yol, dinde birleşirler. Din müessese ve inanç sistemi olarak, güzellik hakkında mensuplarını eğitmek ister. Aynı zamanda Allah, zaten bize bu duyguyu vermiştir.

---

119 Bk. L.Nortbourne, age. s. 42-43
120 Bk. R.Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 87
121 Malik Binnebi, age. s. 29
122 Zümer (39)- 9

Güzellik olgusunun kökü fert mi, toplum mu, tabiat mı, yoksa Allah mıdır sorusu, bizatihi soru olarak kademelerin hakikatını söylemekten başka birşey değildir. İslâmla ilişki esas konumuz olduğuna göre, Kur'ana müracaat edersek, *"güzel (tayyib) bir sözün kökü sağlamdır ve göğe doğrudur, çirkin sözün kökü, yerden koparılmıştır ve çürüktür"*[123] benzetmesiyle karşılaşırız ve güzelin Allahtan geldiğini anlarız. Yine, *yaratanların en güzeli'* [124] nin, yani en yüce san'atkârın Allah olduğuna inanırız. Allahın "cemal" sıfatı/ismi de güzelliğin kaynağı hakkında bizi bilgilendirir. Müslümanın inancına göre Mutlak Güzel, Allahtır. "Güzellik, sonsuzun sonludaki tecellisi, Allahın bir lutfu, bir işareti, bir sembolüdür".[125] Durum böyle ise, güzelliğin izafiliği, bizim onu göremeyişimiz veya farklı görüşümüz, yahut da bir tarafından görmemiz manâsını taşır. Yine buna göre artık güzellik dışımızdan mı gelir, içimizden mi sorusu manâsız kalır. Aradığı her yerde insan o güzelliği bulabilir. Ama herşeyin geçici olduğunu gördüğü için, "Doğru" ve "İyi" de olduğu gibi, "Güzel" de de ezeli ve ebediyi aramakta olduğunun farkındadır.

Yukarılarda dolaştırdığımız meseleyi sosyoloji sınırlarına tekrar çekersek, insanın-ki bu san'atkâr da olabilir- kendi muhayyilesine gelen ilham üç kaynaktan olabilir: Metafizik, gelenek, çevre. Din dışı san'atta çevre ön planda görünüyor. Dinî ilhamda metafizik ve gelenek öndedir. Çevrede dış dünya hâkimdir. Gelenekte mesele içselleşmiştir ve metafizikle temas kaybolmamıştır. Dış dünyanın ağırlığı, sanatı çevreye bağımlı kılar ve taklidi arttırır. Çağdaş sanat her devirde bunu ifade etmiştir. Maddeci ideolojilerin sanat anlayışı da bu karakterdedir.

San'atla toplum arasındaki ilişki, her zaman söz konusudur ve bilinen birşeydir. Kültür ve medeniyete bağlı olarak da bu ilişki, kendini açığa vurmaktadır. İptidai topluluklarda

123 Bk. İbrahim (14)- 25-26
124 Müminûn (23)- 14
125 L.Nortbourne, age. s. 69

san'at "samimi"[126] de olsa iptidaidir. Kültür ve medeniyet seviyesi yükseldikçe, san'at hayatı ve eserleri de yükselmektedir. İptidai topluluklarla medeni toplumlar arasındaki bir fark da, medeni toplumlarda "sanatkâr" veya konunun "dâhileri" belirmiştir ve san'at normlara ve değerlere kavuşmuş, aynı zamanda müesseseleşmiştir. İslâm medeniyeti başta, bütün medeniyetlerde bunların müşahhas misallerini saymak, ihtiyaçtan vabestedir. Estetik ve medeniyet gittikçe yükselen bir beraberlik içindedir. "Estetik, bir medeniyeti besleyen manevî çerçevedir".[127] Medeniyet tarihçisi Will Durant, İslâm medeniyetindeki süsleme ihtişamının (tezhib, hat, vb.), hayvan ve insan şekillerinin ve heykellerinin yapılmasına önem vermemeye (yasak olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur ve bizi burada doğrudan ilgilendirmiyor) borçlu olduğunu söyler. Çok sayıda nonfiguratif formların icadı bundandır, der.[128] Geldiğimiz bu nokta bizi, putlarla san'at arasında bir ilgi var mıdır, sorusuna götürecektir. Tarihi ve sosyolojik bakış böyle bir ilginin varlığını gösteriyor. Müşahhası seven, mücerredi veya sembolü daha az kullanan toplumlarda put önde ve süslüdür. Meselâ, Eski Yemen'in putları, Mekke-Medine'dekilere ve bedevilerininkine göre daha süslü idi. Çünkü Yemen'de san'at daha ileri idi. Eski Yunan ve Roma'nınkiler de öyleydi. Eski Türkler, bu tip sanatlarda ileri değillerdi. Putperestlikleri de pek ender görülmüştür. İlişki belki de inançtan san'ata doğrudur. Ama putçuluğun gelişmesi bu tip san'atla ilgili oldu. San'atın bu kıvrımda yol alması ilgi çekici bir serüvene sahiptir. San'at, kendi yaptığına tapmak gibi sapmaya maruz kalmışsa, "müslüman bu tuzağa düşmemiştir".[129]

Musiki, san'attaki sapmaların biraz uzağında kalmıştır. Tarih felsefecilerine ve kültür araştırıcılarına göre "musiki, uslup değiştirmede, öteki san'atların gerisinde kalır. Toplum-

126 Bk. S.Ahmet Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, İstanbul 1982, s. 123
127 Malik Binnebi, age. s. 76
128 Bk. W. Durant, age, s. 132-133
129 Louis Masignon'dan naklen bk. S. A. Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, s. 146

sal evrimde her zaman arkadan gelir".[130] Bu tesbit, kimlik belirleyicilerinden olan musikinin kolay kolay değişmediğini de ifade etmektedir. Kültür ve medeniyet değiştirmek isteyen ve bunun için kopyacılığa çekinmeden başvuran toplumları, bu kanaatin dışında tutmak gerekebilir.

Musikinin inançta bir sapmaya alet olacağını söylemek, olsa olsa dünyevileşmeye alet edilebileceğini söylemek şeklinde olabilir. Dünyevî zevkler için kullanılması mümkün şekiller de üretebilen bu san'at dalı, gerçekte yüce güzellik anlayışına uygun bir karakterdedir. İslâm dünyası, musiki konusunda ilkelerle "zan" lar arasında gidip gelmiş, yorumlar ve dallanmalarla vakit geçirmiş, herşeye rağmen bu arada yüksek ürünler de vermiştir. "Musiki helaldir, haramdır, mekruhtur, işretle birleşmemelidir, zevk ve eğlenceye meyli arttırır" fikir ve tartışmaları yüksek seviyede ürünlere mani olamamıştır. San'atın ferdî ve sosyal fonksiyonuna temas etmiş olmaktayız ki bunu Malik Binnebi'nin bir cümlesiyle özetlemek mümkündür: "San'at ya yetiştiricidir, yahut da bozucu".[131]

San'at, din ile milli kültürle ilgisini kesmediği müddetçe sapması ve saptırması kolay olmuyor. Güzellikten anlayan, iyilik ve doğruluktan da anlıyor. Çünkü "fikirler, hareketlerin fertlerdeki örgüsü ve planıdır. Fikirler ise müşahhas âmillerin eseridir. Şekillerin, hareketlerin, seslerin ve renklerin meydana getirdiği bir muhitin ürünüdür".[132] Bu ise kültürle, tarihle ve kimlikle ilgilidir. Toplum ve kültürü kaldırdınız mı, san'atın hem kaynaklarından biri, hem gayesi sekteye uğruyor. "San'at san'at içindir" ile "san'at toplum içindir" sorusunu fert-cemiyet, sübjektif-objektif meselesinde olduğu gibi değerlendirmek gerekmektedir. Aynı zamanda meseleye evrensel din ve kültür meselesinde olduğu gibi bakmalıdır. Bunun içindir ki Türk-İslâm, Arap-İslâm, Fars-İslâm sanatlarından bahsedilebilmektedir ve bunlar yaşanan gerçeklerdir.

---

130 P. A. Sorokin, age, s. 29
131 Malik Binnebi, age. s. 99
132 Malik Binnebi, age. s. 74

F- Moda

Bundan önceki norm ve değerlerin çoğu ile çatışan, bazıları ile de çatıştığı ve uyuştuğu alanlara sahip bulunan, fakat her hal ve kârda toplum üyelerinin davranış ve hareketlerini belirleyen kurallar haline dönüşebilen moda, toplumca kabul görüp adetleşebildiği için hem sosyal normlardan, hem de sosyal değişme modellerinden sayılır. Fikirde, inançta, eğlencede, giyimde ve kullanılan eşyada, müzik, edebiyat ve diğer san'at dallarında, moda geçerli olabilir. Sürekliliği diğer norm ve değerlere nazaran daha azdır. Fakat bazıları örf ve adetleşebilirler. Moda, İslâmda bid'at kavramıyla karşılanabilir. Bid'atlerin de bir kısmı, zamanla örfleşebilmişlerdir. Fakat genellikle moda, örf ve adetle, ahlâk ve hukukla, san'atın da milli ve geleneksel tavrıyla çatışır. Özellikle ahlâkla problem teşkil edebilir. Moda, sosyal süzgeç engelini yıkıp istila halini alırsa, toplumu sarsabilir.

Modanın din ile ilgisi üç şekilde olabilir. 1- Din ile ilgisiz bir alanda bulunabilir, 2- Bilhassa geleneği de içine almış olan din ile çatışabilir. 3- Din tarafından onaylanabilir.

Modanın ferdî ve sosyal fonksiyonları, anlaşıldığı kadarıyla iki yönlüdür. Menfi yönü, toplumun bozulmasını kolaylaştırabilir. O toplumun norm ve değerleri yerine, farkına varılsın varılmasın, başka toplumların örfî, estetik, ahlâki norm ve değerleri moda ile taşınabilir ki bu da kimlik bunalımına yol açar. Ahlâki bozulmalara sebep olabilir ve toplumun istikrarını sarsabilir. Müsbet yönü için diyebiliriz ki, örf ve adetlerin katılığını ve bu katılığın gelişmedeki engelleyiciliğini kırabilir. Fakat unutmamalı ki bir müddet sonra modanın kendisi de tutucu hale gelebilir.

Moda son asırlarda daha çok göze çarpar ve etkisi güçlenir ve hızlı bir tempoya kavuşur hale gelmiştir. Bunda kapitalizmin ve bunun yol açtığı eğlence artışının etkili olduğu söylenebilir.

Modanın altında yatan psikolojik gerçekler nelerdir: Beğe-

nilme ve kendini gösterme arzusu, katı gelenekçilikten sıkılma ve değişiklik isteği, zevk ve heyecan arayışı, itibar peşinde olma, psikolojik gerçekler arasında sayılabilir. Hangi kesimlerde başlar veya daha çok takip edilir? Seçkinler arasında başladığına dair bir kanaat vardır. Sonra halk kesimlerine yayılır. Bazan tersi de mümkün olmuştur. Halkta başlayan moda cereyanları, en sonunda seçkinlere geçebilir. Bugün daha çok bu durum görülüyor. Bunun sebebi, iletişim araçlarının hızlı işleyişi, taklide, alt tabakaların zamanımızda daha müsait hale gelişidir diye yorumlanabilir.

Moda, model oluşturma ameliyesinde bulunabilir. "Her ideoloji, kendine has modalar ihdas etmeye çalışır".[133] Bu moda, fikir ve sanatta olduğu gibi, giyim kuşamda, dilde, diğer alanlarda geçerlidir. Etkili bir İslâm modası teşekkül edememiştir. İslâm dünyası moda ihdasında zayıf kalmış, hele son zamanlarda iyice taklide yönelmiştir. İslâm modasından ziyade, İslâmî kimliği yalın olarak işaret eden, sembolleri yalın olarak kullanan biçimlerden bahsedilebilir. Kadınların başörtüsü, erkeklerin sakalı, giyim kuşamda bazı özellikler gibi. Fakat bunlara ait ne kendi toplumlarını, ne müslüman olmayan toplumları etkileyecek bir model manâsında moda teşekkül etmemiştir. Halbuki ilkelerde bu işaretleri bulmak mümkün olabilirdi. "Allah, verdiği nimetlerin izlerini üzerinizde görmek ister".[134] *"Size çirkin (avret) yerlerini örtecek elbise ile sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva örtüsü ise daha hayırlıdır..."*.[135] Takva giyiminin bir ahlâkî tavır mı gerçekten bir giyim şekli mi olduğu tartışmasını bir tarafa bırakacak olursak, normal giyim işaretinin estetiği ifade ettiği bellidir. Bulunduğu milli kültürlerle de birlikte olmak üzere milli-islâmî moda teşekkül etmeyince de başka toplumların modelleri taklit edilir olmuştur.

133 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 324
134 Tirmizî, Edeb, 54
135 A'raf (7)- 26

II- SOSYAL MÜESSESELER VE İSLAM

A-Aile

Yerini başka bir sosyal gruba veya sosyal müesseseye terketmek suretiyle değişmeyen, yerini hiçbir sosyal müessesenin alamadığı tek evrensel sosyal grup ve tek evrensel sosyal müessese, ailedir. Aile bir yönüyle sosyal grup, yani birlikte olma, bir yönüyle sosyal müessese, yani fonksiyonel, kaidevi, terbiyevî, örfî, hukukî, ahlâkî bir nizamdır. Klandan kabileye, kabilelerden siteye, imparatorluktan millete geçiş gibi yerini terkeden bir değişme içinde olmamış, değişmesi kendi bünyesinde vukubulmuştur.

Çok önemli bir sosyal müessese olması hasebiyle aile üzerinde bir bilgi birikimi ve zengin bir sosyolojik mütalaa bulunmaktadır. Nasıl bir müessese olduğu, nazariyeleri, süreci, sınıflandırılması, tartışmaları ile bu geniş konuyu alabildiğine özetlenmiş bir çerçeveden sonra, İslâmî bakış açısı ve tecrübesi ile ele alacağız.

Aile yedi ayaklı bir tabanı bulunan müessesedir.

1- Biyoloji: Yaşamanın tabii ve zorunlu olarak bir şekil içinde devamı. Cinsî hayat ve yavrunun uzun zaman bakıma ihtiyaç göstermesi.

2- Psikoloji: Ruhi tatmin yeri. Kıskançlık duygusunun doğurduğu bir sınırlandırma. Sevgi, şefkat, merhamet, himaye, güven, yardım, sahiplenme, duyguların gerçekleştiği ilk ve sürekli sığınak. Bugün kapitalizm ve komünizmin, eşitlik, kadın hakları ve sömürü meseleleriyle "çatışma ve kavga yeri"[136] yapmış ve bütün huzurunu bozmuş olmasına rağmen, mensubiyetin yöneldiği en canlı, hakiki, en mutlu edici, en çok ihtiyaç duyulan müessese. Sevme ve sevilmenin, şefkat ve merhametin, sevgi ve saygının, himaye etme ve edilmenin, güvenin, ilginin, normal şartlarda ek-

136 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 365

siksiz yer aldığı ve dorukta bulunduğu tek sığınak ve tek yuva.

3- Tarih: Soyağacı teşekkülü, mazi şuuru ve örfler.

4- Din: İnançlar, kutsal değerler ve bunların nakli ve eğitimi.

5- Ahlâk: Vicdanî kurallar ve bunların nakli ve eğitimi

6- Sosyolojik hayat: Akrabalık teşkilâtları, kültür nakli

7- Hukuk: Fertleri koruma, hak ve vazifeler dengesi.[137]

Bunlar ailenin tabii ve zihni yönleri ve kaideleridir. Onun hayatî bir kaide üzerine oturması, hayvanların "aileye benzer" birlikteliği ile karıştırılmamalıdır. Bazı benzerlikler varsa da, içgüdü seviyesinde kalma ile şuurlu hale gelme bakımından ayrılırlar. Hayvanlarda başlayıp biten bir süreç bulunur. Yavrular belli bir dönemden sonra, ana-babayı tanımaz, ana-baba onları tanımaz, ilişkiler aile ilişkileri olmaktan çıkar. Bazı cinslerde baba ailece bilinmez ve aileye alınmaz. Ana ve yavrular geçici olarak bir aile teşkil ederler. İçgüdüsel olduğu için tabiatıyla süreklidir, fakat dağılıp tekrar kurulan bir devrî sürekliliği vardır. Bazı hayvan cinslerinde (böcekler, karıncalar) ya aile hiç yoktur, ya aile yerine koloniler bulunur. Hayvan gruplarının hiçbirinde akrabalık teşekkülü ve şuuru yer almaz. Özellikleri dolayısıyle, dinî-ahlâkî, hukukî bir manâ ile sosyolojik seviyeye de asla çıkamaz.

İnsan cinsi için aile çok önemlidir, insanlığın başlangıcı aile iledir, "İnsanlık, ne Thomas Hobbes'un iddia ettiği gibi vahşi fertler ile, ne Durkheim'in iddia ettiği gibi şahsiyeti olmayan ve klan denen bir çeşit sürü ile başlamış değildir ve İslâmiyete göre aile ile başlamıştır.[138] İnsanlık sürüyle başlamamıştır. Sürü olmayı önleyen sosyal müessese ailedir.

İnsanlık silsilesinin devamı, evlenme ve kadının çocuk doğurmasıyla sağlanır. Bu silsile ya bir "intizam ve nezahet da-

137 Bk. Y. Sezen, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmaları*, İstanbul 1997, s. 136
138 S. Ahmet Arvasi, *Türk İslâm Ülküsü-1*, s. 179

iresinde"[139] devam eder ve toplumların ve dinlerin kabul ettiği meşruiyet budur, ya da gayri meşru bir yolla sürebilir. İkincisinde biyolojik, psikolojik ve ahlâkî sarsıntılar bir tarafa, sosyolojik olanlar gerçekleşmez. Aile, soy sop, ferdî ve sosyal kimlikler, akrabalık ve mensubiyet şuurları altüst olur ve toplumlar çöküntüye uğrar. "Nesep bağı asla kopmayan aile dokusudur. Nesep bağı olmasaydı, aile bağları çözülür, ilişkiler erir giderdi. Onun için nesebi inkârı İslâm yasaklamıştır".[140] Diğer dinlerde olduğu gibi, fazlasıyla İslâm, nikâha ve meşruiyete önem vermiştir. Zinayı da hem bu yüzden, hem ahlâkî, psikolojik ve sağlık sebepleriyle reddetmiş ve suç saymıştır. Meşru evlilikler, akrabalığı, yakınlıkları, sevgileri arttırır, toplumun mensubiyet şuurunu genişletir, pekiştirir. Bir yerde tabiî sözleşmeler yerine geçer. Çok önemli bir özellik de mahremiyettir. Aile, gerek tarihi süreç içinde gerek şimdi "mahremiyet" kavramına en fazla muhatap olan, bu duvarın aşılmadığı bir müessesedir.

Ailenin fonksiyonları geniş ve başka bir müessesenin onun yerine icra edemiyeceği kadar önemlidir.

- Neslin devamını sağlar.
- Psikolojik tatmin yeridir. Beden ve ruh sağlığını korur.
- Mücadele içindeki ferdi dinlendirir, huzur verir. Sevme, sevilme, korunma, koruma ihtiyacını yerine getirir. Yeniden mücadeleye hazırlar.
- Sosyalleştirme görevi yapar. Ferdin topluma yabancılaşmasını önler. Milli, dinî ve ahlâkî kültürü nakleder.
- Eğitim-öğretimde ilk tabii okuldur.
- Kimlik belirleme kaynağıdır.

Bugün bu görevlerin hiçbiri terkedilmemiştir.

Fert mi toplum mu sorusunun cevabı ve çelişkisinin çözümü ailedir. Fert ve toplum ilişkisindeki fert yerine aileyi ko-

---

139 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul Tsz. 2.cilt, s. 44

140 Bk. V. Zuhayli, age , c.10, s. 11

yup düşünmelidir. Aile ve toplum içiçedir. Biri olmadan diğerini anlayamayız. Birinin özelliği diğerinde akseder. Birindeki bozukluk diğerinde de belirir.

İslâm aileye çok önem vermiş, onu bütün sosyal müesseselerin üstünde tutmuştur. Aileye "güven ve istikrarın kaynağı"[141] olarak bakmıştır. İslâm sosyolojisi aile üzerine kuruludur dense doğru olur. Aile ile ilgili hükümler Kur'anda ayrıntılı biçimdedir.

Ailenin başlangıcı evlenmedir. Evlenme biyolojik, psikolojik ve sosyal yani çok yönlü bir işlemdir. Onun için ilk şart nikahtır. Nikâh, bir akittir. Dolayısıyle hukukî ve dolayısıyle sosyal bir işlemdir. İki kişinin anlaşması ve sözleşmesi yetmez, toplumun (toplum adına devletin) haberdar edilmesi gerekir ki şahitler ve nikah bu manâyı ihtiva eder. Hepsinin üzerinde, nikâh, dinî bir işlemdir. Bütün toplumlarda ve bütün dinlerde bu ilke geçerlidir. İki cinsin birleşmesini zinadan ayıran husus kutsallık meselesidir ve bu sebeple nikâh Allah adına yapılır. İptidai topluluklarda da yine kutsallığın izni ve koruması altında icra edilir. İslâmda evlenme ve nikâh, dinî hüküm altına alınmıştır. Normal bir insanın evlenmesi sünnettir. "Şiddetli bir şehevi taşkınlık ve arzu halinde farzdır. Kadının haklarını yerine getirmemekten korkulursa, erkek için mekruh olur. Nikâhın rüknü icap ve kabuldür".[142]

Zina'nın yasaklanması, kadının yeniden evlenmesindeki iddet (bekleme süresi), ahlâkî manâ yanında, çocuk ve nesep için, dolayısıyle kimlik için önemli tedbirlerdendir ve anaerkil aileden babaerkil aileye geçişin de şartlarıdır. Baba otoritesine ve asabe hakimiyetine rağmen, Araplarda anaerkilin arta kalanları vardı ve evlenme ve cinsiyet işi epey karmaşıktı.

İslâmın aileye getirdiği, kimi devrim kimi iyileştirme niteliğindeki değişikliklere evlenmeden başlayacak olursak, İslâm daha önce uygulanan yedi türlü evlenme şeklini yasaklamıştır.

---

141 S.M. el-Haşâb,age, s. 55

142 Bk. *Mavsılî el-İhtiyar, İ. Azam'ın İçtihat ve Görüşleri*, çev. Celal Yeniçeri, İstanbul 1978, s. 195

1- Kızın rızası alınmadan yapılan evlenme (hıtbe)

2- Çok erkekle evlenme

3- Asil ve necip soydan döl almak için yapılan muamele

4- Karıları değiş-tokuş (bedel nikahı)

5- Gizli dost tutma

6- Mut'a nikahı (Belli süre için ve şartlı evlenme)

7- Baba ölünce üvey oğul ile evlenme

İslâm aileyi sadece erkek cihetinden akrabalık sistemi olan "asabe"ye mahkûm olmaktan kurtarıp, ona yeni bir şahsiyet kazandırdı. Cahiliyet döneminde de mevcut olan tabii akrabalık ile içtimai akrabalığı islah ederek birleştirdi. Hukukça hiçbir yeri olmayan kadını aileye tam olarak kattı ve hukukla destekledi. Kadın, daha önce sahip olmadığı miras hakkına kavuştu. *Mehir (evlilik sırasında verilen para) kızın velisine değil, doğrudan zevceye verildi.*[143] Bu para, zevceyi iktisadi bir güce, bağımsız olarak kavuşturmak içindi. Kadının rızası dışında onu evlendirmeyi kaldırdı. Baba öldüğünde üvey ana ile evlenmeyi yasakladı. Nikâhta velayet-i âmmeye yer vererek, devleti işin içine soktu.[144] "Nikâhta velayet ikiye ayrılır: Velâyet-i hassa, velâyet-i âmme. Birincisi ana, baba, dede, nine vb. en yakın akrabalardır. Velâyet-i âmme, bugünkü tabiriyle devlettir. Kendi kuralları çerçevesinde velâyeti âmmenin yetki ve sorumlulukları vardır. Meselâ müslüman bir velayet-i âmme sahibi, bir müslüman erkeği, gayri müslim bir kadınla evlendirebilir".[145]

Kadının ve çocukların korunmasında devlet himayesi esastır. Hz. Ömer devrinde bunun çok sayıda örneği bulunmaktadır. Aile reisi-ki normal şartlarda erkektir- yetki ve sorumluluklarını kullanabilecek durumda ise, devlete eşdeğerdir. Fakat her halü kârda devletin gözü, ailenin üzerindedir.

---

143 Bk. Nisa (4)- 4

144 Bk. Ziya Gökalap, *"Cahiliyet Ailesi ve İslâm Ailesi"* , Makaleler IV, Ankara 1977, s. 71-75

145 Ö.N. Bilmen, age. c.2, s. 46

İslâm, ailenin geçiminden sorumlu tutmadığı kadını, aşırı beden yorgunluğundan korumak istemiştir. Çünkü doğacak nesiller sağlam olmalıdır. Fakat genel ilkelerden olarak kadın, yönetime, pek az istisnası ile bütün meslek ve uzmanlıklara, isterse savaşa katılır. İslâm toplumunda ne erkek-kadın rekabeti, ne erkek-kadın çatışması vardır. Evvelâ, imanda, İslâmda, ahlâkta, sorumlulukta hiçbir farklılık yoktur. *"Müslüman, inanan, itaat eden, sabırlı, gönülden saygılı, sadaka veren, oruç tutan, iffetlerini koruyan, Allah'ı çok anan erkekler ve kadınlar, işte bunlara Allah mağfiret ve büyük bir ecir hazırlamıştır".*[146] *"İnanmış erkekler ve inanmış kadınlar birbirlerinin himayecisidirler".*[147] "Kadın ne erkekten aşağı, ne ondan üstün, ne de erkeğe eşittir. İnsanlığın birer kutbudurlar. Birbirlerine nazaran yüksek, alçak veya eşit parçalar değildirler".[148] Sadece sosyal statü ve sosyal rolleri farklıdır. *Birbirlerinin tamamlayıcısı "birbirlerinin örtüsüdürler".*[149] Tabii ve sosyal gerçeklikler ve şartlar üzerine kurulu, olumlu taraflarıyla kısmen geleneğe dayalı, erkek-kadın ahengi ve dengesi önemlidir ve esas olan ailedir. İslâmî anlayışta sosyolojinin muhatabı erkek veya kadın değil, ailedir. İslâm meseleye aile olarak bakmaktadır. Erkek ve kadını ayrı ayrı muhatap alması, iktisadi, hukukî hürriyet ve sorumluluklar tanıması da yine aile içindir. Aile fertleri önce birer ferttirler ve ferdin bütün hak ve hürriyetlerine sahiptirler. Fakat toplum içinde bir fert olmaktan önce aile içinde ferttirler. İslâm, aileye üyelerinin kendi hak, hürriyet ve sorumluluklarıyla birlikte, daha da fazla, insan neslinin sağlıklı olarak devamı, ferdin sosyalleşmesi ve kendi cinsinin yüksek özelliklerini kazanması için gerekli bir müessese olarak bakmaktadır.

İslâmdan önce de sonra da, ailede en hassas konu kadındır. İslâm, hayalperestliğe kapılmadan, gerçekçiliği terketmeden, kadın meselesinde inkılapvari değişiklikler yapmıştır.

146 Ahzab (33)- 35
147Tevbe (9)- 71
148 Malik Binnebi, age. s. 89, 90
149 Bk. Bakara (2)- 187

Peygamber eşleri de olsalar, zorlanmadılar, hürriyete ve sorumluluğa sahip oldular. Peygamber eşlerinden (Hz. Nuh'un ve Hz. Lut'un eşleri gibi) inanmayanlar oldu ve fakat toptan felakete uğrayıncaya kadar terkedilmediler. İftiraya uğrayan peygamber eşi oldu. Hz. Peygamber gerçek anlaşılıncaya kadar, buna sabır göstererek aileyi yıkmadı. Kendi irade ve rızalarıyla olmak üzere, Hz. Peygamber eşlerini boşanmakta muhayyer bıraktığı anlar yaşandı. Fakat, dönüş oldu ve yuva yıkılmadı.

Müslüman ailede inanmayan zevce, inanmaya zorlanmadı. Telkin ve tavsiye dışında bir baskıya maruz bırakılmadı. Yaşanmış olan olumsuzluklar, İslâmdan değil, geleneklerden kaynaklandı. İslâmi ilkeler hep olumlu yönü işaret etmiştir: "*...Kadınlarınızı açık bir edepsizlik yapmadıkça, yuvanızdan kovmayınız*"[150] "*Allahın en sevmediği mübah, boşanmadır*".[151]

Hassas olan konunun, yine kadınla ilgili olmak üzere bir yönü, çok karılılıktır. "Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi evrensel dinler, gelişmiş baba tipi aileler devrine rastlar ve ana-baba yetkilerinde eşitliğe doğru gidilmiştir".[152] Dolayısıyle evlilikte geriye gidiş söz konusu olmamıştır. İslâmiyetin çok karılılığa izni toplum zaruretleri (kız-erkek oranında kız fazlalığı gibi), iktisadî zaruretler, cinsî zaruretler (çocuk, kısırlık) sebebiyledir. Çok karılılık, İslâmda asıl olmadığı gibi "müslüman âlemine has bir kural değildir. İktisadî bakımdan geri kalmış memleketlere, sosyal yapı ve şartlara bağlı bir teamüldür ve bunların değişmesiyle kendiliğinden ortadan kalkmaktadır".[153] 19. yüzyılda İstanbul'da "100 erkeğe 117 kadın düşmekte idi. Avrupa'dan kadın oranı daha yüksektir. Buna rağmen Avrupalılar, Türklerin çok kadınla evlendikleri peşin hükmüne sahip olmuşlardır".[154] Halbuki müslüman Türklerde çok karılılık pek az görülmüştür.

---

150 Talâk (65)- 1
151 Ebu Dâvud, Talâk, 3
152 Y. Sezen, *Maddeci Felsefe'nin Çıkmazları*, s. 205-206
153 Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, İstanbul 1965, s. 43
154 M. A. Ubicini, age. s. 51

İslâm'da bir erkeğin dört kadına kadar evlenebilmesi, emir olmadığı gibi, tavsiye de değildir. Tasviye aksi istikamette, yani tek eşliliktir.[155] Belli şartlarda bir izindir. Gerçekte hem din, hem toplum yönünden tek evlilik, İslâmda da idealdir. Kur'an "adaleti temin etmek" şartını koyarak, ayrıca tek eşi tavsiye ederek, çok kadınla evlenmeye dolaylı bir yasaklama getirmiştir. Böylece çekirdek aileye de temas etmiş demektir. Ancak bütün bu mülahazalara rağmen, "şartlar ve zaruretler" dediklerimiz önemlidir ve buna uyma gerçekçiliktir. Fuhşun tabii olan karşıtı meşru bir cinsi tatmin ise, sosyal teminatı da iktisadî, hukukî garanti, psikolojik dayanağı ahlâkî duygudur. Bütün bunlar evlilikle mümkündür. Kısaltırsak, fuhşun karşıtı evliliktir. Bu bakımdan İslâm çok karılılığa belirli şartlarda izin vermiştir. Tarihçiler ve medeniyet tarihçileri, İslâmdan sonra o toplumlarda fuhşun azaldığını belirtirler.[156]

Savaşlarda erkek nüfusun azalması, yine savaşlarda veya başka sebepler muvacehesinde sahipsiz kalan dul kadın ve çocukların, özellikle ilgili kamu kuruluşlarının olmadığı dönemlerde himayesi, kültürel ve siyasi sebeplerle nüfusun çoğalmasını teşvik, yeni akrabalıkların tesisi lüzumu, fuhuş ve diğer gayri ahlâkî davranışları önlemek gibi zaruretler, toplumu zorlayabilir. Çok kadınla evliliğin tersi mümkün değildir. Çok kocalılıkta nesebin devamı, çocuğun kimliği bakımından meşruiyete dökülmesi ve toplum düzenine sokulması, imkânsızdır. Ayrıca çok karılılık nüfusun artmasına, çok kocalılık nüfusun azalmasına yol açar. Sürekli nüfus kaybeden toplumlar çökerler ve yok olurlar.

Bir Batılının dediği gibi, kadın-erkek ilişkileri ve bunlara ait kavramlar ele alınırken, iktisadi ve sosyal gerçekler göz önüne alınmalıdır. "Kadının dış dünyada rolünün daha az olduğu tezi doğru olabilir"[157] veya en azından tartışılabilir. Ay-

155 Nisa (4)- 3
156 Bk. W. Durant, age. s. 60
157 Bk. I. M. Lapidus, age. s. 387

nı zamanda bu rol, zaman ve şartlara göre değişmektedir. Otorite olarak da, erkeğin otoritesi zaman zaman artmış veya azalmıştır. Bu durum dinden ziyade başka sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olmuştur. Sosyal değişmeler ailedeki değişmeleri doğurduğu gibi, ailedeki değişmeler de sosyal değişmenin dinamiklerindedir.

Toplumların örf ve adetleri çerçevesindeki tarihi boyut içinde, tenkit edilebilecek bol malzeme bulabiliriz. Fakat son zamanların iki dünyası olan kapitalist ve komünist dünyaları içinde de tenkit malzemesi daha az değildir. Kadının ve ailenin durumu, aşırı ideolojik veya hayalperest telakkiler ve tavırlarla değil, önce ilmi şekilde, sonra gerçek ve idealin kesistiği yeri ile ele alınırsa, meseleye doğru yaklaşılmış olur. Modern toplum kadını, eşitlik, hürriyet ve insan hakları, kadın hakları uğruna, aileden tecrid etmiş, yalnız bırakmış görünüyor. Devletin veya bir hayır müessesesinin müdahalesi bile modern topluma ters düşer hale gelmiştir. Bu durumda kadın, sömürülmeye açık, haksızlığa uğramaya daha müsait olmuştur. Bunlar arasında kadın, herşeye rağmen, dişini tırnağına takarak, didişip çabalamak zorundadır. Bazan erkekle yarışacaktır. Bazan da, daha kolay bir yol olarak, kadınlığından istifade ile kendini toplumun gayri meşru dehlizlerine terkedecektir. Problemlerin, libido teorileri ile, cinsi açlığı dile getirmekle, başıboşluk manâsındaki yanlış hürriyet anlayışı ile çözülemeyeceği belli olmuştur.

Komünizme gelince, yakın zamana kadar, ideolojisi gereği aileyi ortadan kaldırmaya çalıştı. "Ailenin yerine komünü koymak"[158] istedi. Elbette başarılı olamadı ve dönüşler yaptı. Dinî ümmetlerin veya sosyolojinin üst sistemler dediği yapıların, komün hayalinden farkı işte burada gizliydi. Meselâ İslâm ümmeti, aile ve milletler üzerine bina edilmiştir. Çocukları ne ailelerinden, ne kavim ve milletlerinden koparmamıştır. Komünizmde, "devletin çocukları, [159] devlet kalkacak

158 İ. R. Faruki, Tevhid s. 153
159 İ. R. Faruki, Tevhid, s. 153

hayaliyle de tek dünya komününün çocukları, bir hayal olmaktan öte gitmedi. İnsanı sürü olmaktan kurtaran sosyal müessese aile ve akrabalık sistemidir. "Devletin çocukları" veya "komünün çocukları", nesebi ortadan kaldıran bir anlayıştır. Akrabalığın teşekkül etmediği sürü, hayvana aittir. Daha önce belirttiğimiz gibi hayvanda akrabalık sistemi yoktur. Ana ve kardeş geçici olarak bilinir. Baba, bazılarında geçici olarak bazılarında hiç bilinmez. Amca, teyze, dayı, nine, dede, torun v.b. bir şecere ve yakınlık bilinmez. İnsanda bu durum toplum nizamıdır. Hayvanda, kandaşlık, kavim, soy sop yoktur. Özel olarak haralarda soy (kan) çizgisi oluşturulup takibedilebilir, çiftleştirmeler kontrol altına alınarak soy, kanalize edilmek istenebilir. Bunun sosyolojik bir önemi yoktur, sun'idir. İnsan toplumunda soy sop, aileler dizisi şeklinde tabii ve sosyal nizam olarak devam eder, sosyolojik seviyeye çıkar, kültürel sonuçları olur. Faşizm, insan harası kurarak, üstün ırk yetiştirmek sevdasına kapıldı, fakat sonuçsuz kaldı.

Komünizmin siyasi sistemi çökünce, ne dine, ne milliyetlere temelde birşey olmadığı gibi, aileye de birşey olmamıştı, ama bu hayal yine de onlara zarar vermişti.

B- Din

Bu çalışmanın bütünü İslâm dininin sosyolojik yorumuyla, genel manâda din ile ilgili olduğu için, burada sadece dinin nasıl bir sosyal müessese olduğunu, buna sosyolojinin ve İslâmın nasıl baktığını değerlendireceğiz.

Din, inanan bir varlık olarak ve bu inancın gereği, insanın üstün varlıkla (İslâmda Mutlak Varlık Allahla), tabiatla ve diğer insanlarla münasebetinden doğan kurallar ve müeyyideler sistemidir. Din bir insan ve toplum gerçeğidir. Her nerede insan varsa orada din vardır. Dinden uzak bir zaman ve mekân yoktur. Sosyolojiye göre, ender de olsa şuurlu dinsiz fertler bulunabilir fakat dinsiz toplumlar görülmemiştir.

Hangi din olursa olsun, belli sosyal rol ve gayeye maliktir. Toplumun fikir ve vicdanını aksettiren bilim, felsefe, ahlâk ve san'atın temelinde dinî tasavvurlar yer almaktadır. Çünkü din, sosyal geçerliliği olan büyük bir sistemdir. Zaten sosyal geçerliliği olan inanç sistemleri sosyolojik manâda dindir. İnsan sosyal bir varlıktır ve "insan" olarak yaşamak bizatihi dinî bir faaliyettir. Din, insan olarak yaşamış olmak bakımından her şekilde devam etmektedir. Dinin tarihi, insanoğlunun tarihidir. İnsanın en derin tecrübeleri, Allahla olan birliğini düzenlemeye ve sürdürmeye ayrılmıştır.

Dinî inanç alanına, duyuların, aklın, korku, ümit, ihtiras, sevgi, şefkat, merhamet, sığınma, güvenme gibi duygu ve heyecanların, peşin hükümlerin, kültür ve alışkanlıkların girdiği muhakkaktır. Bu bir manevi iklimdir.[160]

Din sosyologlarına göre, "din, iktisat, hukuk, san'at, eğitim gibi ve bunlar arasında yer alan bir kültür sahası değildir. Din, bütün kültür sahalarına şâmil bulunmaktadır. Bir dinin zihniyeti, bütün hayat hadiseleri için bir takım hükümler, hal tarzları ihtiva eder. Neticede din, kültürün bir cüzü değildir. O, bütün sahalara nüfuz etmiştir. Sırf dünyevî davranışlarından dahi bir kimsenin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup bulunduğunu anlamak kabildir".[161] Böylece din bir yüzüyle kültürün içinde ve merkezinde, bir yüzüyle de onun üstündedir. "Manevi birlik, tabii birliğin sadece bir devamından ibaret olmadığı gibi din, kültürel anlatımın bir başka şekli değildir. Din, dal değil, ağacın gövdesidir. Kültür incelenmesi, sadece dinî tutumun şifre çözümü için araçtır".[162]

İslâm, sosyolojinin ve dinler tarihinin tanıdığı ve tanıttığı, tanımladığı ve yorumladığı din özelliklerinin tamamına uyduğu gibi, aynı zamanda dinden fazla özellikler taşır. Hukukî, siyasî, dinî, ahlâkî, estetik ilkeleriyle, tabii ve tabiatüstü

160 Bk. Y. Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, s. 251-252
161 H. Freyer, age, s. 78
162 Bk. J. Wach, Din Sosyolojisi, s. 12

bilgi sistemleriyle, evrensel beşerî özellikleriyle İslâm, dinden öte bir nizam görünümündedir. İlgi çekici bir husus, "İslâmiyetten başka hiçbir din, din hakkında insanın ve dinin tarihi üzerine bilgi vermemiştir. Diğer dinlerde yalnız kendileri hakkında bilgi bulabiliyoruz".[163] Kur'anda 89 ayette din kavramının geçtiğini, üç manâ grubu içinde dinin ifade edildiğini, "dinin Allahın olması" , "Allahın dini" deyimlerinin kullanıldığını, daha önceki bölümlerde zikretmiştik. İslâma göre gerçek din, tevhid dinidir ve dinî hakikatın elde edilişi hem fıtrî, hem kesbîdir. İslâm, insanı birçok şeye olduğu gibi, dine de kabiliyetli olarak vücuda gelmiş kabul eder. Dinin sosyal niteliğine de insan fıtraten sahiptir. İnsanın tevhid fıtratı üzere doğmasının maddi, ruhî ve sosyolojik bir manâsı vardır.[164]

C- Eğitim-Öğretim

Toplumda eğitim olgusu, sosyal olguların en güçlülerindendir. Sosyal olgu, sosyal müesseseye dönüşmüştür.

Eğitime en çok muhtaç olan canlı insandır. Onun toplum halinde bulunuşunun sebeplerinden biri de budur. Hayvanlar kendi cinsinin özellikleri bakımından ya tam, ya çok kısa zamanda tamamlanacak şekilde doğarlar. İçgüdü düzeni sayesinde kendi cinsinin özelliklerini hemen gösterirler. İnsan ise adeta eğitimle tamamlanmak üzere, eksik (fötüs halinde) doğar. Uzun süren ihtimamla kendi cinsine ait özellikleri kazanır. Gerçekte bütün özellikleri potansiyel olarak mevcuttur. Tabiat ve toplum, bunların açığa çıkmasında ve kendi istikametinde gelişip ilerlemesinde veya dumura uğramasında önemli bir ortamdır. Yoksa tabiat ve toplum, bizde olmayan birşeyi yaratamaz. Tabiat, karpuz çekirdeğinden kavun çıkaramayacağı gibi, toplum da geri zekâlı birini dâhi haline getiremez. Hayvanı ehlileştirir ama onu insan haline çeviremez.

---

163 Y. Sezen, Sosyoloji Açısından Din, s. 71
164 Bk. Y.Sezen, Sosyoloji Açısından Din, s. 72-73

Biz çevreye, özelliklerimizin açığa çıkması ve gelişip ileriye gitmesi için muhtacız. Nesilden nesile aktarılan kültür ortamına aynı zamanda genel olarak eğitim diyoruz. İnsanoğlu eğitimde hem alıcıdır, hem ona vericidir. Verdiği aldığından fazla ise, toplum ilerler.

Doğumdan başlayarak, eğitimin merhale merhale görevleri şunlardır:

1. İnsan cinsinin özelliklerini ona kazandırmak. Dik durma, konuşma, düşünme, insan olmanın temel özellikleridir.
2. Kişiyi sosyalleştirmek, o toplumun kültür ve medeniyet kimliğini kazandırmak.
3. Kişiyi fonksiyoner hale getirmek. Yani bir iş, bir meslek sahibi kılmak. Sosyal statü ve rolleri verimli hale getirmek.
4. Kişinin iradî, hissî ve zihnî ufkunu genişletmek, idraki yapıyı, dinî, felsefî, estetik ve bilgiyle ilgili istikamette, azami kapasiteye çıkarmak. Bu fonksiyona ruhun zenginleştirilmesi de diyebiliriz. Bilgisizliği azaltmak, haksızlığı, zulmü gidermek, adaleti sağlamak, düzenin sağlanmasında temel olumlu tavrı oluşturmak, anlamak, keşfetmek, sırların birkısmına da olsa vakıf olmasını sağlamak gibi meselenin zevk ile birleşen tarafını gerçekleştirmek, eğitimin nihai hedeflerindendir.
5. Sosyal müesseselerin gelişmesini ve işbirliğini sağlamak, toplum düzenini olgunlaştırmak, toplumu maddi ve manevi alanda yükseltmek.

Bunları yaparken, kişinin zekâ, yetenek ve imkânlarının, toplumun ve çevrenin şartlarının üstüne çıkılması mümkün değildir. Elbette engelleri azaltmak da eğitimin görevlerindendir. Bilhassa fıtrî olanın açığa çıkarılması ve kullanılabilme oranının yükseltilmesi söz konusudur.

Eğitim, öğretimi de içine alan bir kavramdır. Fakat eğitimin belli tekniklerinden ayırmak için öğretim kelimesinin

ilave edilmesi teamül haline gelmiştir. Ancak şunu unutmamalıdır ki, eğitim hayvanlara, öğretim insanlara mahsustur gibi bir ayırım yapılamaz. Eğitimi (eğitmek, terbiye etmek) şartlandırma ile karıştırmamalıdır. Şartlanmaların da insan hayatında rolü bulunur ama, hayatın alt basamaklarında kalır ve şuur seviyesine yükselmezler. Eğitimde ise maksat şuurlanmadır. Sirklerde bazı beceriler kazandırılmış hayvanların hareketleri şuurlu değildir. Özel tekniklerle verilmiş şartlanmalardır. Eğitimi, başta belirttiğimiz gibi cinsin kendi özelliklerini kazanmanın ilk şekli olarak alırsak, insanla hayvan arasında başlangıç olarak pek fark yoktur. Biz dik durmayı çevremizin yardımıyla kazanırız. Hayvanlar arasında büyümeye terkedilen bir insan yavrusu dik duramaz, ellerini ayak gibi kullanır ve dört ayak üzerinde yürümeye başlar. Kendi cinsinin özelliği bu olmadığı halde, potansiyel özellik dumura uğramıştır. Hayvanlar bunu içgüdü halinde kazanmış olarak dünyaya gelirler. Zaten biyolojik yapıları da buna göredir.

İnsanın konuşmayı öğrenmesi de çevreden verilir ve eğitim yoluyladır. Çocuk kelimelerin manâsını, cümlelerin yapısını şuurlu şekilde kavramış değildir. Yani mesele öğretim değil eğitimdir. Bilgi aktarımı değil, eğitilmedir. Çok sonraları şuurlu hale gelecektir. Doğumdan itibaren kazandığı herşey, çevreden gelen ve kendi çekirdeğindekilerle birleşen bir eğitimle elde edilmiştir. Yine hayvanlar arasında büyütülen bir çocuk, kaç yaşına gelirse gelsin, konuşmayı bilmez, bazı tuhaf sesler çıkarır. Kendi özelliği dumura uğramıştır. Verebileceğimiz çok örnek, yapılmış tecrübeler, eğitimle öğretimin bir bütün teşkil ettiğini ve ikisinin de insan cinsine ait bulunduğunu, öğretimin eğitim kavramı içine dahil olduğunu gösterir. Ayırımı, hayvan ve insan ayırımına göre düşünmek yanlıştır. Öğretim, sadece bilgi aktarımı ise, pratiğe dönmezse ve hayatı anlamaya yönelmezse, bir işe yaramayabilir. Çok bilgililer çok terbiyeli, az bilgililer az terbiyeli değildirler. Eğitimde (veya terbiyede) bir "inanma" kavramı gizlenmiş gibidir. Öğretimde bu kavram olmayabilir veya buna ih-

tiyaç görülmeyebilir. Akıl, mantık, tecrübe bizi "inanma" kavramına ihtiyaç yokmuş farzettirebilir. Eğitimde pratiğe dönüklük vardır, öğretimde bulunmayabilir. Eğitim ve öğretim arasındaki bütün farklılıklar, öğretimi eğitim içinde mütalaa etmemize engel teşkil etmez. Ancak tekrar edelim ki, onları hayvan ve insan cinslerine göre ayırmak doğru değildir. Böyle bir ayırımda, bazı siyasi ve ideolojik mülahazalar farkedilmektedir. Ancak bilinmelidir ki başkalarının insanı eğitmesi, tek tipleştirmeye, şartlandırmalara, telkinlere, kandırma veya menfaat gütmeye dayanırsa, hürriyeti kaldırırsa, bu zaten eğitim değil, başka birşeydir.

Eğitim ile terbiye kavramlarını da ayırmak isteyenler olmuştur. Bu ayırımı eğitimde bilgi ve metot vardır, terbiye kavramında bunlar yoktur ve daha geniş bir manâ taşır şeklinde yapmak isterler ki, oldukça suni bir ayırımdır. Terbiye de bilgi de varlık ve şahsiyet bütünlüğüne dahildir ve anlamada, manâ vermede ve özellikle davranışlarda birleşirler. Eğitim (terbiye de deseniz ve ayırsanız) sosyal grupla ilgili bir meseledir, yani millidir. "Milli tecrübeyi esas almayan bir eğitim sakattır, gelişmeye değil yabancılaşmaya sebep olur".[165]

Eğitim meselesine felsefe ve ilâhiyat açısından bakarsak, eğitimin, varlığın genel tavrına ait bir hareket olduğunu görürüz. Tabiatta kendine has bir eğitim ve teknik bulunur. Çiçeğin açılışı, meyvenin olgunlaşması, hayvanların içgüdü hayatı ve ananın yavruyu şefkatle eğitmesi, tıpkı insanın yetiştirilmesi gibi, varlığın bir eğitim tavrıdır. Doğan insan yavrusunu bir gonca gibi telakki edersek, onun yavaş yavaş açılıp meyve vermesi ve âleme bakması gibi, insan da yavaş yavaş çiçek gibi açılır, âleme bakar ve meyve verir hale gelir. Genel olarak varlığın bu tavrına olgunlaşma ve tekâmül deniyor ki, bu işin kendi kendine olmadığını kabul ettiğimiz takdirde, yukarıdan aşağı doğru bir eğitimin var olduğunu söylemiş

165 S. Ahmet Arvasi, *Türk İslâm Ülküsü*, 1, s. 401

oluruz. Hayvanların ehlileştirilmesi ve sirklerde görüldüğü gibi ayrıca beceriler kazandırılmış olması, insanın müdahelesiyledir, yani yukarıdan aşağı doğru demektir.

İslâma göre Allah, hem yaratıcı, hem terbiye edicidir (Rabbülâlemîn). Topluma inilince, insanın cüzi irade payı ile ve buna dayalı insan düşüncesi ve faaliyeti ile bu iş gerçekleşir.

Din ile eğitimin ilk ilişki noktaları, insanı sosyalleştirmeleri ve hayata manâ vermeleridir. "Eğitim, hayata manâ veren dinî bir görevdir".[166] Din de başlıbaşına bir eğitimdir. Tevhid süreci aynı zamanda evrensel eğitim sürecidir. İslâmda ilk vahiy "oku" emriyle başlar. Peygamberlik müessesesi, bir eğitim müessesesidir. Peygamberlikten söz edilmeyen diğer dinler de eğitimin fonksiyonlarını kendinde taşıyan sosyal müessese olmuşlardır.

İslâmda eğitim süresi "beşikten mezara kadar"[167] dır. 23 yıllık peygamberlik süresi, İslâmın ilk ve temel eğitim sürecidir. Bütün ilkeler ve ölçüler bu süreç içinde mevcut olduğu gibi, bunlar hayata geçirilmiş şekildedirler. Bu eğitim, sonra devam etmiştir. Eğitimi sistemleştirmiş olan İslâm, kitap başta olmak üzere çağa göre her türlü vasıtadan ve teknolojiden istifadeyi esas almıştır. Ama müessese olarak, eğitim ailede başlar, okul veya benzeri bir yerde devam eder ve hayatın sonuna kadar sürer.

İslâmî eğitim-öğretimle İslâmî cemaat oluşur. İman ve İslâm şartlarını öğrenmenin dışında beşerî, medenî, ilmi bilgiler elde edilir, adabı muaşeret kuralları öğrenilir. (Celle celâluhu, sallallahu aleyhi ve sellem, aleyhisselâm gibi İslâmî müşterek tabirler öğrenilir. Bunların bulunulan toplumun dilinde olması da mümkündür. O toplumda yine bir müştereklik oluşur, fakat bu sefer diğer müslüman toplumlara iştirak zayıflayabilir). Müşterek usuller (selâmlaşma gibi), cemaati

166 J. Leif-G. Rustin, *Genel Pedegoji*, çev. Nejat Yüzbaşıoğulları, İstanbul 1980, s. 41-42

167 el-Kannuci, *Ebcedu'l-ulûm*, I, 241 (Sadık b. Hasan el-Kannucî, I-III, Beyrut 1978); Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 46, 52

oluşturur ve bütün bu saydıklarımız ve benzerleri İslâmî-içtimai veraseti meydana getirir.

İslâm, kendini öğretirken, herşeye bakış tarzını ve her ne olursa olsun, onu idrak etme biçimini öğretir. Önemli iki metodu vardır: İkrah ettirmemek, herkese kendi zekâ ve kabiliyetine göre vermek. İster istemez buradan tasnif, meslek, ihtisas meseleleri doğacaktır.

Her vesileyle söylediğimiz gibi İslâm gerçekçidir. İnsanı ve toplumu, gerçekçilik esası üzere değerlendirerek bilgi verir, telkin, terbiye, tavsiye ve hüküm icra eder. Dünyadan el etek çekmek şeklinde ifade edilen tavır, İslâm nazarında "tipik vak'adır". Bu tavrın olsa olsa uzak ihtimalle ve değişik hesaplarla, sadece icra edene faydası olabilir, toplum onlardan istifade edemez. Bunlar birer terbiye örnekleri olsa bile, fonksiyonun icra edilebilmesi için bunların topluma katılması, dünyaya hitap etmesi gerekir.

Kur'an, ilim alanında uzmanlar yetiştirilmesi zorunluluğundan bahseder.[168] Bu aynı zamanda uzmanlık sahiplerine saygı ve medeniyete verilen değerdir.

İslâm kültür, medeniyet ve eğitiminde kitap çok önemlidir. "Her kültür ve medeniyet büyük kitaplıklara dayanır. Her kültür ve medeniyetin de bir Temel Kitabı vardır. Meselâ Tevratsız bir Yahudi kültür ve medeniyeti, İncilsiz bir Hıristiyan kültürü ve medeniyeti düşünülemez. Kur'anı Kerimsiz de bir İslâm kültür ve medeniyeti düşünülemez. Hiçbir milli eğitim, kendi kültür ve medeniyetinin temel kitabına kayıtsız kalamaz".[169] Bu bakımdan müslüman toplumlar, Kur'anı lafzen ve mânen öğretmek, oradaki ilkelerin eğitimini yapmak, İslâmi ilimleri çıkarmak ve mukayeseli öğretimi yapmak mecburiyetindedirler ve geçmişle gelecek arasındaki köprüyü yıkmamak için toplumlar bu tarihi ve sosyolojik zarurete uyarlar.

---

168 Bk. Tevbe (9)-122

169 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 343

İslâm toplumunda da eğitim-öğretim her toplumda olduğu gibi, pedagojik esaslara ve sosyal ve beşeri ihtiyaçlara göre tanzim edilir. Temel eğitim zaman ve şartlara göre değişmek şartıyla, belli yaştan sonra 5-6 yıllık bir süreyi gerektirir. Bu sürede o toplumun kendi dili, din, töre ve ahlâkı, basit ve fakat temel hesap işlemleri, tabiat bilgileri, basit ve fakat temel tarih ve coğrafya bilgileri, vatandaşlık esasları, başta o toplumun musikisi olmak üzere san'at değerleri, başlangıç olarak işlenir. İhmal edilmemesi gereken esas, kültürün üç çekirdeği olan dil-din-musikinin uygun şekilde verilmesidir. Daha sonra meslekî veya akademik alanlara yönelik ara hazırlık dönemleri (orta seviyede), daha sonra yüksek öğrenim ve uzmanlaşma dönemi gelir. İleri uzmanlık gerektirmeyen meslekler için orta seviyede eğitim öğretim yeterlidir. Uzmanlıklar ve akademik faaliyetler için yüksek öğrenim şarttır.

Okul dönemleri aile eğitimini tamamlar ve geliştirir. Birbiriyle çatışmamalı, tezatlar teşkil etmemelidir. Okul toplumun manevî ve kültürel değerleri ile çatışmaz, çatışmamalıdır. İnsanlık değerleriyle uyum içinde olması da buna bağlıdır. Çünkü kendi kendisiyle tutarlı olmayan, başkalarıyla tutarlı olamaz. Çünkü, insanlık âleminde hiçbir şey yoktur ki, müşterek olmasın ve fakat hiçbir şey yoktur ki farklı ifade edilmiş olmasın. Farklılığın ve müşterekliğin manâsı haline gelen "kimlik ve şahsiyet, ancak bu haliyle insanlığa katılabilir. İdeal İslâm eğitiminin genel çerçevesi budur".[170]

İslâmiyet bütün iptidai insiyakları, onları yok etmeden terbiye etmiş, içtimaileştirmiş ve medenîleştirmiştir. Kollektif gayret, eğitimde çok önemlidir. İslâm çalışmayı teşvik edici olduğu gibi, çalışmayı öğreticidir. "İlk müslümanlar Medine'de ilk camiyi inşa ederlerken, bu onların çalışma dersi veren ilk ve mütevazi şantiyesi olmuştur".[171] Kur'an, *"işini iyi*

---

170 İslâm ve Eğitimin geniş programı ve ayrıntılar için bk. S. Ahmet Arvasi, *Türk İslâm Ülküsü-3*, s. 7-192; Bayraktar Bayraklı, *İslâmda Eğitim*, İstanbul 1983

171 Malik Binnebi, age. s. 82

şekilde yapmak" [172] tan sözeder. İslâmda ilim ve eğitim aynı zamanda faydacılık gözetir. "*Faydasız ilimden Allah'a sığınırım*" [173] diyen Hz. Peygamber, bununla günlük hayata ait faydayı ve aynı zamanda metafizik faydayı kastetmektedir. İslâmın faydacılığını, Batı felsefesinin pragmatizmi ile karıştırmamalıdır. Sadece bir misal olmak üzere diyebiliriz ki, Bilal Habeşi, dünyevî bilgi ve faydaları, cehlin timsali haline gelen Ebu Cehil'den (asıl adı Amr b. Hişam) daha fazla elde etmiş değildi. Fakat İslâm faydacılığı içinde ondan ilerdeydi.

Eğitimin gücünü kıran olumsuz tavırlardan biri "kibir" dir. İslâm bunun üzerinde çok durmuştur. Kibir, iman etmeye de mani olabilir. Kur'an "*kibirlenerek iman etmediler*" [174] der. İslâm, eğitimin bunu gidermek için bir altyapı oluşturmasını istemiştir. Hakikatı hemen bir anda söylemek, bazan küfrü ve inadı arttırabilir.

Eğitim öğretim sonucu elde edilmiş yüksek bir seviye olan "ilim sahibi" olmak ve "ilimle meşgul" bulunmak için çok önemli şartlar gerçekleşmelidir. Bunlar tevazu, iddia sahibi olmamak, tenkide tahammülü olmak, "metodik şüphe" ye daima yer vermektir.

Eğitim, bütün gücüne ve lüzumuna rağmen, gerek iman etmede, gerek diğer meselelerde bir garanti, mutlak bir neticeye ulaştırmış olmayabilir. Başka bir çok sebep önplana geçmiş olabilir. Artık "sırf din" burada devreye girer, Allaha dua edilir, yine O'ndan istenir. O'nun kaza ve kaderine boyun eğilir. Tevhid süreci ve İslâm toplumları, diğer toplumlarda olduğu gibi, bunun tecrübelerine sahiptirler. Hz. Nuh'un karısı ve oğlu, Hz. Lut'un karısı inanmamış ve kâfir olarak ölmüşlerdir. Hz. Peygamber'in bazı amca ve yakınları da böyledir. Oysa bunlar, Peygamber sözlerini sürekli duyup dinlemişlerdir. Onlarla özel olarak da meşgul olunmuştur. Firavun'un karısı Asiye ise bunun tam tersi bir örnektir. Hz. Musa'ya

172 Sebé (34)- 11
173 Müslim, Zikir, 73
174 Yunûs (10)- 75

inanmıştır. Bu olaylar, soy sopun bir maneviyata girişte kesin bir rolü olmadığını gösterdiği gibi, eğitimin de bütün gücüne rağmen sınırlılığını göstermektedir. Türk toplumundan örnek vermek gerekirse, din eğitim-öğretimi almış olan ve müftülük yapmış bulunan Turan Dursun adlı kişinin, sonunda dini inkâr etmesi, ender de olsa, vaki örneklerdendir.

İslâmî eğitimin, modern laik eğitimle bir problemi bulunmakta mıdır diye bir soru kaçınılmazdır. Modern müslüman mütefekkirlerden sayılan Fazlurrahman'a göre, modern laik eğitimin anlamlı bir şekilde İslâm kültürü içinde kaynaşarak yapıcı olabilmesi için, modern eğitim sisteminin bir reforma tabi tutulması, öğretimde diğer konuların yanısıra gerçek İslâmî değerlerin verilmesi gerekir. Aksi takdirde laik eğitim, bir bünyenin üzerine rasgele yapıştırılmış yabancı bir parça olmaya devam eder.[175]

D- İktisat

1- Sosyal Hayat Olarak İktisadi Hayat

İktisadî olay bir sosyolojik olay, iktisadî hayat bir sosyal hayattır. İktisadi hayatı, bağımsız saymak, sosyoloji tekniğine uymaz. Hayatı tek faktöre indirgemedikçe ve sosyal müesseseler arasındaki ilgi ve ilişkiyi reddetmedikçe, iktisadi hayatı bağımsız düşünmek mümkün değildir. "İktisadi olaylar, sosyal olayların bütünü içindedir, diğer sosyal olaylardan ayrı faaliyetler değildirler"[176]. İktisadi faaliyetlerin kişisel değil de müşterek şekilde yapılmaları, mübadelelerin bir iktisadî işlem olduğu kadar sosyal faaliyet olması, iktisadî işbölümünün hem kendi başına hem din, hukuk, sanat gibi müesseseler işbölümü şeklinde sosyal işbölümü manâsını taşıması, iktisadî hayatın diğer sosyal hayatlar gibi değişmesi, toplumlara göre farklılıklar taşıması, yapılan iş ve mesleklerin zamanla değişmek üzere itibarlı itibarsız, değerli veya aşağı işler yahut kü-

175 Bk. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 319-320
176 Sulhi Dönmezer, age, s. 333, 336

çümsenen işler şeklinde kategorileştirilmeye kalkılması, soylu kişi, aile ve sınıfların farklı işler yapmaları, saygı uyandıran iktisadi faaliyetler ve meslekler bulunması, toplumsal değer hükümleriyle yapılan iktisadi faaliyetler arasında ilişkilerin bulunması, bütün bunlar, iktisadi hayatın diğerleri gibi bir sosyal hayat olduğunu, bir sosyal müessese olduğunu, iktisadın sosyolojik bir konu olduğunu bize anlatır. Bu demektir ki diğer sosyal hayat ve müesseselerle iç içedir. Bu arada din ile de beraber mütalaa edilmesi kaçınılmaz demektir. Şüphesiz bağımsız bir iktisat bilimi vardır. Tıpkı bir din bilimi, hukuk bilimi, dil bilimi, örf ve adetler bilimi olduğu gibi. Bu bilimlerin varlığı, sosyal hayatları birbirinden ayrı mütalaa etmemizi gerektirmez.

İktisadi olayın bir sosyal olay olması için, ihtiyaç ve fayda objesinin insan ile münasebeti şarttır, fakat yeterli değildir. Güneş ışığı, hava, rüzgâr, yağmur, bizim ile devamlı münasebet halindedir ve biz bunlardan faydalanırız, hatta onlarsız yaşayamayız, fakat bu saydıklarımız, başka şeylere çevrilmeden, oldukları haliyle, iktisadın konusunu teşkil etmezler ve iktisadi hayata dahil olmazlar. Tek başına münasebet veya fayda, iktisadi hayat için yetmemektedir. Bunlara başka unsurların ve başka hususların katılması lâzımdır. Sahiplik duygusu, üretim-tüketim, mübadele, sosyal tasavvur gibi. Güneşe, havaya, yağmura kimse sahip çıkamaz. Milletlerarası hava hattı, hava sahası, teneffüs ettiğimiz hava değil, coğrafî kavramlardır ve onlara toplumca sahip çıkılır. Bunlar, doğrudan iktisadi değil, siyasi meselelerdir. Deniz sahaları, kıta sahanlıkları da böyledir. Toprak, mülkiyete dahil olan bir konudur. Ya ferdî, ya milletçe sahiplik, toprağı ve üzerinde yetişenleri iktisadî alana dahil etmiştir. İkinci husus üretim-tüketimdir. Birşeyin iktisadi alana girebilmesi için insan tarafından üretilmesi ve tüketilmesi gerekir. Herkese yeterli olan şeylerin üretimi ve tüketimi söz konusu olmadığı gibi, iktisadî mesele olmazlar. Güneş ışığı ve hava böyledir. Bütün ihtiyaçlarımız, tükenmeyecek ve herkese yetecek miktarda olsaydı, iktisadi ha-

yat teşekkül etmezdi. İnsanlığın ilk yıllarında böyleydi ve bu hayata parazit iktisat dönemi diyoruz. Gittikçe yeterli olmayıştan dolayı iktisadi teşkilat doğmuştur ki buna nedret kanunu deniyor.

İktisadi hayat, insan cinsine ait bir sosyal hayat olmuştur ve hayvanlarda bulunmaz. Halbuki onlar da ihtiyaç, faydalanma, tüketim fiillerinde bulunurlar. Bizi onlardan ayıran diğer bir iktisadi husus, mübadeledir. Hayvanlar tüketirler, ama üretmezler, kullanırlar ama mübadele etmezler. Biriktirebilirler, fakat satmazlar ve kâr etmezler. Emek sarfedebilirler, fakat bu emek, sırf hayatî bir meseledir, değiştirebilen bir emek değildir. Emek, iktisadi olabilmek için, sosyal bir olay olmalı ve değiştirilebilmelidir. Meselâ, denizde boğulmak üzere olan birini insanlık duygusuyla kurtarmak, ahlâkî bir emektir, karşılık beklenmez, yani değiştirilmez. Fakat dalgıcın birşey karşılığı adamı sudan çıkarması için sarfettiği emek, iktisadi emektir, çünkü mübadele edilmiştir.

Diğer bir husus, sosyal tasavvurdur. Bir değer, bir fayda, müşterek tasavvur halinde ifade kazanmamışsa, sosyal şuurda ve sosyal kabülde bir yeri yoksa, yine iktisadi olay olamaz. Domuz etinin bir müslümana fayda temin edebilmesi müslüman toplumda onu iktisadi hayata sokamamıştır. Altının, gümüşün, bir heykelin, eski bir kilim parçasının değerli olduğuna karar veren, sosyal tasavvurlardır. Değer için sosyal tasavvur, sosyal şuur şarttır. Klasik iktisada göre birşeyin değeri, a) bize sağladığı faydaya, b) bol veya kıt oluşuna, c) o şeye harcanan emeğe göre oluşur. Fakat bu üç şart yetmeyebilir. Sosyal tasavvur ve sosyal kabul gerekir. Yukarıki misalde olduğu gibi, domuz eti fayda sağlayabilir, az veya çok bulunabilir, emek de harcanır, fakat müslüman toplumda bir değeri yoktur.

Saydığımız şartlar, fayda ve ihtiyaç ile birlikte, insan-eşya münasebetine katılarak, sosyal bir hayat olan iktisadi hayatı doğurmuştur. İktisat, insan hayatında diğer sosyal olay ve olgular gibi ilerleyerek, müessese halini almıştır. İktisat mües-

sesesinin iç müesseseleri, iktisadi değer, üretim, mübadele, tüketim, mülkiyet ve pazardır.[177]

Üretimin dört âmili, 1- Tabiat, 2- Sermaye, 3- İş, emek, 4- Teşebbüs yeteneğidir. Üretim rejimlerinin geçirdiği safhalar ise şunlardır: 1- Zorla çalıştırma, esirlik/kölelik, 2- Köleliğin hafifletilmiş şekli serflik, 3- Lonca rejimi. Tarımın yerine şehir iktisadının geçmesiyle ortaya çıkmıştır. Sanayi döneminde ortadan kalkmıştır. 4- Ücretlilik rejimi ve büyük ticari ve sınai şehirlerin kuruluşu, 5- Kapitalizm. 6- Yeni kapitalizm. Güdümlü, planlamalı iktisat. Devlet planlaması esastır. 7- Kollektivizm. Marksist ideolojiye dayandı. 1917'de Rus ihtilâli ile uygulamaya konuldu.[178] Sonra da çöktü.

2- İslâmın İktisadi Zihniyeti-İslâm İktisadının Felsefesi ve Sosyolojisi

Bütün varlık âlemi, üstün bir yaratık olan insanın emrine ve kullanımına verilmiştir. Herşeyin emrimize ve faydamıza amade kılınması Kur'an'da da ifadesini bulmuştur.[179]

Hayvanlar tabiata teslimiyet içindedirler. Bizim ise tabiat kanunlarını öğrenmemiz, onlara teslim olmamızı gerektirmedi. Müdahele etmek dahil, onlardan faydalanarak tabiatı kontrol altına almamızı, yönetmemizi, daha çok istifade etmemizi, bu kanunları öğrenmemizi kolaylaştırdı. İktisat kanunları için söyleyeceklerimiz de aynıdır. Onları bilmemiz, bu kanunlara teslim olmamızı ve onları bizim dışımızda cereyan eden müstakil bir nizam gibi anlamamızı gerektirmedi.

Tabiatı hor kullandığımız, ondan faydalanmada son zamanlarda biraz taşkınlık ettiğimiz, aşırı gittiğimiz, israfa ve ölçüsüzlüğe kaçtığımız doğru olmakla beraber, insanın yaşaması ve medeniyetlerini devam ettirebilmesi için tabiata dönük faaliyet ve gayretlerinden başka bir yol yoktur. İslâm

177 Bk. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 167-171
178 Bk. S. Dönmezer, age. s. 338-344
179 Bk. Bakara (2)- 29; İbrahim (14)- 32, 33, 34

bu noktada insana makul, barışçı, tutumlu, yardımlaşmalı, orta bir yol tavsiye eder. "İktisadî insan (homoeconomicus)" arı kovanı ve karınca kolonisi ferdini ifade etmekte, alet yapan insan da sadece zeki ve imal eden bir varlığı anlatmış olmaktadır. "Düşünen, bilen ve inanan insan"[180] ise, iktisadi alanda da gerçek insanı ifade eder ki İslâmın iktisadi zihniyeti, bu gerçek insanın sosyal-kültürel hayatına ait, hem gerçekçi, hem ülkücü bir zihniyettir. Bilime uygun olan da budur. İslâm, bütünüyle dünyevîleşmeden dinî kimlikle iktisadî faaliyeti bütünleştirmektedir. Sosyal hayatta iman sahibi olmanın rolü, iktisadi hayat için de geçerlidir. Fıtrata riayet eden ve onu mütemadiyen olgunlaştırma hedefi güden İslâm, iktisadi hayatta, fıtrata ve kendi ilkelerine uygun istikamette eğitimine devam eder ve isteklerini ortaya koyar. Sahip olma duygusunu reddetmez, fakat onu azgınlaştırmamayı ister. İnsanların dizginini para ile gevşetmez. İslâm iktisadi anlayışı, israf etmemek ve zarar vermemek şartıyla tabiatın emrimize amade olduğu, servette makul farklılık olmasının psikolojik ve toplum menfaati açılarından arzuya şayan olduğu, fakat servetin sadece azınlık durumunda bulunan kişi ve sınıfların elinde olmaması gerektiği üzerinde durur. Yarışa ve rekabete yer vermekle beraber, azgınlaştırmaz ve ferdî hedeften çok, içtimai hedefi tercih eder. Bir başkasının durumunun iyi olması, müslümanı sevindirir. Tanıtma fiilini (reklamı) belli ahlâki ölçülerde tutmak ister ve teşhirden kaçınır. Gösteriş tüketimine karşıdır. Gayreti teşvik, tasarrufun önemi, işin değeri, önemli ilkelerdir. Faiz, içki, kumar, domuz eti yasaktır. İsraf kötü görülür. Miras haktır. Kısacası, iktisadi hayatla dinî ve ahlâkî hayat birbirinden ayrılmamış, birbirlerini kuşatmıştır. Belirli ilkeler ve çerçeveler vardır. Bu durum, bir kısım uzmanlarca bir dinamizm eksikliğinin sebebi olarak görülmek istenmiştir.[181] Fakat İslâm bunu, dinamizm eksikliği şeklinde anlamak yerine, gelişmişli-

180 S. Ahmet Arvasi, *Türk İslâm Ülküsü-2*, s. 16
181 Bk. Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 189-199

ğin, kalkınmışlığın ve refahın ne olduğu ve nasıl olması gerektiği şeklinde anlamak yönünde talepte bulunur. Bu konuda da muhafaza ve ilerleme, maddiyatla maneviyat arasında bir diyalektik içindedir denebilir. Kelâmdan medeniyete, itikattan amele kadar bütün alanlarda olduğu gibi, iktisadi hayatta da bir diyalektik söz konusudur. Cüzi irade-külli irade (veya kaza kader) diyalektiği, kavim-ümmet, kültür-medeniyet, gerçekçilik ve ülkücülük diyalektikleri gibi, iktisadi serbestlik-müdabete diyalektiği, fert-cemiyet diyalektiği içinde yerini alır. Serbesti, ferdi korumak içindir ve tabii olandır. Bu yüzden "narhı ancak Allah koyar" [182] denmiştir. Serbestlik yalnız üreticiyi ve tüccarı korumak demek olamaz, tüketiciyi de dolaylı olarak korur. Fiyata müdahele, arzı kısabilir, talep artacağı için fiyat daha da yükselip tüketicinin iaşesi zorlaşabilir. Bu dolaylı yol, yine de toplumu, dolayısıyle fertleri kâmil bir koruma anlamına gelmez. Doğrudan "tüketicinin korunması zaruretini doğuran hayat şartları"[183] da zuhur edebilir. İhtikârın ve diğer olumsuzlukların henüz hissedilmediği küçük şehir devletleri yerine büyük devletlerin ve çok geniş bir pazar iktisadının yerleşmesi, "sosyal devlet" cihazının gelişmesi, tüketici zararına devamlı fiyat yükselişleri, ithal imkânlarının dar çerçevesi, üretim ve sair şekilde arz ve talep dengesinin devamlı sarsılması, diyalektiğin antitezini teşkil ederek müdahelenin sosyalleşmesini gerekli kılabilir. Yine burada söz konusu olan fert-toplum dengesidir. "Sosyal hayatta düzensizleşme ve soysuzlaşmanın ölçüsü arttığı nisbette, müdahele vasıtalarına o derece geniş yer ayrılmıştır".[184] Sonra üretici ve tüccar menfaatleri, sosyal gelişmeye paralel olarak geniş tüketici kitlelerinin menfaatinden daha dar kalmış, tüketici meselesi ön plana geçmiştir. Diğer toplumlarda olduğu gibi müslüman toplumlarda da, toplum ve devlet genişlemiş, müdaheleyi, teş-

182 Tirmizi, Büyû', 73
183 S. F.Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 130
184 S. F.Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 141

kilatları, düzenlemeyi, planlamayı gerektirecek ve ağırlığını hissettirecek olayların ve iktisadi giriftliğin olmadığı şehir iktisadından geniş iktisadi düzenlere geçilmiştir. Fiyat teşekkülünde arz ve talep kanununun tabii olarak işleyişi ve serbestlik esastır. Müdahele gibi stok da bu işi bozar. Fakat sosyal hayat geliştikçe, aynı zamanda şartları zorlayarak stoku sisteme dahil eder. Hz. Yusuf'un Mısır Melikine, bolluk yıllarında kıtlık yılları için stok yapma tavsiyesini biliriz. Savaş öncelerinde de toplumlar bunu yaparlar. Şüphesiz bir kısım fertlerin korunmasına matuf stok ile toplumun bütününü korumaya tahsis edilmiş stok aynı şey değildir.

Gerçek ve tabii Pazar iktisadından, zımnî, hatta farazi Pazar mekanizmasına, zaman zaman da devletçi sistemlere doğru yol alınmış olduğunu biliyoruz. Başlangıçtaki tabii nizama uygun olan serbestlik terkedilmiş değildir ve İslâm dünyasında "her iki şekle de yer verecek tarzda elastikî bir gelişme takibedilmiştir".[185] Bazan biri bazan diğeri, bazı yerde biri bazı yerde diğeri öne geçecek şekilde diyalektik gidiş, toplumda yürürlükte olmuş, fert-toplum sentezi veya dengesi değişik tiplerde sağlanmış, sağlanamadığında da sorunlar eksik olmamıştır. Birçok İslâm mütefekkiri ve âlimi gibi İmam Gazali de bu konuya temas etmiştir. İnsanda hırs ve tamahın, hakkına razı olmamanın işleri bozduğundan, tabii olanı değiştirdiğinden bahseder. Siyaset, kaza ve hükümet ile şeriat şeklinde üç sanatın da böylece çıktığını ifade eder".[186]

"İslâm dünyasında, iktisadi hayatta ve bununla ilgili fikir dünyasında, serbestiden müdaheleye doğru vukubulan değişim, pürüzsüz cereyan etmemiştir".[187] Ancak, değişimin zaman ve toplumla kayıtlı olduğunda ısrar etmeden önce, serbestinin ortadan kalkmadığını hesabedersek, bunun fert-toplum diyalektiği olarak ilkelerde mevcut bulunduğunu, bu ilkelere İslâmın dikkatimizi çektiğini unutmamalıyız. "Ancak Al-

185 S. F. Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 123
186 Bk. Gazali, *Kimyayı Saadet*, çev. Faruk Meyan İstanbul 1979, s. 64-65
187 S.F. Ülgener, *Darlık Buhranları*, s.134

lah narh koyar" ve benzeri dini ilkeleri, gerçeklerin ve sosyal gidişin aşmış olduğu doğru değildir. Çünkü nasslar muhayyel hükümler değildir. Önce diyalektiğin iki tarafında da nasslar vardır, sonra bunlar birbirini ortadan kaldırmamışlardır. Şunu da söylemeliyiz ki şartlar, müslüman âlimleri, bir yere kadar da toplumlarını iktisadi doktrinlere, ferdiyetçi veya aşırı cemaatçi, akılcı veya pozitivist doktrinlere ve radikal ideolojilere götürmemiştir. Meselâ, iktisadi hayat, mübadeleden ve fiyat meselesinden ibaret olmadığı için narh koymama, "laissez faire (bırakınız yapsınlar)" doktriner anlayışına kadar uzanmamıştır. Ama fert ve amme hukukunda bu meseleyle çok meşgul olunması, müslümanlarda iktisadi gelişmeyi olumsuz etkilemiş midir konusu, ayrı bir araştırmayı gerektirir.

İslâmın milli iktisadı desteklediğini söylemek de mümkündür. Çünkü:

- Tüketim çılgınlığı yoktur
- İsraf ve gösteriş yoktur
- Tasarruf ve tutumluluk vardır
- Ferdi artış yerine toplumsal artış öne alınır.

İslâm, iktisadi ve ticari hayatın modern usullerine de açıktır ve ilgili birçok tecrübeye de sahiptir. Kooperatif (faydalı bütün yardımlaşma birlikleri), banka (sandık), şirket, çeşitli kâr müesseseleri, vakıflar, sigorta ve benzerlerine engel teşkil edecek zihniyetleri İslâm ihtiva etmez. Zamana ve şartlara uygun usul ve müessese üretimine de açıktır. Ancak belirli ilke ve kıstaslardan vazgeçmez. Faizin yasaklanması, adaleti gözetmek, harcamanın helal şekilde olması, yardımlaşmayı teşvik gibi. Kur'anda taat, iyilik ve takva, "yardım" esasıyla beraber zikredilmektedir.[188] Zekâtın verilme mecburiyeti yanında, malın önemi, mutlaka harcama yapılması emredilmektedir.[189] Dikkatimizi çeken bir husus "*Allahın tevbeleri ka-*

188 Bk. Bakara (2)- 177

189 Bk. Bakara (2)- 177, 261, 267; Nisa (4)-5; Tevbe (9)-103-104; Hac (22)-41; Zâriyat (51)-19; Mearic (70)-19-21

bul etmesi ve sadakaları (yardımı) alması" tabiridir.[190] Doğru yolda harcamak, yardım etmek, muhtaçlara vermek, bunlar Allaha vermek şeklinde telakki edilmektedir. İktisadi hayat gibi maddi ve dünyevî bir konuyla dahi anlıyoruz ki Allah ile insan arasındaki ilişki çok derin bir ilişkidir, köprü çok hassas bir köprüdür. *Yine Kur'an, mallarını uygun ve iyi yolda sarfedenlerin durumu ile verimli bir bahçe arasında benzerlik kurar. İnanmayan, kötü işler yapan ve mallarını sarfetmeyip cimrilik yapanların durumunu da bu verimli bahçenin yanmasına benzetir.*[191] *"... yalnız bu mal sarfetme, gösteriş için olmamalı"*[192] dır. *"Komşusu açken kendisi tok olan olgun mümin değildir"*[193] ilkesi, sosyal sigortaların en büyüğü olan"toplumu sorumlu tutmak"tır.

Denetim önemlidir. Devlete önemli görevler verilmiştir. Patent vardır, ama tekele müsaade edilmez. Riskin paylaşımı esastır. Faiz yasaklığının sebeplerinden biri de budur. Faiz, riskin paylaşılmasına aykırıdır. Gümrük vardır, fakat pazarda vergi yoktur. Umumi vergi dinin şartlarından olarak konmuştur: Bu, zekâttır. Zekâtın verileceği 8 kategori belirlenmiştir. 1- Fukara, 2- Mesakîn, 3- Âmilin, 4- Müellefetülkulûb, 5- Rıkâb, 6-Ğarimîn, 7- Fî-sebilillah, 8- İbnu's-sebîl [194].Bu deyimlerin genel anlamı, ihtiyaç içinde olanlar, kazanılması gerekenler ve muhtaç görevlilerdir. O günün şartlarında elden ele verilen bu vergi, sosyal devlet anlayışının gelişmesi ve bu devletin teşekkülü ile, devletçe veya müesseselerce yürütülebilir. Nitekim Hz. Ebubekir döneminde bu işlem başlamıştır. Yerlerine gitmek şartıyla bugün bu dinî verginin devletçe veya müesseselerce yürütülmesinde İslâmî hiçbir engel yoktur.

İslâmın iktisat anlayışı, üreticiyi de tüketiciyi de korumaya özen gösterir. Bu bakımdan ham iken, denizden çıkarıl-

190 Bk. Tevbe (9)-104
191 Bk. Bakara (2)- 265-266
192 Nisa (4)- 38
193 Suyuti, *el-Câmiu's-sağir II*, 452
194 Tevbe (9)- 60

madan, teslim tesellümden önce, satış yoktur. "*Satılacak maddelerin pazar yerine ulaşmadan yolda satışı yasak*"[195] tır. "Şehirli, köylünün hesabına malını satmamalıdır. (Simsarlık yapmamalıdır)".[196] Şu genel kuralı da ilave etmek mecburiyetindeyiz ki, emir ve yasakların çoğu, normal şartlardadır. Zaruretlerin geçici olarak bu yasakları kaldırması, iktisadi hayat için de geçerlidir. Normal olmayan durumlarda, savaş veya benzeri olağanüstü şartlarda, iktisadi ilkeler, duruma göre uygulanır.

İslâmî anlayışta mülkiyet meşrudur, önemlidir fakat hassas bir konudur. Mülkiyet konusunun ayrılmaz bir parçası olan miras meşrudur, taksim edilmesi bütün incelikleriyle hesap kitaba bağlanmıştır. Hürriyetle mülkiyet arasında çok sıkı bir ilişki olduğu açık bir gerçektir. Toplumun bir kısmının mülkiyetsiz, bir kısmının mülkiyet sahibi oluşu, hürriyetleri kısıtlayabilir. Fakat tam mülkiyetsizlik, önünde sonunda hürriyetsizliğe dönüşür. Toplumsal hürriyetsizlik, toptan kölelik demektir. Kanunlar hürriyeti temin edemez, ancak hürriyeti sınırlar. Hürriyetin kendine has şartları ve bir iklimi vardır. İşte bunlardan biri mülkiyettir.

Mülkiyetin kaynağı hakkındaki nazariyeler, bugün sosyoloji ve iktisat bilimi bakımından birşey ifade etmemekte, ideolojik kısır döngülerden öte gitmemektedir. Mülkiyetin ilk şekli toprak üzerinde belirmiştir. İnsanlar önce davranarak, ilk işgalı gerçekleştirerek, kuvvete başvururak, yeryüzünü paylaşmışlardır. Sürekli yer değiştiren insanlar ve gruplar, mücadeleye devam ederek, toprak mülkiyetlerini arttırmışlar, bölüşmüşler veya terk etmişlerdir. Diğer tabii ve sosyal kanunlarla da birleşmiş olan bu durumu, bugün başka hale sokmayı istemek, problemleri arttırmak veya insanları köleleştirmekten başka hiçbir işe yaramaz. Bunlar ideolojilerin fantazileri ve macera hevesi gibi görünüyor. Önemli olan mülk hakkındaki genel anlayış ile toprağın kullanımındaki

195 Müslim, Buyu 14-17.
196 Müslim, Buyu 18-22.

anlayıştır. Toprak ve altındaki-üstündeki tabii veya emeğe dayalı ürünler, insan hayatının devamı için iktisadi hayatın omurgasını teşkil eder. İslâmın bu konudaki kanaat ve uygulaması, yine fert-toplum dengesini koruyacak şekildedir.Her türlü bozuk uygulamalara rağmen, İslâm, feodal yapıya yol açmayacak, sosyal adalet için devleti öne alacak, ferdî faaliyete ve toprağın boş bırakılmayıp* mutlaka verimli kılınmasına önem verecek şekilde uygulamayı istemiştir. İslâmın iktisadi anlayışının özünde, insanın ve toplumun sahip oldukları, kullandıkları, ürettikleri ve tükettikleri, bunların miktar ve cinslerinden ziyade, bunların sahip oluş ve kullanış şekilleri bulunmaktadır. Zihniyeti düzeltmeden "doğru gelişme yolu" nu bulamayacağımız inancı hâkimdir. Dinde vurgulanan budur.

3- İslâm İktisadî Anlayışının Diğer Sistemler Arasındaki Yeri

İslâm iktisat anlayışının ve İslâmî sosyolojideki iktisat müessesesinin anlaşılabilmesi, diğer sistemlerle mukayeseye de bağlı olduğu için, konuyu bu istikamette devam ettiriyoruz.

Bilindiği gibi serbest pazar iktisadını belli bir yönde kullanarak, gelişmelerin de desteklediği liberal-kapitalist bir tip ile bu zihniyeti kabul etmeyip, otoriteye yer veren, aşırı cemaatçi, herşeyi topluma mal eden tip, iktisat alanında alışılmış iki sistem olarak algılanmakta, tecrübe edilmiş bulunmaktadır. Marksizm felsefe ve ideolojisine dayalı komünizm, ikinci tipin önemli bir temsilcisidir.

İslâm iktisadi anlayışı katı ve doktriner bir sisteme dönüşmeden, kendi itikat, ahlâk ve hukuk anlayışından da kopmayarak, gerçekleşmek istemiştir. Bu bakımdan diğer iki tipin, temel felsefelerine kapılmaksızın, onları ithal etmeksizin, her

* Üç sene toprağı işlemeyenin elinden toprak alınır. Sahipsiz bir arazi de işleyene verilir.

ikisinden de unsurlar taşır. Fakat onların bir sentezi değildir. İktisadi hayat, bir sosyal hayattır ve dolayısıyle ideolojik sistemlere dönüşebilir ama, temelinde yatan şey, "sırf iktisat" ilkelerinin ve kanunlarının, dinlisi dinsizi, şu ideolojisi bu ideolojisi olmaz, anlayışıdır. İslâm bu gerçeğe, yani fıtrat kanunları diye her zaman önümüze çıkardığı kanunlara uygun haraket etmiştir.

Bütün iktisadi rejimler ve iktisadi siyasetler, genelde insanı mutlu ve müreffeh kılmak, pratikte üretimi arttırmak amacındadırlar. Yine hepsinde devlet ve iktisat arasında ilişki gerçeğinden kaçınılmamıştır. Komünizmde devletin kalkacağı iddiası bir hayal olmuştur. Liberalizmde devlet müdahelesi vardır. Hatta devlet desteği olmazsa, liberalizmin varlığı bile söz konusu olamazdı. Demek ki devlet ve iktisat zaruri ilişkisi, hayallere mağlup olmayacak bir gerçektir. Ancak rejim ve siyasetlerin amaca varma yolları, insana verilen hürriyet, devlet-iktisat ilişkisini kurma derecesi ve biçimi, bunlar değişmektedir. İki sistemin beşeri tecrübede olumlu yönleri yanında bir hayli tahribatı da olmuştur.

"İktisadi felsefe anlayışı, genel yaklaşımı tayin eder, iktisadi sistem, genelde insan refahının, özelde iktisadi refahın neyle ve nasıl sağlanacağını tayin eder".[197] İslâmın iktisadi hayata girişi, ilkeler ve kurallar taşımasına rağmen, sosyal hayata dikte ettirmek için değildir. İstismarı önlemek ve yol göstermek içindir. Ama iktisadi düzeni, kendi değerleriyle de bütünleştirmeyi arzu eder. Diğer sistemlerde olduğundan fazla, iktisadi alanın hukukî alanla onaylanması gibi bir isteği de vardır. Bu, aynı zamanda hayata geçmiş bir dinî tecrübe tarafından kuşatılma isteği anlamına da gelir. "Liberalizm-kapitalizmde iktisadi hayat ile manevi hayat birbirinden ayrı kabul edilmiş, Marksizmde iktisadi hayat esas, manevî hayat bunun gölgesi diye alınmıştır. İslâmda ise iktisadi hayat ile manevi hayat, ikisi de sosyal olay olarak iç içedir ve iktisadi

---

197 M.N.Sıddıkî, *İslâm Ekonomi Düşüncesi*, çev. Yaşar Kaplan, İstanbul 1984, s. 49

hayat sosyal değerler ile kuşatılmıştır".[198] Çünkü birbirlerinden bağımsız hiçbir sosyal olay yoktur.

"Kapitalist sistem, akılcılığı ileri derecede gerçekleştirmiştir. Sosyalist iktisadın da iddiası akılcılık olmakla beraber sonuç öyle olmamıştır".[199]

Kapitalizmde hem ticaret, hem faiz meşrudur. Komünizmde ticaret de faiz de yasaktır. İslâm ikisini ayırır ve ticareti helal, faizi haram sayar.[200]

Kapitalizm ne olursa olsun hem üretimi hem tüketimi arttırmak ister. Marksizm, meseleleri başka gözlükle ama aynı sonuçla değerlendirdi. Lenin, "üretimin yoğunlaşması, gelişmenin belli bir düzeyine ulaştığı zaman, rekabetin gittikçe zorlaşmasından ve büyük işletmelerin kendi aralarında böylece kolaylıkla anlaşmaya varabilmelerinden dolayı kendiliğinden tekele götürür"[201] diyordu. Rekabetin tekelleşmeye dönüşmesi, sonunda üretimin toplumsallaşmasını doğurur ve ilerlemeyi iter diyen Lenin, ama sonuçta mülk edinme ve üretim araçları yine de küçük bir azınlığın elinde kalmaya devam ediyor"[202] diyordu. Sonunda dünya kapitalist gruplar arasında paylaşılmaktadır. Fakat Lenin eksik bırakmıştır ki bu durum, yalnız iktisadi alan sınırlarında kalmamakta, din, kültür, siyaset, ideoloji gibi zihni ve geleneksel alanı da yönlendirme imkânı taşımaktadır.

"Servet belirli ellerde toplanmasın" diyen İslâm'ın iktisat anlayışı, aynı zamanda refahı gerekli gereksiz arttırıp gitmenin de refahı sağlamakta bir rolü olmadığı şeklinde yorumlanabilir ve kapitalizmin antisosyalliği üzerinde durulabilir.[203] Buna mukabil Marksizm bir başka yönden "insan için insana karşıt" duruma sebebiyet vermiştir ki bunun en açık örneği

198 S. Ahmet Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 361-362
199 S. Dönmezer, age. s. 337
200 Bk. Bakara (2)- 275
201 V. I. Lenin, *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya, İstanbul 1978, s. 23
202 V.I. Lenin, age. s. 32
203 Bk. Sıddıkî, age. s. 142

mülkiyet meselesinde görülmektedir. İstismarı mülkiyetle şartlandırmaları, haklı ve doğru çıkmamıştır. Mülkiyeti kaldırdığınız zaman istismar kalkmıyor. İnsanoğlu, istismara hizmet edebilecek metotları ve konuları çabucak bulmuştur.

Miras, aile birimini, dolayısıyle insanı koruma ve kollamanın yollarından biri olduğu halde, Marksizm mülkiyeti reddettiği için bunu da reddetmiştir. Öbür taraftan kapitalizmin besleyicisi ve fakat yanlış yönlendirilen sanayileşme, "hısımlık gruplarının ve ilişkilerinin zayıflamasına en önemli etken olarak" [204] ailenin ve insanın zarar görmesine yol açmıştır. Hısımlık bir duygu ilişkisidir, bencillik ve ferdiyetçilikle örtüşmez. Kapitalizm ise ferdiyetçilik ve bencilliği arttırmıştır.İktisadi ideolojilerin aşırılıkları ve zararları anlaşıldıkça, İslâmın tavrını anlamak kolaylaşmaktadır.

Orta yol (vasat ümmet) veya denge, İslâmın iktisat zihniyetini belirleyebilir. Orta yolun iktisatta geçerliliği dünya ve ahiret, dünya ve din dengesine bağlıdır. "Yarın ölecekmiş gibi ahiret için, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışmak" ve diğer benzer ilkeler, aşırı iki uca izin vermeyen orta yol belirlemişlerdir. Bir tarafta sınır aşılırsa, öbür taraf harekete geçer. Malik Binnebi'nin dediği gibi, "çalışma, sermaye, kültür, hepsi paralel yöneltilmelidir".[205]

İktisatta İslâmın orta yolu "cimri olmama" ve "israf etmeme" ile sembolleşmiştir. *"Elini boynuna bağlı kılma. Onu büsbütün açıp saçma. Sonra kınanmış, pişman bir halde oturup kalırsın".*[206] *"Onlar ki harcadıkları vakit ne israf, ne de cimrilik yapmazlar".*[207] *"Yiyin, için, fakat israf etmeyin, çünkü Allah israf edenleri sevmez".*[208] Bu, iktisatta basit bir iş değil, bir semboldür. "İnanan ve iyi işler işleyen" gibi bir doktrini ifade eder. Buna bağlı olarak sosyal hayatta bir "iktisat kültürü" oluşmuştur. İn-

---

204 S. Dönmezer, age. s. 337
205 Malik Binnebi, age. s. 82
206 İsra (17)- 29
207 Furkan (25)- 67
208 A'raf (7)- 31

sanlar arasındaki ilişkiler, iktisadi ve ticari alışveriş ilişkilerine indirgenemeyeceği için iktisadi sistem ve ideolojiler bu kültürü oluşturamamışlardır.

4- Müslüman Toplumların İktisadi Hayatta Tarihî Tecrübesi

Hiç kimse müslüman toplumların İslâmın iktisat ilkeleri ve iktisadi anlayış çerçevesi içinde gerçekleşmiş olduğunu iddia edecek değildir. Ancak bu değerlendirmeye saplanıp kalmanın da sosyolojik bir kıymeti yoktur. Vuku bulan, inişli çıkışlı, diğer toplumlarla mukayesede lehte aleyhte görülebilecek gerçekleşmeler şeklindedir. İslâmın iktisadî anlayışına ve telkinlerine uygun olarak iki uçla savaşılmıştır. Biri fakirlik, diğeri lüks hayat. Bu savaşta, yanlış anlaşılmalar, tembellik, gayri meşru yollar, giderilmesi gereken engeller olmuştur.

Hz. Peygamber'in "lüks bir hayattan kaçınmayı, gerçek müminlerin lüks hayat sürme yoluna girmemesini" tavsiye ettiği bilinmektedir. [209]

Devlet hazinesine (kamu hazinesi: Beytü'l-mal) önem verildiğini, Hz. Ömer'in kamu hizmetlerine önem veren ilklerden olduğunu ve bunun sosyal hayata yansıdığını biliyoruz. Kanalların, yol ve köprülerin, binaların, yeni şehirlerin ancak kamu hazinesinin gücüyle yapılabildiği kabul edilmelidir. Gerçekleşme oranı ne olursa olsun, İslâmın kalkınma modeli, hem kemiyete, hem keyfiyete ait bir alanı ihtiva etmiştir. Kalkınma yalnız iktisadi alandaki gelişme ile temin edilmiş olamazdı. Her alanda gelişmenin olması gerekir. Temel değerleri geliştirmeden kalkınma modelleri aramak, toplumlarda acı tecrübelere sebep olmuştur. Ticaretin ve serbest iktisadi hayatın ve bu yöndeki planlamanın insan refahına yettiği kanaati, daima toplumsal sorumluluk fikriyle çatışmıştır. İslâmiyet doğarken de Arap toplumunda böyle bir gerginliğin

209 Bk. Tirmizi, Sıfatu'l-kıyâme, 39; Ebu Dâvûd, Tereccül, 2

bulunduğu üzerinde duran M. Watt, tüccar hükümdarların zorbalığından bahseder.[210] Müslüman toplumların sanayileşmede gecikmesinin sebebi, dinî yapı ve ilkeler değil, devlet şeklinden, devlet-din ilişkisinden, hukuk sistemi ve idari yapıdan ileri gelen tutumlardır. Kısmen de geleneksel tavırlardaki ısrarlardır. Geleneksel toplumların iş anlayışlarında geleneksel tutumdan gelen, işleri üstün ve aşağı işler diye telakkisi, bilinen bir husustur. İslâm toplumlarının çoğu bu tutumla itham edilmektedir. Meselâ devlet ve askerlik işlerinin önemli, diğerlerinin ayak takımının işi olarak kabul edilmesi ve benzeri telakkiler, İslâm dininden gelmiş değildir. Belki aşırı saygı ve cemaatçi özelliğin İslâmla birleştirilerek yarattığı bir teşebbüs durgunluğundan söz edilebilir ki, bunun dine dayandırılmasından ziyade, çeşitli sebeplerinin incelenmesi gerektiği de söylenebilir. Gerçi bugün geleneksel iktisadi tavrın lehinde sözler sarfedilmektedir. Bilindiği gibi geleneksel iktisatla modern iktisat arasındaki önemli farklardan biri, modern toplumda iş sonucu ortaya çıkan herhangi bir esasda, kişinin veya ailenin övüneceği, gurur ve haz duyacağı bir durumun teşekkül etmemesidir. Çünkü o iş ve eser, tek başına o kişiye ait değildir. O kişi, bir bütünün küçük bir parçasını tutmuştur. Şu da var ki bugün bu tavrı devam ettirmek mümkün değildir.

İslâm toplumları ilmî ve nazarî alanda da iktisat dünyasına ürünler vermekte geri kalmamışlardır. Meselâ İbn Haldun, bir ideolog olarak değil, bir sosyolog ve iktisat bilgini tavrıyla hareket ettiği içindir ki, hem Adam Smith'e ve merkantilistlere, hem Proudhon, Marx ve Engels'e öncülük etmiştir.[211] Zıt sistem ve ideolojilerin her ikisine de öncülükte bulunmuş olmak, meselenin ilmî ve sosyal planda ele alınmış olduğunu göstermektedir. Ebu Yusuf, vergilendirme ve devletin iktisadi sorumluluğuyla ilgilendiği için, uygulamalı bir ilmî tavır sergilemiştir.

---

210 Bk. M. Watt, *İslâm Nedir*, s. 119-120

211 Abdulkadir, Rıfat, Tahavî ve Boulakiz'den naklen bk. Sıddıkî, age. s. 205-207

İslâmın, gazilere verilen mülk ve tasarruf hakkı şeklindeki ilk uygulamalarını, Osmanlı Devleti, hassa, tımar, zeamet şekillerinde geliştirerek bir idari-siyasi-askeri sistem olarak uygulamıştır.

İslâm dünyası "16.yüzyıldan önce, Batı Avrupa'da benzeri görülmeyen ticari ve sınai bir refaha ulaşmıştı".[212]

İslâm toplumlarının önemli tecrübelerinden biri vakıflardır. Menşei ve İslâmi olup olmadığı hakkındaki tartışmalar ne olursa olsun vakıflar, istismar dönemleri hariç, İslâm medeniyetinin önemli müesseselerinden biri olmuştur ve istismar edilmemek kaydıyla önemli müessese olmaya devam edebilir.[213]

Vakıflar İslâmi ilkelerin ışığında temin edilmiştir. Allah rızası için harcama, Allaha ödünç verme anlayışı, birr, zekât, nafaka, sadaka, sadakai cariye (devamlı sadaka), ihsan, yedirip içirme, yararlı iş, veren elin alan elden üstünlüğü gibi ilkeler ve sahabe uygulamaları sayesinde yardım müesseseleşmiş ve gelenekselleşmiştir. Ancak şu hususu doğru anlamalıdır. İslâm, din olmak hasebiyle sadakayı teşvik etmiş, fakat Hıristiyanlıkta olduğu gibi, sadaka ile geçinen bir ruhban sınıfı veya başka bir sınıf oluşturmamıştır. Sadaka vakfa dönüşmüş, vakıf, iki aşırı ucu, ferdiyetçi ve devletçi ucları birleştiren, sivriliklerini gideren bir müessese olmuştur. Vakıflar, fert ve toplum ahenk ve dengesini sağlamıştır. Ferdiyetçi ve devletçi tekelleşmelere engel olmuştur. Vakfedenlerin bile artık söz hakkı olmayan, hukuk-ahlâk-iktisat üçlüsünün tam olarak bütünleştiği, faaliyet ve müeyyide kazandığı bir müessese haline gelmiştir. Sosyal adaletin sağlanmasına çok önemli katkıda bulunmuştur.

İktisadi alanın önemli düzenleyicilerinden olan paranın vakfedilmesini, bazı müphemlikler ve itirazlar vaki olmakla

212 W. Durant, age. s. 37

213 İstismar ve tartışmalar için bk. M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1983; s. 358-374

beraber, dinî hukuk sahasının önde gelen temsilcilerinin küçümsenmiyecek bir kesimi, uygun bulmuşlardır.[214]

Vakıf sisteminin gayrimenkul üzerinde ihdas ettiği tutum, gayrimenkullerin müslümanların elinden çıkmasını zorlaştırarak, sömürgecilerin sömürgeleştirme siyasetlerine engel olmuştur. Batılıların "vakıflar ve İslâm toplumu" üzerindeki tenkitlerinin yoğunluğu bu yüzden olmalıdır.

Vakıfların çoğalması, bugünkü deyimiyle enflasyonu ve vakıf hâkimiyetinin artması, acaba devletin zaafa uğraması, bir de ferdî ve sosyal teşebbüs ruhunu zayıflatması gibi iki sonuca sebebiyet vermiş midir? Bu sorunun cevabı bir başka soruda gizlenmiş gibidir. Vakıf müessesesi mi gerileyişe sebep olmuştur, yoksa gerileyiş mi vakıf müessesesini bozmuştur?

Bir sosyal müessese, diğer sosyal müesseselerle ve sosyal hayatla birlikte tekâmül eder veya bozulur.

E-Serbest Zamanlar

Serbest zaman, boş zaman demek değildir. İnsanın hiçbir iş ve eylem yapmadığı, hiçbir tavır almadığı boş zaman dilimleri, ancak insansız bir mekânda mevcuttur. Onu da başka varlıkların düzen veya hayat akışları doldurur.

Uyku boş zaman değildir. Boş zamanın gerek fertte, gerek toplumda hiçbir sonuç yaratmaması gerekir ki insan hayatı için böyle bir zaman yoktur. Uykunun, beden ve ruhun dinlenmesi gibi sonucu önemlidir.

Serbest zaman hür seçime tabi, mecburiyeti olmayan bir iş ve eylem değiştirmedir. Sanayi toplumunun meselesi haline gelmiştir. Para gerekebilir, malzeme gerekebilir, "çeşitliliğe imkân ortamı artar"[215] Yeni toplumların sanayi, nüfus artışı, yeni faaliyet tarzları ile serbest zaman gittikçe ihtiyaç haline

214 Bk. İsmail Kurt, *Para Vakıfları*, İstanbul 1996
215 Z. Arslantürk-T. Amman, age. s. 304

girmekte, bir sosyal faaliyet şeklini almaktadır. Hem serbest zaman şuurunun oluşmasına, hem de serbest zamanın artmasına etki eden âmiller, evlilik yaşının yükselmesi, çocuk sayısının azalması, ortalama ömrün uzaması, ailenin küçülmesi, şehirleşme, ulaşım ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve verim artışıdır.[216] Serbest zamanda temel tavırlar, mecbur olmama, tercih etme hürlüğü, pasiflik ve seyircilik, eğlenme, dinlenme, gezme v.b. lerdir. Serbest zaman artışı, Marksizmin, işçi sınıfının genişlemesi iddiasına zıt bir oluşumdur. Serbest zamanlar, sosyal müessese haline gelmiştir. Bu müessese, "kişinin fizikî ve zihnî dinlenme ihtiyacını karşılar. Bunun yardımcı müesseseleri, oyun, eğlence, spor, resim, müzik, çeşitli sanat sistemleridir".[217] Serbest zamanda iktisadi manâda üretim olmayabilir ama kültürel sonuçlar gibi bazı sonuçlar yaratabilir.

Serbest zamanlar müessesesi, "yeni bir zevk ahlâkı ortaya çıkarmış, oyun ve eğlence artmış, iş ile serbest zaman arasında zıtlık kalmamıştır".[218] Gerçekte hiçbir ilgisi olmadığı halde işsizlikle de giderek iç içe girmiştir.

Sosyolojiden biraz ayrılarak, sanayileşme, teknoloji ve serbest zaman meselesinin altını kurcalayacak olursak, insanın "parazit bir iktisat" ve "parazit bir dünya düzeni" özlemi ile karşılaşabiliriz. İnsanoğlu, ilk günlerde bir cennet hali yaşıyordu. Dinî inançlara göre de geldiği yer cennnetti. Cennet, insan için mutlak bir serbest ve emeksiz zaman ve arzuların yerine getirildiği bir düzendir. İnsanoğlu, bu düzeni dünyada da kurmanın yollarını binlerce yıldır arayıp duruyor. Bir düğmeye basarak isteklerinin yerine gelmesi için teknolojiyi ilerletip durmaktadır. Sosyolojiye dönersek, sanayileşme, yeni teknolojiler, yeni hayat tarzlarıyla insan, sosyal bir müessese halinde serbest zamanını arttırmaya çalışmaktadır diye gözleyebiliyoruz.

---

216 Bk. Z. Arslantürk-T. Amman, age. s. 307
217 Joseph Fichter, *age*, s. 126
218 M. Loewenstein'den naklen Z. Arslantürk-T. Amman, age. s. 307, 308

Serbest zaman kavramı, son yüzyıllarda başlayan modern toplumların bir meselesidir dedik ama, geleneksel toplumlarda serbest zamanın yokluğunu iddia etmek istemedik. Eskiden belki serbest zaman kavramının şuurlu olarak teşekkül etmediği söylenebilir. Zorunlu işler ile çalışma ve serbest zaman ritmi, farkına varılan ve gereği yapılan (tatil gibi) bir algılamaya, geleneksel toplumlar sahip olmamıştır denebilir. Ama modern toplumdaki manâsıyla ve icraatıyla örtüşmemekle beraber, serbest zaman fikrinden eski toplumların tamamen habersiz bulunduğu söylenemez. İslâmın da buna dair belirli tavrını yakalamak mümkündür. Hz. Peygamber'in şöyle dediği bilinir: "İki nimet vardır ki insanların çoğu bunda aldanmıştır. Serbest zaman ve sağlık".[219] Yine şu hadis bilinmektedir: "Beş şey gelmeden beş şeyin kıymetini bilin. Ölümden önce hayatın, hastalıktan önce sağlığın, meşguliyetten önce serbest zamanın, yaşlılıktan önce gençliğin, fakirlikten önce zenginliğin".[220]

Serbest zamanın boş zaman olmadığını İslâm da belirtmektedir. *"o halde boş kaldın mı, kalk yorul"*[221]. Farz olmayan ibadeti, islâmın serbest zamanlara yüklediğini söylemek mümkündür. Fakat oyun ve eğlence, tür ve şekline bağlı olmayı ayrıca değerlendirmek şartıyla, genel manâda yasaklanmış değildir. Belirli sınırlarda ve İslâm diniyle uyuşmayan çok az sayıdakilerin dışında, oyun ve eğlence ile ilgili Arap adetleri, Hz. Peygamber döneminde devam etmiştir. Evlenme ve sünnet düğünlerinde, bayram şenliklerinde, diğer bazı neşe zamanlarında, sahabenin eğlendiği, bu eğlencelerde güzel ses, musiki aleti kullanıldığı, hida, şarkı, def, davul, ud, ney ve kaval, raks, oyun, yarış, mizah, şiir, kullanılan usuller ve vasıtalar olmuştur ve bunlar hadislerde de geçmektedir, yani izin tecrübe ile sabit olduğu gibi, yazılı belge haline de gelmiştir. Şarkı söyleyenlerin çoğu cariye olmak üzere kadın-

219 Buhari, Rikak, 1
220 Aclunî, *Keşfu'l-hafâ I*, 166-167
221 İnşirah (94)- 7

lar olduğu, nakiller arasındadır.[222] Bu durum yalnız müslüman Arap toplumuna has olmayağına göre, diğer müslüman toplumlar da aynı tecrübeye sahip olmuşlardır. Ölçüler aynı ölçülerdir ve fakat ölçülerin kaçırılması, müslüman toplumlarda problemlere sebep olmuştur.

Oyun ve eğlencelerin, toplumların kültürlerini teşkil ettiğine dair bir hadis rivayeti de önem arzeder: "Hasan bin Sâbit'in câriyesi bir bayram günü saçları çözülmüş şekilde def çalıp şarkı söylerken, Ümmü Seleme onu azarlamış, bunun üzerine Hz. Peygamber, onları bırak, her toplumun bir bayramı vardır, bugün de bizim bayramımızdır",[223] demiştir.

Serbest zamanları değerlendirmede, gezgincilik (turizm), önemli bir yer işgal eder ki İslâmda bu, sadece para kazanmaya yönelmiş bir faaliyet olarak görülmemiştir. Bilgi ve görgü arttırma, eğlenme gibi gayeleri içine almakta, zaruri bir yolculukta da, zengin olsun fakir olsun yolcular korunmaktadır. Zekâtın verileceği kategorilerden biri, ibnu's-sebil kavramıyla anılır. Bu kavram, bir müessese fikrine yol açmaktadır. Yolda kalmış, sıkıntıya düşmüş biri için para yardımı yetmeyebilir. Konaklama yerleri, otel, güvenlik tedbirleri, yollar, sağlık müesseseseleri gerekir. İbnü's-sebil ve benzeri destekleyici kavramlarla İslâm toplumunun bir yönüyle "açık toplum" olduğu anlayışı getirilmiş olmaktadır. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki seyahati, eğlenme maksadıyla da olsa, kabul eden, hatta teşvik eden İslâm,[224] zengin şımarıklığı ve inançsızlık içinde yapılanlarının örnek olamıyacağını vurgulamayı da ihmal etmemiştir. *"Allahı tanımayanların refah içinde diyar diyar dolaşmaları seni aldatmasın"*.[225]

---

222 Bunlar için bk. Nebi Bozkurt, *Hadiste Folklor, Eğlence*, İstanbul 1997, s. 56-131; Mustafa Küçükeskici, *Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1999.

223 Ali el-Muttaki, Kenzu'l-ummâl XV, 214.

224 *"Seyahat ediniz ki sıhhat bulasınız"* Suyutî, *el-Câmiu's-sağir II*, 39

225 Âl-i İmran (3)- 196

F- Siyaset ve Devlet

1- Siyasi Olgu ve Devlet

Dil, din, ahlâk, hukuk nasıl bir sosyal gerçeklik ise, siyasi olgu da aynı şekilde sosyal bir gerçekliktir. Kınamakdan öldürme cezasına kadar daima müşahhas müeyyide taşımış olan toplum şuurunun, bu sosyal baskının müesseseleşmesi, devleti doğurur. Sosyal şuurun içinde siyasi olgu, diğerleri gibi kendi nevinden bir determinizme tabidir. Fertleri aşan bir esas oldukça, siyasi olgu ve devlet vardır. J.J. Rousseau'nun genel irade dediği bu tavır, hakimiyet özelliği, hukuki bir tabiat, manevi ve ahlâkî bir güç taşır.

Sosyolojiye göre devlet, ilk topluumlarda başlayan ve önceleri yaygın olan hâkimiyetin, gittikçe organlaşma, teşkilâtlanma şeklindeki müesseseleşmesidir. Modern manâsından biraz ayrılıp, otoriteyi düzen ve hâkimiyet olarak aldığımız takdirde, "Devlet" kavramı çok eskidir. İptidai topluluklarda yaşlı şef, yetkilidir ve düzeni sağlar. Babaşahlık ailede baba, devlettir. Baba otoritesinin ve tahakkümünün dozunun kaçmasına bir tepki olarak, otoritenin başka yere, toplumun merkezine geçtiğini görürüz. Her biri bir devlet niteliğinde olan geniş aileler, devletin büyümesi ile eski durumlarını kaybetmiştir. Devletin varlığı ve menşei çok eski olmakla beraber, tarihi seyrinde onu daima organlaşma ve teşkilatlanma değişikliği geçirme içinde buluruz. Şunu unutmamalı ki, devletin tabii seyir içinde ortaya çıkması başka şeydir, onun şekil değiştirmeleri, topluma yabancılaşması, yahut devletle ilgili problemlerin oluşması başka şeydir. Devlet, tabii ve zaruri bir organlaşmadır. Önce o, psikolojik kaynaklarından ötürü tabiidir. Sığınma, güvenme, işlerini başkalarına gördürme, idare etme veya edilme, irade tahakkümü, uzlaşma veya uzlaşmama, psikolojik gerçeklerdir. Daha temelde tabiata ait bir gerçeklik olduğunu söylemek mümkündür. Hayvan topluluklarında önderlik ve hakimiyet bilinen şeylerdir. Özellikle atlarda, karıncalarda, kurtlarda görülür. Bazı karıncalar (formica rufescente), kendileri çok beceriksiz oldukları için işle-

rini başka karıncalara (formica fusca) gördürürler.[226] Tabiat ve içgüdü halindeki bu gerçeklere elbette devlet adı verilemez. Fakat bu karakter, insan topluluklarında devlet denilen manâyı kazanacaktır.

İnsan cinsinde, hakimiyet ve tâbi olma psikolojisi için en az iki kişi gerekecektir. Fert, birden ikiye çıkınca birçok şey zuhur eder. Çünkü karşılıklı interaksiyon (zihinler ve davranışlar arası etkileşim) başlar. İrade çatışmaları başlayabilir. İşbirliği veya işbölümü oluşabilir. Kıskançlık veya hak kavramı devreye girebilir. Böylece, otorite ve düzene ihtiyaç belirir. İki kişi yarı yolda ayrılmayacaksa (yani topluluk dağılmayacaksa), sürekli kavga da etmeyeceklerse, hedefe birlikte varacaklarsa, biri diğerine zımnen veya alenen uyacak, itaat edecektir. Grup büyüdükçe devlete olan ihtiyaç büyür. Toplum giriftleştikçe, devlet daha barizleşir. Bir devlete tâbi toplum daha da büyürse, beyin vücuda yetmez hale gelebilir ve problemler başlayabilir. Büyük imparatorluklarda olduğu gibi. Ferdin menfaatleri ile toplumun menfaatleri, ferdin ihtiyaçları ile toplumun ihtiyaçları, birinin temayülleri ile diğerinin kuralları, fert şuuru ile toplum şuuru, çatışır durumdadır. Fakat dengeye kavuşmalıdır. Çatışma aşılmalıdır. Çatışma ya zorbalıkla, ya hak ve adalet üzere aşılır. Bu şekil, devlet şekillerini tayin edecektir. Çatışma hak ve adalet üzere çözümlenmedikçe devlet yerine, devlet adıyla "put" doğar. Adaleti toplumda gerçekleştirecek olan tek müşahhas güç devlettir. Zaman ve mekâna göre oluşmuş şekillerden, yanlış kullanımlardan bahsetmek işin aslını değiştirmez.

Devletin varlığı sadece çatışmalar üzerine kuruludur sanılmamalıdır. Böyle bir ircacı metot yanlış olur. Nitekim hayvanlar aleminde de çatışma mevcut olduğu halde devlet yoktur. Orada ancak devletin içgüdüsel kaynakları vardır. İçgüdüsel hakimiyeti devlet saymayacağımıza, çünkü devlet aynı zamanda hayvanlarda bulunmayan insana has bir kültür ürünü olduğuna göre, hayvanlarda devlet, doğruca tabiatın kendisidir.

---

226 Bk. C. I. Darwin, age, s. 309-313

Devletin psikolojik ve sosyolojik kaynaklarında, fert-toplum çelişkisinin çözümünden başka, aile kurumunun tekâmülü, baba otoritesinin menfi ve zararlı hale gelmeye başlaması, ailenin küçülmesi, kan davası yerine kanun fikrinin gelişmesi, toplumlar arasında kültür farklarının açık seçik hale gelmesi, topluluklar arası münasebetlerin yeni özelliklerle artması, müşterek sorumluluk yerine şahsi sorumluluğun gelişmesi, çok önemli rol oynamışlardır.

Devlet, fertlerin, zümrelerin yapılarından ve buna bağlı temayüllerinden gelen istikametleri ahenge sokmaya çalışır. Hem bu istikametleri yok etmemek, hem de birbirine ve bütüne zarar verdirmemek vazifesini devlet yüklenmiştir. Bu vazife çok zor olduğu için ahenk tam olarak gerçekleşmemiştir. Fakat bu vazife devam etmektedir ve edecektir.

Devlete olan ihtiyaç toplumlar arası münasebetlerden dolayı artmıştır. Tarih boyunca belirip durmuş olan toplum kimlikleri, milli karakterler, kültür farkları, devlete birer kat daha elbise giydirmiştir. Devletin kalkması veya tek dünya devleti, insanların hayal ve ütopyaları arasında olmuştur ama bunların gerçekleşmesi, insanlar arasında hiçbir problemin olmamasına veya, tek kültür, tek dil, tek inanış sistemi olmasına bağlıdır. Evrensel dinlerdeki veya bazı felsefelerdeki "insanlık ve evrensellik" anlayışı ile devletsizlik veya tek devlet aynı şey değildir. İnsanlık ve evrensellikteki zihniyet, bir siyasi olgunun üstündedir ve gerçekleşmesi için devletlerin son bulmasına ihtiyaç yoktur.

Devletin zaruriliğini ve devletsizliğin imkânsızlığını 600 yıl önce gören İbn Haldun, şöyle der: "Bunun sınırı şudur: Devlet, oluşma halindeki bir şey için, mizaç gibidir. Mizaç unsurların birleşmesinden hasıl olur. Unsurlar birbirine denk olacak şekilde bir araya gelirse bundan bir mizaç hasıl olmaz.[227] İbn Haldun organlaşma zaruretinden bahsetmektedir. Organlaşma bütün münasebetlerden doğan bir sentezde

227 İbn Haldun, age, S. Uludağ trc, s. 499-500

belirir. Fert ve toplumdan biri kaybolursa organlaşma olmaz. Mesela fert iradesi ortadan kalkarsa devlet teşekkül etmez. Çünkü o müşahhas ve pratik olarak fert iradeleri ile gerçekleşecektir. Toplum kalkarsa, yani fert herşeye hakim olursa organlaşma marazî olur ve bu daima zararlı bir haldir. Toplum iradesinin yükselmesi ile fert iradesinin yükselmesi arasındaki ilgi önemlidir. "Her toplum layık olduğu idareyi bulur" (Nasılsanız öyle idare edilirsiniz) [228] ifadesi bunu anlatır.

Devletin ilk belirgin özelliği hakimiyettir. Bunun olabilmesi için karşıtı tâbiiyetin olması gerekir. Bunlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Biri olmadan diğeri olmaz. Bu konunun diğer adı "devlet" ve "toplum" veya "devlet ve halk" tır. Karşılılıktaki arızalar bir hayli siyasi ve sosyal problem olarak yansırlar.

Hakimiyet bir irade iktidarıdır. İptidai toplumlarda da vardır. İlerlemiş toplumlar bu hakimiyeti çeşitli şekillerde ve çeşitli organlar vasıtasıyla kullanırlar. Fakat müşahhas olarak daima iki kişi karşı karşıyadır. Bir hukuk devletinin en alt kademesindeki temsilcisi, meselâ bir nüfus kâtibi, muhatap olduğu birine "ben devleti temsil ediyorum" diyor ve irade iktidarını beyan ediyor. Onun arkasında kademe kademe yaygın devlet iradesinin iktidarı bulunur. Ama her kademede, her alanda, karşı karşıya bir hâkimiyet ve tâbiiyet muşahhaslaşır. Yaygınlık, sosyal düşüncenin kanunlara ve ilkelere dökülmesiyle sonuçlanır. Toplumun düşünen, karar veren, uygulayan ve bunu kanunlarla yerine getiren yüksek organı devlet, bir bakıma kimlik ve şahsiyet kazanmıştır. Aksi halde ona toplum değil, sürü demek gerekir. Devlete gücünü veren, toplumun kuvveden fiile geçmek istemesi, toplumun gerçekleşmesidir. Toplum yoksa devlet yoktur. Devlet yoksa toplum yoktur. Sürü ile toplum aynı şey değildir. Devlete verilen gücün seviyesi ise, toplumun onu teyid edip etmemesine göre değişir.

---

228 Acluni, *Keşfu'l-hafa II*, 166

Toplumun düşünmesi, karar vermesi ve icrası, devrine göre ya büyüyle veya örf ve alışkanlıklarla, devrine göre meclislerle, yüksek kuruluşlarla olur. Modern toplumlarda böyledir. Büyü, mana kudreti, devrinin hakimiyet ve müeyyidesi olmuş, topluluk enerjisini bu yolla ifade etmiştir. Sonra birçok toplumda bu ifade tarzı tekâmül etmiş, polis ve asker, toplumun enerjisi olmuştur.[229]

Devlet müessesesinin ihtiva ettiği müesseseler, hükümet, meclisler, çeşitli kamu kuruluşları ve bürokrasidir. Bürokrasi, seçilmiş veya atanmış, bazan hem seçilmiş hem atanmış olarak ayrılır. Yüksek Hakimler Kurulu, Anayasa Mahkemesi Üyeleri ve benzerleri seçilmiş ve atanmışlardır. Memurlar atanmışlardır. Belediye başkanları seçilmişlerdir. Devlet kavramının içine giren yan kuruluşlar, medya ve kuruluşları, dernek ve vakıflar ve benzerleridir.

Bu genel bilgilerden sonra, temel konumuz itibariyle, İslâmın siyasi olgu ve devlete nasıl baktığına, ilkelerinin ve uygulamalarının ne olduğuna sözü getirmemiz gerekmektedir.

İslâmda devletin kaynağı sünnetullah (tabiat kanunları) dır. Buraya dayanan insan iradesi ve özelliklerinin işin içine girdiği psikoloji ve sosyoloji kanunlarıdır. Nizam, disiplin, itaaat (boyun eğme), faydalanma, bunların hiçbiri tabiatta kendi kendine ve kaos ve anarşi içinde olmadığı gibi, toplumda da olmamaktadır. Hürriyet ve nizamın durumu, fert ve tabiatın durumu gibidir ki bunu da fert ve devletin durumuna kabaca benzetebiliriz. Belirli seviyede hür, yararlanan, ama düzeni bozmayan, nizama zarar vermeyen, kanunları çiğnemeyen bir tavır, benzetmeyi anlamamızı kolaylaştırır.

Varlığın yönetimi Allaha aittir. Zaten O yaratmıştır. "Kur'an'a göre, Allahın kendisine ortak kabul etmediği alan-

---

229 Devlet konusu için bk. Y. Sezen, *Sosyolojiye Göre Halk-Millet-Devlet*, İstanbul 1982, s. 96 vd.;Y. Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, s. 217-220; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 217-222.

lardan biri de varlığın yönetimidir",[230] yani hâkimiyettir. Bu konuda birçok ayet olduğu malumdur. Arş, kürsi, emr, emanet, mülk, velâyet kavramları da hâkimiyet sembolü olarak kullanılmıştır. Allahın hükümranlığı sosyal âleme inince, tabiatın en üstün yaratığı olan insanın iradesi işin içine girer. Külli irade esasen bunu böyle murad etmiştir. İnsan toplu halde yaşadığına göre, "kamu yararı" kavramı insana ait olmuştur. Zorlayıcılık buradan gelir.

Maverdi'ye göre devletin dayandığı temeller, din, otorite, adalet, güven, refah, ülküdür.[231] 11. yüzyıldaki "güven" , "refah", "ülkü" kavramları, bugünkü modern kavramları doğurmuştur.

Ahmet Cevdet Paşa'ya göre "devlet, insani değerlerin ve yetkinliklerin kemal noktasına ulaşması için zaruridir".[232] Bir toplum hayatının devamı için uyulması gereken şu esasları İslâm emretmiştir:

1- Hayat hakkına riayet
2- Hürriyet hakkına riayet
3- Vicdani kanaatlere riayet
4- İlmi kanaatlere riayet
5- Namus ve haysiyete riayet
6- Mülkiyet hakkına riayet

Bu temel riayetlerden sonra muaşeret âdâbı gelir. İslâm, sosyal hayatı, sosyal dayanışmayı engelleyen kötü huyları gidermek, insanı terbiye etmek istemiştir. Fakat bunları, fertlerin keyfî isteklerine bırakmamış, devletin sorumluluğuna vermiştir. Evvelâ toplumdan ve devletten dinin emrettiği şu beş şeyin güvencesini istemiştir: Canın korunması, aklın korunması, dinin korunması, neslin korunması, malın korunması. Sonra iki toplumsal dinamiğin sürekli üretimini şart

230 Bk. Vecdi Akyüz, *Kur'anda Siyasi Kavramlar*, s. 17-91
231 Bk. Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 125-126
232 Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, İstanbul, 1988, s. 99

koşmuştur: Fayda ve hizmet. Bunlar için ilkeler doğrultusunda iyi bir teşkilatlanma ve dürüst, inançlı ve ehil insanlar gerekir. Siyaset ve idare, diğer deyişle devlet, Nisa (4) sûresinin 57-58, ayetlerinde temelini bulur: Emanetleri ehline teslim etmek, adaletle hükmetmek, Allah'a, Peygambere ve o toplumdan olan emir sahiplerine itaat etmek, ihtilaflarda Allaha ve Peygamberine (dinî-hukukî esasa) başvurmak. Devlet bir yandan hukuka, bir yandan ahlâka dayanır. Din, devletin genel çerçevesini çizmiştir. İlk belirlediği şey de hürriyet ve eşitliktir".[233]

İlk günden itibaren takibedilen dini, kültürel, iktisadi ve ahlâkî siyaset, "bütün" ve "parça" sentezi içinde yürütülmüştür. Bir taraftan aşiret ve zümrelerin milletleştirilmesi, ümmetleştirilmesi ve bu parçalar için güdülen koruyucu, iyileştirici ve şuurlandırıcı siyaset, diğer taraftan evrensel ilkelerin genel siyaseti. İslâmın iyiye yönelik siyaseti bu olmuştur ve müfredatı şunlardır:

- Tavizsiz tebliğ
- Adalet
- Ahlâk
- Eşitlik
- Hürriyet
- Dayanışma
- Barış
- Hukuk
- Muhafaza edilecek olanları muhafaza
- Kimlik ve şahsiyet
- Gelişme
- Yayılma, siyasi, askeri, iktisadi taktik ve tedbirler.

"Siyasi hayatın bütünleştirilmesi / kaynaştırılması deyince iki manâ kastedilir. 1- Müslümanların siyasi birliği, 2- Siyasi hayatın İslâm düşüncesi tarafından kontrolü. Birincisi başlangıçta gerçekleşmiş, sonra bozulmuş ve ideal olarak

---

233 S. M. el-Haşab, age, s. 44

kalmıştır. İkincisine siyasi müesseselerin muhtariyetini göz önünde bulundurarak bakmalıdır".[234]

Devletin kaynakları, ilkelerde İslâmın kaynaklarındakilerdir. Müşahhas güç ve irade tezahürü, İslâmî ilkelerle ve İslâmî hayatla yükümlü halktır. Kur'an ve sünnete dayanılır, şûra usulü kullanılır. Devlet hakiki kişilerde (şahıs, meclis v.b.) tecelli eder. Şûranın varlığı İslâmî manâda bir cumhuriyet ve demokrasiye işaret olur mu? Devlet şekli, demokrasi ve İslâm kısımlarında bunu ele alacağız.

Devletin yükselişi İslâmda gerçekleri atlamadan kurulan bir piramidi andırır. Piramidin tabanında asabiyet bulunur. İbn Haldun'a göre asabiyet, hem toplumun hem devletin temelindeki önemli gerçekliklerden biridir. Asabiyet, kısaca soya bağlılıktır. Sılai rahimdendir. Tabii bir bağlılıktır. Yok olmaya karşı bir bağlılık ve sığınmadır. Psikolojik ve sosyal ifadesi, şefkat, dayanışma ve yardımlaşmadır. Kalbe yerleşen duygular cinsindendir. Şuura yükselmiştir. Bu en yakın mensubiyet şuuru, aile ve kabilede temel şeklini bulur. Asabiyet gücü, bağlılık dereceleri, gittikçe genişlese de, devlette devam edecektir. Çünkü devlet de asabiyetle kaimdir. Asabiyetin nihai gayesi devlettir. Bu, insan tabiatının gereğidir. Alt asabiyetler, üstün bir asabiyetle en üstün bağlılık derecesine ulaşır. Çünkü, kibir ve rekabetin zail olması, itaatin kolaylaşması ve olumlu şekle ulaşması, haset ve katılığın ortadan kalkması lâzımdır. Bunun için bir kuşatıcıya ihtiyaç vardır. Bu, dindir. Din ve dinî davet de asabiyete muhtaçtır. Yani bunlar karşılıklı ilişki ve ihtiyaç içindedirler. Dini hükümler içtimai hayatta tabii ve basit olan, başlangıçta dine ihtiyaç göstermeyen tabii devleti, bu sefer dini esaslara göre tanzim etmiş ve onu böyle bir maceraya sokmuştur. Ama bu macera sırf dinî bir macera değildir. Bütün alt asabiyetler, din ile birlikte bir üst asabiyetle kaynaşır, sanki büyük bir asabiyetmiş gibi olur.

---

234 W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, s. 143

İbn Haldun, zamanımızdaki milliyetçiliğin ve devletle ilişkisinin köklerini tâ o zaman ifade etmiştir. Milli devletteki birliği, hâkim kültürün kaynağını, her etnik grubun millet ve devlet olamadığını anlatmak istemiştir. Onda millet ve devlet ilişkisini görmüş olmaktayız. İbn Haldun'a göre asabiyette hükümranlık ve zorlayıcılık vardır, fakat örfîdir ve devlete yükselince zorlayıcılığa daha çok ihtiyaç duyar ve artık bunu kanunlar sağlar. Devlet böyle bir seviyeye ulaşınca, bütün işler asabiyetin gayesi de olsa, asabiyete ihtiyaç kalmaz. Kanun otoritesine (veya saltanata) teslimiyet yeter. Ayrıca burada din ve ahlâk devreye girer. Asabiyet gücünden ayrı olarak dini davet mevcuttur. Bu, devleti daha da güçlendirir.[235]

Mekke ve Medine dönemleri, devlet meselesinde taşıdıkları farklı durumlar dolayısıyla önem arzetmektedir. Mekke döneminde o günkü manâsıyla da olsa, müşrik bir devlet vardı. Müslümanlar bu devlete, zaruri olan bazı münasebetlerin dışında itaat etmiyorlardı. Emir sahipleri, müslüman olmasalar bile, müslümanlara imkan tanıyıp iyi muamele etselerdi, müslümanlar kendi ilke ve inançlarından taviz vermeden, belki itaat edeceklerdi. Fakat böyle olmadı. Gittikçe büyüyen kendi cemaatleri, kendine ait bir otoriteye sahip oldu. Medineye geçince bağımsız bir şehir devleti haline geldiler. Devletin ruhu değişmişti ama, sosyolojik manâda ve şekil ve müesseseler itibariyle İslâm bambaşka bir devlete sahip olmuş değildi. Cahiliyet dönemindeki birçok makamı, rütbe ve görevi şahıslar değişse de, devam ettirmiştir.[236] Bunlar aynı zamanda seçkinler kadrosunun (el-meleu) oluşmlu yüzüdür. Daru'n-Nedve denilen bir çeşit meclis de buna dahildir. Toplum, dini bir toplum olunca, idari ve siyasi sistemin her yönünün değişmesinin şart olmadığını, evrensel kuralların ve müesseselerin şu dinlisi bu dinlisi veya dinsizi olamıyacağı, düzen ve teşkilatın aklî ve dünyevî bir yönünün bulunup, ihtiyaçlarına göre oluştuğunu, din ile şartlandırılmasının mutlak olmadığını bu durum işaret eder. İ. Azam Ebu Hanife, devleti üç hususla sınırlandırmış gi-

---

235 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 435-473, 479-489, 520-542 vd.
236 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 846 vd.

bidir. Vergi, iç güvenlik, dış güvenlik. Bu sınırlar isabetli konmuştur. Ancak bunları yerine getirirken devlet, bir yetki (otorite) ihtiyacı içine girer. Bu otorite içinde, inanç birliği, diğer beraberlikler, müşterek semboller (bayrak gibi), kutsallık (manevi yücelikler, vatan v.b.) şeklinde kaynaklara başvuracaktır.

İslâmda ilk devletin çekirdeği Medine döneminden öncedir ve 1. ve 2. Akabe biatlarında yapılan ilk sosyal mukavele-dir. Medine'yi temsilen bir grup Medineli ile yapılan bu sosyal mukavelenin esasları şunlardı:

1. Akabe Biatı:
   - Şirk yok
   - Hırsızlık yok
   - Zina yok
   - Çocukları öldürmek yok
   - İftira yok
   - Muhalefet yok, itaat var
2. Akabe Biatı:
   - Darlık ve bolluk gününde, neşeli ve sıkıntılı günde emre itaat
   - Önderi tercih
   - Önderle tartışma yok
   - Her yerde, her şartta hakkı söylemek, Allah yolunda kimsenin ayıplanmasından korkmamak.

Medineye göçün, Medine hayatının ve Medine şehir devletinin çekirdeği, bu sözleşmelere uyarak gelişip gerçekleşti.

İşe din ile başlandı, sonra devlet kuruldu.[237] Devlet kurulunca, uygulama yanında bu işin nazariyatı da gelişti. Tarihte İslâm bilginleri, yönetimle ilgili ahlâk, fazilet ve adalet esasları üzerinde çokca durmuşlar, değerli eserler vermişlerdir. Maverdi'nin Ahkâm-ı Sultaniye'si, Nizamülk'ün Siyasetnamesi, Gazali'nin Nasihatu'l-Mülûk'u, Turtuşi'nin Sirâcu'l-Mülûk'u ve daha birçok eser, bu konuya aittir.

---

237 Bk. M. Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992, s. 46

2- Devlet ve Toplum

Devlet ve toplum ilişkisi yönünden iki çeşit devlet vardır. Tabii devlet, arızi devlet. Arızi devlet ya işgal devletidir ya da kendi toplumuna giderek iyice yabancılaşan devlettir. Tabii devlette toplumun bütün değerleri devlette yansır. Devletle toplum aynı şey demek değildir ama, ortaklaşa yaşayışın, bir müeyyide, bir aksiyon, bir iktidar haline gelişi, devleti oluşturmuştur. Tabii devlette, devlet ile toplum arasında yabancılaşma problemi yoktur. Kabile ve millet gibi toplumlarda devletle toplum kültürel olarak örtüşmektedir. Toplum yeknesak değilse, devlet hukuka ve siyasete daha çok sarılmak zorundadır. Fakat yine de bir rejim sorunu yaşanmaz.

Toplumun şekli, devletin de şeklini tayinde birinci derecede rol sahibidir. Tabii devlette, normal şartlarda rejim problemi bulunmaz. Çünkü yabancılaşma söz konusu değildir. Ancak sosyal değişme ve gelişmeye uygun olarak devlet de değişime tabi olur, böylece bazı problemler oluşabilir.

Devlet ve toplum uyumu bakımından müslüman toplumlarda rejim problemi yaşanmamıştır. Toplum çoğulcu bir yapıya sahip olsa bile, hakim unsur müslümanlar olmak kaydıyla, genel ahlâkî, hukukî, beşeri kurallar, ilkeler, devletin çerçevesini teşkil ettiği için rejim problem olmaz. Daha önceki kısımda, toplumun müslüman olmasıyla, idari ve siyasi sistemin her yönünün değişmesinin şart olmadığını, evrensel ilkeler, düzen ve teşkilatın akılcı ve dünyevî yönünün önemli olduğunu ve ihtiyaçlara göre oluştuğunu, herşeyi din ile şartlandırmanın mutlak gerekli olmadığını, İ.Azam Ebu Hanife gibi büyük bir fıkıhçının devleti vergi, iç güvenlik ve dış güvenlikle sınırlandırdığını belirtmiştik. Bu duruma göre "İslâm Devleti" kavramı neyi ifade edebilir? Devlete İslâm Devleti vasfını veren kanaat, toplumun çoğunluğunun müslüman olmasıyla beraber, devlet kadrolarının Allahı alenen inkâr ve genelde dini, özelde İslâmı red gibi bir tavrı ilan etmemesinden kaynaklanır. "Teokrasi-Din Devleti" kısmında da göreceğimiz gibi, kaynaklarında, dinî temellere de yer ver-

mesi yine bu kanaati destekler. Bünyesinde ve himayesinde bulundurabildiği her türlü inanç ve din mensubu ve bunların hürriyet ve hakları göz önüne alınırsa, İslâm devleti kavramı için bu, yeterli şart gibi görünüyor. Geriye kalan, müslümanları müslümanca, diğer inanç mensuplarını kendi istekleri doğrultusunda, hür şekilde yaşatmaları için, İslâmın da zaten benimsemiş olduğu hukuk ilkelerini ve insan haklarını, adalet ve otoriteyi sağlamaktır. Fakat bu şekil, daha sonra göreceğimiz gibi bir laik sistemin tıpkısı değildir.

Devlet-toplum ilişkisinde devlet kadar toplum önemlidir. Toplumun yapısı kültürel ve medeni seviyesi, ahlâkî durumu, devleti bu minval üzere ete kemiğe büründürür. Daha önce zikretmiş olduğumuz, "Nasılsanız öyle idare edilirsiniz, başınıza o çeşit adamlar geçer" hadisi bunu ifade etmektedir. Bu hadisi Turtuşi, bir başka sözle şöyle yorumluyor: "Yaşadığın zamanın hoşuna gitmeyen yönleri senin amelinin bozukluğundan ileri gelir".[238] Kur'andaki şu ayeti de buna katıyor. *"Zalimlerin bir kısmını, kazandıklarından ötürü diğer bir kısmına böylece hâkım kılarız (musallat ederiz)".*[239]

Devlet-toplum ilişkisinde, devlet yöneticilerinin sorumluluğu ve halkın itaati meselesi dikkatimizi çekmektedir. İslâm anlayışında da, diğer bütün siyaset, idare ve hukuk anlayışlarında olduğu gibi, makam ve mevkiler yükseldikçe sorumluluk artmaktadır. Hatta ahirette de bunlar daha fazla sorumludurlar ve sorgu suale muhataptırlar. "İdare ettiği halka hıyanet eden vali (yönetici), bu haliyle ölürse, Allah ona cenneti haram eder".[240] Yöneticilik, çok sorumluluk isteyen önemli bir emanettir.[241]

Başkan dahil devlet memurlarının hediye alması, İslâmda meşru kabul edilmemiştir. Devlet Başkanı, tayin edilmiş maaş (ilk yıllarda ganimet hissesi) dışında, sadaka, hediye veya

238 Muhammed b. Turtuşi, *Sirâcu'l-Mülûk*, Yayına haz. Said Aykut, İstanbul 1995, s. 311
239 En'am (6)- 129
240 Müslim, İman 227-228.
241 Müslim, İmare 16-23

başka herhangi bir şekil adı altında gelir elde etmesi meşru değildir.

Bazı esneklikler, kural kabul edilmemiş, müsamaha ortadan kaldırılmıştır. Muaz İbni Cebel'in, devlet görevlisi olduğu halde, hazineden borç alıp ticaret yapması, sonradan Hz. Ebubekir tarafından menedilerek, elde edilenler hazineye verilmiştir. Sonra Halife, Muaz'a bir miktarını verdiyse de önemli olan bu işin ilke olarak doğru olmadığının anlaşılır olmasıdır.[242] Devlet memurunun hediye alması yasaktır.[243] Devlet malına hıyanet haramdır ve sorumluluğu çok ağırdır.[244]

Daha önce belirttiğimiz gibi hâkimiyetin karşıtı tâbiiyet, devlet yetki ve sorumluluğunun karşıtı itaattir. Devlet ve toplum meselesinde, yetki, sorumluluk ve itaat ilişkisi, her toplumda huzur için önemi haizdir. İslâmın bu konuda daha hassas davrandığı anlaşılıyor. Bey'at şartının başında itaat gelmektedir. Hoşa gitsin gitmesin, itaat gerekir. Hz. Peygamber, itaatsizliği kıyamet alameti olarak görmektedir. Rastgele, keyfi ve hiçbir meşru desteği bulunmayan itaatsizliği, hürriyet ve hak aramayla karıştırmamalıdır. Çok farklı şeylerdir.

Devlete bağlılık bey'atı yapılmış olmalıdır. Bu, sosyal sözleşmenin önemli bir bölümüdür. Hz. Peygamber der ki: *"Her kim boynunda devlete bir bağlılık bey'atı olmayarak ölürse, cahiliyet ölümü ile ölür".*[245] *"... Her kim emire (başkana) itaat ederse o, bana itaat etmiştir. Her kim emire isyan ederse, bana isyan etmiştir".*[246]

"İtaat, iyi olanadır, kötülüğe değildir"[247] ama bu yetkili kişinin iyi veya kötü olması değil, verilen emrin, yapılacak işin iyi veya kötü olması manâsındadır. Nitekim Hz. Peygamber *"kim valiyi kötülük cinsinden bir iş yaparken görürse, o*

242 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 900
243 Müslim, İmare 26-30.
244 Müslim, İmare 24-25.
245 Müslim, İmare 58.
246 Müslim, İmare 32-34.
247 Müslim, İmare 38-40.

işi çirkin görsün, fakat itaatten el çekmesin"[248] demiştir. Devlet Başkanının hata ve günah içinde bulunması, ıslah yolu açık olmak üzere, hemen itaatsizliği ve isyanı gerektirmez. Ahmed İbn Hanbel'e göre isyan eden böyle bir kimsenin müslümanlığı töhmet altındadır.[249] İslâm biraz daha ileri giderek *"hakları menetseler de devlet adamlarına itaat gerekir, herkesin sorumluluğu kendine aittir"*[250] demiştir. Ancak öyle bir nokta vardır ki, artık orada itaat kınanır, çünkü doğru yoldan çıkmayı doğuracağı bildirilir. Toplumuna zulmeden, onu küçümseyen, yöneticilere itaat, duyarlı bir konudur. Çünkü sorumluluk neticede iki taraflıdır. Bu konuda Kur'an şöyle demiştir: *"Firavun kavmini küçümsedi ama onlar kendisine yine de itaat ettiler. Doğrusu onlar yoldan çıkmış bir kavimdi"*.[251] Bu durum, yöneten-yönetilen ilişkisi meselesinden farklı olup, bir esirliktir. Halbuki Hz. Peygamber, son hutbelerinden birinde *"kendinizi esirlikten kurtarmaya çalışın"*[252] demiştir.

3- Din ve Devlet

a- Devlet Şekilleri ve İslâm

Devlet ve toplum ilişkisinin devamı devletin şekli meselesidir. Din ve devlet ilişkisini beş konu başlığı altında ele almamıza bakılmaksızın, laiklik ve İslâmın devlet anlayışı, Hukuk ve Devlet konusu dahil, bütün kısımlar içinde ve konuların tamamı göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Lâikliktе olduğu gibi, halifelik, teokrasi, demokrasi, hukuk devleti değerlendirmeleri de aynı bütünlük içinde anlaşılmalıdır. Başlıklarla ayrılmış da olsa konular birbirinin tamamlayıcısı durumundadır.

---

248 Müslim, İmare 66.
249 Bk. Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1984, s. 183-184
250 Müslim, İmare 49-52.
251 Zuhruf (43)- 54
252 O. Keskioğlu-A.H. Berki, age. s. 423

Devlet-toplum ilişkisinde önemli iki hususta biri devletin teşkili, diğeri kültürün devlette yansıması ve sonra bu kültürün dönüp, eğitim yoğunlaşması şeklinde, devletin plan ve müdahelesi içine girmesidir. Toplumun tabandan başlayarak devleti teşkil etmesi, son zamanlara kadar, tarihte görülen bir mesele değildir. Bu meselenin şuurlu hale gelmesi, son zamanlarda başlamıştır. Millet olma ve toplum sözleşmesi felsefesi, iktidarın halk tarafından tayini gibi meseleler, İslâmın ilke ve bazı uygulamalarını gözardı edersek, Batıda rüşdünü ispatlamıştır denebilir. Yani toplum-devlet ilişkisinin olgunluğa erişmesi, son zamanları bulmuştur. Nazariyeye akseden bir ilmi süreci yaşamamakla beraber, pratiğe akseden istisnai devir, ilk İslâm toplumu ve kurduğu devlet dönemi kabul edilebilir. Bu dönem, toplumun homojen kültürünün devlette yansıması olarak da iyi bir örnektir. Aynı zamanda ferdî ve toplumsal hakların düzenlenmesi bakımından devletin hukuki statü kazandığı önemli örnektir. Diğer eski devlet örneklerinde bunların gerçekleştiği söylenemez.

Bir kişinin kanunsuz kuralsız, kendi arzusuna ve kaprislerine göre hareket ederek toplumu idare etmesine despotizm dendiği malûmdur. Bunun çeşitli zamanlarda, çeşitli toplumlarda değişik adlar alması (tiranlık, diktatörlük, şahlık v.s.) kendine yan kuruluşlar icad etmesi şeklin esası bakımından önemli değildir. Belirlenmiş kanun ve kurallara göre ama yine tek kişinin idaresine monarşi denir. Hakimiyetin türü değişmemek üzere, kişi yerine kişiler ve gruplar olursa oligarşi deniyor. İktidarı halk teşkil ederse cumhuriyet, bunun çoğulculuk içinde, farklı görüş, sistem ve temayüllerden süzülüp çıkmasına demokrasi diyoruz. Şimdiye kadar bu şekillerin bir kısmını yaşayarak gelmiş bulunan İslâm toplumları için ideal bir islâmi devlet biçimi tartışılıp durmuştur. Tecrübelerden de ilham alırsak, bazı önemsiz farklarla, onu en çok cumhuriyet şekline benzetmek isterler. İlk İslâm toplumunun 30 yıl sonra saltanata dönüştüğü de bilinen bir hakikattır.

Kur'anın bir devlet biçimini belirtmemiş olduğu söylenip durulmuştur. Peygamber sünnetinin de siyasi yönetim biçimine temas etmediği eklenir. Bu yaklaşımın, biraz mübalağalı ve aynı zamanda meselenin özüne yer vermeyen bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Kur'anda, birçok konuda, kısa bir ifade bile, o konunun bütününe yönelmemizi işaret etmeye yetmiştir. Kur'an ayrıntıya girmemiştir. Siyaset ve devlet konusunda da durum farklı değildir. Devletin gerçek ve ideal ilkeleri Kur'anda belirtilmiştir. Bunlar adalet, meşveret, itaat, sorumluluk, hak ve hürriyetler, islah gibi temel ilkelerdir. Karşı olduğu şekiller de bellidir. Hz. Peygamberin uygulaması bize fikir verecek durumdadır. 7. yüzyıl şartlarında, modern devlete örnek olacak birçok husus arasından birkaç tanesini zikretmemiz meseleyi aydınlatabilir. 1- Salgın hastalık karşısında karantina uygulanmıştır. 2- Taif bölgesindeki bazı ormanlar kamu yararı gereğince muhafazaya alınmıştır. 3- Yine bu ormanlardaki üreme bölgelerinde av yasağı ve bu yasağa uymayanlara ceza konmuştur.[253] Bugün tek bir müessese adıyla zikretmekte güçlük çektiğimiz, yüksek yargı, danıştay, yüksek denetleme kurulu gibi, belki hepsini kapsayan bir müesseseyi, "Divan-ı Mezalim" i, İslâm toplumu uygulamıştır.[254]

İslâmın açık bir şekilde yönetim biçimini belirlememiş olmasının elbette kendine has sebepleri vardır. Önce zaman ve şartlara, gelişmeye bağlı bir meseleyi dondurup kalıplaştırmayı istememiştir. Bugün bizim en iyi bulduğumuz bir biçim ve metot, yarın daha iyi veya daha kötüye yerini terkedebilir. İslâm "Hak" ve "Doğru" olandan başka hiçbir şeyi mutlak alana çekmiyor. Devlet teşkili saltanatla mı olsun, demokratik mi, meşruti mi? Dinî mi, laik mi? İslâm bunlardan birine daha müsait görünebilir. Fakat bu şekillerin hepsi de hem Doğruya ve Hakka hem yanlışa vasıta olabilirler veya o hale

253 Bk. Ma'ruf Devalibi, *İslâmda Devlet ve İktidar*, çev. Mehmet Hatiboğlu, İstanbul 1985, s. 19

254 Bk. Vecdi Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, Divan-ı Mezalim, İstanbul 1995

getirilebilirler. Bunun için olacak ki, sık sık "içinizden daima ma'rufu emreden, münkeri nehyeden bir cemaat bulunsun" denmiştir. Yani garantiyi devlet şeklinden önce başka bir alanda aramıştır. Meseleye olumlu taraftan da bakabiliriz. Bir devlet şekli, İslâmi esaslarla herhangi bir usulle birleşebilir. İslâm, yeryüzünde devlet kavramını ve siyaset olgusunu icat eden bir din değildir. O tebliğ edildiği zaman dünyada binlerce yıldır şu veya bu biçimde devletler mevcuttu. Bunlar arasında büyük devletler ve medeni toplumlar vardı. İslâm bu geleneklerden, kendi ilkelerine bir yol bulmak ve bunu ön plana almak istemiştir. Hükümet etmenin dış şekline önem vermeye pek yanaşmamış görünüyor. Haklı olarak denir ki "eğer insanın iki cihandaki mutluluğu göz önüne alınmış ve ilâhi kanun tatbik edilmiş ise, İslâm tatmin edilmiştir".[255] Said Halim Paşa'nın dediği gibi, her toplumun siyasi yöntemi, kendi tekâmülüne hizmet etmek içindir ve kendi sosyal tecrübe ve yönteminden doğmuştur.[256] Devlet ne kadar önemli olursa olsun, "din nazarında gaye olmayıp, esas gayeye varmak için bir vasıtadır".[257] Zulüm, adaletsizlik, denetimsizlik olmadıkça, halkın İslâm terbiyesi gerçekleştiği, mutluluğu görüldüğü sürece, devletin biçimi birinci derecede yer almamıştır. Kur'anda kötü kırallara da iyi hükümdarlara da atıflar olduğuna, Hz. Yusuf'un, vezir olarak kendi inancında olmayan bir Melik ile beraber devleti yürüttüğüne, Hz. Davud ve Hz. Süleyman'da hem peygamberlik, hem hükümdarlık birleştiğine göre, İslâmın bizden istediği anlayış, devletin şartlara, zamana ve halkın tercihine bağlı olduğudur. Bunun işaretlerini vermiştir. Önemli olan adalet, ehliyet ve halkın refahıdır.[258] Bu söylediklerimiz, devletin önemsizliğine asla delil olamaz. Devlet, toplum için vazgeçilemez bir teşkilattır, son tahlilde toplumun diğer yüzüdür, din için ise önemli bir vasıtadır. Öyle bir vasıta ki, dinin özünü değil ama, çerçeve ve

255 M.Hamidullah, *İslâma Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1973, s. 159
256 Bk. Said Halim Paşa, *"İslâmda Teşkilat-ı Siyasiyye"* , s. 500-501
257 M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 837
258 Bk. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 872-880

kılıfını tamamlar. Kabuk ve öz meselesi gibidir. İkisi aynı şey olmamakla beraber kabuk, özün muhafazası için şart koşulmuş gibidir. Bütün dinler şöyle veya böyle devletle sonuçlanmışlardır. Musevilik, devleti dışarda bırakmak şöyle dursun, ırk, kültür, din, devlet tek bir varoluş haline gelmiştir. Hz. İsa kendi hayatında devlete kavuşamadı ama, kendinden sonra dini Roma devletine sahip oldu. Roma ikiye bölündüğü zaman da Hıristiyanlık Doğuda ve Batıda birer büyük devlete sahipti. Protestanlık laikleşme metoduyla da olsa, milli devletlerle bütünleşti. İslâm bir devletle tamamlanmıştı. En azından başlangıç olarak dinlerde böyle oluyordu ve fakat değişikliklerle de olsa devam ediyordu. Galiba bu durum, kabuk ve öz meselesinde olduğu gibi varlığın genel karakterine uygun düşmüştür. Daha sonra toplumlar sekülerleştikçe, kabuk genişler, kırılır, öz tek tek fertlerin kendileri haline gelebilir. Fakat yine de devlet ve din, ikisi de devam etmiştir.

b- Halifelik

Halifelik * bir devlet şekli midir? Bazılarına göre, İslâmiyete has, hem dünya hem ahiret işlerinin halk tarafından bir temsilci yoluyla uygulanıp bir düzene sokulmasını sağlayan, cumhuriyet ve monarşi karışımı bir idare şeklidir. Hristiyanlıkta olduğu gibi yanılmaz ve kutsal bir başkanlık değildir. Fakat idari kaynak ve sınırlamalar dinidir.[259] Hz. Ömer, bir yanlış anlamaya meydan vermemek ve hükümranlığı kutsallaştırmaktan uzak tutmak için "Halife-i Resulullah" (Resululahın Halifesi) ünvanı yerine "Emiru'l-Mü'minin" (Müminlerin Başkanı) ünvanını getirmişti. Daha önce Hz. Ebubekir, Allahın halifesi olmadığını, belirtmişti. İbn Haldun Hz. Ebubekir'in halifelik ile ilgili yorumunda,

---

* Halef, sonradan gelen, birinin yerini tutan, yerine geçen. Halifelik, öncekinin yerine geçme müessesesi. Hz. Peygamber'in yerine geçildiğine göre, din ve dünya işlerini, dinî kaynak kendisi olmadan, uygulamak.

259 Bk. Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991, s. 25-26

halifeliğin gaib birinin yerine geçme manâsı taşıdığı, onun için tek ve özel bir insanın Allahın halifesi olamıyacağı, çünkü Allahın daima hazır ve nazır olduğu, naibe ihtiyacı olmadığı üzerinde durur.[260]

Devlet-devlet başkanı, Allahın yetkilerini kullanamaz. Yeryüzünde, siyasi-sosyal işlerde yetkiyi halktan alır. Çünkü her insan Allahın halifesidir.[261] Devlet yetkilisinin farklı bir halifeliği olamaz. O sadece idare için halk tarafından görevlendirilmiştir. Bir bey'at ve sözleşmedir. Yetkiler İslâmi esaslarla sınırlandırılmıştır.

Laiklik veya benzeri bir ad verilmese de, din ile siyasi müessese arasındaki ilişkinin yeni şekli İslâmla başlamıştır denebilir. Musevilik ve İsevilikte ilişki klasiktir. Din herşeyiyle yöneticidir. *"İsrailoğullarını peygamberler yönetiyordu. Bir peygamber ölünce, ardından yine bir peygamber geliyordu. Şüphesiz benden sonra peygamber yoktur. O halde halifeler yönetici olacaklardır"*[262] diyen Hz. Peygamber'in sözü, halifelerin ruhban olmadığı, seçilebileceği manâsına uygun düşer, çünkü kendisi yerine kimseyi tayin etmemiştir. İktidarı halkın tayin etmesi düşünülünce, din ve siyasi hayat arasında yeni bir mesele karşısındayız demektir. Fakat bu yeni mesele geliştirilemedi, müesseseleştirilemedi, geleneklere mağlup oldu. "Belirlenmiş bir yolun bulunmayışı, yönetme süresinin belirtilmemiş, kanuni boşlukların giderilememiş olması sebepleriyle, halifelik kısa zamanda saltanata dönüştü". [263] Halifeliğin sadece adı kaldı, saltanatla birleşti.

1027'de III. Hişam el-Mu'tadd, Kurtubalılar tarafından hapse atılmış ve halifelik kaldırılmıştır. Halifeliği ilga edenler

---

260 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 546

261 "Rabbin meleklere: *Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*, demişti..." Bakara (2)- 30

262 Müslim, İmare, 44

263 Câbiri, *el-Aklu's-siyasiyyu'l-Arabi*, Beyrut 1990 s. 369'dan naklen, İlhami Güler, *"Hasan Hanefi, M. Abid Cabiri ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset (Devlet) Tartışması"*, Türkiye Günlüğü 1994/7-8, sayı: 29, s. 155

bir Devlet Konseyi teşkil etmişlerdir. [264] Daha sonraki halifelik macerası malûmdur.

İbn Haldun, halifelik ve sonrasına değişik bir yorum getirmiştir. Devleti üç kategoride inceler: 1- Tabii devlet: Halkı belli bir maksadın ve arzunun gereğine göre sevk ve idare etmektir. 2- Siyasi devlet: Dünyevi maslahatların celbi ve zararlarının giderilmesi hususunda akılcı nazariyenin gereğine göre halkı sevk ve idare etmektir. 3- Halifelik: Dünyevî ve uhrevî maslahatlar hususunda dinî nazariyenin gereğine göre halkı sevk ve idare etmektir. İbn Haldun'a göre bugünkü anlamıyla sekülerleşme ve laiklik, kısa süren halifelik döneminden sonra başlamıştır. Halifelik dönemi, dünyayı reddetmemekle ve ona da önem vermekle beraber, nihai olarak dini dünyaya tercih ediyordu. İbn Haldun'un "saltanat" kavramıyla ifade ettiği devlet, daha çok dünyevidir. Ona göre önceleri halifelik âdeta devletsiz gibiydi, yahut tam devlet değildi. Daha sonra devletin tabiatı öne çıktı, tabiatı gereği tek karar vericiliği, dünyevî yönlendiriciliği, dinî yönlendiriciliğine üstün geldi. Sahaları tam ayrılmadı ve anlamları birbirine karıştı. Gerçekte halifelik anlamının sadece adı kaldı. İbn Haldun'un tabiriyle devletin (saltanatın) asabiyeti, halifeliğin asabiyetinden ayrıldı. Gittitçe "saf devlet" haline geldi.[265] İbn Haldun, başlangıcından beri din ve devletin ayrılması şeklinde değil ama, halifeliğin altı iyi belirlenmemiş bir üst müesesese olduğunu, bu bakımdan devletten ayrılabileceğini yahut devletin dini de koruyuculuğu şeklinde ve fakat ayrı otoriteler halinde oluşacak bir potansiyel gücü taşıdığını ima etmiş gibidir.

c- Teokrasi-Din Devleti

Tanrı idaresi manâsına gelen Batılı kavram teokrasi, toplumu Tanrı adına ve O'nun kutsallığına sahip olarak yönet-

---

264 İbn İzari, İbn Haldun, İbnu'l-Esir, Marrakuşi'den naklen bk. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, s. 848

265 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 542-543, 600-620

mektir. Teokraside toplumu bir ruhban veya ruhbanlar meclisi yönetir veya hükümdar ruhban olur, yahut da ruhban, hükümdarın hükümranlığını onaylar ve daima onun yanında yer alır. Bu idarede kutsallık, masumluk ve yanılmazlık söz konusudur. İki şekilde olabilir. Ya din devlete, bahsettiğimiz özelliklerle hâkimdir. (Batı Roma Devleti gibi), ya devlet dine hâkimdir (Doğu Roma=Bizans gibi). Her ikisinde de ruhban sınıfı gereklidir. Bizans usülünde din, devlet dinidir. Siyasi hakimiyet, dini de içine alan mutlak hükümranlıktır. İslâmiyete göre devlet, teokratik değildir. Mutlak yetkili, yanılmaz ve kutsal bir ruhban sınıfı yoktur. Yöneticiye de bu yetkiler verilmemiştir. Bütün siyasi, idarî, hukukî, dinî yetkiler tek kişide veya sınıfta, bir kadroda birleştirilmemiştir. Yönetici kadrolara hukuk üretme yetkisi verilmemiştir. Yöneticinin azli mümkündür ve istenirse müddet tayin edilebilir. Yönetici meşverete uyar, hukuka uyar. Ancak din ve dünya işleri aynı mütalaa edilmez ve buna uygun düşen bir yetki bölünmesi yapılmaz. Fakat bölünmenin bulunmayışı, teokrasiye dönüşmemiştir.

Kur'an ruhbanlığa geçit vermemiştir. Allah için "*.... hakimiyette ortağı bulunmayan*" [266] ayeti, ruhbanlığa ve teokrasiye engeldir. Yine Kur'an der ki, "*... ruhbaniyeti onlar icad ettiler. Biz onu üzerlerine farz kılmamıştık. Ona da gereği gibi riayet etmediler...*"[267]

Batılı İslâm sosyologu J.P. Charnay'a göre "İslâm yönetimi bir teokrasi değildir. Eylemin insan aklı için formüle edilmiş şekliyle doğrudan logos (külli akıl) üzerine dayandığı bir sistemdir. Bu bir logokrasi (logocratie) dir".[268] Diğer bazı mütefekkirlere göre, İslâmın siyasi, idari ve hukukî yapısı, bir yönüyle Batıdakinin aynı olmayan bir teokrasi, diğer yönüyle demokrasidir. Yani Teo-demokrasidir. Genel çerçeve, apaçık hükümlerle Allaha aittir. Bunların icrasında açık hükümler

---

266 İsra (17)- 111
267 Hadid (57)- 27; Tevbe (9)- 34
268 J.P. Charnay, *Sociologie Religicuse de l' Islam*, s. 59

bulunmayan hususlarda rey ve ittifak hakları, yorumlama hakları bakımından sınırlı bir hakimiyetle halkın hükümranlığı söz konusudur. Allahın kanun koyması, insanı tabii hürriyetinden mahrum bırakmak için değil, o hürriyeti korumak içindir. İnsanın doğru yoldan sapmasına, kendi kendini mahvetmesine, insan- Tanrılar başta olmak üzere başka ilahlar yaratmasına, başka Tanrılardan kurtulsa bile kendi nefis ve arzularını tanrılaştırmasına engel olmak için sınırlar konmuştur. [269] Bu sisteme Allah tarafından güdümlü bir demokrasi mi demelidir? Şu muhakkak ki adı ne olursa olsun, İslâmın cevaz verdiği devlet sisteminde insanın, onu hürriyetinin, kanunu yorumlamasının, danışmasının, tercih etmesinin, fikir üretmesinin, temsilci kullanmasının, işe topluca katılmasının payı çok geniştir. Bu açıdan bakınca ona dinî bir devlet dense bile bu, hukukun kaynağında hem aklî hem naklî esasların bulunmasından dolayıdır. Tevhid sürecinin dışına çıkmamıştır. Ruhbanlığı ayırarak Hıristiyanlığa bakarsak, der ki: "Ruhun üstün otoritelere itaatkâr olsun, çünkü Allah tarafından olmayan otorite yoktur, hepsi O'nun tarafından tanzim olunmuştur".[270] İslâm, ruhbanlığın olmayışıyla, halkın katılımı ve insan aklının dinî nakle aykırı düşmeyecek ve maslahata uygun düşecek şekilde faal olmasıyla sapmayı önlemiştir. İslâm, tevhid temeli aynı olsa da diğer semavi dinlerden bu özelliklerle ayrılır ve sapmaları düzeltir. Hukuk onun için çok önemlidir. Onun hem din hem hukuk devleti olmasının ruhunu iyi anlamalıdır. Eğer bir din evrensel insan haklarına, evrensel hukuk kaidelerine, din ve vicdan hürriyetine yer vermişse, bir devlet hem böyle bir dini bünye içinde olur, hem de böyle bir din sayesinde hukuk devleti olmuş olur. Hiçbir dine yer vermeyen, tarafsız olduğunu söyleyerek hukuk değerlerine göre kurulduğunu iddia eden bir devlet bulunabilir. İslâmın anlayışı, böyle sırf ve mücerret hukuk anlayışına dayandırılmış olmadığı gibi, bütün sosyal olay ve mü-

269 Bk. Ebu' l-Al_ el-Mevdûdî, *Political Theory of Islam*, London 1975
270 İncil/Romalılar 13/1

esseselerden, beşeri karakterlerden, toplumlardan tecrid edilmiş, tarafsız bir hukuk anlayışı esasen tartışılabilir bir konudur. İslâm, en büyük hâkim ve en büyük hakemi Allah olarak kabul eder. Tarafsızlık kaidesini mutlak bir kaide olarak koymuştur ve bu bakımdan hukuk anlayışından emindir. Müslüman, tarafsızlığı, adaleti, hakkaniyeti, hürriyet anlayışını, bu ilkelere sahip olduğuna inandığı bir dinde bulmuştur. Hayattan ve gerçeklerden kopuk, insan duygu ve düşüncelerine ülkülerine yabancı, hayatı ve toplumu bir mahkeme salonu, devleti de bir yargıç gibi düşünen bir tarafsızlık senaryosuna kapılmadan, hukukun üstünlüğüne yer vermiştir. Hukuk devleti, "önceden belirlenmiş hukuk kaidelerine devletin de uyması" [271] ise, hukuk devleti fikrini ilk olarak İslâm tesis etmiş demektir.[272] "İslâmda kanun yapma kudretinin, resmi müdahalelerin dışında kalan ve resmi sıfatı olmayan âlimlere emanet edildiğini tarih göstermektedir".[273]

Devlet yöneticileri hukuk ulemasından birileri dahi olsalar, dini esaslara uygun içtihat ve kıyaslamaları, ihtiyaçlara göre kanun üretimlerini kendi uhdelerine almamışlar, sadece fikir beyan edebilmişlerdir. İslâmî yönetim düzeni bir hukuk devleti olmakla beraber, hukuk dinî kaynaklı olduğundan, devlet bir yönüyle dinî olmaktan çıkmış değildir. Ancak, toplum homojen olmadığına göre, sadece tek bir dinin kurallarının tekelciliğine ve baskısına toplum mahkûm edilmemiştir. Bu bakımdan ona din devleti demekte de ihtiyatlı olmak gerekecektir. Din ve devletin özdeşliği veya ayrılığı epey tartışılmıştır. Din ve devleti birleştirmek bazılarına göre İslâmi değildir. Bunlara göre, Kur'an'ın açık nassı bulunmadığında, Hz. Peygamber müctehit bir insan rolündedir ki bu da şûraya, görüş alış verişine, kabul veya redde açıktır. Çünkü onun dünyevî konularda masumluğu (yanılmazlığı) yoktur. Vahye dayandığı için, yanılmazlık dini

271 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku I*, İstanbul 1982, s. 73
272 Bk. Yümn iSezen, *"Osmanlıda Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu"* Yeni Türkiye Osmanlı, c.6, Ankara 1999, s.43-55
273 M.Hamidullah, *İslâma Giriş*, s. 179

nasslardadır. Bunu kendisi de söylemiştir: "Dininize ait birşey söylersem, alın, kendi görüşümle size birşey emredersem, ben de bir insanım". "Dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz". Kendisinden sonrakiler de bunun şuurunda olmuşlardır. Kendilerinde masumluk olmadığını bilen Hz. Ebubekir, Hz. Ömer gibi halifeler, işlerini ve yönetimlerini din gibi göstermemişlerdir.[274]

Din ve devleti özdeşleştirmek istemeyen, "hakimiyet Allahındır" anlayışına "halife insan" ve "halk" yorumuyla katılan, sünni anlayıştır. Şii kolda anlayış farklıdır. Şii anlayış, "hakimiyet Allahındır" ilkesine imamın (başkanın) yetkililiği vasıtasıyla ulaşmakta, "siyasi yetkinin ümmet haklarından biri olmadığı" [275] kanaatini taşımaktadır. İmamlar bir çeşit Allahın vekili gibi olmaktadır ve onun için yetkileri çok geniştir, masumdurlar, kutsaldırlar. Görüldüğü gibi şii kol, teokratik bir karakteri haiz durumdadır.

"Allahın hâkimiyeti" anlayışı da tartışılmıştır. Bazıları siyasi manâda Allahın hakimiyetinin, Kur'andaki "hüküm" deyiminden üretilemeyeceği kanaatindedir. [276] Meselâ Hz. Musa'ya, Hz. Yahya'ya, Hz. İsa'ya verdiği hüküm, Peygamberlik, hikmet ve ilim anlamındadır.[277] Bazan da "hüküm" kıyamet gününde Allahın verdiği yargı anlamındadır.[278] *"Allahın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerdir/ zâlimlerdir/fasıklardır"* [279] ayetleriyle kastedilenler, Tevrat ve İncildeki ceza ve kısasla emrolunduğu halde, yargılamalarında onunla hüküm vermeyen ehli kitaptır. Bu ayetler iniş sebepleriyle sınırlı olup, bütün insanlığı kapsamamaktadır. Buradan siyasi anlamda kullandığımız hüküm ve bununla ilgili Allah, ümmet, siyasi otorite üzerine bir nazariye çıkarılamaz.Sünnet ve ha-

274 Bk. Muhammed Ammara, *İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, İstanbul 1991, s. 21-45
275 M.Ammara, age. s. 47
276 Bk. M. Ammara age. s. 55 vd.
277 Bk. Âl-i İmrân (3)- 79; Kasas (28)- 14, Meryem (19)- 12
278 Bk. Mü'min (40)-45-48; Bakara (2)- 113; A'raf (7)- 87; Hac (22)- 67-69 vd.
279 Maide (5)-44-45, 47

dislerde de aynı şey söz konusudur. Bu çeşit yorumculara göre, yine siyasi anlamı veren "hüküm" kavramı değil, "emr" kavramıdır. "Hakimiyet Allahındır" Haricilerin Sıffindeki yorumlarıdır.

Siyaset, imamet, halifelik, dinde iman esaslarından ve dinin temel ilkelerinden değildir. İbn Haldun'a göre siyaset, halkın düşüncesinde olan ve kamu yararına olan işlerdir. Bunun için Kur'an yönetim biçimiyle ilgili bir sistem getirmemiştir. Genel ilkeler vermiştir. Yetkinin kaynağı ümmettir. İnsanlığın tecrübelerinden de yararlanılır.

İslâm siyaseti ve devlet anlayışı, eğer toplumu hiç hesaba katmayan dogmatik bir tarza sahip olsaydı, diğer din ve inanç mensuplarına bir hürriyet hakkı tanımamış olurdu ki tarihi tecrübe bunun aksidir. "Mevcudiyetinin sebebi, kendi hayat anlayışını yaymak ve galip getirmek olmasına rağmen İslâm, diğer mütekâmil dinlerin mensuplarına inanç hürriyeti tanımış, onları tebaa ve vatandaş olarak kabul etmiştir. Yahudi, Hıristiyan, Sabii ve Mecusilere tanınan bu haklar, daha sonra Berberlere, Budist ve Brahmanistlere de teşmil edilmiştir. Putatapıcılar ve tanrıtanımazlar da bundan istifade etmişlerdir. Arap yarımadasında müslüman olan kabilelerin putperest akrabaları ile barış içinde yaşadıklarını biliyoruz. Çok tanrıcı ve putperestlerle imzalanan antlaşmalara sadık kalınması da emredilmiştir. Onlarla özel antlaşmalar yapmak suretiyle müşrikler, Medine şehir devleti hukukuna dahil olmuşlardır. Sözleşme yapılırken, Evs ve Hazreç kabilelerinin ileri gelenleri de (o zaman henüz müslüman olmamışlardır) toplanmıştı. Hz. Peygamber Cuheyne kabilesine, Damra ve Müdlic oğullarına yazdıkları mektup ve yaptıkları antlaşmada, mal ve canlarının güven içinde olacakları, savaş açılmayacağı, hatta saldırı karşısında onlara yardım edileceği, birçok hususta aynı haklara sahip olacakları belirtilmiştir. Arabistandaki putperestlere zaman zaman biraz baskı uygulandığı, ittifak antlaşmalarının son bulacağının bildirildiği de doğrudur. Fakat bu bir aile

reisinin kendi yaramaz çocuklarına yaptığı ikaz ve baskı gibi alınmalıdır". [280]

"Her siyasi ve sosyal sistem gibi İslâm da kendi yakınlarıyla yabancılar arasında bir farklılık gözetmiş" [281] ve kurallarını buna göre koymuştur. Ama dinde zorlama olmamasından başlayarak, muhakeme edilmeye, vergilendirmeye kadar hür ve geniş bir ilkeler alanı mevcuttur. Hukuk ve idare bakımından İslâma göre yeryüzü üçe ayrılır. Darulislam, Darulharb, Darulsulh: İslâm ülkesi, savaş halinde olan yerler, müslüman olmayanlarla barış halinde olunan yerler. Müslüman olmayanlar ya savaş halinde bulunanlardır, ya Müslümanların hakimiyetini tanıyan ve vergi gibi bazı vecibeleri olan zımmilerdir. Ya da geçici olarak sığınmış ve müste'men adı verilmiş olanlardır. Diğer topluluk ve siyasi birliklerle münasebet daima hukuk kurallarına bağlanmıştır. Ayrıca iki taraflı sorumluluk yüklenilmiştir. Halid b. Velid, çok haklı sebeplerle Rumları sürdüğü zaman, "Hıms Hıristiyanlarından aldığı vergiyi, artık bunları himaye edemiyeceği için iade etmiştir".[282]

İslâmın siyaset, devlet ve hukuk anlayışını ilk işaretler olarak, müşahhas şekilde anlayabilmek için, Medine Sözleşmesine ve Medine Şehir Devleti uygulamasına bakmamız gerekecektir. Medine'ye göçten hemen sonra oluşan bu statü, o gün Kur'an henüz tamamlanmamış olduğu, 10 sene sürecek tecrübeler henüz başladığı, gelişmeler devam ettiği için, bu ilk örnek, efradını cami ağyarını mani değildir. Fakat çok önemli bilgiler verir.

Hicret, başlıbaşına bir olay ve dönüm noktasıdır. Kendi cinsinde tektir. Tarihi ve sosyal olaydır. Bir devrin altyapısıdır. Bizzat Hz. Peygamber her göçün bir hicret olmadığını belirtmiştir.[283]

---

280 Bk. M. Hamidullah, *Vesaik*, s. 285-291; Ebu Yûsuf: Harac; Serahsi: Mebsut'tan naklen M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi-I*, s. 540-542

281 M.Hamidullah, *İslama Giriş*, s. 226

282 Abdurrahman Azzam, age, s. 65

283 Müslim, İmare 83-87.

Bir miktar Arabın yaşadığı Yesrib (Medine) imparator Adriyan'ın zulmünden kaçan Yahudilerce adeta işgal edilmişti. Onlar da zaman içinde burayı vatan yapmışlardı. Sonra Evs ve Hazrec kabilelerinin buraya yerleşip çoğalmasıyla Yahudi hakimiyeti kırılmış, şehrin idaresi bu iki kabilenin eline geçmişti.[284] İhtilaflı olmakla beraber, muteber tarihçi ve araştırıcıların kanaati, Medine'deki Yahudilerin, gerçekte Yahudi ırkından olmayıp, Musevi Araplar olduğu yolundadır. Bunların isimleri İsraili isimler değil, Arap isimleridir. Nadir, Hâris, Kaynuka gibi.[285]

Medine'ye 622 yılında hicret eden müslümanlar, Hz. Peygamber'in önderliğinde devlet ve diğer sosyal müesseseler dönemine başlamış oldular. Bir devlet anayasası niteliğinde de görülen Medine sözleşmesi (veya beyannamesi) 47 maddeden ibarettir.[286] Savaş sonrası, aşiretler halinde yaşayan bir toplum için hazırlanmış ve o günün sosyal nizamına uygun olan ve bir sosyal sözleşme niteliğinde olan bu sözleşmede:

1- Sözleşmeye tâbi Arap ve Yahudi kabilelerinin adları teker teker zikredilmiştir. Hepsi aynı haklara sahiptir.

2- Devlet bir hukuk devleti olacaktır. Haklar, eşit şartlarda, teminat altına alınmıştır.

3- Müslüman olmayanlara hakları verilmiştir. Din ve vicdan hürriyeti esastır.

4- Barış esastır. Müslümanlar için bu barış tabii olarak imandan gelir. Diğerleri için de sözleşme gereğidir. (Md. 17)

5- Bölge sorumlulukları verilmiştir. Bu sorumluluklar devletin bütünlüğü ve iç güvenliği maksadıyladır. Sorumluluk aynı zamanda barışı korumak ve tecavüzü önlemek içindir. Bölge sorumlulukları bir eyalet sistemini de çağrıştırıyor. (Md. 45-b)

---

284 Bk. T.W. Arnold, age, s. 51

285 Bk. A.H. Berki-O. Keskioğlu, age. s. 208-209

286 Tam metin için bk. M. Hamidullah, *İslâmın Hukuk İlmine Yardımları; İslâm Peygamberi-I*, s. 202-210; Vesaik, s. 66-72

6- Sosyal devlet anlayışı ağırlıklıdır. Mağdura yardım esas olduğu gibi, hiç kimse tek başına mali yük altında bırakılmamaktadır.

7- Vatan kavramı getirilmiştir. (Md.39)

8- Dini yayma hakkı korunmuştur.

9- Kureyş müşrikleri (ki onlar Mekkededir) sözleşmenin dışında tutulmuştur.

10-Himaye edenle edilen eşit haklara sahiptir. (Yahudilere sığınmış olan kimseler bizzat Yahudiler gibi mülahaza olunacaktır. Md. 35; himaye altındaki kimse, bizzat himaye eden kimse gibidir, ne zulmedilir ne de kendisi suç işleyecektir. Md.40)

11-Kısas hükümleri uygulanır.

12-Katile yardım etmek yoktur.

13-Zulmedilene yardım edilecektir.

14-Anarşi yoktur. (...müminler arasında bir karışıklık çıkarma kasdını taşıyan kimseye, karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin oğlu-kızı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır. Md.13)

15-Herşey adalet ölçülerine göre icra edilecektir. Kan diyetleri ve kurtuluş fidyesi de örfe ve adalet ölçülerine göre ödenecektir. (Md. 3-12)

16-Barış antlaşmalarında müslümanlar tek bir unsur halinde olacaktır.

17-Hiçbir müşrik, bir Kureyşlinin mal ve canını himayesi altına alamaz ve hiçbir mümine karşı onunla ittifak edemez. Bu, devlet müşrik olamaz demektir.

18-Askerlik ana unsurun (müslümanların) işidir. Önderin izni olursa, diğer unsurlar askere alınabilir. (Md. 36-a)

19-Kast sistemi reddedilmiştir. (Md.15)

20-Toplum, Allah ve Resulüne bağlanmıştır.

Bu sözleşme, şüphesiz henüz tamamlanmamış olan Kur'anı tam aksettirmez. Her maddesi vahiyle tesbit edilmiş

bir çerçeve değildir. Sonradan gelen bazı nasslarla bazı hükümler ya değişmiş ya iptal edilmiş, ya olgunlaşmıştır. Yahudiler sorunlar çıkardığı, zararlı olmaya başladığı, sözleşmeyi ihlal ettikleri için, yurdu terketmek mecburiyetinde bırakılmışlardır.

Hiç şüphe yok ki büyük bir gelişme olan Medine ittifakı, yeni bir çığır açmış idi. Bir defa Medinedeki yeni cemaat, bir değişimin ve genişlemenin sonucudur. Fakat hâlâ, kabilelerin yapısı mevcuttu, bir kabileler fedarasyonu ile karşı karşıya idik. Mekke'den hicret edenleri bir kabile kabul edersek, Medineli sekiz kabile ile ittifak gerekmişti. Ayrıca Yahudi cemaati vardı. Hıristiyan cemaati de mevcuttu. "Medine toplumunu inşa eden yeni ittifak, kabile gibi eski formları gözetmiş, fakat toplum müşterek dinî ittifak üzerine dayandırılmıştı. Kurulan yeni siyasi bünye, henüz geleneksel Arap çizgilerinin dışında telakki edilemez. Ama şurası var ki, bütün otoritesine rağmen, Hz. Peygamber, bazı konularda, hakem durumundaydı. Bu hakemlik ve askeri önderlik mevkii, onu mutlak otokrat (salt hükümdar) olmaktan uzak tutmaktadır".[287] Çok önemli olmakla beraber, herşeye rağmen Medine Şehir Devletini ve onun anayasası niteliğinde olan sözleşmeyi, tam ve değişmez bir örnek olarak almak doğru değildir. İslâmın istediği toplum tipine inkılab edinceye kadar gelişme devam edecektir.

Sözleşmeyi 18. ve 19. yüzyıllarda Batıdaki "yurttaşların ortak iradesi, birlikte yaşamak için bir araya gelen sözleşme yapmış bir halk" şeklinde anlamak da doğru değildir. Çünkü karakter farklıdır ve Batı anlayışındaki fertler, mümin değil, yurttaştırlar. Medine sözleşmesinde taraflar veya bütün unsurlar oturup kendi rızalarıyla bir sözleşme yapmış değillerdir. Buna tek taraflı bir tebligat demek bile mümkündür. Fakat İslâm, hukukun, öz demokratik tavrın, hak ve hürriyetleri korumanın, kendi bünyesinde mevcut olduğuna kanidir ve diğer din mensuplarına verdiği hak ve hukuk, fertlere tanıdığı irade

287 Bk. W. M. Watt, *Islam and Integration of Society*, s. 57, 146-147

hürriyeti göz önüne alınırsa, bu sözleşme veya beyanname, bir hukuk vesikası olarak anlaşılabilir. Bu yönüyle Medine Sözleşmesi, "böyle şeylerden haberdar olmayan Arabistan çöllerinde, hatta hiç de benzeri olmayan dünyanın o günkü en medeni bölgelerinde (ne Bizans, ne Sasani devleti, ne Habeşistan, ne Mısır bölgelerinde) büyük akisler uyandıran, insanlığa yeni istikamet veren" [288] bir hukuk abidesi olmuştur.

İslâm toplumları ve devletleri genişledikçe çekirdek olan Medine Sözleşmesi devam etti, fakat ona yeni idari kurallar ve nizamlar, milli esaslar ilave edilerek genişledi. Mesela kabile sorumlulukları divanlara aktarılmıştır. Araplar büyük devletler kurma dönemine geçince, artık Evs, Hazrec kabileleri ve benzerleri yoktur. Hiyerarşik cüzler kaybolup tek bir cemaat ve diğer topluluklarla birlikte tek bir câmia ortaya çıkmıştır. Bir monarşi de oluşmuştu ama, sosyal yapı aşiret yapısından farklıydı. Hukuki ilkeler bir yönden birçok şeyi kaybederken, bir yönden yenilerini kazanıyordu.

Medine sözleşmesine, bazılarının iddia etmek istediği gibi ne lâik hukuk, ne de çok hukukluk sistemi denebilir. "Son merci Allah ve Resulüdür" dendiğine göre, bunu iddia etmek mümkün görünmüyor. Yan yana eşit parçalardan meydana gelmiş hukuk çokluğu, bütüne ulaşamaz, toplum düzeni gerçekleşemez. Öbür taraftan müslümanlığın ve müslümanın fonksiyonu devam etmektedir. Âdil hükmün gerçekleşmesine sabır ve sonra rıza gösterilecektir. A'raf suresinin (7)- 87. ayetinde ifade edildiği gibi, "toplumun içinde madem ki inanan bir toplulukla inanmayan bir topluluk var, yani çeşitlilik söz konusu, o halde Allah aralarında hükmünü bildirmesine kadar sabredilecektir".

Medine sözleşmesinin etnik çoğulculukla da ilgisi yoktur. Din dışında ayrı kimliklere yol açılmış olması söz konusu değildir. Aksine toplum olarak, milletleşmeye doğru yol alınmıştır.

---

288 A.H. Berki-O. Keskioğlu, age. s. 212

d- Demokrasi

Meşhur bir sözdür, en iyi idare tarzı yoktur, en az kötü olan idare tarzı vardır. Demokrasiyi en az kötü tarz olarak takdim ederler. Demokrasi, kabaca halkın aracısız olarak, kendi kendini idare etme rejimi manâsına gelir ve cumhuriyet kavramından çoğulculukla ayrılır. Çoğulcu demokrasi, çok partili demokrasi, liberal demokrasi, parlementer demokrasi, cumhuriyet kavramından farklılığı belirtmek için kullanılan kavramlardır.

Demokrasi, istibdadın karşıtı bir kavram değildir. Demokrasi, devlet teşkilinde, halkın katılmadığı şekillerin hepsinin karşıtıdır. Demokratik sistemle gelip, bir müddet için de olsa, istibdat kurmak mümkündür. Tersine saltanat şeklinde adil ve insani davranmak da mümkündür. Bu kavramlar normatif kurallarla ilgili olmayıp, siyasi rejimle, yani biçimle ilgili kavramlardır.

Demokrasinin tarihinden bahsedilir. Bunlar gerçek demokrasi olmayıp, sınıf demokrasileridir. Demokrasi modern toplumların ve modern devletlerin bir özelliğidir. Modern bir devletin özellikleri şunlardır:

1- İktidarı halkın tayin etmesi
2- Çoğulculuğa izin vermesi
3- Ayırım yapmayan bir kanunla yönetilmesi
4- Hürriyetleri gerçekleştirmesi ve fikir, can, mal güvencesinin sağlanması.

Bu şartlar açısından baktığımızda İslâmın yönetim esaslarının bunlardan farklı olmadığını görürüz. O halde İslâm devlet şekli demokrasi midir? Bu, her ikisine yüklediğimiz manâya bağlıdır. Teker teker onları anlayış tarzımız farklıysa, her ikisine ait peşin hükümlerimiz varsa, onları kendi dünya görüşümüze göre değerlendiriyorsak, tarihî sorumlulukları ve yanlışlıkları meselenin özünden ayıramıyorsak, bu iki kavramı biraraya getirmekte güçlük çekebiliriz. Onların kendi temel karakterlerini de ihmal edemeyiz. Esas önemli husus, İslâm ve demokrasinin aynı cinsten şeyler olmaması-

dır. Biri bir dindir, diğeri siyasi ve idari rejimdir. İslâmın bir siyaset ve devlet anlayışı olabilir ama bu, İslâmın kendisi demek değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi devlet ne kadar önemli olursa olsun, din devlet demek değildir.

Bize problem çıkaracak, işimizi güçleştirecek hususlardan biri, her ikisinin de iyi uygulamadan mahrum kalabilmesidir. Gerçek yüzleri açığa çıkarılamamış olabilir. İslâm için olduğu gibi, demokrasi için de bu durum geçerlidir. Demokrasi, kendinde bir aristokrasiyi gizleyebilir. Maske kullanan hakimiyet ve menfaat alanlarına saptırılabilir. İslâma gelince, belli şartlarda ve sınırlarda hak ve hürriyetler için aksine bir sözümüz yoktur ama, devlet idaresinde, İslâm dışı fikirler dahil, çok çeşitli ve eşit iradeler ve bunların temsiline müsaade edildiği pek söylenemez. Meselâ çok değişik ve birbirine zıt siyasi partilere açık olabilmesi için, İslâma hayat hakkı tanımamaya giden yolların kapatılması, kendisine bir zarar gelmemesi gerekir. Tevhidin içerisinde, çeşitlilik, dağınıklık ve zıtlıklar, nihayette terbiye edilip yukarı çekilmek için var olabilir. Tevhid, kesreti vahdete (çokluğu birliğe) dönüştürmektedir. Çokluk, terbiye edilmeden, olduğu gibi tevhidin tepesinde yer alamaz. İslâmda inanç şöyledir: Allahın bir oluşundan herşeyin birliğine gidilir. *"Eğer yerle gökte Allahtan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu"*.[289] Buna bakarak, herşeyde, sosyal ve siyasi hayatta da "eğer birden fazla nihai gerçeklik olsaydı, o nihai denilen gerçeklik nihai olmazdı".[290] İkiliği veya tevhitle terbiye edilmemiş ve tevhid gayesine yöneltilmemiş çokluğu, İslâmın temel düşünce ve inancıyla bağdaştırmak mümkün değildir.

İslâmî idareyi demokrasiden ayırmakta veya ona benzetmekte, muhteva bakımından boşluk kalabilir. Meselâ, ilkeler dinî müesseseden alınıp, fiilî güç ve iktidar olma da bu ilkeleri kabul eden toplumdan alınırsa, bunun adına ne diyeceğiz? Sadece cumhuriyet mi? "Demokraside yönetici, yetkileri

289 Enbiya (21)- 22
290 İ.R. Faruki, *Bilginin İslamiştirilmesi*. s. 74

halktan alır" boş çerçevedir ve içinin doldurulması gerekir. İlkeleri kim tesbit edecektir ve ilkeler neler olacaktır? Demokraside bu çerçeve akıl, toplumsal tecrübe, başka toplumların tecrübeleri ile doldurulmaktadır denir. Din bunun dışına çıkarılmak istenir. Halbuki, toplumsal tecrübede din hep bulunagelmiştir. Ayrıca örnek aldığınız başka toplumların tecrübeleri dinlerinden gelmiş olabilir. Akıl din ile bağlantı kurabilir, yani aldatıcı bir taraf daima mevcuttur. Şu daha gerçektir ki, demokraside, her türlü dünya görüşü, ideoloji ve yaşama tarzı ve bütün bunlar için halkın temayülleri esas alınır. Fakat bir noktaya gelinir ki, içini doldurduğu nitelik de göz önüne alınmaz, mümkün olduğu kadar her türlü temayüle karşı devlete "kavşaktaki trafik polisi" görevi verilmek istenir. Yetki, artık böyle bir trafik polisliği yetkisidir. Doğru-yanlış, iyi-kötü, belki çok genel kabullerle sınırlı olabilir, bunun ötesinde herşey ferdi alana aittir ve başka bir kaygı duyulmaz. Şu anda olmasa bile, "demokrasinin sürekli gelişmesi" arzusundan çıkacak sonuç budur. Meselâ, içkinin sağlığa zararı, ilmen, tecrübe ile sabit olduğu halde, halk, içki ile ilgili kanunlara uymayabilir. Yasağı kendisi tasdik etse bile ona uymayabilir veya yasağı kaldırıp yeni bir kanun koyabilir. Bunlar demokrasiye uygundur.

Demokrasi, teolog ve filozoflarca, "Hakikat" kavramıyla ilişkilendirilerek tenkide uğramıştır. René Guénon'a göre "Hakikatı herkesin kavrayabileceği şekle sokmak, ister istemez onu olduğundan küçük göstermek ve bozmak demektir. Yani- halk için-anlayışı, modern toplumun yanlışlarından biridir. Çünkü bütün insanların herhangi birşeyi aynı şekilde anlamaları imkânsızdır. Mesele bir eğitim meselesi de değil, zihni ufuk meselesidir ve ferdin tabiatından gelir. Yanılgı eşitlik denen hayali önyargıdan kaynaklanmaktadır. Eşitlik denen şey, yalnız ferdi alandaki yanlışlığıyla kalmaz, değişik kavim ve ırkların kendilerine has bir zihniyete sahip olmalarına da müsaade etmez".[291] Guénon'un görüşlerini sosyolojik

291 R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 58, 61

alanda sonuna kadar savunmak oldukça zordur. Zekâ ve kabiliyetlerde, hakikatı kavrayışta eşitliğin mevcut olmadığından sözedilebilir. İlmi yaklaşımda da bazı şeyler söylenebilir; fakat hak ve hukuktaki eşitlik meselesinde ve pratik birçok meselede ve çözümlerde bu görüşler bize güçlük çıkarabilir. Fakat Guénon, görüşünde ısrarlıdır ve laiklik gibi demokrasiyi de yanlış bulur. Ona göre "demokrasi, gerçek hiyerarşinin bütünüyle inkâr edilmesi sonucudur. Demokrasiye göre, iktidar aşağıdan yukarı doğru oluşur ve çoğunluğa dayanır. Bu da hakiki ustalıkların görmezlikten gelinmesine yol açar. Demokrasi, maddenin ve kaba gücün kanununa uyuyor. Kendi ağırlığıyla yuvarlanan kütle, aynı kanun gereğince önüne çıkan herşeyi ezip geçer. Demokratik düşünüşle maddeci felsefe arasındaki bağlantı da bu noktada gerçekleşmektedir. Halbuki gerçek güç, ancak yukarıdan gelebilir. Daha ustün, daha aşağıdan doğamaz. Halk, kendinde olmayan bir gücü başkasına veremez. Toplum düzeninden daha üstün birşeyin, yani manevî otoritenin onayından geçmek suretiyle gerçek güç oluşur ve meşruiyet kazanır. Aksi halde ortaya sahte güç çıkar. Demokrasi, halkın kendi kendisini yönetmesi demekse bu gerçekte imkânsızdır. Aldatıcılığa kapılmamalıdır. İnsanın aynı zamanda hem yöneten hem yönetilen olduğunu söylemek çelişkidir. Maneviyat dünyasında da, evrensel düzende de, hiyerarşinin tepesinde "birlik" yer almaktadır. Birlik, çokluğun da çıktığı ilkedir. Fakat bu ilke inkâr veya kaybedildi mi, geriye ham ve kaba çokluktan başka birşey kalmaz".[292]

Bu görüşe aynı cinsten, yani felsefi cevaplar verilebilir. Birliğin hakikatı çoklukta tecelli edebilir. Hiyerarşinin üst kademesindeki hakikatler çokluk içinde barınabilir, çokluk, teker teker alındığı zaman, birliğin nümuneleri olabilir, şeklinde düşünülebilir. Halk içinde gayet ârif kimseler bulunabilir. Halk, hiyerarşinin üst katını zaten istemiş olabilir. Allah bir ipek böceğini , bir karıncayı yuvarlanan bir kaya parçasını vesile ederek üstün maharetleri vermiş olabilir. Ayrıca top-

292 R. Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, Paris 1975, s. 112-122

lum pratik çözümler isteyen bir varlıktır. Hiyerarşi bazan çıkmaza girebilir. Çünkü hiyerarşinin tasdiki de bir güç ister. Fakat bu cevaplarımız, gerçekten kaba gücün, hakikatı perdeleyebileceği, çokluğun herşey demek olmadığı gerçeğini haksız çıkaramaz. Kur'an, çokluğun her zaman önemli olmadığını beyan etmiştir: *"Topluluğunuz çok da olsa, size hiçbir fayda vermez. Allah inananlarla beraberdir".*[293] *"Çokluğunuzun sizi böbürlendirdiği, fakat faydası da olmadığı"* [294] ihtarı yapılmıştır. Hak ve batıl, doğru ve yanlış, çoğunluk işi, yani sayı işi değildir ve bunlarla bilinemez.

İslâm nazarında bir demokratik yönetim tarzı varsa, bunun gayesi, ne hürriyetler anarşisi, ne tek doğruyu çoğaltmak ve ona ortaklar aramaktır. Adalete ve yükselişe götürebilecek mertebeler düzenini (hiyerarşiyi) kurmaktır. Eşitlik haklarda ve Hakka yönelme imkânındadır. Yoksa kaos içindeki eşitlik, hiçbir manâ ifade etmez. Eşitlik gibi hürriyet konusu da problemli bir alan yaratabilir. Hürriyet için hürriyet, "demokrasi için demokrasi" anlayışı, İslâmda yadırganmıştır. Yine bilinir ki sınırsız hürriyet, hürriyet olmaktan çıkar. Hürriyet başta olmak üzere, birçok meseleden dolayı demokrasinin kendi içinde ve din ile ilişkisinde bir hayli arızası görülmektedir. Yalnız bu arızaları söylemeden önce, şu hakikatı teslim etmelidir ki, hürriyete yer vermeyen sistemlerin arızası ve problemleri çok daha fazladır. Komünizm ve faşizm gibi ideolojik ve otoriter devletlerde icra gelişmiştir ama toplumun düşünmesi felce uğramıştır. Demokraside icra zayıftır, fakat toplumun düşünmesi daha iyidir.[295] Fakat ikincisi de bozularak diğerine yaklaşabilir. "Halk artık alkışlamaktan gayrisini yapmayan bir dinleyiciler kitlesi, bir seçim sürüsü, muntazaman seçim sandıklarına gelip seçtiklerinin yolunda tesadüfe kendini bırakmış olan bir kör kervanı" [296] haline gelebilir. Din ile ilişkisinde de dindarlar, demokrasinin istismar

293 Enfal (8)- 19
294 Tevbe (9)- 25
295 Bk. Y. Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, s. 221
296 Malik Binnebi, age. s. 35

edilmesinden şikayetçidirler. Bütün problem ve arızalara rağmen İslâm, başta özü ve gayeyi kaybetmemek üzere bazı kayıt ve şartlarla demokrasiye açık görünüyor. Demokrasiyi var sayabilmek ve İslâmla ilişkisini anlayabilmek için, iktidar ve yönetimin tayin şekline bakmak gerekir. Bilindiği gibi iktidar ve yönetim üç şekilden biri ile tayin edilir. 1- Sözleşme ile (seçim, bey'at v.b.), 2- Zorla, 3- Verasetle. Verasetle olan zorla olanın bir başka şekli ve devamlı olanıdır. İslâm anlayışı tam olmamakla beraber, bunlardan birincisine daha uygundur.

İslâmda demokrasi anlayışı şu ilkelere dayanabilir:

1- Sorumluluk
2- Haklarda eşitlik
3- Hürriyet
4- Şûra (istişare, müşavere, danışma)
5- Bey'at (Anlaşma, sözleşme, kabul etmeyi açıkça mesela el sıkışarak belli etme. Oy kullanma bunun modern şeklidir).

Müşavere etmek, danışmak, Kur'an emridir: "*Müşavere et*" [297] Hz. Peygamber, hanımları dahil, çevresiyle hep istişare etmiştir. Seçme hakkından sözetmek mümkündür. "İslâmda seçme hakkı iki temele dayanır: Şûra ilkesi, cemaatin sorumluluğu ilkesi. Danışma seçme hakkının devamı ve sürekliliğidir. Seçtiğiniz yetkili, bir vekâlet ve temsildir".[298]

Şûra ile bey'at arasında geçimsizlik görmek isteyen düşünürler olmuştur. M. Arkoun'a göre "şûra geliştirilseydi, demokrasi gelişirdi. Fakat bey'at geliştirildiği için otokratik-teokratik yönetimler ortaya çıktı".[299] Bugün de seçim sistemini en iyi şekle sokmak, gerekli de olsa, muhtevayı iyileştirmeye yetmez. Seçim bir vasıtadır ve bu, baskı ve zulme bile vasıta olabilir. Demek ki bey'atın bozulmuş, aslından ve samimiyet-

297 Âl-i İmran (3)- 159
298 H. Karaman, age, s.110
299 İlhami Güler, agm. s. 154

ten uzaklaşmış şekli üzerine yapılan yorumlar doğrudur. İbn Haldun, buna temas etmiştir ve der ki: Bey'at, 13. ve 14. yüzyıllarda olduğu gibi el etek öpmek şeklinde değil, hukukî, siyasi bir mukavele niteliğindedir. İslâmın getirdiği bey'at bu anlamdadır".[300] Şûra ve bey'at olmazsa, "müslümanlar üzerine kamu tasarrufu yapmaya hak kazanılmış" [301]olmaz.

İslâmın demokrasi anlayışını destekleyen pek çok bilgi ve ilke bulunduğunun farkındayız. "Sizden olan emir sahiplerine itaat" [302], devlet-toplum ahengini ifade eder. *"Ümmetim dalalet (sapkınlık) üzere birleşmez"*[303] hadisi de toplumun seçim, danışma gibi tavrını işaret etmektedir. Bunu, Hz. Peygamber'in, kendi yerine kimseyi tayin etmek istemeyişine bir delil olarak göstermek isterler. Eğer o vâris bırakmak isteseydi,bunu açıkça yerine getirir ve kimseden çekinmezdi. Yönetimi daima sosyal kontrole açık tutmak istedi. Sosyal kontrol, şu üç şeye engeldir: 1- Kutsal devlet, 2- Despotizm, 3- Veraset. Hz. Peygamber ve sahabeler, sosyal değişmenin farkındaydılar. Bir de veraset ehliyetle çatışır. Halbuki İslâmda önemli ilkelerden biri işi ehline vermektir.[304] İşi daha ehil olana ver, hainlik edene verme".[305] Ehliyet sahibi, seçip bulmakla ortaya çıkar. Zor kullanma veya veraset şekli buna aykırıdır.

Ubicini'ye göre İslâm modern ve demokratik esaslar taşımaktadır. Modern demokrasi ilkelerinin temelleri İslâmda mevcuttur. Bu ilkeler bir nüve (çekirdek) olarak değil, kesin, açık, müşahhas şekilde ifade edilmiştir. İslâmiyet doğduğunda hemen tatbik edilmiştir. Hz. Peygamber ayırımları kaldırmış, Arap oligarşisinin yıkıntıları üzerine demokratik bir toplum inşa etmekle işe başlamıştır. Demokrasinin önemli temeli olan insan eşitliği, bu dinin temellerindendir. Ayırım yoktur, ruhban yoktur, imtiyaz yoktur. En büyük din işleri gö-

---

300 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 577-580
301 İbn Hümam'dan naklen M. Taplamacıoğlu, age, s. 112
302 Nisa (4)- 59
303 Tirmizi, *Fiten*, 7
304 Bk. Nisa (4)- 58
305 Ahmed b. Hanbel, III, 414

revlisi ile diğer herhangi bir müslüman arasında hiçbir fark yoktur. Böyle olduğu için de laiklik gibi bir ayırıma da ihtiyaç yoktur. "Sezarın hakkını Sezar'a verin" gibi birbirinden ayrı bir maddi ve bir manevi hükümet ortaya koyup eşitlik ilkesini bozan, ortaya ikilik sokan bir anlayışa sahip değildir. Çünkü Sezar da diğerleri de onun nazarında birdir. Ayrı ve imtiyazlı Sezar diye birini kabul etmez. Sıradan biri, kendisine tokat vuran bir kabile reisine, Halifenin emriyle aynı şekilde tokatla misilleme yapar. "Dünyada ne kral vardır, ne dilenci, sadece müslümanlar vardır".[306]

Seçim başlangıçta seçkinler (ileri gelenler) arasında vukubulmuştur. Sonra Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'i vasiyet etmiş, fakat bununla yetinmemiş, dışarda toplanmış olan cemaate pencereden başını uzatarak bu seçimini duyurmuş, onlardan "razıyız" sözünü alınca vasiyetini işleme koymuştur.[307]

"Ma'rufu emreden, münkerden alıkoyan bir cemaat daima bulunsun" ilkesi de demokrasiyi bir başka taraftan davet eder. Ümmetin/vatandaşın, kanun icrasında uyanık ve söz sahibi olmasını isteyen bu ilkeden, kamuoyu ve demokrasi kavramına pekâla geçilebilir. İslâm toplumunun siyasi-idari sisteminde meşru muhalefete izin vardır. Vetoyu halka veya daha iyi bilenlere bırakmıştır.

İslâmi yönetimde demokratik ruhu en iyi ifade eden, daha önce başka vesileyle zikrettiğimiz şu hadistir: "Nasılsanız öyle idare edilirsiniz, başınıza o çeşit kimseler geçer". Toplum iyi ise, seçtiği yöneticiler de iyidir, bozuk ise yöneticiler de ona uygun olur. Çünkü o toplumun içinden çıkmaktadır. Verasetle veya zorbalıkla başa geçmiş olanlardan toplumun seviyesi bilinemez ve sorumlu da tutulamaz. O toplum seviyeli ve iyi ise, onları da değiştirebilir.

Bey'at etme, yaratılmışa mutlak itaatin olmaması, "haksız hükümdar karşısında doğruyu söylemenin büyük bir fazilet

306 Bk.M.A.Ubicine age. s. 79, 80, 81, 82
307 Bk. Ahmet Cevdet Paşa, age, s. 336.

olduğu" [308], yanlışlıkta ittifak etmeme, layık olduğu idareyi bulma, bütün bunları birleştirdiğimiz zaman, iyisini bulunca-ya kadar seçme, kötüsünü değiştirme isteğini anlamak kolaylaşır. İslâmın devlet ve iktidar şeklini dogmatik olarak tesbit etmemiş olması, ülküye yönelebilmeyi mümkün ve gerekli kılmaktadır.

Said Halim Paşa, demokrasi ile aristokrasinin de dengede olmasını ister. Aristokrasi ona göre kanuna, baştakilere, geleneklere karşı hürmet, ilim ve kabiliyet üstünlüklerine itibar manâsındadır. Bu manâdaki ihtiyaç ve özellikler ile eşitlik, dayanışma, adalet hisleriyle dolu demokratik özellik ve ihtiyaçlar dengede olmalıdır. Bu ikisinden biri zaafa uğrarsa, siyasi ve sosyal teşkilat bozulur. İkisi birden bozulursa, toplum düşkün hale gelir. Demokratik hasletleri üst tabaka, aristokratik hasletleri halk tabakası yaşatıp sağlamlaştırır.[309] Bunun için önce biribirini reddetmemeleri gerekir.

Son zamanlarda gelişen İslâmi hareketlerin demokrasi ile beraber seyredebilir ve giderek birbirini benimser ve birbirini kuşatır hale gelebileceği düşünülebilir. Demokratik gelişme her fikre açık hale gelip, İslâmi hareket de giderek çoğunluğa mal olabilir. Aşırılıklar atılıp yeni yorumlarla karşımıza çıkabilir. İslâmi anlayış cumhuriyete elverişli olmasından ötürü de demokratik zemine oturabilir.

e- Sekülerlik –Laiklik –Din Hürriyeti

ea-Kavramlar ve Tarihi Kök

Sekülerlik, dini devre dışı bırakan veya en son noktalara iten bir dünya ve hayat görüşü olarak tanımlanabilir. Bunu "dünyevîleşme" deyimi karşılamaktadır. Fakat dünyevîleşmede fazladan materyalizm, pozitivizm ve pragmatizm gibi manâlar da gizlenmiştir. Halbuki sekülerlikte işe dini karış-

---

308 Ebu D_vûd, Melahim, 17
309 Bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 191-192

tırmama gibi bir manâ yeterli olmaktadır. Ancak dünyevîleşmeyi, bu sınırı gözeterek sekülerleşme manâsına kullanmak mümkündür. Seküler teriminde "kutsal" kavramının karşıtı bir dünyevîlik manâsı oluşmuştur. Laik teriminde ise ruhban karşıtı bir "halk" manâsı mevcuttur.

Tevratın Yunancaya tercümesinde Levililer'e [310] Kleros (imtiyazlı ruhban sınıfı), bunun dışındakilere Laos (laicus) denildi. Hıristiyanlıkta kavramlar aynı kökten kelimelerle devam etti. Ruhban sınıfa Clergé (klerje), bunun dışındakilere laic (laique) denildi. İngiliz dilinde secularism, gerçekte aynı manâyı ifade etmese de, üzerine laiklik manâsı yüklenerek kullanıldı.[311]

Tevratın ve İncilin yolunun uğradığı, daha iddialı söylersek oradan süzülerek geldiği Yunan ve Latin kültürü, sözü edilen kavramlara sahipti. Laos, Laikos, Laikoi, Laik, Laici, Kleros, Klerikoi, Klerici, Secularis, Secularia, Saeculum, Teo, Teokratos kavramları, ruhban sınıfı ve onun dışındakiler, halk, güç, iktidar, dünyevî [312] gibi manâları taşıyordu. Böylece laiklik ve seküler terimlerinin çok tanrılı dinler dönemlerinin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. "Fustel de Coulauge'ın dediği gibi, putperest toplumlarda her halk kendi tanrısına tapıyor, her tanrı da kendi halkını yönetiyordu. İnanan inanmayan ve çeşitli inançta olanlar bir arada yaşıyor, birbirlerine saygı gösteriyorlardı. Laikliğin altyapısı oluşuyordu".[313] Mo-

---

310 Levililer: Tevratın beş bölümünden birinin adı olup, bu ad, ayin, merasim, kurban, kâhinlik, bayram v.b. dini görevleri yapan, yardım eden oymağın adı olup, Hz. Ya'kub'un oğlu Levi'nin soyundan gelenlerle, Hz. Harun'un soyundan gelenler olarak kabul edilmektedir. (Harun soyundan gelenler ruhban sınıfı niteliğindedir). Geniş bilgi için bk. A.Legendre, *Dictionnaire de la Bible*, IV/1, s. 200-212

311 Bk. *A Latin Dictionary*, C.T. Lewis Oxford 1951; Suat Sinanoğlu *"Laik kelimesinin Etymonu ve Anlamları"*, Laiklik I. Türk Devrim Ocakları İstanbul 1954 s.1-2; Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978 s. 16-17; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası-Laiklik*, İstanbul 1988; H. Freyer age. s. 76; Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 24-35

312 Bk. Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 24-25

313 Sami Selçuk, *"Laiklik-Sivil Toplum-Homo Democraticus"* Milliyet Gazetesi, 12-15/3/1994

dern toplumların özlem duyduğu söylenebilecek olan putperest topluluklardaki bu tür, "doğruların izafiliği" ve "doğruların çokluğu" düşüncesi, bir taraftan hoşgörüyü, bir taraftan ferdiliği tahrik edecek ve destekleyecektir. "Birden fazla doğru"da birleşmeyi kaldırmak isteyen Hıristiyanlık, kısa zamanda eski düzene, bir başka biçimde mağlup olmuş, Hıristiyan dünyasında da eski Greko-Romen kültürünün Ortaçağ süreci başlamıştır.

Konunun başında belirttiğimiz seküler ve laik terimlerini, bazıları değişik tarzda yorumlamaktadırlar. Bunlara göre sekülerlik, çok tanrılı putperest toplumların ürünüdür. Sekülerlik güncel hayata ait bir manâ taşımaktadır. Roma İmparatorluğunda arenalar, oyunlar, sirkler sekülerdir. Sekülerlik siyasi kültürün temel taşıdır. Şehirliler çok tanrıcıdırlar ve seküler olmak zorundadırlar. Bunun önşartı, diğer tanrılara saygı göstermek ve vicdan hürriyetidir. Hiçbir tanrı diğerlerini tam ve mutlak egemenliği altına alamaz. Roma Hıristiyan olunca, sekülerlik ve hoşgörü kalktı. Daha sonra da din ile devlet aynı birimler olarak görüldü. Sosyal, siyasi ve iktisadi gelişmeler artınca kıstas, ferdî katılım ve bilim oldu. Devlet sahasının dinden ayrılması, özellikle burjuva sınıfı için önemliydi. Sekülerliğin ruhban diye bir karşıtı olmamıştı. Çünkü dine karşı olmamışlardı. Sekülerlik, demokratikleşmenin, liberalleşmenin ve milliyetçiliğin savunucusu olmuştur. Laiklik kavramı ise avam, ahali, reaya kavramına daha yakın olan Laos'tan yola çıkarak, din dışı unsurlara ait oldu. Katolik hıristiyanlığın olduğu bölgelerde kullanılmıştır. Sekülerlik, din ve devleti bağımsız alanlar olarak görmek istediği halde, laiklik dini devletin denetimine vermek istedi. Bizansta tam böyle oldu. Batı Roma'da kilise, devleti denetlemekte idi. Pozitivizmin ve Darwinizmin desteklediği ve güçlendirdiği, esasen laiklik olmuştur. Laikçiler Jacoben radikaldirler ve devrimcidirler. Eşitlikçidirler, elitizmi ve devletçiliğin üstünlüğünü, dine karşı da evrimi savunurlar. Merkezî devlet önemlidir. Sekülerlik ve laiklik, ikisi de işçi diktatörlüğüne karşıdırlar. İkisi de hümanist-

tir.[314] Yorum farklılıkları, farklı manâlar yüklemek için kavram tercihinden ibaret gibi görünüyor. Yüklenilen manâlar, kelime menşeini ve sözlük manâsını aşabilir.

Tarihi süreç, kavramların menşei itibariyle ele alınmasına, sekülerlik ve laiklik terimlerini mutlak buna bağlı kılarak yorumlamaya müsait değildir kanaatindeyiz. Onlara yüklenilen manâlar önemlidir. Din ve dünya, din ve devlet, meselesi göz önüne alınırsa, Grek-Latin kültüründen gelmek üzere genel çerçevede ve hedefler itibariyle farklı kavramlar değildirler. İngilizce ve Almancada laik kavramı değil, seküler kavramı kullanılmıştır. Bu demektir ki Protestan toplumlar bu terimi kullanmaktadır. Katolik toplumlar ise laik kelimesini kullanırlar. Esasa taalluk etmese de terim tercihi manâsında ayırım, kültürlerden de etkilenerek sonradan oluşmuş demektir. Ancak, sekülarizmdeki kutsal ve kutsal dışılık işaretlerine dikkat etmeyi ihmal etmemelidir. Sekülarizmde, kutsaldan kaçıp dünyevîleşmeye gitmek önem arzeder. Dünyevîleşmeye giderken bütün tabiat, derinliğinden ve bağlarından koparılmış, yalnız bırakılmış, tabiatın kendisi bir manâda dünyevîleştirilmiştir.[315] Bu tür dünyevîleşme, aklın maddeye hapsedilmesi, aklın ruh köklerinin kayboluşu anlamına da gelir. Ruh kökü kaybolduğu içindir ki, akıl ile vicdan arasına da ayrılık konmuş, dünyevîleşme ve din ilişkisinin alt yapısı böyle hazırlanmak istenmiştir. Laikleşme de aynı yolu seçmiştir. Halbuki vicdanın kontrolü de akla aittir ve vicdan akıl sahasına yabancı bir saha değildir.

Sekülerleşme, bazılarınca "geleneksel dinin çözülme süreci değil, ideolojilerde değer düzeninin değişmesidir".[316] Dikkat edilirse sekülerleşme veya laikleşmenin boyutları arttıkça, felsefî düşünce zayıflamıştır. Artık ne güçlü felsefe sistemleri ne filozof görünmez olmuştur. Sekülerleşme ve laik-

314 Bk. Aytunç Altundal, *Laiklik*, İstanbul 1986, s. 14-29
315 Bk. el-Attas, age. s. 52-55
316 Thomas Luckmann, *"Modern Toplumda Din ve İnsan"* çev. M.Emin Köktaş, D.E.Ü. İlahiyat Fak.Dergisi 1989/V s. 439

leşme, yalnız dinî hayatı değil, düşünce hayatını da etkilemiş, din ile beraber giden felsefeyi ve metafizik yönelişleri kısırlaştırmış, modernizmin aşağıya çekici öbür güçlerini de yanına alarak, insan düşüncesine bir çeşit perde çekmiştir. Ortaçağda kilisenin yaptığını, bu sefer sekülarizm ve laisizm yapar hale gelmiştir. Bu genel gidiş söz konusu edildiğinde, seküler ve laik kavramlarını birbirinden ayırdetmenin hiçbir manâsı yoktur. Bunları ayırmaktan ziyade, laiklik ve laisizm, sekülarizasyon ve sekülarizm arasındaki ayırım daha önemlidir. "Laiklik kavramını bugün hâlâ kullanılabilir kılan yegâne şey, laiklik ile laisizm arasındaki ayırımdır".[317]

Laisizm (laikleştirmecilik) bir ideolojidir. Yeni bir dine benzer. Laiklik ise kullanmaya ve uygulamaya bağlı olmak kaydıyla, bir hukuk ilkesi olabilir ve hak ve hürriyetleri, inanç serbestliğini ifade edebilir.

Harvey Cox, laiklik ve laisizm arasındaki gibi, sekülarizasyon ile sekülarizm arasında bir ayırım yapar. Cox'a göre "sekülarizasyon (sekülerlik), toplum ve kültürün dinî kontrol bağlarından kurtulması yönünde bir tarihi süreci ifade eder ve hürleştirici bir harekettir. Sekülarizm (sekülerleştirmecilik) ise kapalı bir izm'dir, yeni bir dine benzer, bir ideoloji, dar bir dünya görüşüdür. Sekülarizasyonun doğurduğu açıklık ve hürriyet, sekülarizm tarafından tehdit edilir. Sekülarizmin özellikle devlet organlarını kullanmak suretiyle kendi ideolojisini zorla telkin etmek yoluna gittiği zaman, mutlaka kontrol edilmesi gerekir".[318] Anlaşılmaktadır ki sekülarizm ve laisizm birer izm, yani bir ideoloji, bir dünya görüşü, bir meslek ve meşreb olarak aynı manâyı ve aynı tavrı kazanmıştır.

Batının bu kavramları, Türkçede din dışı, din karşıtı, dinsiz, dünyevî, din hürriyeti kavramlarıyla karşılanabilir mi? Tabiatıyla hangi manâyı yüklediğimize bağlıdır. Ziya Gökalp

---

317 Mohammed Arkoun, *"İslamı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek"* Olivier Abel-Mohammed Arkoun-Şerif Mardin, *Avrupada Etik, Din ve Laiklik*, çev. Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, İstanbul 1995, s. 15

318 Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1966. s. 34-35

"lâdini" terimini kullandı. Bunun din dışı mı, dinsiz manâsını mı taşıdığı tartışıldı. Aslında bu iki kavramın farkı olmaması gerekir. Dinsiz kişi dediğimiz zaman din ile ilgisi olmayan birini kastederiz... "siz" eki, içinde bahsettiğimiz şeyden bulunmayan, o şeyin dışında demektir. Bir müessesenin din dışında tutulması, o müessesenin dinden uzak, din ile ilgisiz, dinden arındırılmış, yani dinî hüküm ve kuralları ihtiva etmeyen bir düzenleme anlaşılır. Bu haliyle o müessese "... siz ekinin verdiği manâyı taşıyor demektir. O müessese dinsizdir, aynı manâda din dışıdır. "Din karşıtı", dine karşı olan bir aksiyonu ifade eden bir kavramdır. Dinsizden ve dindışından farklıdır. Bir karşı koyuş, bir cedel söz konusudur. Belki laisizm bunu ifade etmektedir. Çünkü bu kavramda dinden arınma yetmemekte, bunun için bir yol, bir siyaset, bir gayret, belki bir baskı oluşturulmaktadır.

Max Weber'e göre, modern toplumlar seküler toplumdurlar. Bunlar, büyüden kurtulma, parçalanma ve kısmî dünya görüşleri olarak üç safhalı şuura sahip olmuşlardır. İnsanlar için kutsal, eski gücünü yitirmiştir. Fakat sekülerliğin delili, "Tanrı öldü" şeklinde değil, ferdî veya toplumsal bir güce sahip olmayan birçok muhalif tanrı ürettiği şeklindedir. Artık çok sayıda dünya görüşü vardır. Bölünmez bir kâinat anlayışı, yerini çoğulcu bir dünyaya bırakmıştır.[319]

Çoğulculuk, hakikatın dağınıklığı ve izafiliği üzerine bina edilebilir. Bu bakımdan laikleşme zihniyetinde dine yöneltilen hususlardan biri, inançların ve dini hükümlerin izafiliğidir. Halbuki aynı şey laik zihniyet için de geçerlidir. "Laik zihniyetli kişinin kendi hayatına hakim kıldığı temellerin ve ahlâk kurallarının zamanla değişeceğinin şuuruna varması, çocukça bağımlılığı izale edecektir".[320]

---

319 Bk. B.S. Turner, age. s. 203-204
320 Harvey Cox'dan naklen el-Attas, age. s. 31-32

eb- Laikliğin Kaynakları ve Tarihi Süreç

Laikliğin birden bire ortaya çıkmış bir olay olmadığı bellidir. Tarihi bir sürece ve sosyolojik sebeplere sahiptir. Genel sosyolojik ve tarihi sebep, toplulukların cemaatten cemiyete geçiş sürecidir. Çoğulculuk ferdileşme, dünyevîleşme, akılcılığın artışı, cemaat tipi topluluklarda görülmez. Birden fazla dinî inanç veya mezhebin bir arada yaşayabilmesinin çözümü, cemaatlerin değil, cemiyetlerin meselesi olmuştur. Bu mesele eski şehir devletleri olan sitelerde başlamıştır. Şehirleşme arttıkça, dini hayat ve siyasi hayat münasebeti yeni yollar, yeni kıvrımlar almıştır.

Marksist sosyoloji din ve siyaseti, din ve laikliği diyalektik maddeci felsefeye ve ideoloji mantığına dayanarak açıkladı. Bu ideolojiye göre laiklik, dinin kendisi gibi diyalektik gidişin içinde yer alan olaylar zincirinden ibarettir. Temelde yatan sebep de iktisadidir. Dinlerin kalıplaşmasında etkisi olan dünya güçlerinin en kolay görüneni siyasi güçtür. Onun da kımıldatıcısı iktisadi güçtür. Bazan din tabakası, öteki tabakaların üstüne oturabilir. Bu da devrim dediğimiz toplum kımıldatıcısına çarpar.

Dinin bir niteliği, sömürmede kullanılma niteliğidir. Arkada başka güçler yatar ve din aktörlüğü yapılır.

Modern dünyada artık inanç insanı yoktur. Laiklik bu süreç içinde bir antitez olarak doğmuştur. Modern çağda çıkmış bir eylemdir.[321]

Marksizmin bu yorumu ne dini ne laikliği anlamamıza yetmemektedir. İnanma ile fikir arasına konan suni farklılık ile meseleye açıklık getirilememiştir. Bilim yerine ideolojiye garkolmuş iddialardan ibarettir. Sosyolojik ve tarihi gerçeklerden uzaktır. Laikliğin tarihi sürecine, özel olarak Batı dünyasına bakmak, daha çok aydınlatıcıdır.

Batılıların da bildiği ve dediği gibi[322] ilk hıristiyanlar, siyasi bir varlık veya devlet oluşturamadılar. Kanuni düzenleme-

321 Bk. Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 1984, s. 164-176
322 Bk.M.Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, s. 115-116

ler yapmış değillerdi. İlk müslümanlar ise bir devlet kurdular, siyasi düzenlemeye girdiler. Hıristiyan dünya, ne başlangıçta ne yayıldığında, vahye hiçbir şey borçlu olmayan, Roma hukuku gibi bir hukuk sistemine sahip idi. Buna rağmen, laiklik Batıda oluştu. Demek ki laiklik, siyasi ve hukuki sistemin dinden kaynaklanması meselesinden gelmiyordu. Böyle olsaydı, laikliğin İslâm dünyasında doğması gerekirdi. Üstelik İslâm dünyası ortaçağ boyunca, Batı dünyasından ileri ve gelişmiş idi.

Batıdaki süreç önemlidir ve bu süreçte birçok sosyal ve dini sebep, yukarıda belirttiğimiz genel sosyolojik gidişin içinde yer alacak, adım adım laikliğe gidişi gerçekleştirecektir.

Batı sürecindeki sebepleri şöyle sıralamak mümkündür.

- Kilisenin durumu
- Rönesans ve reform
- Burjuva sınıfının doğuşu
- Fransız ihtilali
- Gelişen felsefeler
- Sanayileşme
- Ferdileşmenin artışı

Bu başlıkların araları doldurulabilir ve ilaveler yapılabilir. Kilisenin durumu çok önemli olmakla beraber, bu da dahil olmak üzere hiçbir hadiseyi tek başına sebep kabul etmek, biricik âmil saymak doğru olmaz. Saydığımız ve bunlara katılabilecek sebepler ve tarihi süreç bilindiğinden, bunlar üzerinde teker teker durmak tekrarlardan ibaret olacağı için bu cihete gitmeyeceğiz. Önemli gördüğümüz noktalara temas edeceğiz.

Cemaatten cemiyete geçiş sürecinde gittikçe zorlaşan mesele şuydu: Durmadan değişen sosyal, siyasi, iktisadi, hukuki meseleler ve müesseseler karşısında, özü ve kuralları değişmeyen din var. Tezat halinde algılanan bu iki alan nasıl birlikte devam edecektir? Hangisi diğerini yönetecek? Özün-

de değişmeyen birşey, sürekli değişen dünya karşısında, bu değişimi idare edebilecek mi? Edemezse laiklik doğabilir. "Laiklik, din müessesesinde, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek herhangi bir gelişme kaydedilmemesi sonucu ortaya çıkar".[323]

Tocqueville'e göre, toplumu temsil eden devlet, niteliği gereği değişkendir, din ise değişmez ve ebedidir. O halde, bunlar bağımsız alanlar olmalıdırlar. Aynı zamanda buna bağlı olarak devlete ait bir din veya felsefe olmamalıdır.[324]

Günümüzde laikliği besleyen sosyal olayların en önemlilerinden biri sanayileşme, diğeri buna bağlı olan ferdileşmedir. Sanayileşme ve kapitalizm, yalnız dinî hayatı değil, spor, müzik, dans gibi dinimsi hayatı da dünyevîleştirmiş, yani ticarileştirmiştir. Bu bakımdan da özleri kaybolmuş, gayeleri değişmiştir. Weber'e göre kapitalizm, makina gibi manâ ve değerden mahrum, akılcı prosedürlerle işleyen ve insanların neredeyse zihinsiz çarkları olarak işgördüğü bir toplum üretmiştir.[325]

Bilimin gelişmesi neden laisizmi beslemiştir? Hem de bir çelişki içine düşerek, büyük bir yanlışlık düzeltilirken yeni bir yanlışlığa kurban olarak bu iş yapılmıştır. Batlamyus kâinatı, dünya (dolayısıyla insan) merkez, başka ne varsa bunun etrafında dönüyor anlayışı idi. Kopernik bunu düzeltmişti. Dünya, güneş etrafında dönüyordu. İnsan, niteliği itibariyle önemini kaybetmemişti ama, kainat birliğinin başka bir merkeze bağlılığı içinde, kozmik önemi değişmişti. Bilime aldırmayan yorum, boşluğa düşmemek için hümanizme sarıldı. İnsan, tanrıinsan olarak yine merkez olmalıydı. Bu yüzden Kopernikle çelişme pahasına, Batlamyus'un yanlışlığını devam ettirdi ve felsefelerini ona göre oluşturmuş bulunan

---

323 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 129

324 A.de Tocqueville, L'ancién régime et la revolution, Paris 1971 s.170-173'den naklen bk. Nur Vergin, "*Din Devlet İlişkileri*" Türkiye Günlüğü 1994/7-8 sayı: 29

325 Bk. Turner, age. s. 205-206

eski Yunan'a yöneldi. Bu bakımdan bilim bugüne kadar gerçek yerine oturtulamamıştır.

Ferdileşme ve ferdiyetçilik de hızla artmış, dinî ferdiyetçiliği de geliştirmiştir. Artık yeni insan diyor ki " komşumun 20 adet tanrı olduğunu veya hiç tanrı olmadığını ileri sürmesinin bana hiç zararı yoktur". Yeni anlayışa, özellikle liberallere göre, bu derece ayrı doğrultularda olan fertlerden bir toplum oluşturmak mümkündür. Alabildiğine hürriyet içerisinde, sadece siyasi bir topluluğun üyesi olunabilir ve hiçbir felsefesi ve ideolojisi olmayan bir devlete tâbi olunabilir. Cemaatlerin de hürriyeti olabilir ve olmalıdır. Evrensel değerler zaten mevcuttur, toplum müşterek hayata ait faziletlere sahip olabilir.

Batının dışında, diğer toplumların kendilerine has veya taklit suretiyle, laikliğe geçiş süreçleri ve gerekçeleri olmuştur. Meselâ Türkiye'de laikleşme süreci ve gerekçeleri şöyle ifade edilmektedir.

1- Dinin devlet üzerindeki yapay ve hissi etkilerinin önlenmesi,

2- Siyasilerce din istismarının önlenmesi,

3- Dinin yetkili olmadığı, ancak öyleymiş gibi algılanmaya kalkışılan dünyevî alanlardaki nüfuzunun ortadan kalkması,

4- Dinin kendi öz alanında derinleşmesi.[326]Bu sayılanlar bir süreçten ziyade bazı sebeplerin sonuçlarını ve oluşmuş sürece uyum sağlamayı gösteren ifadeler gibi görünmektedir.

Daha önce belirttiğimiz, süreçteki dinî ve sosyal sebeplerin dışında, en çok tartışılan bir konuya, laikliğin dini kökleri olup olmadığı konusuna gelmek istiyoruz. Burada dinden maksat, mütekâmil büyük dinler olup, özellikle Hıristiyanlık

326 Ünver Günay-Harun Güngör- A.Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara 1997, s. 118-119

ve İslâmiyettir. İptidai cemaat dinlerinin laikliğe kaynaklık etmekle yakın uzak hiçbir ilgisi yoktur. Musevilik de laik anlayışla barışık değildir. Bir din ne kadar ferdileşmişse, laiklikle uyumu o derece olumlu olur. Bu açıdan bakınca dinde ferdileşmiş görünen Budizm de aynı kategoriye girer mi? Budizmin ferdiliği uhreviliğine denk düşmeyip, dünyaya değer vermemeyi din hakimiyeti altına almış olduğundan, laik düşünceye yabancıdır. Laik düşüncede sadece uhrevilik ve ferdilik yeterli olmamakta, dünyevilik ve dünyevileşme de barınmaktadır.

Hıristiyanlığın katolik kolunda laiklik kökleri bulamıyoruz. Katolik anlayış için "hoşgörü ve din hürriyeti, yanılmaya sabır olup, basit olarak objektif nizamın bir ifadesi değildir".[327] Papa Pius XII, 6-12-1953'de bir konuşmasında "Hakikata ve örf ve adet kanunlarına uygun olmayanın, objektif olarak varlık, propaganda ve aksiyona hakkı olamaz" [328] demiştir. Katolikler, laikleşmeyi önce şüphe ile karşılamış, sonra sınırlı olarak ve bazı şartlarla kabullenmişlerdir. İtiraz halinde olan fundamentalist gruplar vardır. Evangelist ve Integristler gibi.

Katolikler kendilerine göre yorumlar yaparak uyum sağlamaya çalıştılar. Hürriyet ve çoğulculukta Tanrının iradesine göre yaşamak için bir yol görülmek istendi. Kilisenin siyaset ile ilgilenmemesi, siyasi mevkilerin din adamlarınca işgal edilmemesi benimsendi. Fakat hristiyanların fert olarak dünya işleriyle, siyasi, iktisadi ve sosyal konularla ilgilenmesi ve söz sahibi düzenin hangi istikamette gitmesi gerektiğine katkıda bulunması düşünüldü. Laikleşmeyi sorgusuz sualsiz kabul etmemeleri arzu edildi. Bütün inançlı kişiler, bencillik, çıkarcılık ve adaletsizliğe dayanan siyasetlere karşı çıkmaya çağrıldı. Fundamentalizm ve liberalizm arasında bir orta yol

---

327 Albert Hartman, Toleranz und christlichen Glaube, 1955 s. 221'den naklen Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, çev. Servet Armağan, İstanbul 1981, s. 43

328 W. Hamel, age. s. 44

izlenmesi istendi. İnanılıyordu ki, laikleşme, modern toplumlara olumlu değerler getirmiştir ama kötü sonuçları da vardır. Hıristiyanın ikna görevi devam etmektedir".[329] Ortodokslukta durum farklı değildir.

Hıristiyanlığın protestanlık kolu laiklik ve sekülerlikle daha barışıktır. Esasen Batının dinde reform hareketi, daha önce belirttiğimiz gibi, laiklik sürecinin âmilleri arasındadır. Luther, dünyevî iktidarın tek otorite olduğunu ve fakat ruhani hususlarda kanun koyamıyacağını, Papanın da dünyevî yetkisinin bulunmadığını söylemekle laikliği başlatmış oluyordu. Weber'e göre protestanlık, kapitalizmin ve sekülerleşmenin yolunu açmış, büyüyü ortadan kaldırmıştır. Kutsal ile seküler olanın arasını ayırarak eski kutsal evreni yıkmış, fakat bu vesileyle kendi ölüm fermanını da yazmıştır. Protestanlık, pazarın merhametsiz güçlerinin önünde çıplak kalmış, homoeconomicus'un (ekonomik insan) ortaya çıkması için yolu hazırlamıştır.[330]

Protestanlıkla laiklik arasında böyle bir yorumla köprü kurulsa bile, bizatihi dinin temelinde laikliğin köklerinin bulunduğunu ifade etmeye kadar gidemeyiz. İncil "hiç kimse iki efendiye kulluk edemez" [331] der.

Laik zihniyeti İslâmiyetin içinde aramak isteyenler olmuştur. Birkaç sayfa sonra "Laiklik ve İslâm" diye daha geniş alacağımız konuda görülecektir ki, İslâmda din hürriyeti denebilecek bir kavram ve uygulama bulunmaktadır ama bizzat dinin bünyesinde laiklik anlayışını bulmak zordur ve ancak aşırı ve zorlayıcı yorumlara rastlanabilir. Şu açık bir gerçektir ki evrensel dinler cemaat tipi sosyal gruplarla sınırlı olmadığından ve ferde hitap ettiğinden, din ve devlet münasebetinde topluma zorluk çıkarmamıştır. Bunun ötesinde dini bir laiklik kaynağı gibi görmek mümkün görünmüyor.

---

329 Thomas Michel, "*Laisizme Katolik Bir Bakış*" çev. Deniz Şengen, Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi 1994/1 s. 105-106
330 Bk. B.S. Turner, age. s. 205-206
331 Matta, Bab-6

ec-Din-Dünya ve Din-Devlet Ayırımı

Laikliğin altyapısında din ve dünya ayırımı, üstyapısında din ve devlet ayırımı bulunmaktadır. Din ve dünyayı ayrı mütalaa ettiğiniz, dini uhrevi aleme ait kılıp dünya işine karıştırmak istemediğiniz zaman laikliğin yolu açılmış demektir. Din-dünya ayırımı laikliğin önşartıdır demek uygun olur. Laikliğin, "iç ve dış âleme ayrı değer ve görev verilmesi" şeklinde bazı yazarlar tarafından kullanıldığını biliyoruz. Ama bu anlayış için, insan şahsiyetinin parçalanmasını kabul etmeyi, iç ve dış ile psikolojik bütünlüğe ve psikolojik gerçeklere ters düşmeyi göze almamız gerekiyor. Bizim de bir fantezi yorum denememiz mümkündür. Ahireti red, bir manâda değişmeyi ve bu değişme içindeki tabiatın da geleceğini red manâsına geliyor. Sekülerleşme böyle bir kısırlığa düşmüş gibidir. Anlama ve inceleme merakındaki iddiaların aksine, tabiatın öz niteliğine açılan kapılar kapatılmış, eldekiyle yetinilmiş, tabiat iradesiz bırakılmıştır. Madde ve tabiatın "kendi kendiliğinden" liği bizi daima çıkmaz bir yola sürüklemektedir. Oysa bize sadece yaklaştırılmış yüzüyle bu dünya, idrakimize, duygu ve düşüncemize, tecrübemize çarpan bu dünya, son menzilimizi unutturmamalıdır.

Peter L. Berger'e göre, "çağımızda da olsa, dinî bir hareket değil, sekülerlik şaşılacak birşeydir. İnsanlar dine her zaman, ihtiyaç duymuşlar, din her zaman var olmuştur. Bunun aksi şaşılacak birşey olur. 21. yüzyılda da dünyanın bugününden daha az dinî olacağını düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Batı Avrupa'da vukubulan süreç, sekülerleşmeden ziyade müesseseleşmiş dinden kaçıştır. Din için bir yok olma değil, bir yer değiştirme söz konusudur".[332]

Dinler Tarihi ve Din Sosyolojisi uzmanlarına göre dindünya ayırımının bir değeri ve anlamı yoktur. "İnsan olarak yaşamak bizatihi dinî bir faaliyettir. Kutsalın diyalektiği, bütün diyalektik hareketlere modellik görevi yapmış, kutsalın

332 Peter L. Berger, "*Sekülerleşmenin Gerilemesi*", çev. Ali Köse, Liberal Düşünce, Bahar 1999/14, c.4, 89-90

tecrübesi, varlık manâ ve hakikatı ortaya koyarak, sistematik düşünceye yol açmıştır. Din, insan olarak yaşamış olmak bakımından her şekilde devam etmektedir. Modern insan, sadece tarihi ve tabii bir dünyada yaşamıyor, aynı zamanda özel, imajiner bir dünyada yaşıyor.[333] Dinin tabiatı, yani dini tecrübenin özü, dinî fiilin psikolojik terkibi, duygu, düşünce ve istektir. Bu üçünden din-dünya ayrılığı değil, inanca, akla ve fiile ait neticeler doğar. "Dini tecrübenin zihni anlatımının ise üç muhtevası vardır: 1- Allah, 2- Dünya, 3- İnsan. Birincisi ilâhiyata (teolojiye) ikincisi kozmolojiye, üçüncüsü antropolojiye kapı açacaktır. Kozmoloji, dünyanın menşei, gelişme safhaları ve kaderidir. Teolojik antropoloji de insanın menşei, tabiatı ve kaderidir.[334] Bunlardan düşünce ve bilim olarak uzak düşmüş fert ve toplum yoktur. Din süreci içinde din-dünya ayırımı bulmak imkânına sahip değiliz. Ancak dinin giderek ferdileşmesinden bahsedilebilir ki bu da din-dünya ayırımı demek değildir. Ferdileşmeye gidiş vardır ama, öbür taraftan tarihi şartlar ve yaratılış gereği fert, başkalarıyla beraber yaşamak zorundadır.[335] Yani ne kadar ferdileşiyor görünürse görünsün din, insanı diğer insanlardan koparmaz, bilakis onlara bağlar. Bu demektir ki din sosyal hayattan ve dolayısıyla dünyadan kopmaz.

Laikliğin üst yapısı olan siyasi olgu ve din meselesine gelince, denir ki, din-dünya ayırımı şeklinde giden laikleşme süreci, din-devlet ayırımı anlayışla sonuçlanmaya ulaşmıştır. Siyaset ve devlet dünyayı temsil etmektedir. Bu sonuç, dinin de iyiliğinedir. Dini dünyaya alet etmemelidir. Bunun daha pratik ifadesi dinin siyasete alet edilmemesidir. Bu anlayışı mercek altına alır ve hemen şunu tekrarlarsak, din devlet demek değildir, yani din siyaset demek değildir. Buraya kimsenin itirazı olmamıştır. Din siyaset, siyaset din yerine geçerse, orada ne din kalır, ne siyaset. Bu başkadır, "dinin siyasi ha-

333 Bk. Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, Önsöz, s.VIII-IX
334 Bk. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 24
335 Bk. J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 8

yatla hiç ilgisi yoktur" anlayışı daha başka birşeydir. Bunu anlamak için "siyaset" kavramını ikiye ayırarak meseleye bakmamız gerekecektir. Bir "siyasi olgu" var, bir de "siyaset icrası" var. Siyasi olgu diğer sosyal müesseseler gibi bir sosyal müessesedir. "İnsanlar idari ve hukuki teşkilatlar kurarlar", bir siyasi olgu ifadesidir. "Toplumlar teşkilatlanırlar, iktidar tayininde bulunurlar", evrensel bir siyasi olgudur. İktidarın teşkili için siyasi partilerin kurulması ve bunların birbiriyle kanuni ve meşru mücadele etmeleri siyasi icradır. Seçim, siyasi olgunun bir tezahürüdür, fakat falanın değil de falanın seçilmesi, seçimde yapılan propagandalar, diğer faaliyetler siyasi icradır. Siyasi olguda sosyolojik tabiat ve sosyal zaruretler ön plandadır, siyasi icrada psikolojik tabiat öne geçer. İşte dinin siyasete alet edilmesi, diğer deyişle din istismarı bu ikinci alanda söz konusudur ve din, pek çok şey gibi istismar vasıtası yapılabilir. Çok da tehlikeli bir istismar alanıdır. Fakat bunu tesbit ve tayin etmek ender durumda mümkün olabilir, genellikle çok zordur. Bir siyasetçinin veya bir devlet başkanının, yahut bir hükümdarın namaz kılması veya kiliseye gitmesi, samimi dindarlığından mıdır, istismar mıdır, bunu anlamak kolay değildir. Bir dinî nasihatta, çıkarcılık mı vardır, yoksa samimi bir niyet mi, o kadar kolay anlaşılmayabilir. Ne olursa olsun, dini, siyasi faaliyetlere, siyasetin icrasına bulaştırmamak gerekir. Menfaat söz konusu olduğu zaman, dinin işin içine girmesi hem dine, hem topluma zarar verir. Fakat, anlatmaya çalıştığımız bu durum, dinin siyasi olgudan, siyasi hayattan, yani devletten uzaklaştırılması gerekçesini taşıyan bir manâya yükseltilemez. Bu yargı, ekmeğin içinden çivi çıkabilir diye yemeği herkesin ekmeksiz yemesi kuralına benzer. Bu kuralı koyduktan sonra da, isteyen ekmek yiyebilir demenin çelişkiden başka bir manâsı kalmaz. Adalet duygusu istismar ediliyor diye adaletten, merhamet duygusu istismar ediliyor diye yardımdan, açlık duygusu istismar ediliyor diye fakirler için hak ve adalet mücadelesinden vazgeçemeyiz. Siyaseti icra ederken meslekî, ilmî, iktisadî, ticarî faaliyetleri ifa ederken, dini bunlar için alet et-

memek yalnız faydalı değil, elzemdir. Fakat dini, geniş manâsıyla siyasi hayattan, yani devletten tecrid etmek, sanki böyle bir müessese yokmuşçasına davranmak, sosyal kanunlara uymaz görünüyor. Önce siyaset dar bir saha değildir ki din ona kayıtsız kalsın. Sonra devletin nüfuz sahası gittikçe daralıyor mu, genişliyor mu, buna bakmak lâzımdır. Devletin tarafsızlığı anlamında hukuk, kamu hukukundan, özel hukuka kayabilir ama, bu devletin nüfuz sahasının daralması anlamına gelmez. Devlet din ile din de devlet ile bu anlamda, her zaman ilgilidir demektir. Bir devlet, her ne yolla ve her ne şekilde olursa olsun, din ile ilgileniyorsa, din ve devleti ayırmayı yorumlamada dikkatli olmak gerekecektir.

Din ve devlet ayırımının, her iki müessesenin iyiliğine yönelmiş bir niyetle, belirli şartlarda ve sınırlarda, dogmatik olarak almamak kaydıyla, kabul edilebilir bir tarafı olabilir. Fakat müesseseleri kimliklerinden uzaklaştıran sürekli bir dünyevîleşme anlayışla laikliği almak, laikliği değil, laisizmi kabul etmek demektir.

Tarihi boyutta, din ve devletin müessese olarak birbirinden ayrılmaları, berrak ve tam bir ayırım olmamakla beraber, vâkidir. Selçuklular, Memluklar, Safavi, Moğol, Osmanlı devletleri böyle bir ayırımı benimseyen yapılardı.[336] Fakat bunlar laisizme yol açan din ve dünya, din ve devlet ayırımları değildirler. Böyle kökten bir ayırımda sosyal problemler artabilir. Çünkü sosyal hayat bir bütündür, bölünme ve parçalanma kabul etmez. Müesseseleri böyle bir ayırıma tâbi tutmak zordur. Meselâ adalet, hem dünyevî, hem uhrevî, hem dinî hem lâdinî, hem ferdi hem içtimai bir meseledir. Eğer Hz. Ömer, din ile dünyayı, din ile devleti birbirinden ayırsaydı, o meşhur adalet başarısını elde edemezdi.

Tarihi süreçte hem en fazla sorumlu, hem en fazla macera geçirmiş katolik kilisesi, bugün "dinî öz" den taviz vermemektedir. Kendini seküler dünyaya uydurmaya, devletle olan

336 Bk. I. M. Lapidus, age. s. 375

ilişkisini yeni anlayışa göre düzenlemeye çalışmakla beraber, sosyal hayattan el çekmemektedir. Aynı zamanda bir katolik kilisesi papazı olan Prof. C. W.Troll'a göre "kilise ve devletin her ikisinin de amacı ferde hizmet etmektir. Kilise, toplum içerisindeki adalet ve yardımlaşma duygusunu geliştirir ki devletin amacı da bir bakıma budur. Kilise zihni ve manevi konularda devletin ortağı durumundadır. Devlet kiliseye tarafsız bir gözle bakacak, kilise de devlete zıt bir yapı sergilemeyecektir". Katolik kilisesi yeni tavrını siyasi-sosyal hayatta elçekemeyeceği doktrinine dayanarak ifade etmektedir. Troll'e göre "insan, varlığının ve menşeinin gereği veya amacı gibi konularda dinine başvurmadan edemez. O, bu dünyaya ait yapıyı aşan bir evren içerisinde vardır. Din, insanı nihai kurtuluşa ve hürriyete götüren mükemmel bir metot özelliği olarak, siyasi ve topluma yönelik güçlerden çok daha etkin özellikler taşır".[337] Troll'e göre her din, toplumun hiçbir yönünden kopmaz ve siyasi nizamla ilişkisini sürdürmek ister. "Sürgün sonrası Yahudilik, çeşitli zamanlarda, yabancı yönetimlerin boyunduruğunda yaşamakla birlikte, dinî ve siyasi nizam arasında herhangi bir ayırıma gitmedi ve dini yapısını muhafaza etti". Troll'e göre "Allaha bağlılık, insana bağlılıktan önce gelir". Bu temel itikadı muhafaza eden Vatikan, yeni hayat tarzına ve yeni siyasi yapıya uyum sağlamak amacıyla, çeşitli zamanlarda (en önemlisi 1983'de) bildiriler yayınladı. Bunlarda kilisenin devletle ilişkisinde açık bir değişme öngördüğünü farkedebiliriz. Vatikan'ın kararları Troll'e göre geleneksel doktrine ters değildir, onun tadil edilmiş şeklidir. Kiliseye göre esas olan, devletin, vahiyle ilgili konularda vatandaşını serbest bırakmasıdır. "Kilise, din hürriyetini yalnız fertler için değil, aynı zamanda dini gruplar ve dinler için de istemektedir. Ancak kilise, devleti korumayı da ihmal etmiyor. Devlet farklı dini ilgilerin dengesini kurmakla sorumludur. Fakat din hürriyeti maskesi altında ortaya çıkabilecek saçmalıklara kar-

337 C. W. Troll'un M.Ü. İlahiyat Fakültesinde 1993'te verdiği konferanstan (yazılı metin mevcut)

şı, toplumun kendini koruma hakkı vardır. Böyle bir konuda toplumu korumak, devletin görevidir. Bu, herhangi bir ayırıma dayanarak yapılmamalı, fakat objektif moral değerlere göre uygulanmalıdır. Zaten kilise de kendini moral değerlerin koruyucusu olarak görmektedir".[338]

Demek ki dini inançların devlet düzeniyle ilgisi vardır-yoktur gibi soyut bir yaklaşımdan ziyade, devletin dine, dini eğitime ve dini hayata imkân verip vermemesi üzerinde durulabilir. Bazan toplumun dini inançlarına ve fertlerin ibadetlerine saygılı bir devlet düzeni yeterli görülebilir. Fakat kişinin vicdan ve kanaat hürriyetiyle din müessesesinin işleyiş hürriyetinin kanuni dayanaklarıyla devlet teminatı altına alınması önemlidir. Ancak bu takdirde laik sistemden bahsedilebilir.

ed- İslâm ve Laiklik

Dünyevîleşme, din-dünya ayrılığı, laiklik, laisizm, din-devlet ayrılığı, din hürriyeti konularını şimdi de İslâm açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Genel olarak dinde, özel olarak İslâm dininde, din ve vicdan hürriyetinin varlığına iki kaynak delalet eder: Biri imanın tabiatı, diğeri dinin getirdiği ilkeler. İmanın tabiatı, hür olmayı, irade hürlüğünü getirir. İman etme ile zorlama bir arada olamaz. Zorlama ile ancak dıştan kabul ettirilmiş görünüşü verilebilir, fakat iman etme gerçekleşmemiştir. İman hür kalbin işidir. Bu birinci kaynak tabii bir kanundur, psikolojik bir zarurettir. Buna uygun olan ve diğer kaynak dediğimiz ilkelerin başında *"dinde zorlama yoktur"*[339] ayeti gelmektedir. Sonra, *"bize düşen sadece doğru yolu göstermektir"* [340], *"doğrusu bu anlatılanlar bir öğüttür, dileyen Rabbine varan bir yol tutar"* [341] şeklindeki kutsal bilgi, insanın serbest bırakıldığını

338 Troll, agk.
339 Bakara (2)- 256
340 Leyl (92)- 12
341 Müzemmil (73)- 19

ifade etmektedir. Bu ilkelerin, insanın iman ve vicdan konusunda zorlanamayacağını, hiç kimsenin, bu arada devletin de zorlamaya hakkı olmadığını işaret ettiği muhakkaktır ama, buradan din-dünya, din-devlet ayrılığına kadar uzanabilir miyiz? Buna müsait sosyolojik bir zeminin varlığından bahsedilebilir mi?

Şu ayetler belki dikkatimizi çekebilir: *"Şüphesiz insanların çoğu fasıktırlar"*[342], *"Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı"* .[343] *"Eğer Allah dileseydi hepinizi tek şeriata bağlı bir ümmet yapardı".*[344] *"Ey Kitap Ehli, Tevratı, İncili ve Kur'anı tatbik etmedikçe, dinden hiçbir şey üzere değilsiniz"* [345] , *"insanların bir kısmını diğer bir kısım ile imtihan ettik"*[346] Toplumun tamamı inananlardan teşekkül etmez veya farklı inanç mensuplarından teşekkül eder. Çoğulculuk bizi devletin tarafsızlığına, yahut diğer inanç mensuplarına hak ve hürriyet tanınmasına götürür. Devletle tek bir şeriatın özdeşleşmediği bir devlet modeline zorlanabilirz. Fakat bütün bunlardan da din-dünya ve din-devlet ayrılığı, hele hele dini dünyadan, sosyal hayattan ve devletten uzaklaştıran bir anlayış doğmaması gerekir.

Bazılarına göre "Kur'an ve sünnete dayanarak laiklik ve demokrasiye uygun bir devlet nazariyesi üretilebilir. Ancak klasik metotla değil, modern anlayışla yorumlar gerekir. İslâmiyette devlet hukuk sistemi üreten bir müessese değildir. Devlet, halkın ürettiği ve kendi rızasıyla kabul ettiği hukuk sistemlerini tasdik ve tescil eden bir müessese olabilir. Devletin hukuk üretmesi totaliter bir anlayıştır.* İçtihatlar ve örfler önemlidir. Hukuk çoğulculuğuna imkân veren İslâm, devletin baskı sistemlerini uygun görmez. Din de devlet tekelinde

342 Maide (5)- 49
343 Yûnus (10)- 99
344 Maide (5)- 48
345 Maide (5)- 68
346 En'am (6)- 53

* Laik Batı milli devletleri, hukuku kendileri üretirler. Hukukun devlet tarafından üretilmemesi laikliğin özelliklerinden değildir. Y.S.

olamaz. "Devlet dini" anlayışı İslâma aykırıdır. Devletin resmi dini olamaz. Dinler kişilerin inançlarına dayanır ve bu inançların toplum içinde teşkilatlanmasını ifade eder. Yani diğerleri gibi sosyal bir müessese olur. Bu müessese, ne toplumun bütün müesseselerini kaplayabilir ne de sadece vicdanlara itilerek çok dar biçimde sınırlandırılabilir. Sosyal müesseselerin biribirine hâkimiyetinden ziyade "sosyal denge" üzerinde durulmalıdır. İşte laiklik anlayışı da bu denge nazariyesi içinde değerlendirilmelidir. Devlet bir düzendir ve bütün insanlara, bütün din ve inançlara açıktır. İslâm dinî, iktisadî, ilmî, siyasî müesseseler arasındaki ilişkilerin nasıl olacağını belirlemiştir. Bu ilişkiler düzeni dengeye dayalıdır ve İslâmda "mizan" kavramıyla ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in Medine ittifakında uyguladığı da bir laikliktir".[347] İslâmda laikliğin bulunduğunu savunan görüşlerden biri budur. Daha değişik görüşler ve yorumlarla bu meseleye yaklaşanlar olmuştur.

İslâm toplumlarının siyasi-dinî sürecinde, bu toplumlara has laikliğe benzer biçim arayanların bir kısmı da ilk otuz yıldan sonra bunu başlatırlar. İbn Haldun'un bu görüşler üzerinde büyük tesiri olmuştur. İbn Haldun'a göre saltanatın başlamasıyla, şeriat, devletten ziyade halk için olmuş, devletin maslahatı için sadece alet edilmiştir. Devlet gerçekte din hükümlerine göre yönetilmemiş, devletin kendi tabiatı rücu etmiştir. Bir müddet sonra da halifelik ve sultanlık ayrılarak, adeta din ile devlet ayrılmıştır. Ancak bu ayrılış gerçek manâda olmayıp, alttan derin bir bağ ile birleşen, bir noktada farkları görünmez kılan bir kuvvet ayrılığıdır. Fakat İbn Haldun'da temel bir felsefî ve sosyolojik bakış tarzıyla ayırma rastlamak da mümkündür. Akıl ve tecrübe sahasıyla din sahasını ayırmak istemiştir. Hatta bu ayırım bizzat din tarafından yapılmış sayılabilir. Meselâ "tıbbın-nebevî hadisleri şeri-

347 Süleyman Akdemir, *Devletin Unsurları ve Kuvvetler Dengesi, Sosyal Denge Modeli II*, s. 57, 70, 71, 72, 81, 104 vd; S.Akdemir, *"Kerim Aytekin'e Cevaplar"*, İzlenim Tanıtım Dergisi 1992/4, s. 7-12.

at değildir, çünkü tıb akıl ve tecrübe sahasına dahildir. Sosyal ve siyasi hayat da öyledir".[348] Emevîlerle saltanatın başlamasıyla artık, "devlet şeriata değil, şeriat devlete tâbi olduğundan İmam-ı Azam, İmam-ı Malik gibi dindar âlimler, bu devletleri şer'i kabul etmeyerek, devlet görevi almaktan kaçınmışlardır. Bu devletlerde kadı ve müftülerin görev almaları, sırf protokolü tamamlamak, hükümdar meclislerini süslemek ve danışmanlık yapmak içindir. Demek ki siyasi şartların icap ettirdiği ve sosyal hallerin imkân verdiği nisbette, İslâm devletlerinde kendilerine has bir laikleşme sürecinin varlığını kabul etmek, mümkün gözükmektedir".[349]

Bunları "laiklik" kavramı altında rahatça belirtilmek için, laikliğin Batıya has bir süreç olmadığını söylemek icap eder ki, tartışılacak bir konudur. Müslüman toplumların dini-siyasi tarihinde bir laikleşme sürecinin varlığını söylemek mi doğrudur, yoksa, katolik sisteme benzeyen Şiilik ve Batınilik hariç tutulursa, sünni toplumlarda teokrasi teşekkül etmediğinden dolayı laikliğe benzer bir şekle ihtiyaç duyulmadığını söylemek mi daha doğrudur? İslâmiyette ruhban sınıfının olmayışı, merasimin bulunmayışı, zorlama olmaması, laikliğe giden bir süreci doğurmamıştır. Bunların aksi olsaydı, laikliğe ihtiyaç hasıl olabilirdi. Sistemi ve dinin karakterini bozma, taassup, söz konusu edilebilir ki bunlar dahi müslüman toplumlarda laikliği tahrik etmemiştir. Batıda tarihi bir gerçek olan laikleşme sürecini İslâm sosyal bir emrivaki olarak görmekte ve bütüne ait olan tabii ve normal bir olgunlaşma olarak kabul etmemektedir diyebilir miyiz? Bu yorumu kolaylaştıran birçok dayanak bulunabilir. Önce Laisizme İslâm kesinlikle karşıdır. İslâmı iyi anlamayı, şuurlanmayı engelleyecek, kendisine hayat hakkı bırakmayacak tarzda laisizmin ilerlemesine müsamaha ile bakmamaktadır.

---

348 Süleyman Uludağ, *"Din ve Laiklik"* Aydınlar Ocağı Milliyetçiler IV. İlmi Büyük Kurultayı İstanbul 24-26 Nisan 1987, s. 265

349 S. Uludağ, agm. s. 262-265

Laikleşme süreci için İslâmın psikolojik, felsefi, dini, sosyolojik ve siyasi altyapısı uygun olmamıştır. Sufiliğin mistik tarza dönüşmesini, laiklik için değerlendirmek isteyenler vardır. Zühd hayatı, dünyaya küskünlük, dünyaya bulaşmamak gibi bir halin var olduğu inkâr edilemez. Sufiler "bir yandan devlet adamlarından, diğer yandan zâhir âlimlerinden gelen baskılardan kurtulmak için gönül âlemi ile dünya işlerini, ahiretle devleti birbirinden ayırmışlar, dünyayı ehline terk ederek dini bir gönül meselesi haline getirmişlerdir. Dünyayı küçümsedikleri, kimin eline geçerse geçsin aldırmadıkları, şer'i hükümleri dünyanın bir işi görerek sevmedikleri olmuştur".[350] Fakat İslâmda laiklik anlayışını bu vâkıalarla izah etmede önemli yanlışlıklar yapma ihtimali vardır. Unutmamalı ki laikliğe, dünya küçümsendiği, aynı zamanda bu yönde baskı yapıldığı için gidilmiştir. Sufilerin böyle bir baskıyla ilgileri olmadığı gibi, dünyayı küçümsemek, laikliğin alameti değil, laikliğe sebep olabilecek alamettir. Sufilik veya zühd hayatı laikliğe sebep olabilir demek başka, sufîlik örneğiyle İslâm laikliğe açıktır demek başkadır. Laiklik bir manâda dünyeviliktir. İkinci husus, sufi hareketlerin, İslâmın herşeyini temsil etmekte olmadıklarıdır. Bu hareketin aşırı şekilleri, siyasi, hukuki, dinî haksızlıklar karşısında birer tepki hareketi olarak doğmuşlardır.

İslâmda aslına ve gayesine uygun bir laikliği bulmakta neden zorluk çekmekteyiz? Bir defa ilke olarak "hiçbir şey İslâmın ilgi alanı dışında değildir". [351] Sonra İslâmda din ve dünya için ayrı ayrı hakikatler yoktur. İnsanın fiilleri, iki âlem için de aynı kanuna bağlıdır".[352] Kur'ana göre, Allahı anmak, namaz kılmak, zekat vermek, ticaret ve alışverişe, yani günlük dünya hayatına mani değildir.[353] Yine Kur'an, dini bir tarafa bırakmanın veya iki taraflı oynamanın, gizlenmeye çalışılan arka planını açığa vurur: "Allahın indirdiğini beğenme-

350 S. Uludağ, agm. s. 263-264
351 İ.R. Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 89
352 Ümit Meriç Yazan, age. s. 61, 70
353 Bk. Nûr (24)- 37

yen kimselerin: *Biz bazı işlerde size itaat edeceğiz demelerindendir. Allah onların gizlediklerini bilir*".[354]

İslâmın din-dünya ayırımı yaptığını veya yapabileceğini söylemek mümkün görünmüyor. Aksine din, bu dünya hayatında başlar. Din bir sosyal müessese ve bir hayat tarzı olduğuna göre ve insan için bulunduğuna göre, bu dünya ile yakından ilgilidir. İslâm "mübah" kavramını bile dini anlayış içine sokmuştur. Siyaset dünyevi bir iştir ama, laikleştiricilerin ayırımı gibi bir ayırım manâsı taşımaz.[355] "Allahın herşeyi kuşatıcı bir Tanrı olması sebebiyle İslâm, hayatın her yönü ile ilgili normlar sağlayan, herşeyi kuşatıcı, kanuni bir dindir".[356] "Hıristiyanlıkta din ve dünya ayırımı, İslâmda akıl ve nakil ayırımı şeklinde anlaşılabilir".[357] Fakat bu da İslâmın laikliğe müşkülat çıkaran temel felsefelerinden biri olan, akıl ve vahiy ilişkisi meselesidir. İslâm, tamamen akılcı olmamıştır ve akıl ötesinde hiçbir şey kabul etmeyen bir din değildir. Çünkü bu takdirde Hz. Peygamber'in peygamberliği lüzumsuz görülebilir. Ancak akıl ötesi akıl dışılık veya akla zıtlık demek değildir. Onun için vahiy ile aklı birbirinden ayırmayı da kabul etmez. Çünkü vahiy hep akla hitap eder. Aklı kullanmadan vahyin gerçekleri takdir edilemez. İslâm hiçbir zaman akıldışılığa teslim olmaz. Bu haliyle de dünyayı veya siyaseti dinden ayırmaya yanaşmaz demektir.

Ubicini der ki, "müslümanın düşüncesi gökte asılı kalmaz, manevi gücünü maddi aleme nakşetmek ister. Bu yüzden de yaptığı her işi bir iman esasıymış gibi yapmak ister".[358] Bu demektir ki sekülerleşmeye veya ayırıma açık değildir. İmandan ayrı bir amel veya muamelat, İslâmın sadeliğine uymayan karmaşık bir konudur.

---

354 Muhammed (47)- 26
355 Bk. el-Attas, age. s. 51-52
356 B.S. Turner, age, s. 153
357 Mümtaz'er Türköne, "*İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi*" Türkiye Günlüğü, 1990/13, s. 37
358 M.A. Ubicini, age. s. 83

Tarihi ve müessesevî altyapı da din-dünya ve din-devlet ayırımına kolaylık sağlamamaktadır. Kendinden olmayan bir otoriteye bağlı olmak mecburiyeti varsa, o zaman böyle bir ayırım düşüncesi zarureten ve geçici olarak oluşabilir. Hz. Peygamber, Watt'ın dediği gibi, "Mekke'de ilk tebliğe başladığı zaman siyasi yapı olduğu gibi kalıyordu, insanların Allaha inanma ve ibadete yönelmeleriyle yetinilmişti. Yeni mesajın ihtiva ettiği siyasi değişikliği de kavrayan putperest muhalefet, bu mesajı bu yönden de kabul edemezdi. Bu durum Hz. Peygamber'i yüklendiği görevi bırakmak yahut siyasete de aktarmak arasında tercihe zorladı".[359] Medine şehir devleti kurulunca işler yoluna girdi. Önceleri dini ve dünyevi işler aynı yerden, camiden yürütülmüştür. Toplum ilerleyip başka kültürler İslâma katılınca mekân ve işler ayrılmaya başlamıştır. Fakat bu ayrılma, bağımsız bir yetkiyle değil, işbölümü şeklinde olmuştur. Hz. Peygamber, bir kabile başkanı tayin ederken, yaşlı kimseler yerine Kur'anı daha iyi bilen gençleri tercih ediyordu. Din görevlisi ile idari başkanı, yani ruhi-manevi saha ile dünyevi sahayı birbirinden ayırmamıştı. Bazan ayırma mecburiyeti hasıl olmuştur. Yalnız eksik bilgi sebebiyle bunları yanlış değerlendirmemelidir. Hz. Peygamber Mekke fethinden sonra Huneyn savaşına giderken Mekke'de Attab b. Useyd'i vali, Muaz b. Cebel'i de din işlerini öğretmek üzere bıraktı. Mekke yeni fethedilmişti, hemen arkasından Huneyn savaşına çıkılmıştı. Mekke'nin idaresi için bir vali tayini gerekiyordu. Bunun Mekkeli olması daha uygun, hatta tabii idi. Attab b. Useyd tayin edildi. Fakat bu zat diğer Mekkeliler gibi yeni müslüman olmuş, henüz İslâmiyeti bilmiyordu. Muaz gibi bu konunun büyük mütehassısının din işinde ona yardımcı olması elzemdi. Muaz bu işle görevlendirildi. Hz. Peygamber'in daha önce de Medine'yi savaş veya hac dolayısıyle terketmek mecburiyeti hasıl olmuş, fakat böyle bir örnek vermemişti. Çünkü dini henüz bilmeyen birini bırakmak mecburiyeti olma-

359 M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, s. 147

mıştı. Onun için hep tek kişi tayin edilmişti. Bu olaydan da anlaşılmaktadır ki, din ve devlet işinin ayrılmaması tabii, ayrılması maslahata göredir. Toplum genişleyip ilerledikçe, maslahat öne geçmiştir. Müesseseleşme bariz hale gelmiş, görevler ayrılmıştır. Fakat dini ve siyasi alandaki bu ayrılma, tekrar edelim ki, ruhanî ve cismani önderlik şeklinde bağımsız yetkili bir ayrılma değil, bir işbölümü oldu. Demek ki din ayrı, dünya ayrı yerine, İslâmın hayat tarzı ve düşünce sistemi içinde, dinî ve dünyevî metot ve uygulama farklılığı ve bir işbölümü yapmak mümkündür. Buna maslahat ilkesinin din içindeki yeri olarak bakılabilir. Buna aklı kullanırken nakille ilişkisi olarak bakılabilir, nass ve içtihat ilişkisi olarak da bakılabilir.

İslâm hukukunun fıkıhçıların eseri olduğu, yani insanın eseri olduğu, bunun İslâmla aynı şey olmadığı, din ile şeriatı ayrı tutmak gerektiği üzerinde durularak, laik sisteme kapı aralamak isteyenler de olmuştur. Ancak burada gözden kaçan husus, laiklik için hukukun insan tarafından yapılmış olmasının yeterli olmadığıdır. İnsan tarafından yapılır ama dinî esaslara uyarak, onlar temel alınarak yapılabilir. Oysa laik hukukun insan tarafından yapılmış olmasının yanısıra, dinden, dini kurallardan bağımsız yapılması da şarttır. Laiklik iyi vatandaş peşindedir. İslâm iyi ve inançlı insanı oluşturmak ister. Ama onun vatandaşlığına da zarar vermez.

Adı "laiklik" olmasa da, İslâm dininde ve tarihinde, toplum ve devletlerinde, bir din ve inanç hürriyetinin var olduğu apaçıktır. İşte bunda, laiklik, laisizm, sekülerlik, din-dünya, din-devlet ayrılığı konularında takındığımız tereddütlü, tartışmalı, itirazlı tavrı takınmak asla mümkün değildir. Zaten İslâmda laiklik konusu bu hoşgörü ve hürriyetten cesaret alınarak kurcalanmış ve yorumlar yapılmak istenmiştir.

"Dinde zorlama yoktur" ilkesi her alanda uygulanmıştır. Diğer Kitap Ehline Hz. Peygamber, birçok vesileyle "din hürriyeti" ilkesini uygulamıştı. "Necran hıristiyanlarından altmış kişilik heyeti mescidde kabul etmiş ve onların doğuya döne-

rek kendi dualarını yapmalarına izin vermişti".[360] Fütuhatın devam ettiği asırlarda, Horasan'da müslüman olma artınca, bunun cizyeden kurtulmak için olabileceği üzerinde duruldu. Horasan Valisi, cerraha onları sünnet ile imtihan et, emrini verdi. Durum Halifelik makamına intikal ettiğinde, Halife Ömer b. Abdulaziz, "Allah Hz. Peygamberi insanlara davetçi gönderdi, sünnetçi değil" diyerek cerraha cevap vermiş ve sonra valiyi azledip yerine başka vali tayin etmiştir".[361]

Bizans toprakları İslâma kazandırıldığında, oraların halklarına can, mal ve inanç hürriyeti tanınmıştır. Hz. Ömer'in verdiği bir emannamede bu açıkça görülür.[362] Müslüman devletlerin idaresinde yaşayan bütün gayri müslimler, ilk günden itibaren aynı siyasî otoriteye bağlı olmaktan ve vatandaşlıktan dolayı, başta iktisadi olmak üzere bazı yükümlülüklere tâbi olmuşlardır. Irk, din ve sınıf farkı gözetilmeksizin hür olmuşlar, kültür ve can güvenlikleri sağlanmıştır.[363]

Bu tavrın laiklik manâsına gelmediğini biliyoruz. O ayrı bir sistem ve ayrı bir anlayıştır. Ama bu yeni anlayışa İslâm toplumlarının ihtiyacı olduğu üzerinde çok durulmuş, son senelerde bir hayli çalışma yapılmıştır. Objektif ve tarafsız akademik faaliyetleri hariç tutarsak, gayretlerin çoğu, Batı terbiyesi ve medeniyetiyle ehlileştirilmiş, bir manâda protestanlaştırılmış bir müslümanlık değerlendirilmesine ayrılmıştır.

ee- Laik Devlet ve Dinî Hayat

Auguste Comte'un üç hal kanunu iddiası, felsefi bir bakış açısından öte gitmedi, bir hayli tartışıldı ve tenkit edildi ama laikleşmeye fikri malzeme teşkil etme görevini de bir zamanlar yerine getirmişti. Ona göre insanlar dinî devirden ve son-

360 Martin Lings, age. s. 480
361 Bk. Ahmet Cevdet Paşa, age, s. 9
362 Belazuri ve Taberi'den naklen bk. T.W. Arnold, age. s. 98-100
363 Bk. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul 1989, s. 195-196 ve diğer bölümler.

ra metafizik devirden geçmişler, bugün pozitif devreye girmişlerdir. Bu iddia, sekülerlik, kutsalın çöküşü, büyünün bozulması fikirleriyle desteklenmiş ve bu ifadeler Comte'unkiyle aynı manâya gelmiştir. Fakat insanın metafizik ihtiyacı kalkmadığı gibi, dine ihtiyaç da kalkmamış, seküler veya laik bir ahlâk teşekkül etmemiş, pozitif denilen dönemdeki ilmin gelişmesi, sosyal problemleri çözmemiş, aksine problemler artmıştır. Konunun uzmanlarından Peter L. Berger der ki: "Aşkın (müteal) bir bağlanma noktasına sahip olmadan yaşamaya çalışan bir kültür, son derece yüzeyseldir. Tecrübi varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı, insanlığın hep var olan bir özelliği olmuştur. Bu iddia yalnız teolojik değil, antropolojiktir. Aydınlanma düşünürlerinin ve mirasçılarının umduğu gibi sıçrama ile insanın yeni bir türe ve kültüre ulaşması olmadıkça –ki böyle bir durum şimdiye kadar olmamıştır, gelecekte de olması mümkün görünmemektedir- din ihtiyacını ortadan kaldırmak imkânsızdır. Aşkınlıktan yoksun bir insan varlığının gücü, kuvveti ve anlamı yoktur".[364] Dine ihtiyacın devam ettiğini, dinin de var olduğunu söylemek mümkün ve doğrudur ama, sekülerleşme ve laikleşme ile dinî hayata birşeyler olduğunu söylemek de bunun kadar doğrudur. Laikleşme ve moderncilik ile din, üçüncü boyutu olan ahlâka indirgenmeye çalışılmıştır. Bu da "laik ahlâk" iddiası ile kavgalı bir alana sokulmuştur. Oysa dinin üç boyutu olan iman, ibadet ve ahlâk arasında karşılıklılık ve bütünlük bulunmaktadır. Birini inkâr, dini din olmaktan çıkarır. Sadece Allah inancı bile, din değildir. Çünkü böyle bir yönelişin pratik yönü de olmalıdır. Müesseseleşmeli ve topluma dahil olmalıdır. Nortbourne'nun dediği gibi, hayata, pratiğe, müesseseye açılmamış bir inanç "insanların sıkıntıya fazla girmeden vicdanlarını rahatlatmak için başvurdukları bir yoldur. Böyle bir Allah inancı, hiç yoktan iyidir, fakat din fert üstüdür" [365] ve sosyal yönüyle de bir müessesedir.

---

364 Peter L. Berger, agm, s. 91
365 L.Nortbourne, age. s. 14

Laiklik, laikçilik (laisizm) yoluyla bütün ideolojilerin yaptığı gibi din taklidine teşebbüs etmiştir. Bu teşebbüsün temelinde hümanist bir duygusallık mevcuttur. Çünkü bu görüşte insandan üstün birşey kabul edilmez. Buna bağlı olarak, laikleşme ve ferdileşme paralel gittiklerinden, ferdin laikliği gündeme gelmiş, yine laiklik bir din veya ideoloji gibi algılanmak istenmiştir. Eğer böyleyse, en basit bir mantık şunu icabettirir: Din nasıl devlete taşınmak istenmiyorsa, bir din veya ideoloji haline gelen laiklik de devlete taşınmamalıdır. Bu bir mantık oyunu değil, hadisenin ve metodun tabiatında mevcuttur. Ferdin laik olmasıyla, dinin fertlerde kalması aynı şeydir. "Fert müslümandır" gibi "fert laiktir" anlayışı, laikliği bir değer kabulüne, hele onu tebliğ etmeye götürünce bu gibi çelişkiler mukadderdir. Fert laik olur dedik mi, onu bir değer, bir inanç, bir ahlâk, bir ruhi davranış biçimi olarak alıyoruz demektir. Fert laiktir dediniz mi, verasetle süreç haline gelen değerler sistemi içine koymuş olduğunuz laiklik, bir din gibi olur. Oysa laikliği bir siyasi, hukukî ilke, bir tarafsızlık ilkesi, bir düzenleme şekli olarak almak zorundayız ki bu takdirde ferdin laik olmasına gerek kalmaz. Sadece böyle bir düzenlemeye fert saygı duyar veya itiraz eder.[366] "Laiklik bir din haline dönüştüğü ölçüde, kendisi de laikliğin şartlarına uymak zorundadır".[367]

Laik ahlâk diye birşeyin olamıyacağı da anlaşılmıştır. Laik ahlâk insana hiçbir sorumluluk teklif etmez ve vicdani bir müeyyidesi de yoktur. Olsa olsa manevi sosyal baskının yerine devletin baskısını davet edebilir.

Laiklik lehinde veya aleyhindeki kafa yormalar, ferdin laikliği gibi, daha birçok yeni kavram icad etmiştir. Laik müslümanlık, halk dini/halk İslâmı, resmi din/resmi İslâm, geleneksel din/geleneksel İslâm, ilmi din/ ilmi İslâm gibi. Sırf din söz konusu olduğu zaman, bunların hiçbir anlamı yoktur.

---

366 Bk. Y. Sezen, *"Türkiye Cumhuriyetinde Din ve Laiklik"*, Yeni Türkiye 1998/23-24 (IV), s. 2579

367 Olivier Abel, Muhammed Arkoun, Şerif Mardin, *Avrupada Etik. Din ve Laiklik*, çev. Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz, İstanbul 1995, s.30

Laikliğin bir din veya bir ideoloji gibi telakki edilmeye kalkılması, laik düzende olması gerekenin aksine, devletin tarafsızlığının yitirilmesine sebep olabilmiştir. Mamafih devletin tarafsızlığı tartışılabilecek bir konudur. Tarafsızlık için o toplumdaki dinlerin ve mezheplerin, devletten ve birbirlerinden bağımsız şekilde teşkilâtlanmış olması gerekir. Devlet fertlerin inançları, vicdanları üzerinde tarafsız olabilir, olmalıdır. Şuna inanacaksın, buna inanmayacaksın, şu dinî ameli yapacaksın, şunu yapmayacaksın gibi zorlama yapamaz. Laiklik için bu yeterli şarttır. Bu zorlamayı zaten dinler de yapmaz. Devletin bu tavrı, müessese olarak dine karşı tarafsızlığı anlamına gelir mi? İnanan insanlar, din eğitimi istiyorlarsa, uzman istiyorlarsa, devlet bunu yerine getirmekle, yahut isteyenlerin teşkilatlanıp bunu gerçekleştirmelerine imkân tanımakla mükelleftir. Milli devletin ülküleri için, bizzat devlet kadrolarından istek gelebilir. Devletin laik kimliğinin üstünde tarihi ve kültürel kimliği de vardır ki, din eğitimini bunun için de yapabilir. Devlet için önemli olan, dinin de istememiş olduğu bir zorlama yapmaması veya işi "devlet dini" ne dönüştürmemesidir.

Laikliğin kendine has problemleri vardır ama, problemleri çoğaltan laikçiliktir. Devletin laik değil de laikçi olması, geri kalmış ve taklitte olan müslüman toplumların dertlerini arttırmıştır. Birini çözerken, başkaları sökün etmektedir.

Bir ideoloji gibi olan laikçilik, devletin tarafsızlığını yitirtmekle kalmamış, onu "devlet dini"ne zorlamıştır. Tarihte devlet dini, Bizansta olduğu gibi, din ve devlet ilişki şeklinden geliyordu. Şimdi aynı mantıkla, din gibi algılanmak istenen laiklik, laiklik-devlet ilişki şeklinden geldi. Gerçek dinleri ortadan kaldırmak mümkün olmadığına göre, yapılacak şey, din, devletin istediği şekilde ve istediği kadar olacak diye hesab edilmiştir. Çünkü "patron din", rejimle bütünleşmiş olan laikçiliktir. Devletin izni buna uygun olan sınırları gözetir. Tarihte bunun esas örnekleri bulunmaktadır. Devlet dininin tepedeki örneği, Firavunlar dönemi Mısır'ında yaşanmış-

tır. Kur'an bize bunu nakleder. Firavun, Hz. Musa'nın yaptıklarından sonra secdeye kapanan sihirbazlara: "Benim size iznimden önce ona iman mı ettiniz?... Hepinizi astıracağım, dedi".[368] İman etmeye devlet izni olması ilginç hadisedir ve az da olsa zaman zaman görülmüştür. Roma, Hıristiyanlara, Kureyş müslümanlara bu izni vermiyordu.

Devlet mutlak manâda tarafsız olamaz anlayışıyla, bakarsak din de söz konusu olsa, devletin, toplumsal varlığın devamı ve sıhhati için, bazı tedbirler alması, aşırılıkları ve istismarları önlemesi normaldir. Fakat bu, öze dokunacak şekilde değil, birbirine ve devlete zarar vermeyecek bir usul çerçevesinde olmalıdır, diye hep vurgulanmaktadır. Devletler bunun dozunu tayin etmekte zorluk çekmektedirler. Müslüman toplumlarda bu problem daha çok yaşanmaktadır. Öbür taraftan laikleşme, hürriyet istismarlarıyla birleşerek devleti zaafa uğratmada rol sahibi olmuştur. İktisadi sistemin manevi yapıdan soyutlanmış olması, genel olarak sosyal müesseselerin bir ahlâkının olmaması, tarihle kavga, gerçekleşmesi mümkün olmayan ve iddiadan öte gitmeyen laik ahlâk teşebbüsü, devletin manevi direnç noktalarının zayıflamasına sebep olmuş, müslüman toplumlarda da devletin yanında devletçiklerin, yani çete, terör ve mafya gruplarının doğmasını ve gelişmesini kolaylaştırmıştır.

Laikliğin nazari olarak milli devletle arası iyidir. Fakat uygulamada dinî hayata ait problemler arttıkça milliyetçiler zor durumda kalmıştır. Küskün hale gelmişlerdir. Meselâ Türkiye'de laikçiler "Türk-İslâm Sentezi" fikrine ve temsilcilerine şiddetli cephe almışlardır.

Laikliğin, özellikle laikçiliğin güvencesi modern insandır. Modern insanın düşünce yapısı, siyasi, sosyal ve iktisadi düzene ait anlayışı ve gerçekleştirdikleri, laikliğin güvencesi olmuştur. Denir ki, gelir düzeyi ve statüsü yükselen kişiler, onlara bu imkânı sağlayan sosyal ve iktisadi düzene ve onun te-

368 Şuârâ (26)- 49

mel ilkelerine sadık kalırlar. Çağdaş üretim, ticaret, kısaca modern iş hayatı, laikliğin emniyet mekanizmalarından olmuştur. Laik eğitim sisteminin ürünü olan asker ve sivil bürokrasi, laikliğin teminatı olmuşlardır".[369] Gerçekten Türkiye bu tahlillere iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Makro plandan mikro plana geçip, laik devletin, dini günlük hayata ne derece imkân verdiğine bakmak da mümkündür. Laik devlet düzeninde ferdin iki türlü dinî emir karşısında kalmış olduğunu görürüz. Biri devletle kolay kolay bir problem teşkil etmeyecek, kendisinin yapıp yapmamakta serbest olduğu dinî vecibelerdir. Namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek, domuz eti yememek, içki içmemek, faiz alıp vermemek, zina etmemek, ferdin kendi elinde olan işlerdir. Eğer devlet, dinsizliği icra etmiyor, dine karşı bir tavır sergilemiyorsa, dini bütünüyle yasaklamamışsa, bir müslümanın saydığımız vecibeleri yerine getirmesine bir engel yoktur. Bunları yapabilecek bir ortamla birlikte, bunların eğitim ve öğretimine de engel olunmamışsa, aksine böyle bir eğitim-öğretim imkânı verilmişse, dinî emirlerin bu bölümü rahatlıkla yerine getiriliyor demektir. Zaten, din kurallarını hiç gözönüne almayan, böyle birşey yokmuş gibi davranan, bazan açıkça bunlarla çatışan yönetim biçimi ve kanun üretimi, demokrasiyle ve laiklikle de çelişir. Çünkü bunlar inananların istekleri, hak ve hürriyetleridir. Bir dine girmekle yalnız vazifeler değil, hak ve hürriyetler de doğar. İnanma hakkı, ibadet hakkı, öğrenme hakkı, yayın hakkı devletin tanımak zorunda olduğu haklar ve hürriyetlerdir. Bir müslümanın günlük ve ömür boyu sosyal yaşantısına bakacak olursak, uygulanmasında problem çıkmayacak, laik devlete de bir tedirginlik getirmeyecek hususlar olduğunu görürüz:

- Doğan çocuğun kulağına ezan okumak
- Erkek çocuklar için sünnet
- Temel İslâmi bilgiler

---

369 Doğu Ergil, *Cumhuriyetin Ana Siyasal Felsefesi Laiklik*, Güneş Gazetesi, 16-2-1991

- Her gün beş defa ezan
- Nikah ve evlenmede istenirse dini usuller, dualar
- Günlük 5 vakit namaz
- Cuma, bayram ve camide cemaatle kılınan namazlar
- Oruç, hac, zekat
- Kutsal gün ve gecelerde yapılanlar
- Yasak yiyecek ve içeceklere uyma
- Giyim kuşam adabı
- Ölümde ve sonrasında yapılanlar

Bunlar, yapılabilir olduğu gibi, aynı zamanda toplumun birlik ve beraberliğinin ifadesidirler. Bunların içinde hassasiyet doğurabilecek, tecrübelerde de doğurmuş olan, birkaç mesele görünüyor. Faiz konusunda devlet çarkının içinde, müslümanın karşılaşabileceği güçlükler bulunabilir. Fakat kişinin alacağı tedbirlerle, hassasiyet giderilebilir. Diğer konu, giyim kuşamdır. Örf ve adetlerin hakemliğinde orta yol bulunabilir. Sınır dışılıklar, rahatsız edici olurlar ama, karşılıklı hoşgörü ile veya kerhen de olsa çözüme kavuşabilir. Üçüncü husus, cemaatle namaz kılmak isteyen memurların mesai ve vakit çatışmasıdır. Bu da istenirse çözümü imkânsız birşey değildir. Kabul etmeli ki, vecibelere uyan kişilerle uymayanlar veya reddedenler, yahut da başka vecibeleri isteyenler arasında oluşacak hoşgörü veya gerginliğe göre problemler azalır veya artar. İşte laik devletin rolü burada kendini gösterir. İyi bir hukuki ve idari düzenleme, problemlerin üstesinden gelebilir.

İslâmın diğer bir kısım şeri uygulama alanları için ne diyebiliriz? Yalnız bu alanları alırken, hiçbir içtihad yoluna başvurmadan, hiçbir yoruma tabi tutmadan, tarihi ve geleneksellik tartışmalarına girmeden, nakli olduğu gibi ve zahiri şekliyle kabul ettiğimizi peşinen söylemeliyiz. Bunlar mirasın taksim şekli, bazı cezalar, birden fazla kadınla evlenme ruhsatından faydalanma gibi, devletin doğrudan işin içine girdiği hususlardır. Bunların da bir kısmı çatışmaya meydan vermeden çözülebilir, bir kısmına yorum bulunabilir görü-

nüyor. Meselâ dindar ve taviz vermek istemeyen müslümanlar, eğer samimi iseler, medeni kanunun miras taksimini kendi aralarında istedikleri taksim şekline çevirebilirler. Şikayetçi bulunmadıkça, kanun bunlara müdahale etmez. Eğer aralarında niza (çekişme, kavga) olursa, devletin kanunlarına itaat ederler. Cezalar konusunda da devletin cezaları ile iktifa edilebilmesi, "emir sahiplerine itaat (ûlu'l-emre itaat)" ile yorumlanabilir. En azından müslümanın sorumluluğu kalkmış, sorumluluk başka alana kaymıştır.

Birden fazla evliliğe gelince, zaten İslâm'ın emri değildir. Fakat müslüman kendince, dini ve sosyal şartların tahakkuk ettiğini, karşılıklı rızanın teşekkül ettiğini, adaleti ve geçimi temin edebileceğini iddia ederek ruhsattan faydalanmak istediğini ileri sürebilir. Kanunlara riayet etmezse, kaçak olarak bu iş icra edilebilir ve zaten icra edilmektedir. Ancak bu durumda, doğan çocuğun nüfus kaydı ve diğer işlemleri gündeme gelmektedir. Devlet zaman zaman kanun çıkararak nüfusa kayıt ve çocuğu resmen aileye dahil etme işlemini yapmaktadır. Yahut vatandaş kendisi bir formül bulup çocuğu nüfusuna geçirmektedir. Bu durum "kaçağın" devletin irade sahası içinde bulunduğunu gösteriyor. Hiçbir devlet kendi iradesi dışında bir sahanın bulunmasına ve bunun devam etmesine tahammül edemez, izin vermez. Çelişki ve çatışmaları da çözmek durumundadır. Laik devletle din hürriyeti ve dinin emirlerinin yerine getirilmesi arasında, bazılarına göre kökten ve geniş, bazılarına göre cüzi bir uyuşmazlık sahası bulunmaktadır. Devlet dine ve dinlere karşı kesin bir zıtlık içinde tavır almamışsa, gün ışığında çözümler gerekir. Tehlikeli olan cihet, problemlerin sosyal şuuraltına atılmasıdır. Bunlar, değişik kılıklarla ve mutlaka zararlı şekilde karşımıza çıkarlar. Sosyal değişmenin dışlileri arasına terkedilip unutulacağını zannetmek, aldatıcıdır. Bunun çözüm olmadığı tecrübelerle sabittir. Bir emniyet süpabı halinde "sosyal kaçak" la toplum bir müddet durumu idare edebilir. Bu kaçaklar dinî devletlerde de vardır. Çünkü kurallarla hayatın gerçekleşmesi ve yönelişi arasında tam bir mutabakat

oluşmaz. Ancak sosyal değişme, geniş bir hadise olup, idarei maslahatı aşıp, sosyal alt şuuru kullanmayı ve bu cümleden olarak sosyal patlamaları da içinde barındırabilecek bir hadisedir. İdealist fert ve gruplar, uyumsuzluğu ve problemleri hep gündemde tutarlar. Bu da sosyal hayatın bir başka gerçeğidir.

Elbette sorumluluk devlet kadrolarınınkinden ibaret değildir. Din ve ilim sahasına, devletten daha fazla görev ve sorumluluk düşmektedir. Din âlimi, kendi sahasında ne kadar iyi yetişmiş olursa olsun, içinde yaşadığı toplumun ve dünyanın şartlarından habersiz kalmamalı, problemleri çözmekte aciz durumda olmamalıdır. Denildiği gibi, "asıl maneviyat veya dinî hayat, problemleri orijinal bir şekilde çözmek demektir. M. İkbal, Mevlâna'nın şu beytini nakleder:

Göklerde yürüyebildiğini söyleyen-ey düşkün!
Yerlerde sürünür mü hiç-bir düşün".[370]

370 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 150-151.

Değişme, Sosyal Değişme ve İslam

I- DEĞİŞME VE SOSYAL DEĞİŞME

A- Tabii ve Sosyal Varlıkta Değişmenin Manâsı

Herhangi bir şeyin statik ve dinamik olmak üzere iki nisbi hali vardır. Tabiat ve toplum bu iki hale sahip olduğu gibi bunlara ihtiyacı da vardır. Tabiat ve toplum için mutlak durağanlık da, mutlak değişme de yoktur ve bunlar tek başlarına alınamazlar. Tabiatın istikrar yönünü, değişmeyen maddi birimlerle (yüz sekiz element gibi) kanunları temsil eder. Fakat bu birimler, daima yeni terkip ve oluşumlarla, aynı zamanda tekrar, çözülme, dağılma ve dönüşümlerle bir süreç meydana getirmektedirler. Toplumun istikrar halini, maddi olarak coğrafyası, manevi olarak da gelenekleri oluşturur. Elbette bunlar da mutlak değişmezliğe mahkûm değillerdir. Bir toplum yerini değiştirdiği gibi, gelenekleri de değişikliğe uğrayabilir. Ancak her değişiklik, devamlılığı ifade eden gelenekleşme durumuna geçmek zorundadır. Aksi halde toplumun istikrarı sağlanamaz. Bütün sosyal sistemler değişen ve değişmeyen ahengi içinde bulunur ve varlıklarını korurlar. "Sistemin yapısının korunması mekanizması ile değiştirmek

amacını güden mekanizmalar birlikte çalışırlar. Aslında her iki süreç de sosyal sistemin varlığını koruma amacını gütmektedir. Yapının değişmesini sağlayan mekanizmalar da sonuçta sistemin korunması amacını güderler. Devamına imkân olmayan hususlar, yeni şartlarla değişerek, sistemin hayatta kalabilme imkânını sağlarlar".[1]

Tabiattaki değişmeler ile toplumdaki değişmeler, yaratıcının iradesi ile cereyan ettiğini kabul etmeyenler olsa bile, maddi ve coğrafi çevre, biyolojik gerçekler, içgüdü ve tabiat v.b. ilişkilerle, derinden bir bağ ile birbirine bağlıdırlar. Ama biz yine de sosyal değişmeyi diğerinden, insan iradesinin ürünü olup olmaması bakımından, ayırıyoruz. Gizli veya aşikar insan iradesinin ürünü olmayan değişimler, sosyal değişme kavramı içine dahil edilmezler.

İstikrar hallerine muhtaç olan ve bunu içinde bulunduran sosyal hayat, genel değişme kanunlarına tâbi olsun veya toplumun kendi dinamikleriyle vuku bulsun ve hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, daimi bir oluş içindedir, statik değildir. Toplumun kendisi zaten bir süreç (proses) tir. Sosyal değişme mukadder olmakla beraber, hızı daima farklı olmuştur. Bu farklılık onu kanunlara bağlamayı güçleştirmektedir. Aynı zamanda fertlere, sosyal birimlere ve toplum kimliklerine verilen payı da işaret etmektedir. Yani reddedilmesi değil, yönlendirilebilmesi söz konusu edilebilecek sosyal değişmenin önemli yanı, insanın bu konunun içindeki yeri ve rolü meselesidir. Sonra değişmenin sınırı ve meydana gelmesi muhtemel büyük problem ve huzursuzluklara meydan vermeden gerçekleştirilebilmesidir.

Acaba değişmeyi nasıl anlarız? Bunun bir idraki ve ölçütü olmalıdır. Gerek tabii gerek sosyal hayatta ölçüt olarak kullanabileceğimiz "sonuçlar" , gözlenebilir ve mukayese edilebilir iseler de, bu sonuçların manâsı, tarafımızdan idrak edilmelidir. Kesintisiz oluşum ve geçicilik süresi içinde "BEN"

1 S. Dönmezer, age. s. 427

olamaz. Ben yoksa, şuur yok demektir. O zaman da değişmenin farkına varılamaz. Nitekim hayvanlar değişmenin farkında değillerdir.

Değişmeyi tesbit, ancak değişmeyen dayanaklara göre olabilir ve bu da idrakimizin aldanmaması şartına bağlıdır. Hızla giden bir trenin hızı kadar hızla biz de aynı istikamette gidiyorsak, trenin gittiğini fark edemeyiz. Biz ondan daha hızlı gidiyorsak, treni geriye doğru gittiğini algılarız. Koşmakta olan iki kişinin hareket ettiklerini idrak etmeleri, birbirlerine göre, üzerinde koştukları yere göre, etrafta duran şeylere göredir. Yerin (dünyanın) de hareket halinde olduğunu, dönmekte olduğunu söylemek, hareket ettirici veya hareket etmeyen bir dayanağa doğru ister istemez bizi götürür. Biz yeryüzünün döndüğünü idrak edemiyor, farkına varamıyoruz. Eğer güneş, olmasaydı dünyanın döndüğünü bilemiyecektik. Aslında biz dünyanın değil, güneşin hareket ettiğini, dünyanın sabit olduğunu idrak ediyoruz. Yani idrakimiz yanılıyor. O halde bizim idrak etmemiz olsun olmasın, değişme gerçeği bizim dışımızda mevcuttur mu demeliyiz? Eğer biz idrakimizi de aşan dayanaklara sahip olmasaydık bunu da söyleyemiyecektik. Bizim dışımızda veya dahil olduğumuz değişmenin manâsı bizimle kaimdir. Bir şeyin manâsı, onun var olmasıyla aynı değeri taşır. Bu yönelişimiz bizi değişmeme-değişme münasebetine götürecektir. Değişme ve değişmeme ancak birbirine göre kavranabilir. Bir şeyin özünü ve esasını, ancak değişme içinde anlayabiliriz. Fakat değişme, eğer hiç bir öz bırakmıyorsa daha doğrusu bir öze tâbi değilse, bir şeyin kimliğini ve niteliğini tesbit etmek isteyen tabii bilimlerin ve sosyal bilimlerin yolu tıkanıyor demektir. Popper şöyle der: "Meselâ bir şeyin altın olup olmadığını öğrenmek istiyorsak, onu döğmemiz veya kimyasal olarak tesbit etmemiz, böylece onu değiştirmemiz ve bu yoldan onun bazı gizli güçlerini açığa çıkarmamız gerekir.[2]

---

2 K.R.Popper,*Tarihselciliğin Sefaleti*,s.62

Değişenin içinde daima değişmeyen esas bulunur. Bütün değişmeleri birleştiren esas ve kanunlar olmazsa, din diye birşey olmadığı gibi, bilim diye birşey de olmazdı. Herşey sürekli değişiyorsa ve değişmeyen hiçbir esas kalmadan değişiyorsa, bir kaos ve sürükleniş içindeyiz demektir. Hiçbir şeye manâ veremeyiz demektir. Bu sürüklenişin içinde hiçbir araştırma, hiçbir anlama mümkün olmaz. Düzen, kanun, sebeplilik, gayelilik, gerçekleşmez. Değişmenin temelinde ezeli ve ebedi bir gerçek dayanak, bir hakikat yoksa, herşey toptan değişip gidiyorsa, değişmeleri birleştiren ve yönlendiren, bize de manâlandırma imkânı veren bir ezeli ve ebedi hakikat ve irade yoksa, yalnız din ve bilim değil, hiçbir şeyin manâsı kalmaz.

Sosyal değişmeye de bu açıdan ve bu ölçüler içinde bakılmalıdır. Sosyal değişmenin, merkezde psikolojik âmiller olmak üzere, nüfus, coğrafya, sosyal temas, ilmi ve teknik gelişme, eğitim gibi amilleri bulunur. Sosyal değişme, daha çok tabii ve hayata bağlı veya daha çok iradi ve planlı olarak genel şekiller içinde, yani tekâmül, inkılap, ihtilal, rönesans, reform gibi modellerde cereyan eder. Tıpkısı olmasa da genel niteliğiyle tekerrürler ve çöküşler de bulunur.

B- Determinizm ve Değişme

Değişme, "aynı sebepler aynı sonuçları doğurur" kanunu içinde mi cereyan eder? Sosyal kanunlar da tabiat kanunları gibi bütünün içinde yer aldığına göre, evrensel determinizme mi tâbidir? Sosyal determinizmi, tarih ile sosyolojiyi ayırarak mı, anlayabiliriz? Bu soruların cevabı, tabii bilimler uzmanlarını tarihçiyi, sosyologu, felsefeciyi, ilâhiyatçıyı toptan ilgilendirmektedir. Konunun münakaşaları da uzundur.

Eğer evrensel determinizm yok ise, sürekli yaratışların yahut hürriyetin sosyal sahada yeri gündeme gelecektir. Eğer olaylar sürekli ve aynı şekilde tekrar etseydi, "tarihi olan" a gerek kalmazdı. Çünkü bir önceki ile bir sonraki aynı şey

olurdu. Genel olarak tarihi olaylara yaratılan ve icad edilen, sosyolojik olaylara, kanun ve ilkelere bağlanabilen ve keşfedilen olaylar olarak bakılır. Ferdî ve tekrarlanmayan olaylar tarihi oluşturur. Müşterek olaylarla meşgul olmak sosyolojinin işidir. Tarihçi için kitlenin rolü, tarihi olayların sebebi veya bizzat kendisi olarak değil, dayanağı olarak mevcuttur. Kitle olmasaydı, tarihi olay teşekkül edemezdi. Fakat tarihi olay kitle demek değildir. Tarih ile kanun birbirine uymaz. Hürriyet ile zaruretin, tesadüf ile kesinliğin birbirine zıt olduğu gibi.[3] Fakat tarih felsefesiyle, tarihte mantık aranmış, hürriyetleri bir kanun içerisinde birleştirmek manâsı üzerinde durulmuştur. Tarihin mantığını ve kanununu, Lamprecht gibiler psikolojik determinizmde, Marx gibiler iktisadi determinizmde, Durkheim, Zimmerman, Sorokin gibiler sosyolojik determinizmde görmek istemişlerdir.

Tabiatın ve tarihin zihin kadroları veya kanunlar içine sığmayacağını ifade edenler de çeşitlidir. Hegel, tarihi Heraklit tarzında mütemadi bir oluş olarak anlamış ve bu oluşun mantığını yapmaya çalışmıştır. [4] K.Popper'e göre tarih felsefeleri bâtıldır ve tarihi kader bir hurafedir. İnsan bir satranç piyonu değildir. İnsan hangi çeşit olursa olsun determinizmler içinde kaybolmaz.[5] Genel bir tarihi zarureti ve determinizmi kabul etmeyenler, sosyal hayatta şartların önemli olduğu ve her toplumun ve her medeniyetin kendi şartları içinde ele alınabileceği üzerinde durmuşlardır.

Determinizme itirazlarımız, genel sebepliliği ve sebep-netice münasebetini ortadan kaldırmaya yetmez. Hürriyet yanlış bir kadercilikle ortadan kalkacağı gibi, parçalılık ve kaos içinde de manâsını yitirir. Çünkü bu durumda, hürriyetin manâsına ait ölçüler ve mukayeseler silinmiştir. Determinizmin, tarihi zaruretin ve kaderin varlığı-yokluğundan ziyade,

---

3 Meyer'den naklen bk. H. Z.Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s.257

4 Bk. H..Z. Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 242

5 Bk. K.Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s. 23-25; K.Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, I*,çev. Mete Tunçay Ankara1967, s. 9; K.Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, çev. Harun Rızatepe, Ankara 1968, s. 204

aşağı veya yukarıya bağlanışı, kendi içine kapalı veya açık oluşu, insanın bu durum içindeki faal veya pasif rolünün anlaşılması önemlidir. K. Popper der ki: Rus ordusunun Moskova'yı hiç savaşmadan teslim edip, erzak bulunabileceği yerlere çekilmesini gerektiren şey, zorunluluktur ya da karar gerektirir. Burada rolümüz ikincide fazladır. Dil, planlanıp kurulmamış bir müessesesidir. Ama okul veya mahkeme, planlanıp kurulmuştur. Rolümüz gene ikincilerdedir.

C- Değişme ve Gelişme

Her değişmenin bir gelişme olup olmadığını söylemek, oldukça zor bir iştir. Kriterlerini bulmak da zannedildiği kadar kolay değildir. Değişmeyi gelişme istikametinde tekâmül, ilerleme, medeniyet kavramlarıyla ifade ederiz. Bu konudaki tahlil ve yorumlar esasen sosyolojiyi değil, felsefeyi ilgilendirir. Sosyoloji mutlak bir gelişme, mutlak bir geri-ileri değerlendirmesi yapmamaktadır. Toplumların gelişmiş halleri nesnel olarak gözlenebilir. Fakat toplumların çöküş halleri de vardır, medeniyetlerin daha ileri biçimlere dönüştüğü yerlere rastlanabilir. Fakat bunları standart şekilde ve kanunlarla ifade etmek zordur. Toplum dinamiklerini, sosyal kanunları, geri-ileri çizgisi veya mutlak tekâmül için kullanmak, gerçeği yansıtmayabilir.

"İlerleme bir gerçektir ama bir tabiat kanunu değildir. Bir neslin kaydettiği ilerlemeyi, öteki nesil yitirebilir. Tarihi tekâmülün temelinde yatan ritimler, modeller, kanunlar ve eğilimlerin açığa çıkmasıyla hedefe varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım vardır".[6] İnsanın kendi iradesi dışında olup bitenler, olgunlaşma çerçevesinin dışında olmamakla beraber, sosyal değişme ve tekâmülün yönlendirilmesi insandadır. Çünkü "en iyi" ye, "en doğru" ya, "en uygunu" na yönelmiştir. Yani işin içinde irade ve gaye bulunmaktadır.

---

6 K.R.Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s. 31; Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, s. 204

Değişmenin gelişme şeklinde oluşması ve bu istikamette yorumlanabilmesi için "gaye" kavramına ihtiyaç vardır. Gaye olursa tekâmüle başvurabiliriz. Değişme ve gelişme arasındaki münasebet sadece nesnelere bağlandığında, fikir ve yorum bunalımı başlar. Bu durumda ölçüyü bulmak mümkün olmaz. Kimyasal elementlerin bileşiklerinden veya bileşiklerin elementlerden, suyun ateşten veya ateşin sudan daha mükemmel olduğunun ölçütünü bulmak için kısır döngülü düşünce üretmekten başka çaremiz yoktur. Tüfeğin bombadan, bombanın kılıçtan, kimyasal silahların biyolojik silahlardan veya ikincilerin birincilerden daha mükemmel, daha ileri veya geri olduğunun ölçütünü bulamayız. Bilgisayarla veya kağıt kalemle yapılan soygun ve dalavereler, kaba bir hırsızlıktan ileri midir? Gaye ve insanın manâsı üzerinde durulmazsa, tekâmülün nesnelerle izahı yapılamaz demektir.

René Guénon'a göre, duygululuk da aynı sınıfa dahil olmak üzere, maddi ilerlemeye karşılık zihnilik gerileyebilir. İlerleme, bütün kısmi ilerlemelerle bütün gerilemelerin nihai bileşkesi olarak kabul edilebilir.[7] Mutlak ilerleme yoktur.

Tekâmül kavramı daha anlaşılabilir kavramdır. Ağır, emin, tabiattan gelen ilkelere uygun bir gelişme şeklidir. İnsanın manâsı bu kavramda daha fazla gizlenmiş durumdadır. Sosyal gruplar, her yerde aynı olmasa da, değişmeye zorlayan âmillerin altında, tekâmül hedefi gözeterek değişirler. Buradaki güçlük, onu mutlak ilkelere, şaşmaz bir çizgiye bağlayıp bağlayamayacağımızdır. Çünkü tek taraflı sebeplilik ve kısır bir determinizm geçerli değildir. Olaylar çok yönlü dinamiklik içinde cereyan etmektedir. Ayrıca varlıkta devrîlik de vardır. Bir şey başladığı noktaya döner. Azot veya oksijen devrî dönüşümü böyledir ve bu devrîlik, tek yönlü sürekli gidişi nakşettiği gibi, değişmede izafiliği de çağrıştırır.

Toplumların belirli bir istikamette sürekli ilerlemesi veya gelişmesi yorumlarındaki bunalımlarımıza da izafilik mese-

7 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 30, 87

lesini ekleyebiliriz. Yani yukarıda, nesneler çerçevesinde "bunun ölçütünü bulamayız, insani manâ lazımdır", dediğimiz anlayışa, sosyolojik alanı da dahil edebiliriz. Çoğu zaman bir toplum için değişme zannettiğimiz bir husus, bir başka toplumun pek değişmemiş olan örf ve adetleri türünden olabilir ve o topluma bu örf ve adetler geçmiş bulunabilir. Yahut aksine "aynı dönemde oluştuğu halde, birbirine tesiri olmayan, birbirinden habersiz medeniyetler mevcut olabilir. Ayrıca hiçbir medeniyet, diğerlerinden her bakımdan üstün olamaz. Çünkü insanoğlunun her alanda, aynı anda ve aynı şekilde faaliyet göstermesine imkân yoktur. Birbiriyle bağdaşmaz gözüken gelişmeler vardır. Zihni olanla maddi olan ve diğerleri arasında, olsa olsa bir mertebelenme olabilir, birbirine ağır bastığı da düşünülebilir. Birinde geri, birinde ileri olabilir. Mutlak bir üstünlükten veya gerilikten sözedilemez. Maddi ilerleme, zihni bakımdan kaybettirdiğini de karşılayamamaktadır".[8]

Sosyal değişmede tabiilik ve müdahale, üst ve alt ilişkileri de işin içindedir. Sosyal değişme ile otoritenin müdahalesi arasında ilişki elbette olacaktır. Değişmenin düzensizleşme ve bozulma istikametine dair bir kanaat hasıl olmuşsa, müdahale artar. Şahsın hürriyeti ile amme velayeti arasındaki ilişki de aynı mantığa bürünür. Kitle bazan ağır basabilir. Bunu şöyle ifade etmek mümkündür ki, sosyal kanunlarla tabii olarak gelen, plan ve otorite ile gelene galip olabilir. Ubici'nin tabiriyle devletin "elinde halk değil ordu bulunması"[9], gerçek ilerleme için bir şey ifade etmediği gibi, çöküş başlamışsa, durdurmaya gücü yetmez.

II- İSLAM VE SOSYAL DEĞİŞME

A- İslamda Değişme Kavramı, Sosyal ve Dini Değişme

Değişme, İslâma göre bir gerçek ve mukadderdir. "*Yeryüzünde bulunan herşey geçicidir, ancak Yüce ve Cömert olan Rabbinin yüzü (zatı) bakidir*".[10] Allah'a nazaran herşeyin geçici olduğu müslümanın şuuruna da, diğer bütün insanlardan az ya da çok yerleşmiştir. Yani müslüman değişme kavramına aşinadır.

Yaratma ve sürekli yaratma, "her an bir işde olma"[11] İslâmda değişme gerçeğini ve bunun sürekliliğini ifade eder. "Değişim, kâinatın yaratılışı ile var olan bir ilkedir" [12] ve vâkıadır. Fakat İslâm iki halin, istikrar ve değişme hallerinin şuurunu bize vermiştir. Herşey değişir, ama Allah değişmez. "Herşey" de kendi içinde değişmeme ve değişme nisbetini korumuştur. Değişmeme, Mutlak Varlık Allaha nazaran değişendir, yani izafidir, değişmeye nazaran değişmeyendir, yani gene izafidir. İslâm din olarak istikrar ve değişme hallerini kendinde barındırmaktadır. O vahiyle başlamış fakat bir dinî süreç içinde ortaya çıkmıştır. Kendisi de sosyal gidişin yolunu değiştirmiştir.

Değişen şeylerin varlıklarını devam ettirebilmeleri, değişmeyen bir öze sahip olmaları sayesindedir. Birşey, değişebilmek suretiyle varlığını devam ettirebilmektedir demek de aynı manâya gelir. Çünkü herşey gerçekten değişiyor ve geride hiçbir şey bırakmıyorsa, varlık-yokluk çizgisini değişmeye indirgemiş oluruz. Mutlak bir dayanak meselesini gözardı edemiyeceğimizi tekrar söylemeliyiz. Kur'an iki münasebeti veya nisbeti "hak" ve "batıl" kavramlarıyla ifade eder ve değişeni değişmeyenin geçici bir tavrı olarak niteler: "*Allah hak*

---

10 Rahman (55)- 26, 27

11 Rahman (55)- 29

12 Bayraktar Bayraklı, *Kur'anda Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları*, İstanbul 1999, s. 4

ve batıl için misal verir. Köpük uçup gider, insanlara fayda veren ise yerde kalır".[13] Hak, kalıcı "mutlak fayda" dır, değişmeyendir. Batıl, köpüktür, değişicidir.

Sosyal hayat da sinesinde değişen-değişmeyen nisbetini barındırır. Şimdi bir şiir örneği vereceğiz, fakat şiiri dipnota önceden bakmamak üzere okuyunuz ve şiirin ne zaman yazılmış olabileceğini tahmin ediniz. Sonra dipnota bakınız.

Olup bitenler çileden çıkarıyor insanı
Memleket baştanbaşa azapla kıvranıyor
.....
Kargaşalık var ülkede yıkımın eşiğindeyiz
Kapı dışarı ettiler adaleti
.....
Haksızlık kol geziyor hükümet çevrelerinde
Millet yoksulluktan perişan
İnsanlarda ne saygı kaldı ne sevgi
Gün doğunca baş çeviriyoruz
Gece olanları görmemek için
Olup bitenler çileden çıkarıyor insanı
.....
Ama ağzını açıp tek kelime söyleyen yok
Masum insan kalmadı artık
Herkesin işi gücü fesat
Yürekler yas içinde, tasa içinde
Komut verenle komut alan bir örnek
.....
Ama düzeltmek için çabaya girişmiyoruz
Miskinlik sinmiş insanların yüzüne
Anlayıp kızanlar bile dilini tutuyor
.....
Yoksullar zengin karşısında güçsüz
Ne acıklı bunu görüp de haykırmamak
Ama anlamayanlara dil dökmek daha acı
İnsan sesini yükseltmeye görsün

13 Ra'd (13)- 17

Başlıyor gerçekleri bilmeyenlerin öfkesi
Bugünlerde herkes sırf kendini dinliyor
Kendinden başkasına inanan yok
Hiç ilişki kalmadı gerçekle söz arasında [14]

Dinî ve sosyal manâda değişmeyen, iman ve ibadet esaslarıyla İslâmi ilkeler midir? Şehadet getirmenin, namaz ve orucun ve diğer temellerin değişmemesi, değişmeyen vizyondan dolayıdır. "*Rabbinin kelimesi (sözü, kanunları, emir ve yasakları) doğruluk ve adalet yönünden tamamlandı. O'nun kelimelerini değiştirebilecek hiçbir şey yoktur*".[15]

İman esasları ve İslâmi ilkeler, değişenlerin her kademesi içinde yer alabilir ve onları terbiye ederler ve sapmaları önlerler. İman değişmeyene aittir. İman değişmeyi de içine alır ama değişme değişmeyen öze göre algılanır ve iman buna göredir. Külli hükümlerde değişme, olaylara tatbiki manâsındadır. Sosyal olaylar değişirler, muamelet, şeriat, hukuk, siyaset v.s. diye açılırlar, hürriyet ve zaruret şeklinde çelişerek yollarına devam ederler. Fakat aynı inanç köklerine sahip olabilirler. Mesela öğle namazının farzı 4 rek'attir. Bu, hem imana, hem muamelâta taalluk eder. Hem imana hem davranışa aittir. Hem nazari hem amelidir. Ayırmaya hevesli isek, hem din ile hem şeriatle ilgilidir. Hem sübjektif, hem objektiftir. Hem şahsi hem hukukidir. Burada yapılacak bir değişme, bu ikilikten hangisini ilgilendirecektir? Bu gibi değişmeler çoğaldıkça, değişme imana ait sahayı da içine alacak demektir. Bu da bizatihi dinin değişmesi, din olmaktan çıkması manâsına gelir. Dinin değişen ve değiştiren tarafı, ferde ve topluma bitişik olan tarafıdır. Vahyin (veya peygamberler sürecinin) medeni ve sosyal hükümlerinde değişerek devamı, dinin özünün ve kaynağının değişmesi değil, insanın kabiliyetleriyle birlikte değişmesi, gelişmesi veya bozulması, toplumun aynı şekilde değişmesi, gelişmesi veya bozulması sebebiyledir. "Değişme" sos-

---

14 M.Ö. 500 yılında Din adamı Ankhu'nun bozuk düzenden yakınması. *Eski Mısır şiiri*, çev. Talat S.Halman,Türkiye İş Bankası Yay.,İstanbul 1972, s. 117
15 En'am (6)- 115

yal manâsını korusa da din sosyal manâsını kaybedebilir, sadece Allah'a imana hasredilmiş hale gelebilir, Batılıların deyimiyle teizm deizme dönüşebilir. Yahut, değişme farklılaşmaya dönüşebileceğinden, dinin değişmesi, dallanmalarının artması şeklinde vuku bulabilir ve çok yerde öyle olmuştur.

Ne sosyal değişmenin ve yeni şartların inkâr edilmesi, ne de nassların tahrif edilmesi istenir. Nassların bir kısmı her yeni şarta zaten uygundur. Zaman ve şartların üstündedir. Bir ideal ve üst nitelik arzederler. Diğerleri esnektirler. Daha doğrusu tek bir olay için birden çok hüküm ihtiva edebilirler. Böyle olmakla beraber İslâm toplumlarında durum, pek az zaman ve mekânlar hariç, böyle olmamıştır. Taraflardan biri ağır basmıştır. İfrat ve tefritte kalınmıştır. İlkelerin bir bütün olarak değil de teker teker ve birbirinden habersizmiş gibi ele alınışı, gayeye götürecek vesile ve yolların gaye yerine geçirilmesi, bazen içtihatların isabetsiz oluşu, nass bulunmadığı halde varmış gibi hareket edilmesi, Arap örfüne din ve hatta evrensellik niteliği verilmeye kalkılması, din ve sosyal değişme arasındaki ahengi bozmuştur.

Din ve sosyal değişme ilişkisini ve bu açıdan değişmeyen değişen ilişkisini doğru anlayabilmek ve doğru değerlendirebilmek, dini, tarihin ve tabiatın bir ürünü kabul edip etmemeye bağlıdır. Din, "tarihten çıkan ve insanın tabiat ile çatışması demek olan bir inançlar, teamüller, ayinler, değerler, tavırlar, beklentiler manzumesi" [16] ise, o zaman dinde de değişmenin sınırı yoktur, ama manâsı da yoktur. Oysa "dinin geleneği vahiyden doğar, insan eseri değildir, insan düşüncesinin tarih ırmağında taşınan ürünü değildir".[17] Ama böyle olmakla birlikte, din değişmeye kapalı olmayıp, aksine çoğu kez onun dinamizm merkezini teşkil eder.

Sosyal değişmede hep model aranmış, plan ve projeler çizilmiştir. Eflatundan Marx'a kadar model, plan ve projeler,

16 N. El-Attas, age. s. 44
17 N.el-Attas, age. s. 50

iyimser ve kötümser karakterli olarak çeşitlidir. Müslümanın şuurunda da kendi inanışı istikametinde bir model ve proje olagelmiştir ve bunlar diğerleriyle benzer problem ve güçlükleri taşımaktadır. İslâm medeniyetinin tarih içindeki yeri ve özellikleri, kurulan ve yıkılan müslüman toplumların devletleri, İslâmın diğer kültür çevreleriyle temasında oynadığı rol ve oluşan yeni şekiller, ilerleme ve gerileme 20. y.y.'da Batı medeniyeti karşısında müslüman toplumların durumu, yine bu yüzyılda müslümanın, fert kültürü ve toplum olarak aldığı istikametler içindeki durumu, daha küçük sahalardaki gerçekler, incelenecek konulardır. Başlama noktasına ve genel ilkeler çerçevesine dönersek, İslâmın her noktada dinamik olduğunu söyleyebiliriz.

Önce İslâm dinamik bir süreç içinde hayata geçmiştir. 23 yıllık süreç, İslâmın olgunlaşma ve tamamlanma sürecini, diğer deyişle Kur'anın sosyolojik yansımasını ifade eder. Bizzat Kur'an bu tedrici tebliği belirtir: *"Kur'anı, insanlara ağır ağır okuman için, bölüm bölüm indirdik ve onu gerektikçe indirdik"*.[18]

"...Bugün sizin dininizi kemale erdirdim, üzerinizde nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâma razı geldim".[19]

Kur'an bir günde nazil olmamıştır. 23 senede, günlük olaylar, boykotlar, işkenceler, hicretler, savaşlar, itirazlar, evlenme boşanmalar, soru-cevaplar arasında, mutlu ve acı günler içinde peyderpey nazil olmuştur. Vahyin beşerileşmesi, sosyalleşmesi ve kültürleşmesi için bu elzemdir. Bu durum, İslâmın kaynak olarak beşeri olduğu manâsına gelmez. Çünkü değişme Allahın kanunlarında ve belgelerinde (ayetlerde) ve hükümlerinde olmamıştır. Allah'ın kanun, ayet ve hükümlerinde bir değişme yoktur. İnsanların onu idraki, fert ve toplumun ona uyması, terbiye edilmesi şeklinde bir olgunluğa gidiş süreci söz konusudur. İslâm ilahi bir terbiye kanunudur. Terbiyede ise tedricilik esastır. Bir insan ve-

18 İsra (17)-106
19 Maide (5)-3

ya bir toplum, bir günde, bir ayda, hatta bir senede terbiyet edilmez. 23 yılda, sahabe ve çocukları, yani iki nesil terbiye edilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisi de bu gelişme ve olgunlaşma sürecine tâbidir. Hira dağında tefekküre dalarken, vahyin geleceğini, ilk vahiy geldiğinde de Uhud savaşında neler olacağını bilmiyordu. Toplum gibi o da bilgilenme ve olgunlaşma sürecine tabiydi. Tabiatıyla o farklı olarak her an büyük mesafe katediyor, yol alıyor, değişimde de, pasif değil aktif rol oynuyordu.

İslâmi hayatın başlangıcından itibaren hareket ve değişmenin rolü gerçekleşmiştir. Bu arada hicret, başlıbaşına bir dinamik sosyal olaydır ve olaylar zincirinde birçoğunun kaynağıdır.

Başdöndürücü bir hızla hareketliliği ve gelişmeyi sağlayan yeni itikadın ve yayılma azminin getirdiği önemli bir değişme de ilmi gelişmedir. İnandığı hakikatlere delil arama, delilleri zenginleştirme ve yorumlama, herşeyin yazıya dökülmesi, önceki Araplarda olmayan şeylerdir. Hukuk, şifahi olmaktan çıkıp yazılı hale gelmiştir. Akitler yazılmıştır. Hadisler toplanmıştır. Bunun için seyahat gerekliydi. Karşılaştırma ve doğrusunu bulma cehdi için araştırma ve metot geliştirilmiştir. Mevcut medeniyetler ve kültürler kurcalanmıştır. Onları aşmak isteği ortaya çıkmıştır. Yeni kültürleri sisteme ithal ve fakat onları kendi kimlikleriyle olgunlaştırması ve kendi kendilerini aşmalarını sağlaması da, İslâmın dinamizm delillerindendir.

Evvelâ İslâmla "Arab'ın akli yükselişi sağlanmış, hem eşyanın hem ahlâkın değeri değişmiştir. Hurafe ve evhamla savaşılmış, akla mantığa ve ilme davet edilmiştir. Âlimlerin derecesi yükseltilmiştir".[20]

İslâm Arap aşiret nizamından bir millet inşa ederken ön-

20 Cafer es-Seyyid Bakır el-Hüseyni, *Edebu's-Sadri'l-İslâm*, Tahran H. 1416, s.14,19; İlim sahipleri ve dereceleri için bk. Mücadele (58)-11; Âl-i İmran (3)-18

ce dil ve alfabeden başlamıştır. 28 çeşit ses kalıbına sahip olmakla beraber, Arapçanın 22 harflik bir alfabesi bulunuyor, bu da 15 harf şekline indirilebiliyordu. Etkin edilgin fiil çekimleri ayrılamıyor, harekeleme ve noktalama bulunmuyordu. Kur'an ve Hz. Peygamber sayesinde mükemmel bir alfabe ve dil haline geldi.[21] İlk İslâm toplumu, gerek Kur'andan, gerek Hz. Peygamberin emir ve tavsiyelerinden, gerekse kendi geleneksel ve diğer medeni toplumların tecrübelerinden hareketle, müesseselerini hızla kurmaya başlamış, İslâm toplumları, giderek bunları geliştirmişlerdir. "Dini, fikri, sosyal ve siyasi hayatlarında önemli bir dönüşümün başlangıcı olan İslâm, önce Arap toplumundaki inkılaplarla, şahsiyette düşünce biçimlerini, değer ölçülerini, müessese ve teşkilatını değiştirmiştir. Toplumsal bağları güçlendiren ibadetler getirmiştir".[22]

Ubicini der ki, "eğer din sözüyle, insan aklını egemenliği altına alan, insan düşüncesini ezerek insan mantığını köleleştiren sırlar ve akideler bütünü kastediliyor ve bu tür bir inanç besleniyorsa, İslâm böyle bir din değildir. Kur'an donmuş kaideler yerine her devrin ihtiyaçlarına cevap verecek ilkeler vermiştir. Arızaları Kur'anda ve dinde değil, insanlarda ve teşkilatlarda aramalıdır. "Allah'tan başka ilah yoktur diyen cennete girer" hadisi bile değişmelere izni veya değişmeleri anlamamızı kolaylaştırır niteliktedir".[23]

İslâm, eğitim, bilim ve ahlâka önem vererek, kültürel, iktisadi, siyasi değişmelerin başarısını sağladığı gibi, değişimin sancılarını da kontrol altına alabilmiştir. Değişme uğruna toplumun istikrar ve geleneğini tehlikeye atmamıştır. Her sosyal sistemde olduğu gibi müslüman toplumlarda da değişmeye karşı bir direnç söz konusu olmuştur. Değişme karşısında bir temkin veya tercih ve seçmecilik gibi tavırlar gözlemekteyiz. Fakat bunlar Max Weber'in haksız yorumlarına

---

21 Bk.M.Hamidullah, *İslâm Peygamberi* II, s. 761-762
22 C.B. el-Hüseyni, age. s. 11
23 M.A. Ubicini, age. s. 76-77, 78-79, 90

yol açacak nitelikte değildirler. Bu tür izahlar yeniden gözden geçirilmelidir. Nitekim Weber'in kendi dünyası içinde bile tartışılmıştır.

Sırf dini olanın dışından gelen sebepler de iyi tahlil edilmelidir. Müslüman, Hıristiyan, Budist veya Şintoist toplumlarda, benzerlikler bulunabilir. Dikey veya yatay sosyal hareketlilikler, her toplumda, az veya çok, yavaş veya hızlı, mevcut olduğu gibi müslüman toplumlarda da vardır. İslâmdan gelen özelliklerin bunlara kattığı veya eksilttiği şeylerin tesbiti önemlidir.

Değişmeyi iten iç âmiller, daha çok fikri açılımlar, coğrafya, değişik kültürlerle temas, dünyevî hayatın değişmesi, sanayileşme v.b. dış âmillerdir. Bazan bunları bizzat din yönetebilir ki o zaman âmilleri iç ve dış diye ayırmak imkânı kalmaz. Fakat gene de dünyevileşme, gerileme, çöküş kavramlarıyla dinî alanın gittikçe daralması mümkündür ve vâkidir. Ancak bu, dinin özüne ait değil, toplumla bitişik yönlerine aittir. "Dünya durdukça onun hayati kıvılcımı, zaman zaman gizlenerek de olsa devam edecektir".[24] Değişiklik ile kurallardan sapma arasındaki ilişkiyi iyi değerlendirmelidir. İlerleme fikri bazan, iç unsurların en aza indirilmesini veya ortadan kaldırılmasını isteyebilir.[25] Bu, artık sosyal değişme değil, başkalaşmadır. İslâm, devam edecekse buna izin vermemektedir. Esasen durağanlık da, kuralların ortadan kaldırılmasını istemek kadar yabancılaşmaya sebep olabilir. "Eğer bir dinî hayat kendini yenileyemez, içine yeni tecrübeler katarak zenginleşemez ve yeni yolları bulamazsa, insanlar ona ilgilerini yavaş yavaş kaybedebilir, hatta ona bütünüyle yabancılaşabilirler. "İnananların gönüllerinin titreyerek Allahı anması ve O'ndan gelen gerçeğe içten bağlanması zamanı halâ gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Çoğu zaten fasık

24 L. Nortbourne, age. s. 77-79
25 Bk. L.Nortbourne, age. s.77

olmuş durumdadır". Hadid (57)-16. ayetini yorumlayan Elmalılı Hamdi Yazır şu gerçeği tesbit etmektedir: İnsan, hadiselerin yenilikleri içinde sürüp giden bir hayatı müşahede etmek ister. Oysa uzun zaman geçmesi müminin kalbinde derin yaralar açar. Bunun da sebebi yenileşmenin yokluğudur".[26] Demek ki değişen değişmeyen diyalektiği, İslâmda hayatın özünü teşkil etmektedir. Bunu İslâmın "orta yol" anlayışının içine dahil etmek de mümkündür. İslâm, vazgeçmiyeceği temel özelliklerinden dolayı orta bir yolda insanı bunalımdan koruyacaktır. Ferdi hak ve hürriyetle cemaat dengesi, manevi derinleşme ve kurallar, mensubiyet şuuru dolayısıyla cemaat duygusu, yani ferdin yalnızlıktan korunması ve fakat ferdî atılımlar gibi, değişme-değişmeme de bir orta yola muhtaçtır. Zaten normal şartlarda sosyal hayat bunu tanzim etmektedir. Değişim için de olsa baskı, değiştirilen birşeyi tekrar eski haline koyabilme sosyal baskısını doğurmaktadır. Türkiye'de ezanın Arapça, sonra Türkçe, sonra tekrar Arapça okunuşu, değişmenin olduğu gibi değişmemenin de sosyal hayatla ilgisini gösterir. Cemiyetin istikrarı, değişme'kadar zaruri ve hayatidir. "İstikrar, değişkenliğin sadece mevcut hallere göre bir uyarlama olarak yapılmasına imkân verir ki ilkelere hiçbir zarar vermez. Gerçekte bu uyarlama, bu ilkelerden çıkmıştır. Değişmezlik ile hareketsizlik de karıştırılmamalıdır".[27] Değişme ilkelerde değil, olsa olsa onların tanımında ve soysuzlaştırmaksızın yapılan yorumunda olabilir. "Dini ilkelerin soysuzlaştırıldığı bir toplumda yapılacak ilk iş bu ilkeleri kurtarmak olmalıdır. Dine gerçek önem verilip onu sakat düşüncelerden arındırmadıkça, adetlerde, müesseselerde, iktidarda olumlu ve gerçek değişiklik yapılamaz".[28]

---

26 Mehmet S.Aydın, *"Değişim Sürecinde İslâm"* İslâmi Araştırmalar C.6 sayı:4 s. 226

27 R.Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 75

28 M.A.Ubicini, age. s. 34

B- Kader ve Değişme

Determinizm ve değişmenin İslâmdaki karşılığı Kader ve değişmedir.

Müslümanın nazarında kader, yukarıya, hür iradeye bağlanmış, insan da hür iradeye bağlı olmak üzere sorumluluğu kendine bağlamıştır. Tarihi determinizm ile ilahi determinizm arasındaki fark şudur: "İnsan tarihi güçler tarafından değil, Allah tarafından yaratılmıştır".[29] Böyle olunca insan tarihi determinizme de sahip ve hâkimdir. Tabiat üstü kaide, toplum üstü kaideden ayrılır ve farklı cereyan eder. *"Bir millet kendi iyi halini değiştirmedikçe Allah o milletin halini değiştirmez".*[30] *"Bir millet kendini bozmadıkça, Allah onların durumunu bozmaz".*[31] Meselâ "müstemleke haline getirilebilmek için müstemleke haline gelmek lâzımdır".[32] Tarihi zaruret ancak insan aklının oynayacağı bir rol verir. Toplumun işleyişinde bizzat rol almış olarak onu biz gerçekleştiriyoruz".[33]

Metafizikle veya kaderle sosyal olaylar arasındaki ilgiyi değerlendirirken Watt, ana rahmindeki ilk oluşuma, oradaki düzenlemeye dikkati çeker ve sonra Arabistan'da İslâmdan önce Bekir ve Talip kabilelerinin savaş sebebine bakar. Öldürülen reisin kardeşi çölde Büzeyr adlı gençle karşılaşır. Katilin uzak bir akrabası olduğunu öğrenir. Bütün itirazlara rağmen bu genci öldürür. Feci savaş başlamış olur. Watt şöyle demektedir." Böyle olaylar tamamiyle insan kontrolünün üzerindedir. Çünkü mevcut bilgilere göre en dikkatli plan ve hesaplar, onların ne olmalarını önleyebilir, ne de olmalarını sağlar. Kader, insan hayatına konulmuş, önceden bilinmeyen, bir bilgi olarak ruhi gücün bir kaynağı olabilir. Bu durum çölde daha iyi anlaşılmaktadır".[34] Ruhi gücün kaynağı

---

29 A. Şeriati, *Kültür ve İdeoloji*, s. 158-159
30 Bk.Enfal (8)-53
31 Bk. Ra'd (13)-11
32 Malik Binnebi, age. s. 12, 43
33 R.Aron, age. s. 94
34 W.M.Watt, *İslam Nedir*, s. 30, 33

aynı kaynaktır, fakat bu insan iradesi şeklinde tecelli eder ve buna oldukça geniş bir pay bırakılmıştır. Bunun çok sayıda nazari ve pratik örneği olmakla beraber, Kur'andaki bir örnek, anlayışımızı kolaylaştırır. Bizans ve İran arasındaki savaş ve bununla ilgili müslümanlar arasındaki iddia ve üzüntü üzerine "Rumlar üç ila dokuz yıl arasında galip geleceklerdir"[35] denmektedir. Allah kesin rakamı, yani gün ve saatini bilmiyor mu? Şüphesiz bilmektedir. Neden altı yıllık bir süre verilmiştir? İnsan irade ve fiillerine bir pay verilmektedir, fakat son hüküm, son söz, O'na aittir. Bu külli irade ile ilgili olarak, değişmelerin dinamizminin bir örneğidir. Gizli iç kanunların bilinmeyişiyle icra arasındaki mesafe altı yıl içine dağılmıştır. Bu süre bizim içindir, Allah için süre yoktur. Kader-kaza meselesi de icradan ziyade "bilgi" problemidir.

Bergson, konuya bir başka açıdan yaklaşmayı denemiş, "itme" ve "çekme" ile meseleyi izah etmek istemiştir. İtme toplumdan gelir, çekme peygamberden. İtiliş bir zarureti, çekiliş vecd halindeki hürriyeti ifade eder. Çekmenin etrafında toplananlar, aynı zamanda bir başka zarurete, ama hürriyet yoluyla girmişlerdir.

Yanlış bir kadercilik anlayışı, dinde çelişkiler doğurabilir. Genellikle dinler için söz konusu edilebilecek bu çelişkilerden müslümanlar da azade değildir. Fakat İslâm, insan aklına fazla yer verdiği için, determinizm ile hürriyet ilişkisi İslâmda kendine has bir farklılık arzeder. Mutlak hür olan Allah ile izafi hürriyet sahibi insan arasında cereyan eden bütün zarurilikler yani kanunlar, iki hürlüğün arasındaki köprülerden ibarettir.

Herşey Allahın sınırsız iradesi içinde cereyan eder. Ancak insandır ki O'nun iradesine de uygun olarak çaresiz ve iradesiz değildir. Çünkü zarurilikleri ve sebepleri görebilir ve aşabilir. Bunun için iyi bakmak, aklını kullanmak ve ibret almak gerekir. "Sizden önce neler gelip geçmiştir. Yeryüzünde ge-

35 Rûm (30)-2-5

zin de yalancıların sonunun ne olduğuna bir bakın" [36] .İnsanın tarihi ibrete çağrılması, insan hürlüğü ile tarihi determinizmin çakıştığı noktaları, hatırlatmaktadır. Hem o gün yaşamış insanların sorumluluklarını, hem de bugün bizim onu değiştirebilecek gücümüzü işaret etmektedir. Daha açık olarak, *"işte o bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine sizin kazandığınız sizedir. Onların yaptıklarından siz sorumlu değilsiniz".*[37] *"Sizden önce gelenlerin durumu sizin başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi zannettiniz?..."*[38] denir.

Tabiatın ve insanlık tarihinin kaderi ile insan hürlüğü arasındaki düğümün sırrı Allahın ilmine havale edilmekle beraber, bize düşen görevlerden asla vazgeçmeyen İslâm, sosyal determinizmin insan ve İslâm rengini ifade etmiştir. Bu özellik, birleşmeleri, benzemeleri ve tekerrürleri reddetmeden, parça ve bütün diyalektiğini kavramamızı isteyen bir özelliktir.

Vahyin varlığı, insan iradesinin öneminin ve sosyal değişmedeki rolünün de delilidir. İsterse Allah tarafından konsun, eğer determinizm tabiata ve tarihe bağlı olsaydı, vahye gerek kalmazdı. "Vahyedilenler, inanan cemaatin her üyesine Allahın hükümranlığına yaklaşma imkânı sağlar".[39] Vahiy bize sadece bilgi vermekle kalmaz, irademizi değiştirme imkânı temin eder. Vahyin muhatabı olan toplumu, tabiatın bir ürünü ve onun bir devamı gibi kabul etmek, İslâma uymayan bir husustur. Tabii olanın dışına taşan tarafları vardır. "Yerde ve gökte ne varsa insanın emir ve istifadesine sunulduğunu ifade"[40] de, bizim tabii halin ötesine geçme kabiliyet ve özelliğimizi işaret etmektedir.

"Allah zâlim değildir" sıkça geçen bir vahyi bilgidir.

---

36 Âl-i İmran (3)-137
37 Bakara (2)- 134
38 Bakara (2)- 214
39 Muhammed Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique*,Paris1984, s. 195-196
40 Bakara (2)- 29, 60 ve daha birçok ayet

Kur'an bunun üzerinde önemle durur: *"Bu, bir toplum iyi gidişini değiştirmedikçe, Allahın da verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden ve Allahın işiten ve bilen olmasındandır".*[41] *"... Bir toplum kendini bozmadıkça, Allah onların durumunu değiştirmez..."*[42] *"Hiçbir kasaba halkını kendilerine öğüt veren uyarıcılar olmadan yok etmedik. Biz zâlim değiliz".*[43] *"Bu, haberleri yokken kasabalar halkını Allahın haksız yere yoketmeyeceğinden dolayıdır".*[44] Fakat haber gelmiş, ikaz edilmiş ise, ceza ansızın geliverir. *"Bir şehri yok etmek istediğimiz zaman varlıklılarına * emir veririz, onlar yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hak eder. Biz de onu yerle bir ederiz".*[45] Burada "emrederiz" ona bir rol veririz manâsında olsa gerektir. Çünkü "emr" iş manâsına gelir. Ona bir iş, bir rol hazırlarız demektir. Şımarık ve zorba varlıklının hürlüğüne düşen pay, bu rolün içinde mündemiçtir. Statüden daha fazla olarak rol, iktisap edilen ve faal olan bir alandır. Fakat herşey gibi rol de Allahtan geldiği için "emr" kelimesiyle ifade edilmiştir.

Anlaşılmaktadır ki İslâmda sosyal değişme beşeri bir olgu olarak inançla ve buraya bağlı olmak üzere iradeyle ilgilidir. Zihniyet değişmedikçe sosyal değişme belki diğer saiklerle bir şekil ve istikamet alabilir. Aslında değişiyor görünenler ya gerçekten değişme değildirler, ya eski hallerine dönmeye mahkûmdurlar. Bunun içine devrî (cyclic) nazariyeyi de sıkıştırabiliriz.

Kader ve değişme konusunda dikkat çekeceklerimizden birisi de "ümmetlerin eceli" meselesidir. *"Her ümmetin bir eceli vardır. Vakitleri dolunca ne bir an gecikebilir, ne bir an ileri gidebilirler".*[46] *"Onlardan önce nice nesilleri yok ettiğimizi görmediler mi?... Onları yok ettik ve ardlarından başka bir nesil yetiştir-*

---

41 Enfal (8)- 53
42 Ra'd (13)- 11
43 Şuâra (26)- 208-209
44 En'am (6)- 131
* Mütref: Rahat, müreffeh, bolluk içinde yaşayan, zorba, sorumsuz
45 İsra (17)- 16
46 A'raf (7)-34

dik".[47] Tekrar etmek istediğimiz ferdi irade ve roller sistemidir ve külli ve cüzi irade diyalektiğine dahil olarak toplumsal ecelden söz etmeliyiz. Şu soruların cevaplarını da vuzuha kavuşturmamız gerekir: Eceli olan acaba kavimler midir, devletler midir, kültür ve medeniyetler midir? Ayette geçen ümmet ve karn (zaman, çağ, devir, nesil) kavramları altında, sorduklarımızdan hangisi kastediliyor? Ölümden maksat yok olmak mıdır, şekil ve kimlik değiştirmek midir? "Ardlarından başka nesil yetiştirdik" denildiğine göre ikisini de anlamak mümkündür. Gerçekte tarih, her ikisinin de şahidi olmuştur. Topluluklar çeşitli sosyal değişmelerle, kültürel değişikliklerle, medeniyetler de adeta el ve karakter değiştirerek devam etmektedirler. Büyük bir değişiklik, bir sonrası için ölüm gibidir. Bazan bir şehrin, bir ülkenin şu veya bu sebeple yerle bir olduğunu da tarih göstermektedir.

Ölüm gibi olan değişikliklerin, kültürlerden ziyade siyasi teşkilatlara ait olduğunu söylemek daha kolay görünüyor. İbn Haldun'un üzerinde durduğu da budur. Siyasi teşkilatların (devletlerin) doğuş, yükseliş ve çöküşlerini ve sebeplerini, örneklerle anlatmıştır. Devletlerin kuruluş, yükseliş, refah ve çöküş devrelerini tahlil etmiştir. Siyasi teşkilat, medeniyette birleşerek yukarı doğru çıkınca, bozulma da bazı sebeplerden beraberinde geliyor, çöküş başlıyor. Toplumun eceli de bu demek oluyor.

İslâm, toplumları yıkıp dağıtmadan, onlara gerek kültürel, gerek diğer sosyal sahalarda, yeni hamleler ve hedefler veren dinamik bir dindir. Kültür ve medeniyetlere bazan oluşmasını ve yükselişini sağlar, bazan mevcut medeniyetlere İslâmi değerleri yükledikten sonra, onların devamına ve uzamasına katkıda bulunur. Sosyal değişmede, din olması hasebiyle kalite arayışını terketmemektedir. Her değişmeyi gelişme olarak kabul etmemiştir. Belki de bu özelliği, sosyal değişmedeki etkisini ve dinamizminin ufkunu gizlemiştir.

---

47 En'am (6)-6; 10/49, 15/5, 23/43 ayetleri de aynı mealdedir.

C- Gelenek-Devrim ve İslam

Dinamik bir tarih, inkılap manâsında olmak üzere değişimler silsilesi demektir. Geleneklere boğulmak, toplumun bir bakıma uyuması manâsına gelir. Haklı olarak, "uyuyan milletlerin tarihi olmaz" [48] denir. Ancak bu tarih, bu değişim silsilesi, gelenekle birlikte gelir. Çünkü sürekli devrim, devrimsizliğe dönüşür. Her müessesede bir geleneksel ve kök tarafı olacaktır. Sürekli devrim anlayışı, sosyal müesseseyi tahrip eder. Meselâ hukukta bir geleneksel ve kök, bir de değişim vardır. Sürekli devrim, hukuksuzluk demektir.

İnsanın ürettiği ve manâ verdiklerinin en genişine medeniyet, bunun iç dünyasında hayata daha yakın ve özel alanlarına kültür diyoruz. Bunların geçmişe ve sosyal verasete dahil olmasına gelenek diyoruz. Bazıları geleneği çok geniş manada alır, dar kültürel kalıpların tekrarının ötesinde, Allahın yaratması ile başlayan bir süreç, özellikle insan ruhlarının yaratılıp muhatap alındığı bir süreç kabul ederler ki bu takdirde din ve gelenek ilişkisini farklı anlamak ve değişimi de bunun içinde izafi bir durumda mütalaa etmek gerekir. Bu haliyle gelenek, din dahil, geçmişten tevarüs eden ve medeniyet şeklinde ürün de verebilen niteliklerin bütünüdür. Bu fikre göre, "örf ve adet ile gelenek farklıdır.Bazan hiçbir ağırlığı olmayan, hatta yanlış olabilen halk âdetlerine, icadedilmiş alışkanlıklara gelenek demek yanlıştır. Bunlar mihaniki bir saygı gösterilen şekillerden ibarettir. Hakiki gelenek, bir topluluğun, bir ırkın, bir medeniyetin ruhunda yaşar ve son derece derinlere inen varlık sebebi mevcuttur".[49] Bu görüş, örf ve adetteki toplumsal değer hükümleriyle, gelenekteki hakiki değer hükümlerini ayırmak istemiştir. Biri izafi, diğeri hakikidir. Daha az sosyolojik, daha çok teolojik olan bu değerlendirmenin İslâm tarafından, hem teolojik, hem sosyolojik olarak desteklendiğini biliyoruz. İslâm diğer her büyük din gibi, kendinden önceki alışkanlıkların, daha çok dini ni-

48 Malik Binnebi, age. s. 20
49 R.Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 90-91

telikte olanlarını iptal etmiştir. Çünkü her yeni din bir reformdur. Dine karşı nötr diyebileceğimiz veya dini destekleyebilecek olan örf ve adetler devam etmiştir. Fakat meselâ, cahiliye devri Araplarında, ölenin mezarı yanına bir deve getirilerek başının sırt ve göğsüne doğru bağlanıp, boynuna bir halka takılıp ölünceye kadar orada bırakılması" [50] batıl dinî itikatlardan olduğu için iptal edilmiştir.

Din geleneği, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dediler ki: Evet" misakı ile başlar. Bu sebeple, Kur'anda atalara aşırı bağlılık, gerçek dinin gerçek geleneğiyle ilgisiz görülmüş, bunun yerine aklı kullanma ve düşünme tercihi teklif edilmiştir. "*... Düşünmez misiniz? Hayır yine öncekilerin dediklerini derler*".[51] "*Onlara Allah'ın indirdiğine uyun denilince, hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız derler,ya ataları birşey akledemeyen kimseler idiyseler*".[52] Hz. Musa'ya kavmi şöyle dedi: "*Sen bizi babalarımızdan bulduğumuz yol üzerinden çevirmek için mi geldin?*" [53] Gelenek burada "Hak" ve "Batıl", "Doğru" ve "Yanlış" ayıracına tâbi tutulmuş görünüyor. İslâm aynı zamanda toplumsal değer yüklenmiş olan ve ma'rûf kavramıyla da ifade edilen gelenekleri reddetmemiştir. Sünnet gelenek karşılığıdır. Tabiatta sünnetullah (Allahın sünneti) tabiat kanunları şeklinde varlığın adeta geleneğidir. Toplumda, toplumun istikrarı ve devamı için toplumsal geleneklere ihtiyaç vardır. Dinde gelenek, dinin bozulmadan devamıdır. Bid'at yenilik karşılığıdır. Fakat iyi bid'atler dine ve toplumun devamına dahil edilebilirler, faydalı da olurlar. Zararlı bid'atler, dışlanmaya çalışılır. Geçmişle irtibatı koparmak demek olan toptan gelenek reddi, İslâmın da hoş karşılamayacağı bir husustur. Kültür, bir manâda gelenek ve sosyal veraset demek olup, sosyal veraseti reddetmek mümkün değildir. Cahiliyet döneminin iyi ve faziletli hareketlerine de uy".[54] "Cahiliyet

50 Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarih ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1957, s. 125
51 Mü'minûn (23)- 80-81
52 Bakara (2)- 170
53 Yûnus (10)- 78
54 Buhari, Zekât/24; Büyu' /100

döneminin muteber ve faziletli kimseleri, şayet İslâmda da derinleşecek olurlarsa, aynı şekilde muteber ve faziletli kimseler olacaklardır"[55] gibi birçok nakil, geleneğin müsbet tarafına dikkatimizi çekmektedir.

Gelenek deyince, kendisiyle zıtlık içinde iki kavram beraberinde gelir. Hürriyet ve devrim. Hürriyet, din için ve sosyal hayat için, ferdin vazgeçilemez hakkıdır ve yenilikler için elzemdir. Fakat sırf geleneğe karşı olan ve değişme ihtiyacından ziyade yenilik tutkusunun ve zihni ferdiyetçiliğin sonucu olan hürriyet peşinde koşma, din ile, özel olarak İslâm ile barışık değildir. "Kendileri muhtaç olsalar bile, onları kendi nefislerine tercih ederler [56] ayetinden ve daha bazı nasslardan mülhem ilâhiyat ve tasavvuf, hürriyeti "derecelerine göre yaratılmışlara hizmet etmek veya ileri kulluk derecesi ve nefsî, sosyal, zihnî, hissî esaret zincirlerinden kurtulmak" [57] şeklinde değerlendirmiştir.

Dinî, siyasi, hukukî, hangi manâda olursa olsun, insan arzu ve mutluluğu için faal bir eylem olan hürriyet, bundan daha önemli olarak, geleneği tahrip etmeden değişime yönelme, değişimle toplumu ve insanı ileriye taşıma fonksiyonunu icra eder.

İslâmî değişim tamamen kendine hastır. Bir taraftan dinî ve seçilerek terbiye edilmiş toplumsal gelenek devam eder, diğer taraftan değişmenin bütün dinamikleri mevcuttur. Yine bir "orta yol", ama eklektik değil, diyalektik bir orta yol karşısındayız demektir.

Hz.Peygamber, mealen, "bu hak mücadelesi kıyamete kadar devam edecektir",[58] der. Hastalığında birçok tavsiyesi arasında "büyük işler başarın"[59] demiştir. Mesela, hicret, başlıbaşına değişim hamlesidir. Bir kaçış olmadığı gibi, bir "ra-

55 Buhari, 61/1; Müslim, 63/268; İbn Hanbel, III, 425
56 Haşr (59)- 9
57 S. Abdulhakim Arvasi, age. s. 76
58 Bk. Nesei, 28/1
59 A.H. Berki, O. Keskioğlu, age. s. 423

hat arama göçü değildir".[60] Esas hamleye başlayabilmenin bir hazırlığıdır.

Fert ve toplum diyalektiği, gelenek-değişim diyalektiği biçimine de girerek kendini gösterir ve orta yolu tayin eder. "Toplumlar genellikle muhafazakârdırlar, fert ve zümreler devrimci olabilirler. Sosyal çevre, insanın yetişmesi için ve kültür nakli için zaruridir ama belli bir seviyeden yetersiz kalır ve hatta gerçeği görmeye ve bulmaya tutucu bir rol ile engel olabilir".[61] Tutucu kişi ve zümreler de çokça görülür. Bir dinin doğuşu sırasında, toplumun bu tutuculuğu çok daha barizdir. Değişimci ruhu, bu durumda yeni din temsil etmektedir. Vahyedilen Kur'an ayetlerinden bazıları, o günkü toplumun (Kureyş'in) reisleri, seçkinleri ile ilgilidir. Bunlar statükocu idiler ve karşı çıkıyorlardı. Soy/aile üstünlüğü, zenginlik, her toplumda olduğu gibi, orada da otorite kaynağı idi. Otoritelerinin ellerinden gideceği korkusu, kıskançlık, küçümseme ve aşağı görme, istismar, putların muhafazası, bildiğimiz statüko-fert ve toplum ilişkisi yansımasıydı. İslâm değişimci bir hareket olarak ortaya çıktı. Toplumun yapısını ve kimliğini bir piramide benzetirsek, önce piramidin üstü değişecektir. Değişim de zaten budur. Piramidin altı da, daha sonra terbiye edilmiş olarak değişecektir. Statüko öylesine darbe yiyecektir ki, Arap aşiret nizamının can damarları, bazan kanatılacaktır. Soy ve asabenin çok önemli olduğu bir toplumda, ister gayri meşru doğduğu için, ister böyle olmasın, babası bilinmeyenler, toplumun farksız üyesi kabul edilecek, "onlar din kardeşimiz ve dostlarımız olarak kabul edilmelidir" [62] denecektir.

İslâmdaki değişimci ruhu, ideolojilerin algıladığı ve telkin ettiği devrim manâsından daima uzak tutmalıdır. İslâm toplumu zorlamaz, insanın kalbini ve zihnini, maddeye, kitle içgüdüsüne mahkûm etmez. Kendini, başı sonu belli olmayan,

60 A.A. Tabbâra, age. s. 592
61 S.Ahmed Arvasi, *Hasbihal-4*, s. 57
62 Ahzâb (33)-5

gayesiz veya gayeyi aşağıya indirmiş bir sürekli "oluş" telakkisine kaptırmamıştır. "Herşey oluş içine hapsedilmişse, bu, metafiziğin inkârı olur".[63] Metafiziğin inkârı ise orada İslâmın da bulunmayışı manâsına gelir.

Değişmesi gereken toplum arızalarını, hedef tayin ederek, terbiye ve inançla gidermenin metoduna İslâm, sadıktır ve bu, değişim ruhuna daha uygun düşmüştür. Kavrayış ve inanışta devrim yapmadan uygulayışta devrim yapamazsınız. Yoksa yapacağınız şey, devrim değil, devirmek ve yıkmak olur ve en kısa zamanda eski haline döner. Bu bakımdan hiçbir ihtilal başarılı olamamıştır.

Arızalı diyebileceğimiz toplum statülerini İslâm geldiğinde hazır bulmuştur. Çok kadınla evliliği , köleliği, câriye statüsünü bir ilim adamının dediği gibi, İslâm ne icad etmiş, ne de dışardan ithal etmiştir. Toplumu bu ve benzeri konularda hemen zorlamamış, suni yollara başvurmamış, fakat statüyü muhafaza etmemenin yollarını, hedef göstererek, tayin etmiştir. "Gerçek ve idealin kesiştiği yer" dediğimiz işte budur. "Kendisi ile savaş halinde bulunan ve kölelik müessesini uygulamadan kaldırmamış bir topluluk karşısında, kalkıp tek taraflı olarak köleliliği kaldırdığını beyan ve ilan etmek, anlaşılmaz birşey olurdu".[64] Fakat ilke olarak bir hedef vardı, uygulama da bunu gösterdi.

Mektupla dine davet, ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Bu, değişimin, meseleyi oraların kendilerine mal etmek üzere bir ihracıdır. Cihad, böyle bir anlayışla ele alınmalıdır. Değişim isteği ve ihracı için tutulan bir yol ve metot, insanın ve toplumların ışık önündeki örümcek ağlarını bertaraf etmek çabası diyebileceğimiz cihad, sömürge edinmek, ganimet elde etmek, ülke fethetmek, zorla inandırmak için yapılan bir mücadele değildir. Esas olan barıştır. "*Ey inananlar, hep birden barışa girin...*"[65] diyen Kur'an, din ve

63 R.Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 82-83
64 M.Hamidullah, *İslâm Peygamberi-II*, s. 693
65 Bakara (2)- 208

vicdan hürriyeti için, hele saldırı karşısında kalınmışsa, savaşı meşru görür. Her var olan şey, hem korunmak hem büyümek ister. Cihad İslâmda, bir şehrin kalesi ve surları gibidir. Bütün gücü ve takati harcamak, azim, çalışma, gayret (cühdcehd) manâlarına gelen bu hareket, "Hakkı" ve "iyiyi" yaymaktan başka, şehri (İslâm toplumunu ve kurallarını) koruma manâsını da taşır. Cihadın da hedefi barıştır. Barışın önündeki engellerin kaldırılması için savaş mecburiyeti doğabilir. Savaşın hedefi burada fitnenin ortadan kalkması ve dinin yalnız Allahın olmasıdır".[66] Fethin de manâsı burada saklıdır. Doymak bilmez ve daha fazlasına sahip olmak isteyen feodal veya benzer sınıfların istila zihniyeti ile alâkası olmayan İslâmî fetih, ferdî ve toplumsal, önce kendi içine yöneliktir. Nefisle mücadele hem cihadın, hem fethin büyüğüdür. Sonra zulme, fitneye, din ve vicdani baskıya, menfaatlerine halel gelme endişesi içinde haksızlıklara başvuran hakim sosyal sınıflara karşı olmak üzere, dışa dönüktür.

D- Fıkıh ve Sosyal Değişme

Sosyal değişmenin veya değişmezlerin, meşruiyeti yahut gayri meşruiyeti, bunların kurallara dökülmesi, hükümlerle ve yorumlarla ifade edilmesi, "fıkıh" dediğimiz İslâmi bir alana sokulmuştur.

Dinin iman yönü ile kurallarına uyma yönü arasındaki ahenk veya oran, ne kadar birbirinden ayrılmaz denirse densin, iman, kuralların üstüne çıkarılır ve ahenk ve oran, zaman ve şartlara göre değişebilir. İslâm bu konuda da gerçekçidir. Hz. Peygamber arkadaşlarına şöyle demiştir: "Siz öyle bir çağda yaşıyorsunuz ki şeriatın onda birine uymazsanız mahkûm olursunuz. Fakat öyle bir çağ gelecek ki o zaman şeriatın onda birine uyan kurtulacak".[67] Bu sözü., hizmetinde bulunan ve bir ok isabetiyle ölen köle Kerkere'nin, Hayber gani-

66 Bk. Bakara (2)- 193
67 Tirmizi, Fiten/79; Suyuti, *el-Camiu's-Sağir I*, 389; M. Lings,age,s.396

metlerinden gizlice aşırdığı cübbe dolayısıyla söylemiş ve cehennem ateşinde yanacağını haber vermiştir. Kendisiyle birlikte yaşama imtiyazına sahip olan sahabenin sorumluluğunun, kötülüğe karşı koymanın zorlaştığı şartlardan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an "*... Her vakit için farz olan bir hüküm vardır*"[68] der. Her devrin hükmü başkadır. Temel hükümleri ancak Allah peşpeşe peygamberler göndermek suretiyle değiştirmiştir. Amma "olması gerekenlere ait evrensel boyutta hukuk ilkelerini tebliğ etmiştir. Ayrıntıları insan düzenler. Fıkıh belirli devirlerin ihtiyaçlarına göre düzenlenmiştir. Şura ve bey'ata yer verilmesi de buna işarettir. Amaç hükümlere (maksatlara), yani hedefe, ters olmamak üzere değişen ve değişecek olan araç hükümler bulunur. Araç hükümleri bizatihi amaç hüküm yapmak, dine aykırıdır".[69] Araç hükümler vesilelerdir. Namaz mı maksat vakit vesile, yoksa vakit mi maksat namaz vesiledir? Maksat ve vesile uyum içinde olmalıdır diyebiliriz, fakat yerlerini değiştiremez ve maksadı görmezlikten gelemeyiz. Aksi halde meselâ kutuplara yakın bir bölgede namaz-vakit ilişkisine ait hiçbir hüküm veremeyiz.

İlkeler değişmez, ancak uygulamaları değişebilir. Bu anlayış hem bizi yanlış bir devrim fikrine, karşı uyarır hem hüküm ve değişme arasında ifrat ve tefrite yol açabilecek dikkatsizliklerden korur. Hükümlerin eski uygulamasına dönme ihtimali her zaman bulunabilir. Müellefei kulûb meselesinde öyle olmuştur. Hz. Ömer müellefe-i kulûba zekat vermemeyi, şartlar değiştiği için uygulamamıştı. Yine buna müsaade eden temel ilkelere uygun olarak İkinci Ömer diye şöhret bulmuş Ömer b. Abdulaziz, onu tekrar uyguladı. Çünkü iki Ömer arasında epey zaman geçmişti ve şartlar tekrar değişmişti.[70] Zekat konusuna temas etmişken, bugün sosyal devlet anlayışı içinde teşkilatlandırılabileceğini söyleyebiliriz. Zekât, temel ilkeleri verilmiş, bir vergi olarak dinî-

68 Ra'd (13)- 38

69 Hüseyin Atay ve Heyet, age. s. 89-96

70 Din ve değişmenin fıkhî boyutlarına ve tahliline ait tafsilat için bk. Mehmet Erdoğan, age.

iktisadi bir meseledir. Elden ele verilmesi şartı, o gün için toplumun ve devletin yapısı icabı uygundu. Kimlerin eline geçeceği şartına halel gelmeden artık devlete veya teşekküllere verilmesi, devlet teşkilatlanması içinde icra edilmesi mümkün ve hatta daha uygundur. Zekat uygulaması tarihte bu tekâmülü gösterememiş, aşiret düzenindeki seviyede bırakılmıştır.

Fıkhın önemli ilkelerinden biri icmadır. İcma dünya işlerinde de hüccettir ve durum değişmedikçe eski icmaya uyulur. Fakat sosyal değişme karşısında eski icmaya uymama caizdir. Çünkü dünya işleri acil işlere dayanır.[71]

Sosyal değişmede sebep-sonuç ilişkisi önemlidir bu ilişki fıkha da yansır. Genel kural malûmdur: Sebep ortadan kalkınca sonuç da kalkar. Çok eşlilik, cariye, yahut bugünkü metres v.b. sosyal sonuçlardır. Bunları doğuran sebepler ortadan kalkmadıkça, bu sonuçlar devam edeceği gibi bunlarla ilgili kurallar da devam edecektir. Sebepler mevcut olduğu halde sonuçlarını yok farzetmek gerçekçi tavır olmadığı gibi, sebepleri mevcutken sonuçları suni olarak kaldırmak mümkün değildir veya başka sonuçların zuhur edeceğine hazır olmalıdır. Sebepler ortadan kalkınca sonuçlar da kalkar ve onlara ait kuralların uygulaması değişir. Sebepler tekrar zuhur edince kurallar geçerlidir.

Fıkıh ve değişmenin önemli bir konusu, nasih-mensuh meselesidir. Allah mucizelerle kendi koyduğu tabiat kanunlarında değişiklik yaptığı gibi, peygamberler süreci içinde dinî şeriatlerde de değişiklik yaparak dini tamamlamış, kemale erdirmiştir. Acaba aynı dinin, tabiatıyla son din olan İslâm dininin hükümlerinde de değişiklik yapmış olması, bazı hükümleri ortadan kaldırmış bulunması söz konusu mudur?

Bilindiği gibi hükmü kaldırılana mensuh, hükmü kaldıran yeni hükme de nasih denmektedir. Bu konu çok tartışılmıştır. Evvelâ şunu söyleyelim ki, herşey O'nun kudreti ve hikmeti

71 Bk. İzmirli İsmail Hakkı, agm., s. 151

dahilinde olduğuna göre, böyle birşeyin vukubulmuş olması, inanç sistemine bir zarar vermez. İnanç sistemi bütün değişmeleri içine alır. Allahın sonsuz kudret ve iradesi bizim yargılarımız ve çelişkiyi algılayış biçimlerimizle sınırlandırılamaz. Dinin genel çerçevesine giren böyle konular, bir mümin için problem teşkil etmez. Ama nâsih ve mensuhun gerçekten mevcut olup olmadığını anlamak önemli bir husustur. Nasih-mensuhun varlığına inananlar, şu ayete dayanmak isterler: *"Biz bir ayetin hükmünü diğer bir ayetle değiştirirsek veya unuttursak (geri bırakırsak) ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz. Allahın herşeye kadir olduğunu bilmedin mi?"*[72] Uzmanların ekseriyetinin görüşü, burada değiştirilen "ayet" ten maksadın peygamberlere verilen şeriatler olduğu, Kur'an ayetleri olmadığı yolundadır. Çünkü bu ayet, Medine devrinin başlangıcında, Yahudilerle müslümanlar arasındaki münakaşalardan sonra gelen bir ayettir. Bu ayetten önceki ayetler dikkatlice incelenirse, bu münakaşalar farkedilir. Açıkça anlaşılabilir ki buradaki hüküm, Musa şeriatı ile Kur'an şeriatı ilişkisi üzerinedir.

Nasih-mensuhla ilgili iddia edilen ayetlerden diğer biri olan Nahl (16) suresinin 101. ayeti, Mekke'de nazil olmuştur. Mekke döneminde itikat hükümler vardır. Başlangıçta henüz neshedilecek şeri bir hüküm yoktur. Bu ayet müşriklerin iftiralarıyla ilgilidir.

Bazan önce gelen ayetin sonra geleni neshettiği iddiası gibi hatalara düşülmüştür. Önce gelen Ahzab (33) 50. ayetin, sonra gelen Ahzab (33) 52. ayeti neshettiğini söylemek gibi. Gelmiş bir ayet, henüz gelmemiş bir ayetin hükmünü kaldırmaz. Nasih ve mensuh anlayışı, ayetler arasında uygunsuzluk, tezat ve aykırılıkların bulunmasına dayanır ki, bunu söyleyebilmek bambaşka bir iddia olur ve şu ayete de aykırıdır: *"Kur'an, Allahtan gayrisi tarafından olsaydı, elbette içinde birçok aykırılıklar bulacaklardı".*[73]

---

72 Bakara (2)- 106
73 Nisa (4)- 82

Hz.Peygamber, nasih ve mensuhtan hiç bahsetmemiştir.[74]Nâsih-mensûh diye iddia edilen ve meseleyi anlamamızı kolaylaştıracak olan bazı ayetlere bakmaya devam edelim. Meselâ değiştirilen kıble meselesine bakalım. Kıble olarak Mescid-i Haram tarafına dönülmesi isteniyor.[75] Daha önce Kudüs'e dönmeyi isteyen bir ayet yoktur ki o hüküm neshedilmiş olsun. Hz. Peygamber kendi iradesiyle oraya dönüyordu. "Kendin razı olacağın tarafa" diye çevrildi. Burada nâsih-mensuh yoktur. Belki peygamber uygulamasının neshi söz konusudur. *"Sizin dininiz size benim dinim bana"*[76] ayeti, *"müşrikler Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar..."* [77] ayeti ile neshedilmiş denmektedir. Halbuki bunlar ayrı ayrı hükümlerdir. O günün Mekke şartlarında kısa zaman diliminde birbirini iptal ediyor zannedilebilir. Fakat bugün "senin dinin sana benimki bana" geçerli değil midir? Burada yine nâsih-mensuh yoktur. İçki yasağı ile ilgili ayetler dizisi de bu durumdadır. Bir sonraki merhaledeki ayet, öncekini neshediyor zannedilir. Oysa her merhalenin hükmü ayrıdır. İçki konusu ile ilgili Mekke'de gelen ilk ayet, *"üzüm ve hurma ağaçlarının meyvelerinden içersiniz"* [78] şeklindedir. Hem içki hem rızıktır. Mübahlık da yasaklık da yoktur. İkinci ayet Medine'de gelmiştir. *"Sana içkiyi ve kumarı sorarlar, de ki: ikisinde de hem günah, hem faydalar var. Fakat günahları faydalarından daha büyüktür".*[79] Burada da haram-helal yoktur. Hüküm yoktur. Yapacağı çift etki söylenmiştir. Üçüncü ayet *"sarhoşken namaza yaklaşmayın"* [80] dır. Burada başka ayetle hüküm yönünden ilişki kuracak bir durum yoktur. Başlıbaşına bir hükümdür. Haram veya helal hükmü mevcut değildir. Haram da olsa helal de olsa, sarhoşken namaz kılmamayı emretmektedir. Dördüncü ayet *"Ey inananlar, şarap, kumar ve*

---

74 Nâsih ve Mensuha ait geniş bilgi için bk. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1980, 4.b. s.LXXXVI-XCI
75 Bk. Bakara (2) 142, 143, 144, 145, 148 149 150
76 Kâfirûn (109)- 6
77 Tevbe (9)- 28
78 Nahl (16)- 67
79 Bakara (2)- 219
80 Nisa (4)- 43

dikilen putlar, fal okları şeytanın işi pisliklerdir..." [81] ile içki yasaklanmaktadır. Daha önce kesin bir hüküm bulunmadığı için nasih-mensuh bulunmamaktadır.Fakat şunu da söylemeliyiz ki, fıkıh ve sosyal değişme çerçevesi içinde nâsih ve mensuhun başka türlü değerlendirilmesine de kapılar kapalı değildir.

E- Dinde Reform ve İslam

Her şeriat yenilenmesi reformdur. Peygamberler süreci bir kısım peygamberle tekrar hatırlatmalar, bir kısmıyla reformlar zinciridir. Hıristiyanlık-Musevililikten sonra dine yeni bir şekil vermiş, İslâmiyet hepsini yeniden şekillendirmiştir. Demek ki tevhid süreci kendi içinde reformları ihtiva etmektedir. Fakat reform kavramıyla, dinin kendi kendini yenilemesi değil, daha çok müdahele ile yenilenmesi kastededilir. Diğer müesseseler için söz konusu olabilecek bu tür reform, dinde mümkün olmamaktadır. Esasen bir reform, söz konusu edilen alanın temel ilkelerine ve kaynaklarına ve toplumun geleneklerine bağlı kalınarak yapılabilir. Aksi halde yapılan reform olmaz, keyfi değiştirme olur ki başarılı olunamayacağı gibi birçok yeni problemin doğmasına sebep olur. Bu bakımdan reform dıştan yapılamaz, o müesesesenin ancak içinden gelebilir.

Reformlar genellikle dıştan yapılmaya kalkılmış, tahripkâr davranılmıştır. İslâm dünyası bu bakımdan yenileştiricilere reformcu değil, müceddit demiştir. Müceddit, daha çok esasa bulaşmış olan yanlışlıkları ve sapmaları, yine dini metotla temizlemek ister. Bu işlemde başkalaştırma, dini din olmaktan çıkarma tehlikesi yoktur. Oysa bazıları, "peygamber devrindeki din anlayışını iptidai bularak, asıl onu değiştirmek niyetinde olanlardır".[82] Bunların başarı şansı olmamış, ama yeni problemler üretmişlerdir. Taassubun artmasına sebep olmuşlar, normal sosyal-dini değişimin önünü de tıkamışlardır.

---

81 Maide (5)- 90
82 E.Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 219

III- Sosyal Değişmenin Olgun Meyvesi: MEDENİYET

Daha önceki konularda, değişmenin izafiliğinden, mutlak ileri-geri çizgisinin olmadığından, üstün medeniyet anlayışının yanlışlığından söz ettik. Fakat bu kanaat, mutlak manâya, teolojik ve felsefî yargılara ait olup, değişmenin ve gelişmenin sonuçlarından ve olgun meyvelerinden olan ve medeniyet adını verdiğimiz biçimleri görmemize ve değerlendirmemize engel teşkil etmez.

Medeniyet, sosyolojik olarak cemaatten cemiyete geçişin müşahhas örneği olan şehirleşmedir. Gerçi, medeniyet tarihçisi Will Durant'a göre medeniyetin temeli kır kesimidir, fakat neticede toprak ve ruhun birleşmesi olarak yorumladığı medeniyetin temelini kır, ama şeklini şehir olarak niteler.[83] Cemaat veya cemiyet, kır veya şehir, medeniyette yaratıcı güç zihniliktir. "Zihniliğin inkârının tabii sonucu, barbarlığa dönmedir".[84] Öbür taraftan her kültür ve medeniyet tabiat kanunlarına uymak mecburiyetindedir. Zihnilik buradan hareketle hız alabilir. Gelişmek, ilerlemek, kültür ve düşünce üretmek, sosyal hayatın zenginleşmesi, refah artışı, sanayileşme, bahsettiğimiz uyum ve niteliğe sahip olduğu nisbette istikrarlı ve zararsız, aksi halde problemli, huzur yerine huzursuzluk verici ve zararlı olmuştur. Gerçi medeniyet "bir ideal değil, toplumsal bir olgudur".[85] Fakat zihnin aşağıya teslimiyeti değildir. "Medeniyet çeşitli halkların, nizamların ve inanışların neticesi" [86] olmuştur.

Kültür ve medeniyetin üç safhası olduğu düşünülebilir. 1- Dinî düşünceden hareket eden başlangıç safhası. İnsanlığın başlangıcında "olmak" iradesiyle yürüyen adamdan, ona maksadına ulaşma imkânını veren topraktan ve bu ga-

83 W. Durant, age. s. 35
84 R.Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 98
85 Ü.Meriç Yazan, age. s. 44
86 W.Durant, age. s. 263

yeye ulaşmak için gerekli zamandan başka birşey yoktu. Birinci safha insan ruhunun derinliğine bir tekâmülü ifade eder. 2- Akli safha. Bu ruh ve aklın dünya ile ilişkisidir ki, yeryüzüne yayılma safhasıdır. Sarfedilmiş gayretlerin bütünü, ferdi ve umumi menfaatler nokta-i nazarından mütalaa edilmelidir. İkinci safhada dünyevilik galebe çalmaya başlar ki inişin başladığı safhadır. 3- Siyasi safha. Mücadelelerin, kavgaların, anlaşmazlıkların hüküm sürdüğü siyasi safhadır ki çöküşü ifade eder.[87] Biraz sonra medeniyetlerin çöküş veya el değiştirme meselesine temas edeceğiz. Kültür ve medeniyetin, başka deyişle insan cinsinin geçirdiği süreç ve merhaleleleri anlamadan, sadece "üniversiteler, uçaklar, yollar, v.b. gibi kazanılmış şeylere bakıp" [88] medeniyeti anlamak mümkün değildir.

Anlamak zorunda olduğumuz diğer bir husus da "mutlak medeniyet" in olamıyacağıdır. Mutlak medeniyet anlayışı değişme ve sosyal değişme kavramlarına da aykırıdır. Bu konuda, maalesef klasik bir önyargıya (peşin hükme) rastlanır. Mutlak medeniyete inanma veya peşin hükmü, belli bir kafa yapısı oluşturmuştur. "Bir şeyi anlamak için dışardan şöyle bir göz atmanın yeteceği sanılmıştır". Bu sahte güven, hakiki bilgiyi edinme imkânlarını da kaçırma sebebidir ve bu kafa yapısı, bazılarına has olmuştur. Gerçekte "her geleneğin kendini dışa vuruş biçimi ve kendine has tavırları mevcuttur. Diğerleriyle farklılıkları dış biçimlerde ve şartlarda, bir medeniyet için uyarlamalara ayrılan sahalarda, kavmi özelliklerle yönlendirilen uygulamalardadır".[89] Medeniyetleri, zaman ve mekâna göre farklı kılan, kültür ve geleneğin uygulama alanı ve kavmi tavırlardır. Ateş, yazı, kalem, kağıt, tekerlek, dokuma, değirmen, hayvan terbiyesi v.s.nin birinden diğerine geçerek ve ilaveler yapılarak devamlılık arzettiği bir gerçektir. Başlangıçta birbirinden habersiz kültür ve medeniyetler bu-

87 Bk. Malik Binnebi, age. s. 47-49, 57, 77
88 Malik Binnebi, age. s. 57
89 Bk. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 136, 189

lunduğu, gittikçe ilişkilerin arttığı, adeta tek bir alana doğru gitme temayülü gösterdiği de gözden kaçmamaktadır. Ancak her seferinde bunlara farklı bir manevi don gömlek giydirildiği de doğrudur.

Kültür ve medeniyetin her safhasında, din ile ilişkisinin olup olmadığı, varsa nasıl olduğu önem arzetmektedir. Foustel Coulanges, C.A. Elwood, Gustave Le Bon, yukarıda alıntı yaptığımız Malik Binnebi, daha pekçok sayıda antropolog, mütefekkir ve ilim adamı, kültür ve medeniyetlerin tayin edici rolünü dine vermişlerdir.[90] Bu konuda rahat söz söylemek o kadar kolay değildir. Genel olarak din ile, özel olarak vahiy ile medeniyet arasındaki ilişki tartışmalı bir konudur. Bazılarıca vahiyle medeniyet arasında ilişki yoktur. Medeniyetin bir kültür altyapısı bulunmakla beraber, neticede medeniyet için zekâ faal rol oynamalıdır. Medeniyetlerin manâlandırılması, saptırılmaması, insani gayelere yönlendirilmesi, onun üretilmesi kadar önemlidir. Vahyin gayesinde medeniyet de bulunabilir, ama tevhid akidesinden uzaklaşmama çok daha önemlidir. Vahyin arzu ettiği niteliklerin uzağına hatta ona ters düşen medeniyetler vaki olmuştur.

Dinin ferdi ve toplumsal etkisi muhakkaktır, ama bütünüyle kültür ve medeniyet sistemlerinin, iktisadi ve hukuki yapıların yaratıcısı din midir? Bunun için insanın her türlü davranışının dine bağlanması gerekir. Halbuki bir inanç sistemi olarak dinin, deneyici değil değerlendirici, [91] olduğunu söylemek daha kolay görünüyor. İnsan-nesne ilişkilerinin şekiliendirilmesinde ve değerlendirilmesinde dinin itici güç kazandırmasına itiraz edilemez. Fakat herşeyin dine bağlanması, herşeyin ve bu arada insana bahşedilmiş özellik ve kabiliyetlerin Allaha bağlanması manâsında doğrudur, fakat yanlış bir bağ kuruş tarzı, insanın yerinin ve gerçek rolünün belirlenmesinde güçlük çıkarabilir.

---

90 Bk. Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 126-127
91 Bk. Taleott Parsons, *The Social System*, New York 1959, s. 18, 331, 367

Kültür ve medeniyet sistem ve pratiklerinin üreticisi olan insanın, zekâdan heyecan ve ihtiraslarına kadar geniş bir potansiyeli vardır. Din, başlatılmış ve denenmekte olan bu tarzı değerlendirir. Değerlendirme manâ kazandırma, yönlendirme, tasdik veya reddetme, denetleme demektir. Aynı zamanda yeniden şekil verme, ayıklama, geçerli kılma demektir. Meşrulaştırma, yasallaştırma, güven verme, zihniyet teşekkül ettirme de dine aittir. Öze dönme, yenileştirme, yeniden şekil verme, batıl kılma faaliyeti olarak din, yeni bir oluşumun başlatıcısı kabul edilebilir. İşte bu manâda vahiy, "yarattığı dehalarla, sanat ve bilim anlayışıyla, bakış açısıyla bir medeniyet başlatır. Vahiy denen ilahi müdahele, beşeri potansiyel ve kapasiteleri ilerletir".[92] Bu konuda İslâm, diğerlerinden farklı ve önemli bir konuma sahiptir. "Hıristiyan düşüncesinin doğuşu ile Hıristiyan medeniyetinin doğuşu aynı tarihe raslamaz. Çünkü bu dinî düşünce sırayla Kudüs, Bizans, Atina ve Roma'ya doğru yola çıkmıştır. Buralarda çok eskiden beri kuvvetli kültür ve medeniyetler bulunmakta idi. Belki Germenlerle birlikte Hıristiyanlık düşüncesinin ve medeniyetinin beraber ve yeni başladığı söylenebilir. Buna karşılık İslâm, daha önce bir hamulesi olmayan bakir bir vicdana ve döneme maliktir. Psikolojik ve kronolojik tarih başı aynı olan bir medeniyet başlatmıştır".[93] Geleneksel "Arap yol göstericiliği" de bu gelişmenin içinde yer almayacak kadar zayıftır.

Diğer bölgelere de sonradan tesir etmek üzere, merkez diyebileceğimiz Arap, Fars, Türk bölgelerinde dinî, kültürel, medeni ve siyasi olgunluk tahakkuk etmiştir. Gücün artmasıyla yalnız bürokraside ve medeniyet usullerinde değil, kültür unsurlarında da yeni terkipler, yeni anlayışlar oluşmuştur. Sahnede Türkler görüldüğünde, yeni anlayış ve siyasetler, yeni hamleler artmıştır. Buna paralel olarak devlet veya İslâmi merkezler değişip durmuştur. Şam-Bağdat-İstanbul

92 Bk. L. Nortbourne, age. s. 37
93 Malik Binnebi, age. s. 50, 51

gibi. Fars ve Türk tecrübesi, kültür ve medeniyetle beraber, siyasi ve idari gelişmede büyük katkı sağlamıştır. Hepsinde dini öz aynı kalmıştır.

Medine'den başlayarak Şam, Buhara, Semerkand, Halep, Musul, İsfehan, Nişabur, Herat, Merv, Rey, Bağdat, Kahire, daha sonra Konya, İstanbul bu medeniyetin büyük şehirleşme ve gelişme örnekleri oldu. Buralar, medeniyetin en önemli yönleri olan bilimi, felsefeyi ve sanatı temsil etmişlerdir.

15. yüzyıl başlarında Semerkand'da 32 çeşit zenaat türü, 150 çeşit farklı üretim alanı (iplikçi, boyacı, ağartıcı, baskıcı, çuhacı, yorgancı, döşekçi, kömürcü, zırh ve kılıç yapımcısı, kitapçı, kırtasiyeci v.s.) , çok gelişmiş meslek uzmanlık alanlarının bulunduğu kaydedilmektedir. İhtisas lokantalarına (yalnız ciğer pişiren lokantalar gibi) , farklı un mamüllerine kadar ilerlemiş bir iktisadi, ticari hayat ve lonca hayatı görülmektedir.[94] Güçlü aile mensuplarının hakimiyeti, harp ganimetleri, kölelik, cariye v.b. zengin statüsü ve feodal karakterle bu medeniyeti izaha kalkmalar, Weber'vari tahlil ve yorumlar, satıhta kalmaktadır. Ganimet, kölelik, cariye, feodalite, bunların hiçbiri İslâm dünyasının kendi getirdikleri olmayıp, bunlar en az zararlı şekilde kullanılmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, medeniyet ilerledikçe, diğer toplumlarda olduğu gibi, seküler hayat arttı, din ve dünya, çelişki şeklinde problem olarak gündemi işgale başladı. Gidiş, her medeniyetin bir eceli olduğunu doğrular gibiydi.

Corci Zeydan'a göre medeniyet, a- Servet, b- bolluk ve refah, c- İsraf, d- mutluluk olmak üzere dört sonuçtan ibarettir.[95] Yine bunlara bağlı olarak zevk ve sefahat, giyim kuşam aşırılıkları, fuhuş, v.b. medeniyetin ne sebepleri, ne vasıtalarıdırlar, ne de medeniyetin mahiyetini izah edebilirler. Ama İslâm medeniyetleri de dahil her medeniyette bu sonuçlar görülür. Mahiyeti izah etmezler ama bu sonuçların medeniyete

94 Bk. R.G.Mukminova, *"Semerkand'da Lonca Hayatı"* İktisat ve Din, Haz. Mustafa Özel, İstanbul 1994, s. 13-25

95 C.Zeydan, age. C.5, s. 160

iten güçlerin bozulması, anlayışın bozulması ile ilişkisi vardır. Bugünkü medeniyetin ana caddelerinden kapitalist sistemi doğuran şey, kültür sistemi ve ideoloji ise, onu yıkacak olan da oraya ait şeydir. Kapitalist sistem, gündüz ve gece hayatını birbirinden ayırmıştır. Gündüz disiplin ve çalışma, akılcılık ve verimlilik, gece tüketim, haz ve sefa düşkünlüğü, onun sapmasına sebep olmaktadır. Sonra sonra gündüz de geceye benzemeye başlar. Buna eş olarak kültür ve ideoloji çelişkileri doğurmuştur. Moda, lüks, pop müziği v.s. şeklinde yeni bir hayat tarzı, sürekli hazza dönüşen, milli kültürlerle çatışarak ilerleyen bir tarz oluşmuştur.[96]

Arap-Fars-Türk İslâm medeniyetleri aynı akıbeti zamanında yaşamışlardır. Mesela askeri ve dini birliğin baş rolde olduğu Osmanlının, Ubicini'ye göre çöküş sebebi, "zamanın tesiri ve İslâmiyetin doğuşunda sahip olduğu yayılma kuvvetinin tedricen sönmesidir. Türk yöneticiler, yanlış yorumlanmış bir kader anlayışına mahkûm olarak kendilerini Avrupa'da kamp kurmuş kümeler olarak tasavvur ettiler. Sonra yenileşmeye inanç başladı, hamleler yapıldı. Bu da yarım bıraktığı Avrupa'ya yön verme ve bu yolda yürüme gayreti içindi".[97] Fakat olmadı. Bu yorum, sebeplerden birine ağırlık veren bir yorumdur. Çeşitli sebepleri hesaba katmalıdır.

Medeniyetlerin doğuş ve çöküşüne ait devrî nazariye çok tartışılmıştır. Bir medeniyetin "doğumu" ve "ölümü" kavramlarına karşı çıkılır. Doğmak, eskilerin tekrarlanmadan yenilenmesi, yeni bir hamle, ölmek bu hamlenin, yerini başka bir hamleye terk etmesi şeklinde yorumlanabilir. Kültür ve medeniyetler tekrarlar ve yeni hamlelerle oluşan birikimlerdir. Ölüm veya çöküşü, siyasi teşkilatlar için daha uygun düşmektedir. Bununla, medeniyetler el değiştirmiş, yeni hamlelere bırakılmış demektir. Kültür ve medeniyetlerin toptan ölümünden söz edilemez.

---

96 D.Bell'den naklen bk. O.Türkdoğan, *İslâm Ekonomik Sistemi*, s. 256-257
97 M.A. Ubicini, age. s. 29, 33, 37

Unutulmuş zannettiğimiz birçok kültür ve medeniyet yaşamakta, işlemekte ve bizi etkilemektedir. Bir kısmının ortadan kalkması, onun toptan ölmesi manâsına gelmez. Medeniyetlerin bir bölümü, başka gruplar tarafından devralınır, genişletilir, zenginleştirilir.

Yaratıcılıktaki veya yeni hamledeki tesis sahasına gelince, beş grupta toplanabilir: 1- Duyum ve akılüstü deha. Hakkında pek az şey bildiğimiz bir irsiyet olabilir, yahut büsbütün bilinmeyen başka bir kaynaktan gelebilir. Kaynak ne olursa olsun, sırf bir duyum veya akıl kabiliyetinden farklı birşey olan deha, yeni hamlede önemli bir tesirdir. 2- Sosyal ihtiyaç. Dağcılar, okyanuslarda seyrüsefer için araçlar icad etmeye kalkmazlar. 3- Kültür akımlarının karşılıklı tesirleri. Zihniyet ve tecrübe alışverişi. 4- Hürriyet 5—Şans.[98] Bu görünüştedir. Çünkü tesadüf diye birşey yoktur. Ancak gizli iç kanunlar bilinmez. Elverişli durum ve şartlar topluluğu bir tortu bırakabilir. Bahçede dalından düşen elmanın İsaac Newton'un dikkatini çekmesi gibi bir olay, işte bu tortudur ve bize şans gibi görünür.

IV- MODERNCİLİK VE İSLAM

Genel olarak sosyal değişme, özel olarak günümüz medeniyeti, toplumları "yeni" nin bağımlısı haline getirmiştir. Yenilik ve teknolojiye bağlılık, bir ideoloji ve bir hayat tarzı oluşturmuştur. En önemli netice, insanın kendine yabancılaşması gibi görünüyor. Modern toplumun kökleri, sanayileşme ve şehirleşmenin hızlanmasıdır. Yeni bir yapı oluşmuş gibidir.

Modern toplumun yapısının analiz sonuçlarını şöyle sıralamak mümkündür:

- Aklileşme: Aklı kullanmaktan öte bir tavırdır.

98 Bk.P.A. Sorokin, age. s. 188-206

- Müşahhaslık ve görünürlüğe fazla yer verme. Materyalizm, pozitivizm ve pragmatizm süreçlerini kapsar.
- Dünyevileşme
- İzafilik artışı
- İdeoloji artışı: Sınıf ideolojisi de aşılmıştır. Ferdiyetçilik ve evrensellik genişlemiştir. Fakat doktrin tabakası sığlaşmaktadır.
- Muhtarlaşma: Müesseseseler ve teşekküller de muhtarlaşma (bağımsızlaşma) temayülünü arttırmıştır.
- San'atta geleneksele tepki: Haz kaynaklı zevk arayışı
- Siyaset ve idarede çoğunluk ve çoğulculuk
- Birbiriyle çelişen çeşitli rol düzenlemeleri
- İktisadi hayatta tüketim eğiliminin artışı. Reklâm ve rekabet.
- Konforculuk (konformizm)
- Dinin kişiselleşmesi: Müesseseye bağlı dindarlığın zayıflması. Geleneksel dinî tasavvurların yanında din karşıtı tasavvurların artışı. Din, modern toplumun kenarında yaşayan bir şekil olmuştur.[99]

Moderncilik ile "sahte din" veya "dinimsi" ler arasında daha kolay ilgi kurulabilir. Gençliğin bir ses veya futbol yıldızı veya bir boks kahramanına tapması, yahut serbestlik tutkusu, seks çılgınlığı, dinimsilerdir.

Dinimsilerle ilgi kolaylığı, gerçek dinlerin moderncilik yüzünden unutulmadığı veya onlara muhakkak surette düşman olunmadığı anlamını da taşır. Bu bakımdan din sosyoloğuna göre din ile moderncilik arasındaki ilişki karmaşık bir mahiyet arzetmektedir. Moderncilik mutlaka dinin gerilemesine sebep olmayabilir. Modern dünyada sekülerleşmeye karşı çıkış, sekülerleşme kadar önemli bir hadisedir".[100] Bu arada şunu söylemeliyiz ki "devlet dinlerinin" moderncilikten istifade etme, onu geleneksel dine karşı çıkmak için fırsat

99 Bunların bir kısmı için bk. Thomas Luckman, agm., s. 431-446
100 Peter L.Berger, agm. s. 85, 87

bilme çabaları başarılı olamamış, tersine moderncilik devlet dinine karşı tavırlar sergilemiştir. Moderncilik elbette geleneksel dine hoş bakmamakta, devlet dinini de bundan ayırmamakta, fazla olarak devlet dininde daha çok bağlayıcılık ve hürriyet kısıtlaması görmektedir.

İslâm dininde çağdaşlık kavramı, zannedilenin aksine, mevcuttur. Kur'andaki "beyne yedeyhi" ibaresini çağdaş diye karşılayabileceğimizi söyleyebiliriz. *"Onu çağdaşlarına (beyne yedeyhâ) ve sonradan geleceklere (mâ halfehâ) ve Allaha karşı gelmekten sakınanlara ders olsun diye yaptık"*.[101] Ancak moderncilik kavramının şümulüne İslâmi manâlar bulmak zordur. İslâmda doğru ve hakikat olan şey, bütün çağların üstündedir. Ayrıca, gelişmeye ve ilerlemeye açık olan İslâm, teknolojiye ve yeniliğe tapmaya, şahsilikleri, gelenek ve kimlikleri çiğneyen bir kitle kültürüne, müsait görünmemektedir.

Modernciliğin gerçekleşmesi ve küreselleşme istidadı, insanı yalnızlığa ve güvensizliğe doğru götürmektedir. Eski toplumlarda insanlar, mensubiyetlerinin koruyuculuğu altında kendilerini daha güvende hissediyorlardı. İslâm bunun şuurunda olarak gelişmeyi durdurmadan, kişiyi yalnızlığa ve güvensizliğe düşürmeyen, mensubiyet şuurunu fertçi ve ferdiyetçi tehlikelere maruz bırakmayan birlikteliği, cemaat ruhunu ve kardeşliği devam ettirmekten vazgeçmedi. Bunun için siyasi sorumluluklar da yükledi.

Kimlikler ayırdediciliği muhafaza ederler. Öbür türlüsü, yani kimliksizlik "yeni birşey" olmuş olmaz, "hiçbir şey" olmaya daha yakındır. Ayrıca insan ruhu sürekli şüphede kalamaz.

Moderncilik inançları zedeleyerek, insanları, şüpheye düşürmektedir. Şüphe ise, taşınamayacak bir yüktür. Bu bakımdan dini inanç veya kesin bilgi, kesin inanç ihtiva eden herhangi bir hareket, modernciliğe tepki olarak piyasada yerini

101 Bakara (2)- 66

almaktadır".[102] Bazılarına göre moderncilik , daha yüksek iyinin aranmasına imkân bırakmaz ve dinin teklif ettiği korumayı inkâr ettiğinden, daha büyük kötülüğe yol açar".[103] Mesela televizyon, daha yüksek iyinin ve gerçeğin aranmasına hizmet edebilecek bir alet olabilir. Fakat bugünkü haliyle televizyon, "evlerde gerçeklikten ve hatta izafi gerçeklikten kopuk olan hayali ve hipnotik bir dünya yaratmıştır".[104] Moderncilik, bazı müslüman toplumlarda, kimliği, yaratılıcılığı, atılımı engelleyen veya güçleştiren, kopyacılığı kolaylaştıran bir psikolojik yapı oluşturmuştur. Özellikle Türk örneğinde bu açıkça görülmektedir. Türk toplumunda maalesef aşağılık duygusu gelişmiştir. Bu durum birçok şeyi altüst etmektedir. Buna bağlı olarak özenti temayülü artmıştır. Kendine güven azalmıştır. Gelişme ile yabancılaşma,birbirinden ayırdedilemez hale gelmiştir.

102 Bk. P.L.Berger, agm. s. 87
103 L.Nortbourne, age. s. 79
104 L.Nortbourne, age. s. 79

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim Mealleri:

Abdulbaki, Muhammed Fuad: Mevzularına Göre Ayet-i Kerimeler ve Mealleri, İstanbul 1980

Çantay, Hasan Basri: Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim, İstanbul 1959

Diyanet İşleri Başkanlığı (Heyet): Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal), Ankara 1973

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami: Konularına Göre Kur'an

Yavuz, A. Fikri: Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali Âlisi, İstanbul 1976

Kur'an-ı Kerim Tefsirleri:

Kâdî, Nesefî, Hazin, İbn Abbas: Mecmau't-Tefasîr, İstanbul 1979 (tıpkı basım)

Kutub, Seyyid: Fî Zilali'l-Kur'an (Kur'anın Gölgesinde) Çev. M. Emin Saraç-İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, İstanbul 1972

Yazır, Elmalılı M.Hamdi: Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Tefsir, İstanbul 1960

Tevrat ve İncil:

Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1995

St. Barnabas İncili, Çev. Mehmet Yıldız

Hadis Kaynakları:

Ahmed b. Hanbel: Müsned
Aclunî: Keşfu'l-Hafâ
Ali el-Muttaki, Kenzu'l-ummâl
Beyhakî: Şu'âbu'l-İman
Buharî: Sahîh
Buhari: Edebu'l-Müfred
Ebu Dâvûd: Sünen
Heysemî: Mecmâu'z-Zevâid
İbn Abdi Rabbihi: İkdu'l-Ferîd
İbnu'l-Esîr: en-Nihayetu fî Ğaribi'l-Hadis
İbn Kuteybe: Ğaribu'l-Hadis
İbn Mace: Sünen
İbn Mübarek: ez-Zühd
Munavî: Feyzu'l-Kadîr
Muslim: Sahih
Nesei: Sünen
Suyutî: Câmiu's-sağir
Taberani: Mu'cemu'l-Kebir
Tirmizi: Sünen

Diğer Kaynaklar

Kitaplar

Aron, Raymond: Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara 1986
Atay, Hüseyin ve Heyet: İslâm Gerçeği, Ankara 1995
Arvasi, S. Ahmet: İlm-i Hal, İstanbul 1990
Arvasi, S. Ahmet: Türk-İslâm Ülküsü 1, 2,3, İstanbul 1979, 1980, 1989
Arvasi, S. Ahmet: Hasbıhal-4, İstanbul 1990
Arvasi, S. Ahmet: Eğitim Sosyolojisi, İstanbul 1976
Arvasi, S. Ahmet: Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz, İstanbul 1982
Acquaviva, S.S.: The Decline of the sacred in Industrical Society, trans. Patricia Lipscomb, London 1979

Arvasi, S.A. Abdulhakîm: Tasavvuf Bahçeleri, Sadeleştiren Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1983
el-Attas, M. Nakıb: İslâm ve Laisizm, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1994
Ammâra, Muhammed: İslam Devleti, Çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, İstanbul 1991
Azzam, Abdurrahman: Ebedi Risalet, Çev. H.Hüsnü Erdem, İstanbul 1962
Arslantürk Zeki-Amman Tayfun: Sosyoloji, İstanbul 1999
Akyüz, Vecdi: Kur'anda Siyasi Kavramlar, İstanbul 1998
Akyüz Vecdi: İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim, Divan-ı Mezalim, İstanbul 1995
Aydın, Mustafa: İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi, İstanbul 1991
Arnold, T.W.: İntişar-ı İslam Tarihi, Çev. Hasan Gündüzler, Ankara 1971
Ahmed Cevdet Paşa: Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa, İstanbul 1976
Arkoun, Muhammed: Pour Une Critique de la Raisson Islamique, Paris 1984
Altundal, Aytunç: Laiklik, İstanbul 1986
Bergson, Henri: Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, Çev. Mehmet Karasan, Ankara 1962
Bilmen, Ömer Nasuhi: Hukuk-u İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu C.2 İstanbul Tsz.
Bayraklı, Bayraktar: İslâmda Eğitim, İstanbul 1983
Bozkurt, Nebi: Hadiste Folklor, Eğlence, İstanbul 1997
Bâ-Yunus, İlyas-Ferid Ahmed: İslâm Sosyolojisi, Çev. Rıdvan Kaya, İstanbul 1986
Berkes Niyazi: Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, 1978
Berkes Niyazi: Teokrasi ve Laiklik, İstanbul 1984
Bayraklı, Bayraktar: Kur'an'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları, İstanbul 1999.
Berki, Ali Himmet-Keskioğlu Osman: Hatemu'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı, Ankara 1960
Bayraktar, Mehmet: İslâmda Evrimci Yaratılış Teorisi, İstanbul 1987

Bilgiseven Âmiran Kurtkan: Din Sosyolojisi, İstanbul 1985
Bilgiseven Âmiran Kurtkan: İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar, İstanbul 1990.
Bilgiseven Âmiran Kurtkan: Genel Sosyoloji, İstanbul 1982
Bilge, Muammer: Metabiyoloji, İstanbul 1960
Bruhl, L. Levy: Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi, Çev. Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul 1970.
Charnay, Jean-Paul: İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara 1997.
Charnay, Jean-Paul: Sociologie Religucuse de l'Islam, Paris 1977
Cox, Harvey: The Secular City, NewYork 1966
Comte, Auguste: La Science Sociale, Paris 1972
Chelhod, Joseph: Introduction á la Sociologie de l'Islam, Paris 1958
Çakan, İsmail Lütfi: Müslümanca Yaşamak, İstanbul 1988
Çağatay, Neşet: İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1957
Devalibî, Ma'ruf: İslamda Devlet ve İktidar, Çev. Mehmet S. Hatiboğlu, İstanbul 1985
Denton, Michael: Evolution, A Theory in Crisis, Burnett 1985
Darwin, Charles: Türlerin Kökeni, Çev. Öner Ünalan, Ankara 1976
Dönmezer, Sulhi: Sosyoloji, Ankara 1984
Durant, Will: İslam Medeniyeti, Çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul Tsz.
Debray, Regis: Critique de la Raison Politique, Paris 1981
Durkheim, Emile: Les Formes Elemantaines de la Vie Religicuse, Paris 1985
Doğrul, Ömer Rıza: Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, 4. Baskı.
Eliade, Mircae: Traité d'Histoire des Religions, Paris 1983
Engels, Friedrich: Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Çev. Kenan Somer, Ankara 1978
Ebu Hanife (İ.Azam): Fıkhı Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri) Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981
Erdoğan, Mehmet: İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1990

Emir Ali: Ruh-u İslam, Çev. Ömer Rıza (Doğrul) İstanbul 1941-43
Ebu Zehra, Muhammed: Ahmed İbn Hanbel, Çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1984
Eliade, Mircae: Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990.
Eraydın, Selçuk: Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994
Fazlurrahman: İslam, Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara 1992
Fayda, Mustafa: Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler, İstanbul 1989
Faruki, İsmail Raci: Bilginin İslamileştirilmesi, Çev. Fehmi Koru-Nurettin Yıldız, İstanbul 1987
Faruki, İsmail Raci: Tevhid, Çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İstanbul 1995
Freyer, Hans: Din Sosyolojisi, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964
Fichter Joseph: Sosyoloji Nedir, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara 1996
Firuzâbâdi: el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti Kâmûsi'l-Muhit, Çev. Ahmed Âsım el-Ayntâbî, C.4, İstanbul 1305
Freud, Sigmund: Totem et Tabou, Paris 1984
Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, Çev. Alpaslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 1990.
İ.Gazali: Kimyayı Saadet, Çev. Faruk Meyan, İstanbul 1979
İ.Gazali: İhyau Ulumi'd-Din, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975
Garaudy, Roger: İslamın Va'd Ettikleri, Çev. Nezih Uzel, İstanbul 1983
Mc.Guire, Meredith B.: Religion The Social Context, Wadsmont 1987
Günay, Ünver: Din Sosyolojisi, İstanbul 1998
Güngör, Erol: İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul 1982
Güngör, Erol: İslamın Bugünkü Meseleleri, İstanbul 1983
Gardet, Louis: La Cité Musulmane, Vie Sociale et Politique, Paris 1961

Guénon, René: Doğu ve Batı, Çev. Fahrettin Arslan, İstanbul 1980
Guénon, René: İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, Çev. Mahmut Konuk, İstanbul 1989
Guénon, René: La Crise du Monde Moderne, Paris 1975
Günay, Ünver-Güngör, Harun-Ecer, A.Vehbi: Laiklik, Din ve Türkiye, Ankara 1997
Hamidullah, Muhammed: İslâm Peygamberi 1,2, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, 1990
Hamidullah, Muhammed: el-Vesaiku's-Siyasiyye, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1998
Hamidullah, Muhammed: İslamda Devlet İdaresi, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963
Hamidullah, Muhammed: İslâma Giriş, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1973
Hamidullah, Muhammed: İslâmın Hukuk İlmine Yardımları, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1962
Hamidullah, Muhammed: İlk İslam Devleti, Çev.İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992
Hamel, Walter: Din ve Vicdan Hürriyeti, Çev. Servet Armağan, İstanbul 1981
el-Haşâb, Samiye Mustafa, İlmu'l-İctimai'l-İslami, Kahire 1987
Hitti, Philip K.: Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980
el-Hüseynî, Ca'fer es-Seyyid Bakır: Edebu's-Sadri'l-İslam, Tahran H.1416
Işık, Emin: Kur'an'ın Getirdiği, İstanbul 1974
İzutsu, Toshihiko: Kur'an'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar, Çev. Selahattin Ayaz, İst.Tsz.
İzutsu, Toshihiko: İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, Çev. Selahattin Ayaz, İst. 1984
İbn Haldun: Mukaddime, Mısır, Matbaatu'l-Âmire, 1327 baskısı
İbn Haldun: Mukaddime, Beyrut 1982 baskısı
İbn Haldun: Mukaddime I. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982

İbn Haldun: Mukaddime I, II, III, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986
el-İsfehânî, er-Râgıb: el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an, Mısır 1324
Jomier, Jacques: Tevrat, İncil ve Kur'an, Çev. Sakıb Yıldız, İstanbul 1974
James, William: The Varicties of Religions Experience, New-York and London 1961
Kansu, Şevket Aziz: İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetleri, Ankara 1971
Keskioğlu, Osman: Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1980
Karaman, Hayrettin: Mukayeseli İslam Hukuku I, İstanbul 1982
Köprülü, M.Fuad: İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983
Kurt, İsmail: Para Vakıfları, İstanbul 1996
Küçükeskici Mustafa: Hz.Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1999
Kutub, Muhammed: İslamda Fert ve Cemiyet, Çev. Mehmet Süslü İstanbul 1985
Kazıcı, Ziya: İslam Müesseseseleri Tarihi, İstanbul 1991
el-Kannucî, Sadık b. Hasan: Ebcedu'l Ulûm I-III Beyrut 1978
Kazıcı Ziya: İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1999
Kâtib Çelebi: Keşf el-Zunûn, MEB, İstanbul 1971
Lapidus, Ira M.:Modernizmin Geçiş Sürecinde İslam Dünyası, Çev. İ.Safa Üstün, İstanbul 1996
Lings, Martin: Hz.Muhammed'in Hayatı, Çev. İnsan Yayınları, İstanbul 1990
Leif S.-Rustin G.: Genel Pedegoji, Çev. Nejat Yüzbaşıoğulları, İstanbul 1980
Lenin, V.İ.: Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, Çev. Cemal Süreyya, İstanbul 1978
Legendre, A.:Dictionnaier de la Bible IV/1

Lewis, C.T.:A Latin Dictionary, Oxford 1951
Meriç Yazan, Ümit: Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, İstanbul 1992
Moore, John N.: Darwinizm, Çev. Otağ Yayınları, İstanbul 1982
Mardin, Şerif: Din ve İdeoloji, Ankara 1969
Mevlâna Celaleddin: Mesnevi II, Çev. Veled İzbudak, İstanbul 1957
el-Mavsilî: el-İhtiyar, İ.Azamın İctihat ve Görüşleri, Çev. Celal Yeniçeri, İstanbul 1984
el-Mevdudî, Ebul-Âlâ: Political Theory of Islam, London 1975
Malik Binnebi: Cezayirde İslama Yeniden Doğuş, Çev. Ergun Göze, İstanbul 1973
Mücahid, Huriye Tevfik: Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev.Vecdi Akyüz, İstanbul 1995
Nortbourne, Lord: Modern Dünyada Din, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1995
O'Dea Thomas-O'Dea Janet Aviad: The Sociology of Religion, Newjersey 1983
Popper, Karl Raimund: Tarihselciliğin Sefaleti, Çev. Sabri Osman, İstanbul 1985
Popper, Karl: Açık Toplum ve Düşmanları I, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1967
Popper, Karl: Açık Toplum ve Düşmanları II, Çev. Harun Rızatepe, Ankara 1968
Parsons, Talcott: The Social System, NewYork 1959
Qadir, C.A.: Philosophy Science in the Islamic World Sydney, London, NewYork 1988
Rânâ, İrfan Mahmud: Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı Çev. Ahmet Kot, İstanbul 1985
Roberts, Keith A.: Religion in Sociological Perspective, California 1990
Razi, Fahreddin: Mefatihu'l-Ğayb, C.28 Tahran Tsz.
Sartre, Jean Paul: Varoluşçuluk, Çev. Asım Bezirci, İstanbul 1964
Sıddıkî, M.N.: İslam Ekonomi Düşüncesi, Çev. Yaşar Kaplan, İstanbul 1984

Es-Sa'libî, Ebu Mansur: Fıkhı'l-luğa ve Sırru'l-Arabiyye, Mısır 1972
Sorokin, P.A.: Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1972
Said Halim Paşa: Buhranlarımız, İstanbul Tsz.
Said Halim Paşa: İslâmlaşmak, Çev. Mehmed Akif, İstanbul 1965
Sözen Kemal: Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi, İstanbul 1988
Sinanoğlu, Suat, "Laik Kelimesinin Etymony ve Anlamları", Laiklik I, Türk Devrim Ocakları, İstanbul, 1954
Sezen, Yümni: Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İstanbul 1990
Sezen, Yümni: Maddeci Felsefenin Çıkmazları, İstanbul 1996
Sezen, Yümni: Hayatın Manâsı, İstanbul 1984
Sezen, Yümni: Sosyolojide Halk-Millet-Devlet, İstanbul 1982
Sezen, Yümni: Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar İstanbul 1997
Sezen, Yümni:Sosyoloji Açısından Din, İstanbul 1988, 1993, 1998
Sağlam, Bahattin: Kur'anda Evrim ve Yaratılış, İnsanın Menşei, İstanbul Tsz.
Sezen, Yümni: Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İst. 1993
Şeriati, Ali: Medeniyet ve Modernizm, Çev. Ahmet Yüksek, İstanbul 1993
Şeriati, Ali:Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar, Çev. Orhan Bekir, İstanbul 1986
Şeriati, Ali: Dinler Tarihi I, Çev. Abdullah Şahin, İstanbul 1988
Şeriati, Ali: İslam Sosyolojisi Üzerine, Çev. Kâmil Can, İstanbul 1980
Şener, Abdülkadir: Kıyas-İstihsan-İstislah, Ankara 1974
Şerare, Abdulcabbar: Buhûs fi'l-Kur'ani'l-Kerim, Tehran 1416
Türkdoğan, Orhan: İslam Ekonomik Sistemi ve Weber'ci Görüşler, İstanbul 1996
Türkdoğan, Orhan: Çağdaş Türk Sosyolojisi, İstanbul 1995

Tabbâra, Afif Abdulfettah: Kur'anda Peygamberler ve Peygamberimiz, Çev. Ali Rıza Temel-
Yahya Alkım İstanbul 1982
Turner Bryan S.: Max Weber ve İslam, Çev. Yasin Aktay, Ankara 1991
Turhan, Mümtaz: Atatürk İlkeleri ve Kalkınma, İstanbul 1965
Tehanevî: Keşşafu Istilahât el-Fünûn, C.II, Kalkütta 1862
Toplamacıoğlu, Mehmet: Din Sosyolojisi, Ankara 1963
Turtuşî, Muhammed b.: Siracu'l-Mülûk, Yayına haz. Said Aykut, İstanbul 1995
Ubicini, M.A.: Türkiye 1850 I. Çev. Cemal Karaağaçlı, Tsz.
Üçok, Bahriye: İslam Tarihinde İlk Sahte Peygamberler, Ankara 1957
Ülken, Hilmi Ziya: Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955
Ülken, Hilmi Ziya: Felsefeye Giriş II, Ankara 1958
Ülken, Hilmi Ziya: Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976
Ülgener, Sabri F.: Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti, İstanbul 1984
Verneau, Réne: İnsanlığın Başlangıçları, Çev. M.Kemal , İstanbul 1931
Vergote, Antoine: Din, İnanç ve İnançsızlık, Çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999
Watt, W. Montgomery: İslam nedir, Çev. Elif Rıza, İstanbul 1993
Watt, W. Montgomery: Islam and the Integration of Society, London 1960
Watt, W. Montgomery: Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık Çev. Turan Koç, İstanbul 1991
Wach, Joachim: Din Sosyolojisine Giriş, Çev.Battal İnandı, Ankara 1987
Wach, Joachim: Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Kayseri, 1990
Yazıcıoğlu, Hulusi: Bir Din Politikası-Laiklik, İstanbul 1988
Zeydan, Corci: İslam Medeniyeti Tarihi C.5, Çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1978
Zuheyli, Vehbe: İslam Fıkhı Ansiklopedisi, Çev. Heyet, İstanbul 1994

Makaleler, Bildiriler, Konferanslar:

Arkoun Muhammed: "İslamı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", Olivier Abel-Muhammed Arkoun-Şerif Mardin, Avrupa'da Etik. Din ve Laiklik, Çev. Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, İstanbul 1995

Akdemir, Süleyman: Devletin Unsurları ve Kuvvetler Dengesi, Sosyal Denge Modeli II, S. Akdemir'in Kerim Aytekin'e Cevaplar, İzlenim Tanıtım Dergisi, 1992/4.

Aydın, S. Mehmet: "Değişim Sürecinde İslâm", İslamî Araştırmalar, Cilt 6, Sayı:4.

Berger, Peter L: "Sekülerleşmenin Gerilemesi", Çev. Ali Köse, Liberal Düşünce, Bahar 1999/14 C.4

Cebeci, Lütfullah: "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme" İslâmî Araştırmalar 1987

Can, Yılmaz: "H.I-III/M.VII-IX. Yy. İslâm Şehri" Ondokuz Mayıs Üniv. İlâhiyat Fak.Dergisi, Samsun 1992/6

Carrier, Hervé: "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir" Çev. Münir Koştaş, A.Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi, 1987/XXIX

Demir, Fahri: "Hukukta Eşitlik, Din ve Vicdan Özgürlüğü" Diyanet Dergisi C.30 1994/1

Ergil, Doğu: "Cumhuriyetin Ana Siyasal Felsefesi, Laiklik, Güneş Gazetesi, 16-2-1991

Faruki, İsmail Raci: "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi" Çev. Ilım Güner, Niçin İslâm Sosyolojisi, İstanbul 1988

Gökalp, Ziya: "Örf Nedir" İslam Mecmuası, C.I, sayı:10

Gökalp, Ziya: "İçtimai Usul-i Fıkıh" İslam Mecmuası, C.I sayı:3

Gökalp, Ziya:" Cahiliye Ailesi ve İslam Ailesi" Makaleler IX, Ankara 1977

Gökalp, Ziya: "Fıkıh ve Sosyoloji", İslam Mecmuası, C.I, sayı 2

Güler, İlhami: "Hasan Hanefî ve Âbid Câbirî ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset (Devlet) Tartışması" Türkiye Günlüğü 1994/7-8 sayı:29

İzmirli İsmail Hakkı: Fıkıh Tartışmaları, Sebilürreşad, sayı: 292, 295, 298

John, Robert: "Balfour Bildirisinin Ardından. Birinci Dünya Savaşı Sırasında İngiltere'nin Lord Rothschild'e Vaadi", Çev. Aykut Kazancıgil, Yedi İklim 1996 75/76

Kallen, Horace M.: "Secularism as the Commen Religion of a Free Society" jor. For the Sct. Of Rel. 1965 Vol.IV No.2

Luckmann, Thomas: "Modern Toplumda Din ve İnsan", Çev. M.Emin Köktaş, D.E.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989/V.

Manheim, Karl: "İdeoloji ve Ütopya", Sosyoloji Yazıları, Der. İhsan Sezal, İstanbul 1991

Mustafa Şeref: "İctimai Usul-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?" İslam Mecmuası, C.5, sayı.6

Michel, Thomas: "Laisizme Katolik Bir Bakış", Çev. Deniz Şengen, Laiklik, Cogito Düşünce

Dergisi, 1994/1

Mukminova, R.G.: "Semerkand'da Lonca Hayatı", İktisat ve Din Haz.Mustafa Özel, İst.1994

Said Halim Paşa: "İslâmda Teşkilat-ı Siyasiyye" Çev. Mehmed Akif Sebilürreşad 1340/XIX-XX

Savory, R.M.: "Hukuk ve Geleneksel Toplum" Çev. Osman Zümrüt Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.Dergisi, Samsun 1989/3

Sezen, Yümni:"Türkiye Cumhuriyetinde Din ve Laiklik" Yeni Türkiye 1998/23-24 (IV)

Sezen, Yümni: "Osmanlıda Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu" Yeni Türkiye Osmanlı C.6 Ankara 1999 s. 43-55

Selçuk, Sami: "Laiklik-Sivil Toplum-Homo Demokraticus", Milliyet Gazetesi, 12-15/3/1994.

Türköne Mümtaz'er:" İslamlaşmak, Laiklik ve Demokrasi "Türkiye Günlüğü 1990/13

Tschanner, Olivier: "Le Debat Sur Secularisation _ Travers Les Acts de la CISR " Social

Compass 37 (1) 1990

Tapper, Richard-Tapper, Nancy: "Allaha Şükür Laikiz, Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutları" Çev. Tay fun Atay Türkiye Günlüğü 1994/31 s. 127-14

Troll, C.W.: M.Ü. İlâhiyat Fakültesinde 1993'te verilen konferans.

Uludağ, Süleyman: "Din ve Laiklik", Aydınlar Ocağı Milliyetçi IV. İlmî Büyük Kurultayı, İstanbul 24-26 Nisan 1987

Ülgener, Sabri F.: "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri, İ.Ü. İktisat Fak. Mecmuası, 1981

Vergin, Nur: "Din ve Devlet İlişkileri", Türkiye Günlüğü, 1994/7-8 Sayı 29

Sözlük

(Kitapta Geçen İsim ve Kavramlar Sözlüğü. İsimler, soyad veya müşterek ad-soyad şöhretine göredir).

A

Adam Smith:(1723-1790) İskoç İktisatçısı. Liberal okulunu ve modern iktisat biliminin kurucusu sayılır. "Milletlerin zenginliği" adlı meşhur eserinde, her türlü zenginliğin kaynağında emeğin bulunduğunu, bunun da ancak arz ve talebe uygun bir serbestlik içinde geliştirici bir faaliyete dönüşebileceğini savundu.

Asabe, Asabiyet: Soybirliğinden gelen mensubiyet ve dayanışma duygusu. İslâmdan önce Araplarda baba tarafından gelen bu akrabalık şuuru çok önemliydi. İslâmiyet bu duyguyu ortadan kaldırmadı, fakat bunu aşarak din duygusu içerisinde terbiye etti. İbn Haldun'a göre asabiyet olmadan devlet ve hükümranlık oluşmaz. Ancak giderek asabiyet zayıflar, daha geniş bağlarla kuşatılır. Asabiyetçilik, ırkçılık manâsı taşır.

Ali Şeriati: (1933-1977) İranlı Dinler Tarihçisi ve İslam Sosyologu. Tarih felsefesi, tevhidî dünya görüşü, İslâm ideolojisi üzerine eserler verdi. Tarih felsefesinde metot olarak diyalektik maddecilik tahlil ve yorumunu kullandı. Fakat maddecilik ve Marksizmi tenkit etti.

Agnostisizm: Bilinemezcilik felsefesi. Tabiatın özüne, şeylerin kaderi ve menşeine ait hiçbir bilgimizin olamıyacağını, mutlak'ın insan akıl, zihin ve zekâsından uzak olduğunu ifade eden felsefî doktrin. Agnostisizme göre metafizik, açıkça reddedilmese de daima meçhul kalır. Mutlak bilgi elde edilemez. Pozitivizm, evolüsyonizm, relativizm neticede agnostiktirler.

Auguste Comte: (1798-1857) Fransız filozofu ve klasik dönem sosyoloji bilginlerinden. Pozitivizmin kurucusu sayılır. Devrinin gereği, sosyolojiden ziyade toplum metafiziği yapan Comte, Allah ile birleşmek yerine Büyük Vücud dediği "İnsanlık"la birleşmeyi getirerek bir "insanlık dinine" ulaşmak istedi. Buna müsbet din dedi. Toplum ilahlığından, "İnsan Birliği" ilahlığına yükseldi. Olayı ve deneyi esas alan pozitivizminden, bununla çelişen bir ideale yükselmiş oldu. Comte'un insanlık dini, insan zihnini Aşkın Varlığı araştırmaya kalkışmaktan kurtarmak isteyen bir gaye taşır gibidir. Comte'un insanlık dini, Allahsız olduğundan, gayesi topluma ve devlete dönmektedir.

Analoji: Benzeşim. Bilinen benzerliklerden bilinmeyenleri çıkarma yolunda örneklemeye dayanan akılcı tutum.

Ahmet Cevdet Paşa: (1822-1895) Osmanlı dönemi Türk tarihçisi, devlet adamı, hukukçu ve edebiyatçı. Tanzimat döneminin önemli fikir ve devlet adamlarından olan Ahmet Cevdet Paşa, Batıcılara karşı geleneği temsil etti. Fakat değişime karşı çıkmadı. Gelenek ve değişimciliği uzlaştırmaya, yani muhafazakâr bir reformculuğu savunmaya çalıştı. Medhal-i Kavaid, Tarih-i Cevdet, Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa önemli eserlerindendir.

B

Bağy: Azgınlık, serkeşlik, kötülükte ileri gitmek.

Bedevî: Çöl göçebesi.

Bey'at: Kabul ve tasdik işlemi. El sıkışarak yapılırdı.

Bergson, Henri: (1859-1941) Hayatın ve sürenin doğrudan şuur verileriyle, yani sezgiyle açıklamasını yapan meşhur Fransız filozofu. Şuurun doğrudan doğruya verileri, Yaratıcı Tekâmül, Zihin kudreti, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, Madde ve Hafıza, eserleri arasındadır.

C

Cemaat: Kan birliğine, müşterek duygu ve yaşayış esaslarına dayanan, gelenekçi, örf ve adetlerin hâkim olduğu dar çevreli sosyal gruplar. Cemaatın maddi ve manevi nesi varsa müşterektir. Bunlar tabii cemaatlerdir. Klan, aşiret ve kabile, kapalı köyler gibi. Ben şuuru ikinci plânda kalıp, Biz şuuru hakimdir. Aynı karakterlerde olmak üzere bir de cemiyet içinde herhangi bir veya birkaç sebepten ikinci kez toplanma ve birliktelikle meydana gelen cemaatleşmeler vardır. Cami cemaati, kulüp ve dernekler gibi.

Cemiyet: Ben şuurunun yani ferdiyetin öne çıktığı, kan birliği yerine kültürün esas olduğu, daha genişleyerek vatandaşlık hukukunun geçerli olduğu, cemaatteki özelliklerin tamamen yok olmamakla beraber, kamuoyu, moda, özel mülkiyet, sınıf ve işbölümünün öne geçtiği büyük sosyal gruplar. Cemaatteki tabii dayanışma yerine cemiyette sözleşmeli ve menfaate dayalı dayanışma hakimdir.

Cuvier: (1769-1832) Paleontoloji ve mukayeseli anatominin kurucusu, Fransız hayvanbilimi ve paleontoloji bilgini. Meşhur evrimci teorinin karşısında yer alan bir evrim anlayışı getirmiştir.

D

Determinizm: "Aynı sebepler, aynı şartlarda aynı sonuçları doğurur" ilkesinin hakim olduğu ilmi ve felsefî anlayış. Zorunsuzluk ve hür irade karşıtı nazariye. Fizik, psikolojik ve sosyolojik determinizm şeklinde açılımı vardır. Ge-

nel sebep-netice ve sebeplilik (kozalite) ilkesinin mutlak belirleyicilik şeklindeki doktrini.

Darwin, Charles:(1809-1882) Canlıların bugünkü biçimlerine gelinceye kadar bir dizi değişiklik geçirdiğini tesbit ederek evrim teorisini ortaya koyan, İngiliz tabiat bilgini. 1859'da Türlerin Kökeni'ni yayınladı. "Tabii elenme" yoluyla canlıların nasıl evrim geçirdiğini anlattı. "İnsanın Türeyişi"nde, ihtimal olarak insanın maymunumsu bir canlıdan türemiş olabileceğini açıkladı.

Durkheim (ve din yorumu): (1858-1917) Fransız sosyoloji bilgini. Kollektif ruhun ferdi ruhtan ayrı bir tür olduğu üzerinde durdu. Toplum, fertlerin bir toplamı değil, bir sentezidir. Sosyal hayatın izahı sosyal hayatla yapılabilir. Durkheim'in metodda getirdiği, bir şey kendi cinsiyle izah edilebilir meselesiydi. Kollektif ruhun/ma'şeri şuurun özelliği, dışımızda oluşu ve baskı uygulayışıdır. Sosyal olaylar ve sosyal şuur, din, ahlâk, hukuk gibi şekillere bürünerek, ferde kendisini zorla kabul ettirir. Kollektif ruh, ruhi hayatın en yüksek şeklidir. Şuurların şuurudur. Din diğer sosyal müesseseler gibi toplumun bir fonksiyonudur. Zaman, mekân, sınıf, kuvvet, şahsiyet, sebeplilik gibi genel kavramlar, ilim, felsefe, sanat, din gibi zihnî ve sosyal varlıklar, hepsi toplumdan çıkmıştır. Din de diğerleri gibi toplumun bir yansımasıdır.

İptidai grupların dini üzerinde yaptığı incelemeler, Durkheim'i klandaki dinin (totemizmin) ilk din olduğu fikrine götürdü. Sosyal İşbölümü, Sosyoloji Metodunun Kuralları, İntihar, Dini Hayatın İptidai Şekilleri, eserleri arasındadır.

Diyalektik: Tabiat, toplum ve fert olarak bütün varlığı ve fikir sistemini tez-antitez-sentez şeklindeki değişim ve oluşum halinde izah etme metodu. Zıtların çatışması, senteze ulaşması, sentezin tekrar tez haline gelerek antitezle yeni sentezlere girmesi, geçmiş, hal ve gelecekten ibaret olan akış, diyalektik metodun temelini teşkil eder.

Dogmatizm: Şüphe ve kritiği reddeden, dinî ve felsefî anla-

yış. Bütün mevcut olanların düşündüğümüze tıpatıp uyduğunu söylemek. Bilgimizden şüphe etmemek doktrini. Varlığı aklın kavrayabileceğine inanan felsefe. Aklın gücünü tenkit etmez. Dinde nassa dayanan bilgi ve inanç.

Dogmatik şüphecilik (septisizm): Duyularımız bizi aldatır, bilgimiz daima şüphelidir diyen felsefe. Dogmatizmin tam zıddı olarak, septisizmde hakikata ait bilgimiz daima şüphelidir. Akıl tereddütten kurtulamaz. Hakikatı bulmak için şüpheyi vasıta kabul eden ve kesin bilgiye ulaşınca şüpheyi terkeden metodik şüpheden, mutlak şüphecilikle ve şüpheyi gaye edinmekle ayrılır.

E

Ecel: Belirlenmiş olan süre. Son, ömrün sonu. Hayatın son ânı. Allah tarafından belirlenmiş son an.

Ekoloji: Çevrebilim. Canlıların kendileriyle yaşadıkları çevre arasındaki ilişkilerin etüdü.

Erzurumlu İbrahim Hakkı:(?-1808) Tasavvuf ve ahlâk ile ilgili eserleriyle meşhurdur. Siirt'te Kadiri ve Nakşi şeyhi Fakirullah'ın halifesi ve aynı zamanda damadı olmuştur. Tasavvuf ve ahlak'a dair meşhur eseri marifetnâme'dir. Divan-ı İlâhiyat, Tezküretu'l-Ahbab, Hısnu'l-Arifîn, Kelimetu Fakirullah, İrfaniye, diğer eserleridir.

Enfüs: Nefsin çoğulu.

F

Fahreddin Razi: (1149-1209) Meşhur kelâm âlimi ve din felsefecisi. Tefsirci. Rey şehrinde doğdu. Felsefe ve dinî gelenekleri uzlaştırmaya teşebbüs etti. İbn Sina'nın el-İşârât adlı eserinin şerhi olan Şerh-el-İşârât ve el-Mebahis el-Maşrıkiyye ona aittir. Filozofların, özellikle Muhamed Ebu Bekir Zekeriyya el-Râzi'nin izini takip etti. Metafizik elkitabı olan Kitabu'l-Muhassal efkâr el-Mütekaddimin

ve'l- Müteahhirin, Tefsir el-Kebir de denen Mefatihu'l-Ğayb adlı tefsir eseri, çok tartışılmış son eserlerindendir.

Fasık, Fasıklık: Allahın emirlerini dinlemeyen. Günahkâr. Kötülük ve günahkârlık. Büyük günah işlemek.

Fıtrat: Yaratılış hali, tabiat, mizaç, huy, seciye, tıynet. Tabii hal. Yaratılıştaki gibi.

Fıkıh: Kur'an ve hadis merkezli dinî bilgi ve anlayış. Ferdî ve sosyal hayata ait amelî hükümleri, bunların aslî iki kaynağa dayalı ve bu kaynaklara uygun olarak geliştirilen, muayyen delillerle çıkarılan hükümleri ihtiva eden bilim dalı. "İslam hukuku" deyimiyle karşılanmak istenirse de İslâm hukuku fıkhın bir kısmı olarak kabul edilmektedir.

Fichte: (1762-1814) Romantik dönem Alman filozoflarından. Tabiat felsefesi ile tarih felsefesini, sentezci ve tekamülcü akılcılıkla birleştiren, varlığı süje açısından gören ve bütün varlığı insan rengine boyayan bir felsefe oluşturdu. Diyalektik metodu kullandı. Felsefesi gereği Ferdiyetçiliğe ve liberalistliğe bağlıdır. Nazari aklı, pratik akla bağlamak suretiyle Kant'tan ayrıldı. Zaruret ve hürriyet âlemini zihnî olanda ve aynı "Ben" de birleştirdi. Fichte'de Mutlak irade "Saf Ben" dir. Fichte din yerine evrensel bir ahlâka inanmıştır.

G

Garaudy, Roger: (1913-) Fransız fikir, felsefe ve siyaset adamı. Maddeci bilgi teorisi üzerinde doktora çalışması yaptı. Hegel ve Diyalektiği üzerinde çalıştı. Maddeci felsefe ve Marksizm üzerinde çalışmalarını derinleştirdi. Fiilen de Marksist kuruluşların, komünist partinin en yüksek görevlerini üstlendi. Tenkitlerinden dolayı buralardan atıldı. Marksizm-Hıristiyanlık diyaloğu üzerinde çalıştı. Bu dönemlerine ait bir hayli eseri vardır. Daha sonra müslümanlığı seçti. Müslüman olduğu dönemde de birçok eser verdi ve çalışmalarına devam etmektedir. İslâmın

Va'dettikleri, 20. yüzyıl Biyografisi, Siyonizm Dosyası, Entegrizm, Afarozdan Diyaloga, İslâm ve İnsanlığın Geleceği, Yaşayanlara Çağrı bu döneme ait eserleridir.

Gardet, Louis: (1904-1986) Müslüman-Hıristiyan diyalogunun öncülerinden, felsefeci ve Şarkiyatçı Fransız mütefekkiri. İslâm dini, düşüncesi ve toplumları üzerinde geniş inceleme ve tahlillerde bulundu. Birçok eser verdi, ansiklopedi maddesi ve makale yazdı. İslâmın yalnız teolojik değil, sosyolojik ve ilmî olarak araştırılmasını istedi. Müslüman İlâhiyatına Giriş, İslâm ve Hıristiyanlık Arasında Fikrî ve Dinî Felsefe, Müslüman Şehir: Sosyal ve Siyasi Hayat, İslâmı Tanımak, Müslüman Mistikler, Müslüman İlâhiyatının Büyük Problemleri: Allah ve İnsanın Kaderi, Din ve Cemaat Olarak İslâm, İslâmın Dünü ve Bugünü (M. Arkoun'la birlikte), İslâmi Düşüncenin Manzarası, İslâma Hıristiyanların Bakışları, önemli eserleridir.

Guénon, René: (1886-1951) Müslüman olan Fransız, matematikçi, mütefekkir ve filozofu. Doğu kültür ve zihin yapısının üstünlüğünü tahlil ve Batıyla mukayese etti. İslâmın zihnî karakteri üzerinde durdu. Modern Dünyanın Krizi, Doğu ve Batı, Hind Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş, Taoculuk, önemli eserleri arasındadır.

H

Homo-Sapiens: Düşünen insan. Akıl ve düşünme melekesine sahip olan varlık. Evrimci teoriyi ileri sürenlerce, insana geçiş basamaklarının en son merhalesi. Primatlar-Pithekus-Pitekantropus-Neanderthal-Homo Sapiens (asıl insan).

Hümanizm: İnsancılık felsefesi. İnsanlık (hümanite) ve insanseverlik (filantroponizm) ile karıştırmamalıdır. Hümanizm bir felsefe olarak insana, melekelerine, yaptığı işlere, isteklerine, mutluluğuna önem bakımından öncelik tanıyan, insanı tanrı yerine koyan, insandan başka bir üstünlük ve üstün varlık tanımayan, insan merkezci bir görüştür.

Hiyerarşi: Mertebelenme. Karşılıklı önem ve merhale ilişkisine göre bir sosyal grup içinde güç, saygınlık ve fonksiyon olarak sınıflanma.

Hanif: Tertemiz yaratılışlı. Tevhid dinine sımsıkı bağlı. Hz. İbrahim'in geleneğini devam ettiren.

Habil ve Kabil: Hz. Âdem'in iki oğlunun adları.

Hamidullah, Muhammed: (1908-) Hindistan-Haydarabad'da doğdu. Buradaki Osmaniye Üniversitesinde başlayan öğrenim ve akademik hayatı, Batıda ve Türkiye'de birçok üniversitede devam etti. İstanbul'da birçok ilim adamının yetişmesinde rolü oldu. Devletlerarası Hukuk, İslâm Hukuku, İslâm Tarihi alanlarında büyük bir uzmandır. Birçok dilde çok sayıda yayını bulunmaktadır.

Hegel: (1770-1831) Diyalektik felsefe metodunun zirvesi, idealist Alman filozofu. Ben-Varlık bütünleşmesini ilerleterek devam ettirdi. Tabiat, tarih ve devlet felsefeleri aynı diyalektik metodla oluşturuldu. Parça ile bütün, suje ile obje, aşk ile kanun tezadına, subjektif ve objektif idealizmin çatışmasına son vermek istemiştir. Hayatın ritmine ait hazırladığı felsefede evrensel akla, Mutlak'a yükselmek istedi. Bu ritmi sübjektif ruh-objektif ruh diyalektiğiyle anlattı ve toplumun, hukukun, devletin tezahürünü bu ritim içinde açıkladı. Diyalektiğin tabiatı icabı üç lahzalı hareket, Hegel'de kendinde olma-dışa açılma, dağılma (tabiat)-kendisi için tekrar kendine dönme şeklinde, Mutlak Fikirin dışa açılması, sonra kendine dönme felsefesini oluşturdu. Hegel'de Allah, neticede insanın kendi kendisinin şuuruna sahip olmasından ibarettir. Kâinatın tepesinde insanlık vardır. Hegel, diyalektik süreç içine, görevli ve üstün kavim fikrini de koydu. Böylece Hitler'in üç temel ayağından birini teşkil etmiştir.

I, İ

İhsan: İyilik etmek. Bağış. Lutuf. İslâm ve imandan sonra gelen üçüncü ve en üstün derece. Allahı görüyor gibi iman ve amel etme.

İrca: İndirgeme. Geri döndürme. Eski haline çevirme. Birşeyi izah ederken, temel kabul edilen âmile indirerek izah etme. Fransızca redüksiyon.

İstikbar: Büyüklenme, kibirlenme, kendini büyük görme.

İnteraksiyon: İki olay, iki şahıs arasında karşılıklı etki. Karşılıklı etkileşim. Karşılıklı bağımlılık. İnsanlararası karşılıklı zihnî ve davranışa ait alışveriş, etkileşim.

İbn Miskevey: (?-1030) Filozof ve tarihçi. Bilhassa ahlâk ile meşgul olmuştur. Tezhîbu'l-ahlâk ve tesiru'l-a'râk, Kitabu'l-âdâb el-Arab ve'l-Fars önemli eserlerindendir. Eserlerinde tekâmül meselesi üzerinde de durmuştur.

İbn Arabî:(Muhyiddin İbn el-Arabi 1165-1240) Şeyhülekber diye de anılan büyük suffîlerdendir. Vahdet-i Vücüd görüşünü son noktasına götüren İbn Arabi'nin bu nazariyesi, İslâm dünyasında ve Batı'da çok tartışılmıştır. Fütûhâtu'l-Mekkiye, Füsûsu'l-Hikem önemli eserlerindendir.

İhvanu's-Safâ: Safâ kardeşler anlamına gelir. Buveyhiler döneminde Basra'da, felsefî-dinî bir gizli cemiyettir. Bu cemiyetin İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olmuştur. İlahi nitelikleri ve ruhun özünü, felsefe ve tabiat bilimleri çerçevesinde ele almak ve bir aydın ahlâkı oluşturmak, cemiyetin temel niteliği olmuştur.

İzafi: Göre. Değişen. Varlığı kendinden olmayan. Başka şeye dayalı, onun kaim olmasıyla kaim, ona nisbetle söz konusu edilebilen. Birşey vasıtasıyla anlaşılabilen, o vasıtayla bilinebilen, vasıtanın değişmesiyle değişen. Bilinme ve anlaşılma vasıtasına bağımlı.

K

Karizma: Büyüleyicilik, etkileyicilik. Sürükleyicilik, ilâhi lutufla verilmiş özel etkileyici yetenek. İlk defa Max Weber tarafından fikir dünyasında kullanılmıştır.

Kitle: Yığın, küme, toplu şey. Maddedeki yığın ve küme için

kullanılan kütle'den ayırdetmek maksadıyla sosyal hayattaki için kitle kullanılmaktadır. Cemaat ve cemiyetlerden, teşkilatlı topluluklardan farklı, içgüdüsel hakimiyetin ve benzeşmelerin bulunduğu yığın ve kümeleri anlatmak için kullanılır.

Kategori: Bir süjeye ve objeye atfedilen kalite. Sınıf. Tabiatları aynı olan eşya veya şahısların bütünü. Sosyolojide istatistiki gruplar. Birarada bulunmaya, birlikte yaşamaya, birbirinden haberdar olmaya mecbur olmayan, fakat gerçekliği olan, bütünlükleri zihnimizde yapılan gruplar. Evlenme yaşına gelmiş gençler, askerlik çağına giren erkekler, filan okuldan mezun olanlar, televizyonda ABC programını izleyenler, işçi sınıfı, gibi.

Kozmoloji: Dünyabilim. Kâinatın fizik kanunlarının bilimi. Bütünlüğü içinde kâinatın yapı ve evrimini etüd eden bir astronomi dalı.

Kıssa: Vak'a. Hikâye. Macerâ. Rivayet. Kur'an'da anlatılan eski olaylar ve hayat hikâyeleri.

Kınalızade Ali Efendi: (1510-1572) Osmanlı müderrislerinden. Edirne, Bursa, Kütahya ve İstanbul (Süleymaniye) medreselerinde müderrislik yapmış, Anadolu kazaskerliğinde bulunmuştur. Ahlak-ı Alai en meşhur eseridir.

Kaos: Karışık, düzensiz. Dünya yaratılmadan önceki boşluk veya genel karışıklık. Üst üste düzensiz yığılma.

Kitap Ehli (Ehl-i Kitap): Dört kutsal kitaptan birine inanan. Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanılır.

L

Linné:(1707-1778) İsveçli tabiat bilgini. Türlerle ilgili sınıflandırma ve isimlendirmede uzmanlığıyla tanınır.

Lamarck: (1744-1829) Fransız tabiat bilgini. Canlıların çevreye uyumu ve kazanılmış karakterlerin verasetle geçişi üzerine oluşan evrimi açıklamak istedi. Kendi kendine

üreme ve dönüşümcülük teorisini kurdu. Fransız Bitki Örtüsü, Türlerin Açıklanması, Bitki Ansiklopedisi, Hayvanbilim Felsefesi, Omurgasız Hayvanların Tabii Tarihi, önemli eserleridir.

Lord Nortbourne: René Guénon'un geleneksel okuluna bağlı, zamanımız müslüman İngiliz yazarlarından.

M

Mahfil: Oturulacak yer, toplantı yeri, görüşülecek yer.

Marx ve Marksizm: (1818-1883) Sosyalizm nazariyecesi ve iktisat felsefecisi.Arkadaşı Engels ile birlikte Tarihi Maddecilik ve Diyalektik Maddecilik felsefe ve ideolojisini ortaya koydu. Tarihi ve sosyal hayat, sınıflar, siyasi ve ideolojik bütün hayat aynı diyalektik maddeci felsefeyle açıklandı. Maddenin ezeli ve ebediliği ileri sürülerek din ve Allah reddedildi. Sürekli devrim fikri, aynı felsefeye dayandı. Markisizm, sınıfların ve devletin kalkacağı bir sosyalist dünya cenneti va'diyle kitleleri harekete geçirmek istemiştir. Lenin işçi sınıfı iktidarı aracılığıyla bunun hem teorisini geliştirmek istedi, hem uygulamaya koydu.

Max Weber: (1864-1920) Almanya'da idealist ve yeni idealist, Kant ve Yeni-Kantçı düşünce sentezi içinde yer alan mütefekkir ve sosyal bilimci. Sosyolojinin önemli isimleri arasında yer alır. Aynı zamanda din sosyolojisi uzmanıdır. Ona göre sosyoloji bir sosyal eylem bilimidir. Weber'in sosyolojisi "yorumcu" veya "anlamacı" sosyoloji ekolüdür. Kapitalizmin ruhu ve Protestan Ahlâk, adlı meşhur eserinde, kapitalizmin doğuşunu Protestan ahlâkına dayandırır. Karizma kavramını getirmiştir. Toplumları, geleneksel, kanuni, karizmatik diye üçe ayırır. Din Sosyolojisi, Genel Ekonomi Tarihi, Sosyal Bilimler Metodolojisi, Eski Yahudilik, önemli eserleri arasındadır.

Maslahat: İş, ihtiyaç, zaruri ihtiyaçlar, keyfiyet, husus, önemli işler, dirlik düzenlik.

Maverdi: (974-1058) Fıkıh bilgini. İslâmda siyasi otoritenin egemenliğini inceleyen ilk mütefekkir. Meşhur eseri Ahkâmu's-Sultaniyye'sinde, bir hadise dayanarak, günaha yöneltici bir emir vermedikçe, zalim bir sultana bile itaatin gerektiğini savundu. Kitabu'l-Emsal ve'l-Hikem, Kitabu'l-A'lamı'n-Nübuvve, diğer önemli eserlerindendir.

Mazhar: Göründüğü, çıktığı yer.

Metodik şüphe: Gaye olarak değil vasıta olarak kullanılan şüphe. Ulaşılmak istenen gerçeğe ulaşılınca veya inanç ve kanaat teşekkül edince şüphe ortadan kalkar. Gazali ve Descartes'in kullandığı metodik şüpheciliktir.

Mevlâna Celaleddin: (1207-1273) Meşhur müslüman Türk sufî ve şairi. Anadolu Selçukluları döneminde Belh'ten Konya'ya geldi. Vahdet-i Vücûd felsefesinin bir çeşit yorumunu yaptı. Mesnevî, Divan-ı Kebir, Fi-Hi mâ Fih, meşhur eserleridir.

Modification: Değişiklik, değiştirme, değişme, değişim.

Muîn: Yardım eden.

Muhammed İkbal: (1876-1938) Pakistanlı şair, filozof ve mütefekkir. İslâmın siyasi ve sosyal idealizmini işledi. İslâm Birliği görüşünü savundu. Ancak İslâm anlayışı değişmedikçe bunun gerçekleşemiyeceğini ifade etti. İslâmda dinî fikirlerin yeniden yapılanması üzerinde durdu. Buna dair konferansları bir kitap halinde toplanmıştır. Şikâyet, Yol gösterici, Benliğin Sırları, Peyam-ı Meşrık, Armağan-ı Hicaz, eserleri arasındadır.

Mutasyon: Hücre içi âni değişim. Evrimin, buna dayalı olarak içten meydana gelen, ani değişiklikler oluştuğu iddia edildi. Böylece çevrenin tesirinin ferdî olduğu, genel ve sürekli olmadığı, tedrici alışkanlıkların hücrenin yapısında bir değişiklik yapamadığı görüşüyle, Lamarck'ın tezinin aksi bir tez ortaya çıkmış oldu. Bu görüşün sahibi Hugo de Vries'dir

Mutlak: Tam, eksiksiz, sınırsız. İzafi olmayan. Kendi kendine

ve kendi zatıyla var ve kendi varlığıyla kaim. Başka hiçbir şeye, hiçbir varlığa dayalı olmayan ve muhtaç olmayan. Hiçbir varlığa benzemeyen.

Mütref: Rahat, müreffeh. Bolluk içinde yaşayan sorumsuz ve zorba.

N

Nazzâm: (?-840) Abbasi döneminde yaşamış, Basra Mu'tezile mezhebinin kelâm bilgini. Şair, iyi bir dilci, cedelci (diyalektikçi). Maniheizme karşı açılmış mücadele içinde yer aldı. İtikadı üzerinde tartışılmış, dehrîlikle (maddeci felsefe) suçlanmıştır. Öbür taraftan Kur'an'a taassup derecesinde bağlılığından, tevhid akidesine sıkı inancından sözedilir. Kelâm eserindeki ana fikirler iyi anlaşılmamış olabilir. Meşhur Cahiz, onun öğrencilerindendir.

Nasıruddin Tusî: (1201-1274) Moğol istilası sırasında yaşamış astronom, yazar ve şii temayüllü devlet adamı. Hülâgü Han'ın emriyle Meraga rasathanesini (gözlem evi) kurdu. İtikada dair eserlerinde şii zihniyeti ağırlıklı mantık ve felsefe hâkimdir. Fıkıhla da meşgul oldu. Şiilik dışındaki şöhreti, tıp, fizik, matematik ve özellikle astronomi bilimlerine ait elkitapları sayesindedir. Tecrîdu'l-Akaid, Kavaidu'l-Akaid, Kitabu'r-Resül, Ahlâk-ı Nasırî, eserleri arasındadır.

Nâsih-Mensûh: Nesih, herhangi bir hükmün hilafına diğer bir delilin o hükmü kaldırması veya değiştirmesidir. Hükmü kaldırana nâsih, hükmü kalkana mensûb denir. Kur'an'ın bazı ayetleri diğer bazı ayetlerin hükmünü kaldırmıştır anlayışı tartışılmıştır.

Nonfigüratif: Soyut. Dış dünyayı tasvir etmeyen.

Nominalizm: İsimcilik. Külli (genel) kavramların gerçekliğini kabul etmeyen, onları birer hayal veya isimden ibaret gören felsefe. Buna göre bilgimizin objektifliği yoktur. Külli kanunlar yoktur. Bunları zihnimiz yapar. Ada-

let, insanlık, hürriyet gibi külli fikirler de zihnimizin verdiği bir takım isimlerden ibarettir. Nesneler için de aynı şey geçerlidir. Meselâ "koyun" diye birşey yoktur. Tek tek gördüğümüz ve dokunduğumuz şu şu koyunlar vardır. Nominalizm bir çeşit şüphecilik olarak başlamış, sonra ampirizmin, pozitivizmin, evolüsyonizmin, pragmatizmin içinde genişleyerek yeni manâlar yüklenerek devam etmiştir.

O

Objektif: Düşünceden bağımsız olarak var olan. Olduğu gibi. Tarafsız bakış.

P

Pragmatizm: Melekelerimizin, özellikle zekâmızın esas görevinin eşyayı tanımaya değil, onlar üzerinde pratik olarak tesir etmeye yaradığını, her türlü bilginin de buraya yönelmiş olduğunu söyleyen felsefe. Bilgimiz bize eşyanın hakikatını vermez. Pratik teoriden doğmaz, teori pratikten doğar. Faydacı felsefe diye Türkçeye çevrilmek istenirse de, bu anlam, pragmatizmin çeşitlerinden ancak birine uygun düşebilir. Pragmatizmin bütününü ifade etmez.

Paleontoloji: Tarih devrelerinden önce, jeolojik dönemlerde, yeryüzünde yaşamış bulunan canlıların fosillerinin etüdü üzerine dayandırılmış bilim.

Pozitivizm: Zihnin, varlığın gerçek mahiyetini ve gerçek sebeplerini tanımaya kabiliyetli olmadığını iddia eden, doğrudan deneyle elde edilmeyen her bilginin hayal mahsulü olduğunu söyleyen, Auguste Comte'un ortaya attığı bir felsefedir. Teoloji (ilâhiyat) ve metafiziği reddeder. Meşru ve muteber bilgi müsbet (pozitif) bilimdir. Duyularımızla alınamayacak hiçbir şey bilgi ve tecrübe konusu olamaz ve bu temele dayanmayan hiçbir bilgi meşru ve muteber değildir.

R

Rousseau, Jean Jack: (1712-1778) Fransız filozof ve yazarı. Varlığı bir külli kudretin yarattığına inanır, fakat peygamberlik ve din müessesesine inanmaz. Bu bakımdan ateist değil, ama deisttir. İnsanı, tabiata en yakın vaziyette ele alır, bunu savunur. Hakikatı tabiatta ve kendimizde arar. Toplumu bir sosyal anlaşma gibi görür, fakat bir bozulma kabul eder. İnsanların mutsuzluğu ve kötülükler, dil ve siyaset yüzündendir. İnsanlar arası uyumun, ferdî ve sosyal hayatın ahlâk ilkelerinin bir açıklamasını, bunlar arasında bozulmuş bir toplumun temel tenkitlerini yapar. İlim ve Sanatlar Hakkında Nutuk, Emil, Dillerin Menşei Üzerine Deneme, eserleri arasındadır.

Rölativizm: Görecilik. Mutlak ve kesin bilgiye ulaşamayacağımızı, bilgimizin sınırlı ve bize (süjeye) göre olduğunu kabul eden felsefe. Bilgi izafidir. İnsan zihninin bilebilme gücüne rölativizm denir. Biz olayları, olaylardan ve nesnelerden gelenleri ve onlar arasındaki münasebetleri bilebiliriz. Görecilik iki türlüdür. Süjeye göre görecilik (Rölativizm sübjektifvizm: Kant'ınki gibi), objeye göre görecilik (Rölativizm objektivizm: A.Comte'unki gibi).

S

Sahabe:(ç.Ashab) Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında yaşamış ve onu görmüş olan müslümanlar.

Said Halim Paşa: (1863-1921) Osmanlı fikir ve devlet adamı. İslâmcı fikir akımının içinde olmasına rağmen, İslâmî görüşlerle milliyetçi görüşleri, gelenekçilikle yenilikleri uzlaştırmaya çalıştı. Meşrutiyet, Mukallitlerimiz; Fikri Buhranımız, İçtimai Buhranımız, Taassup, İttihad-ı İslâm Hakkında Tecrübe-i Kalemiyye, İslâmlaşmak, İslâmda Teşkilat-Siyasiyye, önemli eserleridir.

Salih: İyi, uygun, elverişli, yetkili. Dinin emrettiği şeylere uygun harekette bulunan.

Silm: Barış, barışıklık.

Süreç(processus): Olayların ard arda gelişi ve birbirini izlemesi düzeni. Tarihi diziliş. İçi dolu süre.

Schelling: (1775-1854) Romantik dönemin panteist filozoflarından. Tabiat felsefecisi olarak başladı, sonra tabiat ve ruh felsefelerini estetik sezgiyle birleştirmeye çalıştı. Daha sonra da din felsefesi yaptı. Schelling'e göre dinî sezgi ile estetik sezgi birdir.

Spekülatif: Sırf düşünceye ait. Soyut araştırma ve incelemeye ait. Teorik. Uygulama ve tecrübe ile uğraşmaksızın teoriye bağlanmaya ait.

Ş

Şecere: Ağaç. Soy ağacı. Bir ailenin soy kütüğü. Soyunu sopunu gösteren cetvel.

Şibh din: Dinimsi, din benzeri. Modern zamanda futbol takımı tutkuları, pop müziği tutkusu, bazı sanat veya sanatkârlara yönelmiş tutkular şibh dindirler.

T

Takva: Korunmak. Kendini korumak. Manevi hayatta kötülükten korunmak. Sevgiye dayanan, üzmemek ve incitmemek için duyulan korku, bu manâda Allah korkusu. Allahın emir ve yasaklarına uyma hassasiyeti.

Thomas Hobbes: (1588-1679) Toplumu "himaye tedbiri" ilkesi ile açıklayan İngiliz filozofu. Mekanik bir maddecilik taraftarıdır. Arzu ve korku tarafından tabii olarak hareket eden bir varlık olarak insan üzerinde durdu. Hobbes'e göre insan insana zarar verir. "İnsan insanın kurdudur". Toplum halinde yaşamak için insan, Devleti, düzeni hakim kılan mutlak ve en yüce bir çıkar uğruna haklarından vazgeçmeye mecburdur. Leviathan önemli eseridir.

Toshihiko İzutsu: (1914 -) Müslüman Japon bilim ve fikir

adamı. İslâm dini ve tefekkürü üzerinde araştırmalar yapmaktadır. İslâm İnancında İman Kavramı, Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, Kur'an'da Ahlâkî Terimlerin yapısı, Dil ve Büyü, Kur'an'da Allah ve İnsan, önemli eserleridir.

Tuğyan: Taşma, taşkınlık, azgınlık, coşkunluk.Allahın emirlerine uymama.

U, Ü

Ukba: Ahiret. Öbür dünya.

Ütopya: Hayali düşünce ve anlayış. Gerçekleşmesi mümkün olmayan proje. Thomas Morus'un eserinin adı. Mutlu bir halkın ve onu mutlu kılan bir devletin bulunduğu hayal ülkesi. Bir ideali gerçekleştirmek isteyene göre hayali bir toplum inşası. Büyük ütopyacı yazarlar: Eflatun (Platon), Th.Morus, Saint Simon, Fourier, Huxley, Orwell.

İndeks

A

Abbasiler 106, 134, 149
Adalet 439
Âdem 33, 36, 37, 38, 39, 45, 48, 50, 54, 138, 140, 147, 159, 165
adet 59, 93, 143, 145, 169, 174, 181, 204, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 228, 243, 255, 265, 277, 295, 345, 366, 376, 385, 391, 392
Afrika 30, 39, 40, 42, 113, 188
Afrikantropus 40
agnostisizm 202
ahlak 30, 34, 56, 243
ahlâk 30, 54, 58, 76, 85, 89, 93, 95, 105, 130, 134, 151, 168, 190, 196, 197, 201, 212, 213, 214, 215, 226, 227, 228, 232, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 255, 258, 262, 267, 286, 297, 303, 305, 306, 361, 362, 364, 382, 383
ahlâkçılık 201, 247
ahlâkî kültür 259
ahlâki kültür 190
Ahmed İbn Hanbel 310
Ahmet Cevdet Paşa 302
Ahmet Yesevî 181
aile 49, 50, 60, 68, 77, 111, 115, 189, 214, 244, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 272, 274, 277, 289, 291, 294, 297, 299, 304, 321, 394, 406
Akabe Biatı 306
Akadlar 110
akraba evliliği 49
Alevi 150
Ali 124, 149, 150
Ali Şeriatı 205
Ali Şeriati 75, 187, 204, 207
Ali-İlahçılar 171
Alman 178, 190
Almanlar 178
Amerika 112, 214
Anadolu 145
Anayasa Mahkemesi 301
Anglo-Sakson 178
Antoine Vergote 155
antropoloji 30, 39, 41, 348
Arabistan 145, 321, 326, 386
Aramiler 110, 111
Arap 30, 62, 81, 96, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 131, 144, 145, 146, 148, 149, 169, 171, 174, 175, 178, 185, 186, 218, 251, 254, 260, 290, 296, 323,

325, 326, 333, 380, 382, 383, 392, 394, 405, 407
Arap birliği 178
Arap yarımadası 118, 144, 145, 175, 321
Arapça 38, 136, 160, 383, 385
Araplaştırma 185
aristokrasi 101, 124, 328, 335
Aristokrat toplum 240
Arkoun, M. 332
Arnavutlar 171
Ashab-ı Kehf 64
Asuriler 110
aşiret 10, 81, 82, 109, 145, 148, 175, 178, 303, 323, 326, 382, 394, 398
Atina 405
Attab b. Useyd 358
Australia Pithekus 40
Avrupa 171, 187, 188, 250, 263, 292, 347, 407, 423
Avrupalılar 263
Avustralya 39

B

Bağdat 405, 406
Baillie 164
Barnabas İncili 39
Basit Dinler 135
Batı Asya 110
Batı Avrupa 292
Batı Roma 337
Batı Roma Devleti 317
Batınilik 355
Batlamyus 343
Bedir 100, 123, 124
Belçika 39
Belediye 301
benlik 73, 83, 84, 85, 86, 89
Berberî 106
Berberi 111
Berger, Peter L. 347, 361
Bergson, H. 88, 91, 164, 200, 387
bid'at 216, 255, 392
bilim 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 36, 42, 53, 54, 55, 60, 74, 85, 94, 122, 140, 154, 168, 187, 191, 193, 199, 202, 208, 209, 212, 213, 226, 232, 249, 250, 251, 267, 280, 337, 341, 343, 344, 348, 372, 383, 405, 406
bilm 17
birleşmiş milletler 134, 236
Birûnî 46, 48
biyoloji 22, 27, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 54, 257
Bizans 148, 317, 326, 337, 360, 363, 387, 405
Bizanslılar 218
Brahmanist 321
Brahmanlar 139
Budist 133, 197, 321, 384
Budizm 173, 345
Buhara 406
burjuva sınıfı 337, 342
bürokrasi 301, 365, 405

C - Ç

Cambria devri 40
câmia 174, 326
Cebrail 69, 155
Cehennem 33, 397
cemaat 31, 54, 63, 65, 66, 80, 82, 92, 96, 97, 98, 99, 104, 107, 109, 114, 119, 123, 133, 135, 136, 150, 164, 174, 176, 177,

180, 222, 231, 234, 241, 272, 283, 286, 291, 305, 313, 325, 326, 332, 334, 341, 342, 344, 345, 346, 366, 385, 388, 402, 410
cemiyet 10, 16, 18, 19, 22, 30, 31, 54, 65, 66, 67, 70, 80, 81, 84, 87, 90, 96, 97, 107, 116, 118, 143, 150, 156, 170, 173, 174, 176, 177, 178, 198, 222, 228, 234, 238, 243, 254, 281, 341, 342, 385, 402
Cennet 33, 34, 36, 37, 38, 39, 69, 124, 139, 156, 198, 294, 308, 383, 388
Cezayir 40
Charnay, J.P. 12, 26, 29, 74, 80, 151, 166, 185, 317
cihad 108, 170, 184, 236, 395, 396
Comte, A. 20, 27, 58, 64, 76, 77, 201, 203, 360, 361
Corci Zeydan 406
Cox, H. 339
Cro-Magnon 42
Cuheyne 321
Cuvier 41
Çin 39, 40, 43, 214
Çingeneler 171

D

Damra 321
Danimarka 178
Daru'n-Nedve 305
Darulharb 322
Darulislam 322
Darulsulh 322
Darwin, C. 40, 42, 43, 47, 54
Davud (Hz.) 313
değer 27, 34, 63, 80, 81, 84, 93, 94, 99, 101, 116, 164, 183, 185, 187, 188, 189, 192, 197, 203, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 224, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 253, 255, 258, 274, 277, 278, 279, 287, 288, 290, 302, 307, 318, 338, 343, 344, 345, 346, 347, 352, 362, 371, 380, 382, 383, 390, 391, 392
demokrasi 194, 304, 310, 311, 317, 318, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 353, 365
Denton, M. 42
despotizm 311, 333
determinizm 18, 22, 33, 297, 372, 373, 375, 386, 387, 388
Detroit 205
devlet 10, 11, 30, 80, 81, 106, 117, 118, 133, 147, 149, 150, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 182, 187, 188, 212, 224, 232, 234, 235, 237, 240, 241, 242, 260, 261, 265, 266, 279, 281, 284, 286, 287, 290, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 331, 333, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 376, 390, 397, 398, 405, 409

devlet dini 317, 354, 363, 410
Devlet malı 309
devlet-din ilişkisi 291
Devlet-toplum ilişkisi 307, 308, 310, 311
devrim 260, 341, 391, 393, 394, 395, 397
dil 30, 38, 77, 105, 110, 126, 138, 147, 156, 158, 159, 169, 171, 175, 177, 183, 256, 274, 277, 299, 374, 383
dil birliği 175
Dilthey 164
Din 197, 214, 258, 266, 267, 272, 288, 297
Din birliği 131, 175
Din Devleti 307, 316, 319
Din Hürriyeti 335, 339, 345, 346, 351, 352, 359, 367
Din Kavramı 160, 268
din sosyolojisi 19, 25, 26, 29, 46, 53, 55, 93, 162, 347
Din ve Devlet 310, 316, 319, 320, 337, 338, 346, 347, 350, 359, 363
Din ve Kimlik 131
Dinî muaşeret kuralları 33
dinler tarihi 25, 38, 267, 347
dinsiz toplumlar 266
Divan-ı Mezalim 312
Doğu Akdeniz 145
Doğu Roma 317
Dubois 40
Durant, W. 199, 253, 402
Durkheim, E. 24, 25, 91, 155, 164, 204, 206, 207, 222, 258, 373
Dursun, T. 276
Dünyevîlik 92, 336
dünyevilik 345, 356, 403

E

Ebu Cehil 101, 275
Ebu Davud 218, 238
Ebu Hanîfe 52
Ebu Hanife 305, 307
Ebu Leheb 114, 115
Ebu Talib 114
Ebu Yusuf 219, 220, 291
Ebubekir (hz.) 124, 149, 245, 284, 309, 314, 320, 334
Edward, D.M. 164
Eflatun 380
eğitim 27, 43, 70, 73, 99, 103, 107, 156, 192, 209, 212, 214, 215, 233, 238, 239, 258, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 280, 311, 329, 352, 363, 365, 372, 383
eğitim-öğretim 164, 259, 268, 272, 274, 275, 276, 365
Ekoloji 28
Elamlar 110
Elmalılı Hamdi Yazır 385
Elwood, C.A. 404
Emevî 149
Emevîler 355
Emevi 134
Emeviler 149, 186, 241
Endonezya 30
Endülüs 106, 149, 209
Engels, F. 291
Ensar 59, 119, 124, 188, 248
Eosen primatlar 40
Ermeni 106
Ermeniler 171, 177, 236
Erzurumlu İbrahim Hakkı 46
Eski Türkler 179, 253

Eski Yunan 38, 173, 253, 344
estetik 11, 118, 148, 251, 253, 255, 267, 269
eşitlik 37, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 178, 185, 230, 257, 265, 303, 329, 330, 331, 332, 334, 335
Etiler 110
etnik gruplar 174
evlenme 97, 239, 258, 260, 261, 264, 295, 366, 381
evrensel ahlâk 244
Evrensel değerler 344
Evrensel din 25, 164, 165, 166, 167, 187, 254
Evs 321, 323, 326
Eyke'liler 113

F

Fars 30, 149, 254, 405, 406, 407
fasık 108, 119, 121, 122, 123, 132, 353, 384
Faşizm 266, 331
Fazlurrahman 276
felsefe 16, 22, 25, 29, 30, 52, 54, 56, 58, 74, 77, 85, 87, 89, 136, 139, 150, 167, 168, 173, 178, 187, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 209, 212, 247, 249, 253, 267, 271, 286, 287, 330, 338, 341, 343, 374, 406
Fenikeli 111
feodalite 406
ferdileşme 341, 342, 343, 344, 348, 362
ferdiyet 81, 82, 83, 135
ferdiyetçilik 80, 289, 344, 393, 409
fert 228
fert ve diğer fert 88
Fert ve tabiat 88, 301
fert ve toplum 88, 91, 93, 97, 100, 173, 191, 244, 246, 259, 292, 300, 348, 381, 394
fert-toplum çelişkisi 299
Fırka 119, 171
Fichte 85, 86
Fie 119
Filistin 39, 40
Filojenez 45
Finike 145
Firavun 32, 57, 83, 141, 275, 310, 363, 364
Foustel Coulanges 404
France 19
Franklar 171
Fransa 39, 40
Fransız 178, 190
Fransız ihtilali 342
Fransız ihtilâli 236
Freyer 79
Fuhş 264
Fundamentalizm 188, 345
Fustel de Coulauge 336

G

Galler-Romainler 171
Garaudy, R. 250
Gardet, L. 92, 208
Gazâlî 52
Gazali 282, 306
Gazzali 61
geleneksel toplum 65, 67, 214, 291, 295
Gerçekçilik 78, 264, 273, 281
Germen 178, 405
göçebe 12, 81, 144, 145, 150, 179

Gökalp, Z. 174, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 241, 242, 339
Grek 139
Greko Romen 132
Greko-Romen 337
Grimaldi tipi 42
Guénon, R. 102, 103, 138, 143, 174, 199, 200, 201, 227, 247, 251, 329, 330, 375

H

Habeşiler 171
Habeşistan 234, 326
Habil 75, 205, 206, 207
Haham Şerhleri 39
Halep 406
Halid b. Velid 100, 101, 322
halifelik 149, 310, 314, 315, 316, 321, 354, 360
Hamidullah, M. 218
Hamurabi 232
hanif 144
Haniflik 145
Hariciler 321
Hars 158
Hasan bin Sâbit 296
Hayber 396
Hazrec 323, 326
Hegel 88, 373
Heidelberg 40
Helen 168
Heraklit 373
Herat 406
hıristiyan 54, 110, 133, 144, 169, 180, 185, 234, 236, 237, 250, 321, 337, 342, 346, 384, 405
Hıristiyan medeniyeti 273
Hıristiyan cemaati 325
Hıristiyan kültürü 168, 273
Hıristiyanlar 123, 133, 167, 176, 237, 322, 341, 359, 364
Hıristiyanlık 139, 143, 144, 145, 147, 168, 173, 180, 188, 197, 204, 263, 292, 314, 318, 336, 337, 344, 345, 346, 357, 401, 405
Hicaz 111
Hicret 104, 174, 179, 234, 322, 323, 325, 381, 382, 393
Hind 30
Hind dinler 143
Hindistan 173, 214
Hira dağı 18, 90, 382
Hişam el-Mu'tadd 315
Hititler 110
Hobbes, T. 60, 62, 258
Hollanda 178
Homo-Sapiens 40, 41
homoeconomicus 280, 346
Horasan 106, 360
Hudeybiye Antlaşması 235
Hudeybiye Barışı 234
Hudeybiye sözleşmesi 231
hukuk 34, 59, 60, 70, 81, 110, 136, 171, 177, 197, 213, 214, 215, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 255, 258, 261, 267, 276, 277, 283, 286, 291, 292, 297, 303, 307, 308, 310, 317, 318, 319, 321, 322, 325, 326, 330, 339, 342, 350, 353, 359, 379, 382, 391
hukuk devleti 300, 310, 318, 319, 323

Huneyn savaşı 358
Huxley, S.A. 116
hümanizm 145, 173, 208, 343
hürriyet 56, 66, 72, 73, 82, 85, 97, 103, 128, 134, 138, 165, 173, 187, 194, 218, 229, 230, 234, 236, 239, 243, 244, 262, 263, 265, 271, 285, 287, 301, 302, 303, 308, 309, 312, 318, 319, 321, 323, 325, 327, 328, 331, 332, 337, 339, 344, 345, 351, 352, 359, 360, 364, 365, 372, 373, 376, 379, 385, 387, 393, 396, 408, 410

I - İ

İ. Azam 305, 307, 355
ibadet 26, 33, 93, 95, 96, 104, 136, 142, 160, 175, 181, 208, 222, 228, 240, 250, 295, 352, 358, 361, 365, 379, 383
İbn Arabî 46
İbn Haldun 46, 47, 61, 106, 291, 299, 304, 305, 314, 316, 321, 333, 354, 390
İbn Miskeveyh 46
İbn Tufeyl 46
İbrahim (Hz.) 37, 112, 114, 125, 131, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 155, 161, 162, 176
İbraniler 110
İdeal Toplum 125
idealist gruplar 107, 108, 126, 131
ideoloji 10, 28, 79, 117, 132, 183, 187, 188, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 252, 256, 265, 279, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 329, 338, 339, 341, 344, 362, 363, 394, 407, 408, 409
ihtilal 79, 372, 395
İhvânu's-Safâ 46
İkbal, M. 46, 148, 368
iktisat 20, 46, 56, 62, 136, 165, 194, 214, 249, 267, 276, 277, 278, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294
İlahi sünnet 58
İmam-ı Malik 355
imamet 140, 321
inanç-toplum ilişkisi 26
İncil 142, 248, 273, 320, 336, 346, 353, 413
İngiliz 190, 336
İngilizler 178
inkılap 23, 110, 179, 262, 325, 372, 383, 391
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 236
İptidai dinler 135, 180
İrade felsefecileri 88
İran 38, 185, 188, 387
İran'lı 116
İranlı 106, 204, 219
Irk 42, 110, 113, 116, 117, 158, 177, 183, 240, 360
Irkçılık 116, 117
İsa 37, 39, 132, 139, 142, 155, 162, 168, 314, 320
İsfehan 406
İslâm devlet şekli 327
İslâm devleti 308
İslâm medeniyeti 28, 30, 149, 168, 245, 253, 292, 381
İslâm modası 256
İslâm siyaseti 23, 321

İslâm sosyolojisi 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 62, 260
İslâm toplumu 27, 30, 67, 70, 82, 101, 103, 115, 119, 122, 123, 124, 147, 150, 237, 240, 250, 262, 274, 293, 296, 311, 312, 334, 383, 394, 396
İslâmcı 190
İslâmcılık 180
İslâmî bilim 23
İslâmî din sosyolojisi 29, 53
İslâmî sosyoloji 28, 29, 32, 50, 53, 80, 99, 110, 286
İslâmiyet 27, 38, 39, 44, 49, 58, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 80, 92, 104, 107, 112, 116, 117, 129, 130, 141, 147, 153, 162, 163, 171, 178, 188, 204, 219, 226, 231, 250, 258, 263, 268, 274, 290, 314, 317, 333, 345, 346, 353, 355, 358, 401, 407
İslâmlaşma 174, 186, 208
İslâmlaşma süreci 150
İslâmlaştırma 185
İspanyol 178
İsrail 140, 323
İsrail oğulları 122
İsrailoğulları 97, 125, 132, 139, 143, 315
İstanbul 171, 263, 405, 406
istihale 46, 47, 48, 55
İtalyan 178, 190
itikat 95, 153, 161, 240, 281, 286, 392, 399
İzutsu, T. 97

J

Jacoben 337
James, W. 26
Japonlar 139
Java insanları 40

K

Kâbe 147, 153, 154, 174, 219
Kabil 75, 205, 206, 207
Kabile 108, 109, 307
kadın hakları 257, 265
Kahire 406
Kahtanlı 111
Kant, E. 85, 246
kanunî toplum 67
kapitalist 265, 286, 288
Kapitalist sistem 288, 407
kapitalizm 255, 257, 279, 287, 288, 289, 343, 346
karizmatik toplum 65, 67
Katolik 337, 338, 345, 355
katolik kilisesi 350, 351
kavim 31, 78, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 125, 130, 132, 133, 135, 138, 143, 164, 168, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 221, 232, 265, 266, 281, 310, 329, 390
Kavim Dinleri 135
Kaynuka 323
kelâm 16, 30, 52, 58, 153, 281
Keldaniler 110, 111
Keldanlılar 171
Kelt 178
Kıble 169, 400
Kınalızâde Ali Efendi 46
Kıptî 111
Kıpti 106
Kilise 187, 237, 337, 339, 342, 345, 349, 351, 352
Kimlik Meselesi 169, 171, 184

kitap ehli 119, 121, 122, 123, 129, 130, 141, 143, 144, 146, 160, 163, 172, 195, 235, 353, 359
Kleros 336
kollektivizm 65, 279
komünizm 257, 265, 266, 286, 287, 288, 331
konformizm 409
Konya 406
Kopernik 343
kölelik 237, 238, 239, 279, 285, 395, 406
Kro-Manyon ırkı 40
Kudüs 154, 400, 405
Kureyş 133, 144, 324, 364, 394
Kus b. Saide 144, 145
Kutsal devlet 333
Kutsal ruh 155
Kuzey Afrika 30, 40
kültür 16, 21, 27, 55, 58, 64, 75, 78, 86, 92, 95, 104, 105, 110, 119, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 145, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 197, 199, 203, 204, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 228, 240, 250, 252, 253, 254, 256, 258, 267, 269, 273, 274, 281, 288, 289, 290, 296, 298, 299, 305, 311, 314, 337, 338, 339, 358, 360, 361, 381, 382, 384, 390, 391, 392, 394, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408
Kültür değişmeleri 213
Kültür Dinleri 135, 155, 156, 164
Kültür emperyalizmleri 183
kültür farkları 299
kültür kavramı 158, 170
kültür sistemleri 110, 157, 166, 167
kültür üstsistemi 133
Kültür üstsistemleri 167, 169

L

laik ahlâk 247, 361, 362, 364
Laik devlet düzeni 365
laik hukuk 236, 359
lâik hukuk 326
laikleşme 314, 338, 340, 344, 345, 346, 348, 355, 356, 360, 361, 362, 364
laiklik 237, 310, 315, 316, 330, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 345, 346, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 360, 362, 363, 365
Lâiklik 310
Lamarck 40, 43
Laos 336, 337
Latin 178
Latin kültürü 336, 338
Latince 160
Le Bon, G. 404
Le Bras 29
Lenin 202, 288
Lenski, G. 205
Levililer 336
Liberalizm 287
Lings, M. 34
logos 199, 317
Lord Nortbourne 137, 250
Lut (Hz.) 83, 98, 131, 263, 275

M
ma'şeri şuur 63, 82, 217, 222
Malezya 30
Malik Binnebi 254, 289, 404
Marksist ideoloji 279
Marksist sosyoloji 341
Marksizm 198, 202, 205, 206, 208, 286, 287, 288, 289, 294, 341
Marksizm-Leninizm 205
Marx, K. 60, 202, 291, 373, 380
materyalizm 32, 194, 335, 409
Maverdi 302, 306
maymun tipi 43
Mecusi 234, 321
Medeniyet 21, 61, 66, 78, 105, 106, 110, 117, 118, 132, 136, 144, 145, 147, 149, 156, 157, 160, 167, 168, 186, 194, 196, 197, 201, 213, 250, 252, 253, 254, 264, 269, 273, 279, 281, 360, 373, 374, 376, 382, 390, 391, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408
Medine 32, 62, 81, 82, 104, 117, 118, 123, 133, 134, 144, 147, 160, 170, 232, 240, 248, 253, 274, 305, 306, 322, 323, 325, 354, 358, 399, 400, 406
Medine Sözleşmesi 322, 323, 325, 326
Medine Şehir Devleti 322, 325
Medine şehir devleti 150, 306, 321, 358
Medyen halkı 112
Mekke 32, 62, 104, 123, 133, 144, 146, 170, 179, 240, 246, 248, 253, 305, 324, 325, 358, 399, 400
Memluklar 350
Merih 79
Merv 406
Meryem (Hz.) 155
Mescid-i Aksa 155
Meşta ırkı 40
metafizik 30, 84, 145, 199, 200, 201, 222, 252, 275, 339, 361, 386
Mevlana 194
Mevlâna 46, 368
Mevlânâ 90
Mezopotamya 145, 186
Mısır 131, 132, 145, 282, 326, 363
Mısırlılar 110
millet 10, 11, 30, 78, 100, 104, 107, 110, 111, 118, 126, 130, 132, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 189, 190, 203, 221, 235, 244, 257, 265, 305, 307, 311, 378, 382, 386, 391
milletleşme 110, 175, 242, 326
Millî Dinler 135
milli ahlâk 244
milli birlik 175
milli devle 188
milli devlet 179, 305, 314, 363, 364
milli dinler 150
Milliyet 183, 184, 187, 190, 191, 266
milliyetçi 187, 188, 364
milliyetçilik 169, 182, 183, 187, 188, 305
Mistik-batınî unsurlar 150
Miyosen maymunları 40
moda 105, 140, 204, 213, 255, 256

modern toplum 105, 265, 291, 295, 301, 327, 329, 336, 340, 346, 408, 409
Moğol 350
monarşi 241, 311, 314, 326
Mongoloid 42
Moritanyalılar 111
Moskova 374
Muaz b. Cebel 358
Muaz İbni Cebel 309
Muhacir 59, 114, 118, 119, 188, 248
Muhammed (Hz.) 33, 68, 120, 130, 176, 180
Musa (Hz.) 83, 90, 125, 131, 132, 142, 162, 275, 320, 364, 392
Musa şeriatı 399
Musevî 110, 123
Musevi 168
Musevi Araplar 323
Musevilik 141, 145, 314, 315, 345
Musevililik 401
Musul 406
müceddit 401
Müdlic 321
mülkiyet 205, 206, 210, 235, 277, 279, 285, 289, 302
Mürteci 83
müşrik 25, 32, 65, 98, 119, 121, 122, 144, 146, 161, 174, 195, 230, 231, 235, 238, 305, 321, 324, 399, 400

N

Nass 31, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 283, 319, 320; 325, 359, 380, 393
Natufiyen ırkı 40
naturalist 42
Nazzâm 46
Neanderthal 40, 41
Nebtler 110
Negroid 42
Nesturi 171
Newton, İ. 408
Nişabur 406
Nizamülk 306
nominalizm 200
Norm 211, 212, 213, 214, 215, 224, 243, 245, 246, 253, 255, 357
Norman 178
Normanlar 171
Nortbourne 89, 361
Nuh 37, 83, 112, 115, 125, 126, 131, 140, 263, 275
Nuh kavmi 112, 113
Numidyalılar 111

O

objektiflik 19, 25
Oligasen maymunları 40, 43
ontojenez 39, 45
orta yol 126, 128, 193, 289, 345, 366, 385, 393, 394
ortaçağ 28, 187, 337, 339, 342
Ortadoğu 110, 145, 168
Ortodoks 346
Osman (Hz.) 124, 149
Osman b. Huveyris 144
Osmanlı 134, 171, 190, 191, 350, 407
Osmanlı Devleti 171, 179, 292
oyun ve eğlence 163, 294, 295, 296

Ö

Ömer (Hz.) 101, 116, 124, 149, 249, 261, 290, 314, 320, 334, 350, 360, 397

Ömer b. Abdulaziz 360, 397
örf 54, 57, 58, 59, 97, 136, 169, 175, 177, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 228, 232, 241, 242, 243, 245, 255, 258, 265, 277, 301, 324, 345, 353, 366, 376, 391, 392

P

paleontoloji 39, 41, 43
Papa Pius 345
Pasifik 42
Pekin adamı 41
Pekin insanları 40
Piltdown adamı 40, 41
Pitekantropus 40
Popper, K.R. 44, 371, 373, 374
pozitivizm 32, 201, 251, 335, 337, 409
Pozivist 201
Pragmatist 201
pragmatizm 275, 335, 409
Primatlar 40
Protestanlık 247, 314, 346
Proudhon 291
psikoloji 22, 44, 53, 54, 55, 73, 86, 89, 127, 257, 298, 301
putperest 194, 248, 321, 336, 337, 358
putperestlik 144, 145, 169, 185, 251, 253

R

reform 28, 137, 219, 223, 232, 276, 342, 346, 372, 392, 401
rekabet 73, 190, 207, 262, 280, 288, 304, 409
reklâm 243, 409
Ress'liler 113
Rey 406
Roberts, K.A. 19
Roma 106, 147, 168, 214, 253, 314, 337, 342, 364, 405
Roma İmparatorluğu 337
Romalılar 111
Rousseau 60, 62, 297
Rönesans ve reform 342
ruhban 102, 237, 292, 315, 317, 333, 336, 337, 355
ruhî hayat 22
Ruhi hayat 22
Rum 106, 171, 177, 322, 387
Rumenler 171
1917 Rus ihtilâli 279

S

Sabii 321
Sabiilik 144
Safavi 350
sahabe 59, 81, 82, 100, 149, 292, 295, 333, 382, 397
Said Halim Paşa 180, 190, 191, 313, 335
Saksonlar 171
Samiriler 110
San'a 146
San'at 251, 252, 253, 254, 409
sanayileşme 10, 170, 175, 289, 291, 294, 342, 343, 384, 402, 408
Sasani devleti 326
Schelling 86
seçkinler 101, 119, 124, 125, 149, 249, 256, 305, 334, 394
sekülarizm 338, 339
sekülerleşme 134, 182, 209, 223, 242, 316, 336, 338, 346, 347, 357, 361, 409

Semerkand 406
Semûd 112, 113
Sezar 334
Sıffin 321
sınıf 65, 75, 99, 100, 106, 118, 136, 146, 168, 173, 198, 203, 205, 206, 207, 277, 280, 292, 294, 317, 327, 336, 360, 375, 396, 409
Sinalı 106
Sinontropus 40
siyaset 23, 30, 54, 80, 81, 103, 133, 149, 156, 168, 175, 183, 197, 214, 215, 224, 232, 234, 236, 237, 239, 249, 282, 287, 288, 293, 297, 303, 307, 308, 312, 313, 321, 322, 328, 340, 341, 345, 348, 349, 350, 357, 358, 379, 405, 409
Siyasi Olgu 297, 299, 301, 348, 349
Slav 178
Slavlar 171
Smith, Adam 60, 291
Sorokin, P.A. 157, 168, 203, 373
sosyal ahlâk 243
sosyal bilimler 18, 19, 20, 21, 22, 23, 54, 371
sosyal çevre 141, 156, 394
Sosyal çözülme 105
Sosyal değişme 21, 90, 135, 174, 178, 242, 255, 265, 307, 333, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 376, 377, 380, 384, 388, 389, 390, 396, 398, 401, 402, 403, 408
Sosyal determinizm 18, 372, 388
sosyal devlet 281, 284, 324, 397
Sosyal Farklılaşma 99, 100, 101, 102, 103, 149
sosyal gerçeklik 30, 101, 115, 132, 176, 239, 262, 297
sosyal grub 78, 257
Sosyal grup 79, 91, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 132, 179, 213, 271, 346, 375
sosyal kaçak 367
Sosyal kanunlar 18, 21, 58, 59, 191, 220, 285, 350, 372, 374, 376
sosyal kategori 80, 102, 107, 108, 118, 119, 122, 123, 124
Sosyal müesseseler 28, 175, 211, 213, 214, 215, 220, 245, 257, 260, 269, 276, 293, 323, 349, 354, 364
Sosyal normlar 211, 214, 215, 246, 255
sosyal olaylar 28, 29, 214, 276, 343, 379, 386
sosyal olgu 104, 224, 250, 268
sosyal psikoloji 53, 55, 127
sosyal rol 78, 262, 267
SOSYAL ROLLER SİSTEMİ 78
sosyal ruh 82
Sosyal sistem 212, 322, 369, 370, 383
Sosyal statü 100, 119, 262, 269
Sosyal süreç 135, 137, 148
sosyal şuur 11, 55, 63, 81, 82, 206, 220, 222, 278, 297
sosyal yapı 81, 106, 107, 134, 136, 212, 245, 263, 326
Sosyalleştirme 259, 269, 272
sosyoloji 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 52, 53,

55, 58, 63, 67, 70, 75, 77, 79, 86, 87, 94, 105, 107, 109, 112, 121, 126, 127, 135, 148, 176, 182, 202, 206, 207, 212, 215, 231, 245, 246, 252, 262, 265, 266, 267, 276, 279, 285, 294, 297, 301, 372, 373, 374
sosyolojizm 70, 86, 166
soy 110, 111, 112, 113, 115, 116, 140, 240, 394
soy sop 114, 116, 125, 126, 259, 266, 276
sömürü 105, 146, 257
Statik Din 135, 164
Sufi 356
Sûfi 87
Sufilik 356
Süheyl b. Amr 235
Süleyman (Hz.) 313
Sülle 119
sünnet 28, 30, 43, 56, 58, 143, 169, 173, 216, 221, 239, 260, 295, 304, 312, 320, 353, 360, 365, 392
Sürgün sonrası Yahudilik 351
Süryani 110

Ş

Şa'b 108, 109
şahsiyet 54, 61, 80, 81, 82, 83, 85, 89, 92, 114, 115, 152, 159, 167, 171, 181, 183, 184, 186, 203, 214, 240, 258, 261, 271, 274, 300, 303, 347, 383
şam 405, 406
şansölye ırkı 40
şehirleşme 66, 67, 110, 294, 341, 402, 406, 408
şeriat 10, 58, 59, 108, 136, 142, 160, 162, 173, 176, 181, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232, 235, 239, 241, 242, 248, 282, 353, 354, 355, 359, 379, 396, 398, 399, 401
Şia 120, 150, 207
Şii 320, 355
Şintoist 384
şirk 91, 122, 143, 144, 146, 152, 154, 172, 236, 306

T

tabiî gruplar 107, 108, 126
tabii gruplar 179
Taif 144, 312
Tanrı-insan 173
tarafsızlık 25, 232, 319, 362, 363
Tarih 86, 258
Tarih ve sosyal olaylar 28
tasavvuf 16, 196, 197, 393
tekâmül 21, 35, 36, 37, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 88, 147, 148, 166, 219, 220, 224, 239, 271, 293, 299, 301, 313, 372, 374, 375, 398, 403
teokrasi 187, 307, 310, 316, 317, 355
Teolojik antropoloji 348
Tevhid akidesi 104, 145, 173, 404
tevhid dini 24, 142, 143, 145, 161, 162, 268
Tevhid süreci 137, 139, 141, 148, 172, 247, 272, 275, 318, 401
Tocqueville 343
Toplum Bağları 60, 61, 62
toplum şuuru 62, 63, 70, 297, 298
Toplumsal Çevre 64

Totemik toplumlar 152
transformasyon 46, 47, 49
Troll, C.W. 351
Tub'a kavmi 113
Turtuşi 306, 308
Tûsî, Nasıreddin 46
Tuva 155
Türk toplumu 30, 213, 214, 276, 411
Türk-İslâm Sentezi 364
Türkçe 176, 339, 385
Türkiye 242, 344, 364, 365, 385
Türkler 109, 169, 170, 181, 263, 405
Türlerin Kökeni 54

U

Ubicini 171, 183, 333, 357, 383, 407
Uhud 100, 123, 124, 181, 195
Uhud savaşı 195, 382
ûlu'l-emre itaat 367
Usbe 120, 121
Uzakdoğu 38

Ü

Ülgener, S. 203
Ülkücülük 78, 281
Ümeyye b. Salt 144
ümmet 31, 33, 78, 95, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 148, 167, 169, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 182, 184, 189, 196, 197, 221, 223, 240, 265, 281, 289, 303, 320, 321, 333, 334, 353, 388, 389, 390
üstün ırk 266

V

Vahiy dinleri 156
vakıflar 283, 292, 293, 301
Vatan kavramı 133, 324
Vatikan 351
Vehhabiler 171
veraset 157, 159, 165, 208, 209, 216, 273, 332, 333, 334, 362, 391, 392

W

Watt, W.M. 12, 67, 68, 133, 134, 141, 142, 143, 145, 180, 247, 273, 291, 320, 336, 353, 358, 386
Weber, M. 21, 65, 67, 70, 195, 196, 340, 343, 346, 383, 384, 406

Y

yabancılaşma 105, 183, 184, 187, 196, 197, 259, 271, 297, 307, 384, 408, 411
Yahudi cemaati 325
Yahudi hakimiyeti 323
Yahudi ırkı 323
Yahudi kabileleri 323
Yahudiler 32, 43, 110, 133, 143, 144, 171, 176, 195, 231, 323, 324, 325, 399
Yahudilik 39, 139, 142, 143, 144
Yahya (Hz.) 320
Yaratılış nazariyesi 36
Yemen 98, 111, 253
Yeni Darwin'ciler 40
Yezidiler 171
Yunan 147, 168, 247, 336
Yunanca 168, 336
Yunus Emre 87
Yusuf (Hz.) 120, 282, 313

Z

Zekâ ve kabiliyetler 44, 165, 330
Zenci 106
Zenci ırklar 42
Zerdüşt 74, 171
Zimmerman 373
zina 141, 259, 260, 306, 365
Zülkarneyn 45



Prof. Dr. YÜMNİ SEZEN

İslâm'ın Sosyolojik Yorumu

Geçmişlerinde İbn Haldun gibi bir büyük ilim adamı ve toplum meselesiyle ilgilenen bir çok mütefekkir bulunmasına rağmen, müslüman toplumlarda sosyolojiye yabancılık gözden kaçmıyor. Bir ölçüde ilgi duyan bazı aydınlar ise sosyolojiyi siyaset ve ideolojiyle karıştırabiliyor. Oysa bu bilim, "olması gereken"den önce "olanı" araştırır. Din sosyolojisi ise din ve toplum denilen iki gerçeğin buluştuğu sahayı inceleme konusu yapar.

Profesör Sezen'in *İslam'ın Sosyolojik Yorumu* adlı eseri, genelde sosyoloji, özelde de din sosyolojisinin kavram sistemine başvurarak İslamî ilkeler açısından toplum gerçeği, din ve toplum ilişkisi, sosyal norm ve müesseseleriyle İslam dini, sosyal değişme karşısında İslam ...vd gibi temel meseleleri derin bir vukufla inceliyor.

ISBN 975-355-560-1
9 789753 555609

İZ YAYINCILIK 425
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ

www.kitapyurdu.com