



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

SOSYOLOJİ VE İSLAM

Cilt/Volume: 9 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2012

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 9 Sayı/Number: 3 Eylül – Aralık / September–December 2012

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Faruk Karaarslan

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçen, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,

Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun,

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y.Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Rosalie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Doç.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Doç.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Mart 2014

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 4/5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

7-31 | İbrahim KESKİN
Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin
İmkânı: Paradigmatik Bir Sorgulama
The Possibility of the Sociology of Islam in the Context
of Social Sciences: A Paradigmatic Inquiry

33-48 | Kadir CANATAN
Bir Yöntem Arayışı
Olarak İslam Sosyolojisi
The Sociology of Islam in a Search for a Method

49-74 | Mehmet BİREKUL
Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası
Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek
The Social Construction of Knowledge: Rethinking the
Islamization of Knowledge as a Social Construction of
Reality

75-99 | Murat KAYACAN
Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları
The Common Interest of Sociology and Quran:
The Theories of Social Change and Corruption

101-135 | Yasin AKTAY
İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak
İlahiyat Sorunu
The Sociology of Theology Faculties /İlahiyat:
the Problem of Theology/İlahiyat as a Dynamic of
Change

137-156	Celaleddin ÇELİK İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları From "the Urban of Islam" to "Urbanized Islam": the Codes of Civilisation in the City from the Point of Historical Experience and Sociological Practise
---------	---

157-175	Ferhad TEKİN Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru Borders, Territorial Identities and Imagination of the Ummah
---------	--

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

177-185	Ziyaüddin Serdar, <i>İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler</i>
185-193	Yasin Aktay, <i>Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı</i>
193-199	Said Halim Paşa, <i>Buhranlarımız</i>

Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

201-215	Halil Halid Efendi ve İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Aslıyesi Bilal PATACI
---------	---

Editörden

Avrupa'nın on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yaşadığı tarihsel tecrübenin ürünü olan sosyoloji anlayışının başka toplumların problemlerini ne düzeyde kuşatabileceği, sosyal bilimciler açısından tartışıla gelmiştir. Din bilimleri açısından bu tartışma başka bir mahiyettedir. Seküler bir insan ve evren tasavvurunu benimsemiş olan bir alanın din topluluklarını nasıl anlamlandırması gerektiği beraberinde bir dizi soru getirmektedir. İslam açısından bakıldığında bu sorulara cevap arama girişiminde bazı tartışma öbekleri oluşmuştur. İslam sosyolojisi, bilginin İslamileştirilmesi, fıkıh ve sosyolojinin ilişki biçimleri, fıkıhın sosyolojinin yerine ikame edilmesi bu tartışma öbeklerindendir. Bu tartışma öbeklerine rağmen modern bilgi üretme sistemleri (özelde sosyoloji) ile vahye dayalı bilgi sistemlerinin; düşünce dünyasında, gündelik hayatta, fıkıh problemlerde, birbirlerine transformasyonunda, karşılaşmaları hâlen yeterince sorgulanmış değildir. Bu tartışmalara bir açılım sağlamak adına Milel ve Nihal'in bu sayıdaki dosya başlığı *Sosyoloji ve İslam* olarak belirlenmiştir.

Dosyada İbrahim Keskin “*Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin İmkânı: Paradigmatik Bir Sorgulama*” başlıklı makalesinde İslam Sosyolojisi'nin imkânını tartışmakta ve paradigmatik açıdan

İslam Sosyoloji alanının ne tür sıkıntılara yol açtığını sorgulamaktadır. Bu yazıya paralel olarak Kadir Canatan *“Bir Yöntem Arayışı Olarak İslam Sosyolojisi”* adlı makalesi ile yöntembilimsel bir soruşturma yapmaktadır. Mehmet Birekul *“Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi’ni Yeniden Düşünmek”* başlıklı makalesi ile bir dönem yoğun bir şekilde tartışılan, fakat açılmanması konusunda belirli sıkıntılar yaşanan *“bilginin İslamileştirilmesi”* tartışmalarına yeni bir boyuttan yaklaşmaktadır. Kuran’ın ve sosyolojinin ortak ilgi alanlarından olan toplumsal dönüşümü konu edinen Murat Kayacan *“Sosyoloji ve Kuran’ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları”* adlı makalesi ile dosyaya katkı sağlarken, Yasin Aktay ise *“İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”* başlıklı makalesi ile yeni bir tartışma alanının çerçevesini çizmektedir. Sosyal değişimin en somut tezahürleri olan kentleşme ile İslam ilişkisini sorgulayan Celalettin Çelik *“İslam Şehrinden, Şehir İslam’ına”* adlı makalesi ile şehirleşme ve dindarlık ilişkisini sorun-sallaştırmaktadır. Dosyanın son makalesi Ferhat Tekin’in *“Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru”* adlı makalesi, modern bir olgu olan sınır ve bölgesel kimlik nosyonu ile ümmet tasavvurunun hangi düzeylerde karşılaştığını konu edinmektedir. Makale çalışmalarının yanı sıra bu sayıda alana katkı sunabilecek üç adet kitap değerlendirmesine yer verilmiştir. Metin Eken, Zeki Saka, Yasemin Civelek’e ait olan bu değerlendirme yazıları alanın bazı temel eserlerini tanıtması ve tartışması açısından önem ifa etmektedir.

Editör

Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin İmkânı: Paradigmatik Bir Sorgulama

İbrahim KESKİN*

The Possibility of the Sociology of Islam in the Context of Social Sciences: A Paradigmatic Inquiry

Citation/©: Keskin, İbrahim, (2012). The Possibility of the Sociology of Islam in the Context of Social Sciences: A Paradigmatic Inquiry, Mîlel ve Nihal, 9 (3), 7-31.

Abstract: The claims of the positivist enlightenment thinking for the absolute truth have generated a situation of crisis. In this crisis, Muslim thinkers and scholars, hoping to be more meaningful and inclusive to Islam and the Muslim world, have attempted to create Islamic social sciences. Nevertheless, the attempts of the Sociology of Islam, Islamic sociology or the so-called Islamization of the knowledge bear the traces of the main characteristics of modern sciences, and despite the designations of being "Islamic", they are intermingled with the ideals of the modern enlightenment. Hence, so long as being intermingled with modern ideals, these attempts will not be Islamic. Being Islamic necessitates an absolute distance from the constructive logic of the modern social sciences and the modern understanding of the self.

Key Words: Social Sciences, Crisis, Enlightenment, Positivism, Sociology of Islam.

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
[i.keskin67@gmail.com].



Atıf/©: Keskin, İbrahim, (2012). Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin İmkânı: Paradigmatik Bir Sorgulama, Mîlel ve Nihal, 9 (3), 7-31.

Öz: Aydınlanmacı pozitivist düşüncenin mutlak hakikat iddiaları bir kriz durumu ortaya çıkarmıştır. Söz konusu kriz durumu bağlamında Müslüman düşünürler ve ilim adamları, İslam'a ve Müslüman dünyaya yönelik daha anlamlı ve kapsayıcı olacağı umuduyla, İslamî sosyal bilimler oluşturma girişiminde bulunmuşlardır. İslam sosyolojisi, İslamî sosyoloji ya da bilginin İslamîleştirilmesi adı altında özetlenebilecek girişimler, modern bilimlerin temel karakteristiklerinin izlerini taşımaktadırlar ve her ne kadar isimlendirmeler "İslamî" nitelemesi taşıyor olsa da, modern aydınlanmacı ideallere bulaşık gibidirler. Dolayısıyla söz konusu girişimler, modern ideallere bulaşık olduğu müddetçe, İslamî olmayacaktır. İslamîlik için modern sosyal bilimlerin oluşturucu mantığından ve dayandığı benlik algısından mutlak anlamda uzaklaşma gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilimler, Kriz, Aydınlanma, Pozitivizm, İslam Sosyolojisi.

Giriş

Çağdaş sosyal bilimlerin bir kriz hali yaşadığına yönelik neredeyse bir konsensüs oluşmuş durumdadır.¹ Söz konusu kriz durumunun nedenleri ve çıkış yollarına yönelik tartışmalar oldukça kapsamlı bir literatür oluşturmaktadır. Bu alanda yapılan tartışmaların yoğunluğuna ve çalışmaların çokluğuna rağmen pozitivist araştırma programı egemenliğini sürdürmektedir. Her ne kadar son on yıllarda pozitivist paradigma, özellikle sosyal bilimlerde, ciddi bir itibar kaybına uğramış gibi görünse de, pratikte çoğu sosyal bilim araştırmaları için temel olma işlevini sürdürmektedir. Pozitivist paradigmanın egemenliğini devam ettirmesi ile alternatif paradigmalardan hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunda bir mutabakatın oluşamaması ve alternatif olarak sunulan paradigmalara araştırmacılar tarafından güvenilir bir metodoloji sunamaması arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.

Peki, bu bağlamda İslam sosyolojisi ya da İslamî sosyoloji girişimleri ne anlama gelmekte ya da hangi noktada durmaktadır.

¹ Hekman,Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan & Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999

Söz konusu girişimler, sosyal bilimlerin kriz hali ile ciddi ilişki içindeki ya da söz konusu kriz halinin yegâne sebebi olarak görülen, pozitivist paradigmanın egemenliğinde bir sosyal bilim inşası mı olacaktır? Yoksa alternatif bir paradigma oluşturma girişimini mi ifade etmektedir? Şayet İslam sosyolojisi/İslamî sosyoloji ile ifade edilmek istenen, egemenliğinin aşılamadığına yönelik kabul olan, pozitivist paradigma içinde bir söylem inşa etme girişi ise, böyle bir girişim etiketlenmenin ötesine geçmeyen/geçemeyen, amiyane bir ifade ile “bizde de var”cı bir tavrın tezahüründen başka bir anlam taşımayan bir girişim olacaktır/olmaktadır. Yok eğer pozitivist egemenliğe karşı bir tavır, bir alternatif paradigma inşa etme girişiminin ifadesi olacak ise, böyle bir çabanın da sosyal bilimler mantığı çerçevesinde ciddi problemler taşıdığı kanaatindeyiz.

Peki, ne yapmalı? Bu çalışma, hem söz konusu girişimlerin bir kritiğini amaçlamakta hem de nasıl olmalı/ne yapılmalı? Sorularına yönelik bir cevap aramaya yönelik bir deneme olmayı amaçlamaktadır. Değerlendirmeye yönelik örneklem olarak Ali Şeraiti, Seyyid Hüseyin Nasr ve İsmail Raci el- Farukî’nin çalışmaları ele alınacaktır. Söz konusu kritik girişimi için öncelikle modern sosyal bilimlerin/sosyolojinin karakterini ortaya koymak/tanımak gerekmektedir.

Aydınlanma ve Modern Sosyolojinin Temelleri

Sosyal bilimlerin modernleşme olarak nitelendirilen oldukça geniş toplumsal ve kültürel bağlamdan oluşan bir süreçte ortaya çıktığına yönelik genel bir kabul söz konusudur. Modernleşme bir süreç olarak, geleneksel toplumların modern toplumlara dönüşümünü ifade etmektedir. Modern toplumun dönüşümü yaklaşık olarak 17. yüzyılda başlamış ve doruk noktasına erişmesi iki yüz yıl kadar sürmüştür.² Yaşanan değişim eski düzeni yok ederken onun yerine yeni bir dünyayı ortaya çıkarmaktaydı. Açığa çıkan bu yenedünya geleneksel toplumdan daha mı iyi, daha

² Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, ss. 9-10

mi kötü yoksa sade farklı mı olacaktı? Değişimin açığa çıkaracağı sonucu öngörmek mümkün olacak mıdır? Eski düzenin ortadan kalkmasından dolayı kaygılanmayı gerektirecek her hangi bir neden var mıdır?, gibi sorular/ilgiler ile sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin ortaya çıkışı arasında organik bir ilişki bulunmaktadır. 18. yüzyılın entelektüel, kültürel ve felsefi hareketini ifade eden Aydınlanma³, Avrupa toplumunun değişim, gelişim ve ilerleme olarak nitelendirilen sürecin entelektüel anlamdaki doruk noktası olarak görülmektedir. Aydınlanma bir proje olarak insani sefaletin ana kaynağı olarak cehaleti görmek suretiyle, cehalete yönelik bir düşmanlık beslemiş, cehaletin yok edilip ortadan kaldırılarak yerine bilimsel bilginin ikame edilmesiyle sonsuz bir insani ilerlemenin yolunun açılabilceğini varsaymıştır. Toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda yaşanan değişim ampirik bilim ve rasyonaliteyle ilişkilendirilmek suretiyle ilerleme olarak tanımlanmıştır. Bilim ve akıl bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemenin kurallarının doğru kaynakları olarak görülmeye başlanmıştır. Aydınlanma bir proje olarak insanlığın epistemik birliğini, moral birliğini, özgür ve rasyonel toplumu ve hakikatin insani özgürlüğünü hedeflemiştir.⁴ Bu amaca yönelik çabaları sosyal bilimlerin oluşturulma sürecinde en açık biçimde görmekteyiz.

Sosyal bilimlerin karakterini açığa çıkarmaya yönelik ilk yaklaşımı Francis Bacon'ın eserinde bulmak mümkündür.⁵ Bacon bu çalışmasında entelektüel girişiminin amacını, insan düşüncesini, insan zihnini kuşatan ve hakikatin önündeki engelleri oluşturan putlardan temizlemek olarak tanımlamıştır. Bacon'ın bu amaca yönelik yaklaşımı sadece aydınlanma düşüncesinin yönelimini, değil aynı zamanda sosyal bilimlerin tutumunu da haber verir gibidir. Kant'ın aydınlanmanın sloganı olarak da kullanılan "aklını

³ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay & Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 48

⁴ Hollinger, *a.g.e.*, ss. 17-18

⁵ Bacon, Francis, "On the Interpretation of Nature and the Empire of Man," *The Sociology of Knowledge: A Reader*, eds. Curtis and Petras, Duckworth, London, 1970, s. 89

kullanma cesaretini göster”⁶ sözünün de ifade ettiği üzere, Aydınlanmanın coşkulu programı, insanların akıl dışılığın tahakkümünden kurtulmalarını hedeflemiştir. İnsan zihnini kuşatmış olan “putlar” insani tarihin şafağında ortadan kalkacak, onun yerini saf rasyonel hakikatler alacaktı. Aydınlanmanın doğa bilimleri alanında elde etmiş olduğu olağanüstü zaferler, sosyal bilimlere de bir ideal yüklemiştir. Bu ideal, tarihsel ve kültürel ön yargılardan arındırılmış, insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikatlerle/doğrulara dayanan bir sosyal bilimler metodolojisi geliştirmek ve insanlar hakkında bilimsel yasalar ortaya koymak için doğa bilimlerinin yöntemini takip etmeyi ifade eder.⁷ Dolayısıyla, ezeli ve ebedi hakikati/doğruyu, yani tarihsel ön yargılardan arındırılmış saf bilgiyi elde etmek amacıyla, sosyal bilimlerinin önüne pozitivizm ideal bir yöntem olarak konulmuştur.

Aydınlanmacı geleneğin ayrılmaz parçasını oluşturan Pozitivizm ile sosyolojinin bilimsel bir bilgi olarak inşa girişimi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Sosyolojik Pozitivizm, Aydınlanmacı hümanizm temelinde bir sosyal bilim inşasını ifade eder. Aydınlanma akla, özgürlüğe ve bireyciliğe vurgunun yanı sıra nesnel, kolektif güçler olarak toplum ve toplumsal gelişme kavramlarına da vurgu yapar.⁸ Davranışı açıklarken metafizik spekülasyonlar ileri sürmenin reddine dayanan pozitivizm⁹, toplumsal fenomenler için nedensel açıklamaların temelini oluşturacaktır. Bu arzu A. Comte’un üç hal nazariyesi olarak ifade edilen tarihselleştirme girişiminde en açık biçimde ifade edilir.¹⁰ Deney ve gözlem yoluyla tarihsel değişimin ve insan doğasının temel yasaları keşfedilecek, bu yolla da tesadüf ve riske karşı önlem alınarak insan muktedir hale gelecektir. Evrensel bir tarih teorileştirmesine sahip

⁶ Kant, Immanuel, *Aydınlanma Nedir*, 1784, Çev.: Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, Remzi Yayınları, İstanbul 1983.

⁷ Hekman, *a.g.e.*, ss.16-17.

⁸ Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev.: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 48.

⁹ Lyotard, Jean- François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, s. 17

¹⁰ Benton, Ted, Craib, Ian, *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev.: Ümit Tatlıcan & Berivan Binay, Sentez Yayınları, Bursa 2008, s. 38

olan modern düşünce, bilimsel ilerlemelerle birlikte tüm insani düşünüm ve kazanımların da ilerleyeceği inancına dayanır.¹¹ Modern düşüncenin tarih algılayışı, bilginin birikimselliği¹² ile elde edilecek olan her gelişmenin insani oluşta daha olumlu bir sonucu doğuracağı ve ulaşılan zaman diliminin, insanlık tarihinin daha önceki olumsuzluklarını ortadan kaldıracacağı ve insanlığı daha mutlu, daha özgür ve daha ahlaklı kılacağı iddiasına bağlı olarak ilerlemeci bir karaktere sahiptir.¹³

Sosyal Bilimlerin Hümanist Karakteri ve Özerk özne sorunu

En genel anlamda hümanizm, hakikatin insanda temellendirilmesi, hakikatin bilinmesinde insan aklının merkeze alınarak tek referans kaynağı haline getirilmesi olarak tanımlanmaktadır. Ortaya çıkışı Rönesans'a kadar geri götürülen hümanist gelenek, modern bireycilik, serbest pazar kapitalizmi ve liberalizm gibi bir dizi gelişme ve onların özerklik, mahremiyet ve hukukun yöntemi gibi değerleriyle yakından ilişkilidir. Hümanist dünya görüşünün arka planına bakıldığında, öznellik- nesnellik ile olgu-değer arasındaki ayrımlar ve özne olarak benlik görüşüyle birlikte Kartezyenizm'in epistemolojisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.¹⁴ Kartezyen epistemolojide ifadesini bulan modern rasyonalist düşünce, insanın inançları, değerleri ve kararlarında kendi aklı ve öznelliğinin belirleyiciliğine inanır ve modern özneyi hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak görür.¹⁵

Hem bilgiyi hem de değerleri insana referansla temellendiren Aydınlanmacı rasyonalistlerin, özneye yönelik belirli ön kabullere sahip olduğu bilinmektedir. Bu ön kabuller en iyi bir biçimde Descartes'in bilgiyi ben bilincinin kesinliğine indirgemesinde ifadesini

¹¹ Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 42.

¹² Bu anlayışın bir eleştirisi için bkz. Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1995

¹³ Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009, s. 49

¹⁴ Hollinger, a.g.e., s. 171.

¹⁵ West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998 s. 212

bulur.¹⁶ Özerk özne nosyonu Modernizm ile yakından alakalı bir kavramdır. 17. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan daha sonra da neredeyse tüm dünyayı tesiri altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini imleyen modernleşme,¹⁷ sosyolojik anlamda gelenekten köklü bir şekilde kopuşu ifade eder. Modernleşme, bir kavram olarak geçmişte elde edilen deneyimlere güvensizliğe de işaret etmektedir. Bu anlamıyla özgün bir düşünme biçimine tekabül eden modernite, rasyonelliğe hususi bir vurguyla, biriken ve tasarlanan özel bir hayat biçimi ve rasyonalitenin her dışsal görünümünü içeren kurumsal bir kompleks olarak tanımlanabilir.¹⁸ Rasyonalitenin merkeze konulması sonucu ortaya çıkan yeni yaşam biçimleri tüm geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşî görölmedik bir biçimde kopuşu ve ayrışmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla modernliğin getirmiş olduğu dönüşümler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları itibariyle oldukça köklü değışim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Söz konusu değışimler aynı zamanda daha önceki zamanlarda yaşanan değışim/dönüşümlerden hem daha etkili sonuçlar doğurmuş hem de oldukça farklı bir karakterde gerçekleşmişlerdir.¹⁹

Özerk özne nosyonu Modernizm’in temel karakteristiklerinden olan özne-nesne düalizminin açığa çıktığı ve söz konusu düalizimde somutlaşan bir kavramdır. Klasik kozmolojinin rasyonel ve ampirik düşünce lehine gözden düşürölmesi, birbirinden bağımsız iki varlık alanına yönelik inancı kesinleştirmiştir. Bu düalist varlık kavrayışı, varlık alanının bir tarafını oluşturan özneye, modern bilimin kendisine kazandırmış olduğu güçle, imtiyazlı bir konum sağlamıştır.²⁰ Modern bilimin metafizik özünü ortaya koyan modern öznenin ezeli, ebedi hakikatleri kavrama yetisine vurgu, Des-

¹⁶ Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 33.

¹⁷ Giddens. Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 11

¹⁸ Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 77

¹⁹ Giddens, a.g.e., s. 12

²⁰ Küçükaltı, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, ss. 58-68

cartes’la birlikte en yetkin formuna ulaşmıştır. Söz konusu metafizik öz, varlık-düşünce özdeşliğini varsayarak, hakikati öznenin dışında ve keşfedilmeyi bekleyen bir alan olarak görür. Bu anlamıyla Batı metafizik geleneği, kutupsal karşıtlıklar (*binary opposition*) yoluyla sabit, kalıcı bir kaynak arayışına girmiş ve hakikati de tarih dışı ve yeterli epistemolojik vasıtalar aracılığıyla, elde edilmesi mümkün bir şey olarak telakki etmiştir.²¹

Modern özne kendini, bütünlüklü, tarih, kültür ve değerlerden arındırılmış bir ben algısıyla imtiyazlı bir konuma yerleştirmiştir. Söz konusu ben algısı, tarihin ve kültürün ötesinde, tarihsel ve kültürel belirsizliklerden arınmış hakikate ulaşma yetisine sahip, tarih üstü ve tarih dışı bir insan doğası varsayımında temellenmektedir. Böyle bir ben algısı, özneye ezeli ve ebedi hakikati ele geçirme kudreti sağlamaktadır.²² Görüldüğü üzere bilgi ve bilginin objektifliği –dış dünyaya yönelik bilgi- düşünen öznenin bilme yetisinde temellendirilir.²³ Dolayısıyla böyle bir epistemolojik temel, sadece bilen öznenin değil aynı zamanda dış dünyanın ve Tanrının da objektif bilgisinin zemini olmaktadır. Kısaca bilgi, düşünen öznenin bilme yetisine referansla tanımlanmaktadır. Rasyonalist düşünce ve teorinin öncelikli kılındığı Kartezyen felsefe, istikrarsız, kavranılması imkânsız ve aldatıcı olduğu gerekçesiyle tarihsel olana ilgisiz kalarak, dış dünyaya dair hakiki bilginin rasyonel olana müracaatla mümkün olabileceği şeklinde bir hakikat bilinci inşa etmiştir.

Böyle bir hakikat bilincinin açığa çıkardığı Aydınlanma düşüncesi, akılcı öncelikli bir eleştiri yetisi olarak telakki eder ve akıl yoluyla anlama ve açıklamaya yönelik paradigma (mekanistik dünya vizyonu) oluşturur. Dolayısıyla akıl, vahiy, gelenek ve otorite yoluyla temellendirilen her şeyin eleştirilme ve sorgulamasının referansını oluşturur. Böyle bir akıl, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş olandan uzak, tüm özneler için evrensel olan apriori

²¹ Küçükcalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, s. 36

²² Hekman, a.g.e. , ss. 16-17

²³ Küçükcalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 37

bir gücü ifade etmektedir²⁴ ve söz konusu akıl algısı insani ilişkilerin düzenlenmesinde kendisinden başka bir otoritenin kabul edilmediği, tüm edimlerin akla göre belirlendiği bir doğa durumu nosyonuna da gönderme yapar.²⁵ Bu insana yönelik şu kabulü açığa çıkarmıştır: İnsan akli kullanmak suretiyle (*homo rationalist olarak*) karanlığı aydınlatma yetisine sahip varlıktır. Akıl yargılama ve ayırt etme gücü olarak tüm insanlara dağıtılmıştır. İnsan, kendi aklını her hangi başka bir unsurun vesayeti olmadan kullanma yetisine sahiptir. İnsanın rasyonel yetilerini gerçekleştirme arzusu aydınlanmanın ifadesidir ve aydınlanma rasyonel olma kararıyla belirlenir. Rasyonel olma hayatın kurulmasındaki özerklik ve sorumluluk iradesini yansıtır. Bu, hayatın sürdürülmesinde kurucu güç olarak akla yüklenen konumu ifade etmektedir. Böylece akıl ve irrasyonel olmakla itham edilen tüm unsurlar (gelenek, din, mit) arasında bir karşıtlık ilişkisi kurulmuş ve söz konusu karşıtlık, akıl lehine temellendirilmiştir.

Aydınlanmacı tutumun felsefe ve doğa bilimlerinde açığa çıkarttığı sonucun etkisiyle sosyal bilimlerin de pozitif bir bilim olarak inşa edilme girişimleri sonraki dönemlerde bir sorun olarak görülmeye başlanmış ve pozitivizme yönelik eleştiriler, toplum teorisyenlerinin gündemine girmiştir. Bu eleştiriler pozitivist programın sosyal bilimler için öngördüğü yöntemlerin uygulanmasını sorgularlar. Pozitivist programa yönelik eleştiriler farklı bağlamlarla ilişkili gündeme gelmiş olsa da tüm bu eleştiriler, sosyal bilimlerin inceleme nesnesi/konusu ile doğa bilimlerinin inceleme nesnesi/konusunun farklı olduğu noktasında birleşmektedir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin kendine mahsus bir metodoloji geliştirmesi gerektiği düşünülmüştür.²⁶ Pozitivizme yönelik ilk eleştirileri yönelten anti pozitivistler hakikatin/doğrunun yalnızca bilimsel yöntemler aracılığıyla elde edilebileceği ve bilimsel bilginin doğa bilimlerinin egemenliğinde olduğunu sorgulamadan, sosyal bilim-

²⁴ Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 19-20

²⁵ Locke, John, *Concerning Civil Government Second Essay: An Essay Concerning The Original Extend and End of Civil Government*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998, ss. 5-11, 16-20

²⁶ Hekman, a.g.e., ss. 18-19

lerin bu alanın dışında tutulması gerektiğini savunurlar. Anti-pozitivist eleştirinin yaptığı şey; objektif/nesnel bilgiyi doğa bilimleriyle sınırlamak ve sosyal bilimlere hakikat/doğruluk alanının dışına taşımak girişimi olmuştur.²⁷

Anti-pozitivist eleştirinin ötesinde, felsefi anlamda, 19. yüzyıl pragmatizminden başlayan günümüzde ise genellikle Heidegger'den beslenen bir eleştiri, günümüz sosyal bilim tartışmalarında oldukça etkili olmaya başlamıştır. Temel arayıcı düşüncenin radikal anlamda reddine dayanan bu eleştiri, hem pozitivistlerin hem de anti pozitivistlerin aydınlanmacı hakikat/doğru, nesnellik/objektivite ve buna dayalı olarak ta bilimsel bilgi anlayışında uzlaştıklarını iddia eder. Anti temalciler tartışmanın her iki tarafının mantıksal düzlemde bir birine bağımlı olduğunu söylerler.²⁸ Her ne kadar pozitivistliğe yönelik eleştiride bir başlangıç noktası olması anlamında önemli bir uğrak noktası olarak algılsa da anti pozitivistler modern öznenin merkezi konumu ve hakikatin özüne muttali olabileceği varsayılan özneye yönelik tutumlarını devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla onlar da Batı metafizik düşünce geleneği içinde kalarak hümanist rasyonalizmin akla ve akla sahip özneye duyduğu güveni sürdürmüşlerdir. Heidegger'in hesapçı düşünce olarak nitelendirdiği ve Batı metafizik geleneğine egemen olan bu düşünme biçimi, plan araştırma ve organizasyon yapma sürecinde daima verili koşulların farz edildiği içeriğe sahip bir düşünme biçimini ifade eder. Söz konusu koşullar hesaplayıcı bir niyetle ele alınırlar ve bu niyet özel amaçlara yöneliktir. Heidegger'e göre bu, Batı metafizik geleneğine egemen olan düşünce tarzının hümanistik doğasından kaynaklanmaktadır. Heidegger beşeri özneyi ayrıcalıklı bir konumda gören ve her şeyi öznenin aklına indirgeyen metafizik düşünce ile hümanizmin sıkı bir ilişki içinde olduğunu

²⁷ Geniş bilgi için bakınız, Swingewood, *a.g.e.*, ss. 123-197, Benton, Craib, *a.g.e.*, ss. 45-80, Hekman, *a.g.e.*, s. 20

²⁸ Geniş Bilgi İçin Bakınız, Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000

ve hümanizmin imkânını, insana merkezi bir rol veren metafiziğin sağladığını söyler.²⁹

Nasıl ki pozitivizm sosyal bilim girişimlerinde bir etkiye sahip olduysa, aynı etkinin izlerini İslam sosyolojisi/İslamî sosyoloji ve Bilginin İslamîleştirilmesi girişimlerinde de görmek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu girişimlerin de Batı metafizik geleneğinin düşünme biçiminin açığa çıkardığı problemlere açık olduğunu söyleyebiliriz. Tartışmamızın bundan sonrasında söz konusu etkiye yönelik eleştirel yaklaşımlarımızı ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için değerlendirmeye yönelik örneklem olarak aldığımız üç ismin İslamî(leştirme) girişimlerini özet bir şekilde sunmaya çalışacağız.

İslam Sosyolojisi, İslamî Sosyoloji ya da Bilginin İslamîleştirilmesi

İslam sosyolojisi tanımlamasında karşımıza çıkan ilk problem bu kavrama yüklenen anlamla ilişkili açıға çıkmaktadır. Bununla bir din sosyolojisi mi ifade edilmektedir yoksa genel anlamıyla din sosyolojisinden farklı, metodolojik bir yaklaşım mı ifade edilmektedir? Bu tanımlamanın ne ifade ettiğini anlamaya yönelik yapılacak bir literatür taraması bize bu gibi sorunları kavramaya yönelik bir ipucu sağlayacaktır. İslam sosyolojisine yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında, tanımlamaların üç anlamda kullanıldığı görülmektedir. İlk önce Batılı sosyal bilimciler İslam toplumları ile ilgili yaptıkları çalışmaları İslam sosyolojisi kavramı ile ifade etmektedirler. Onlar İslam toplumlarını anlamının İslam'ı anlamaktan geçtiğini düşünerek, oryantalist çalışmalarını bir İslam sosyolojisi olarak değerlendirmişlerdir. Bu tür çalışmalar sadece din sosyolojisi kapsamında değerlendirilmeye sınırlandırılmayacak,

²⁹ Küçükalp, *a.g.e.*, s. 222' den, Heidegger, Martin, *Letter On Hümanism*, s. 245. Geniş bilgi için bkz. Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev.: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998

İslam toplumlarına yönelik bütün çalışmaları ifade eden çalışmalardır.³⁰

İslam sosyolojisi kavramlaştırmasının bazı Müslüman düşünür ve sosyal bilimciler tarafından ilk yaklaşımdan oldukça farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Söz konusu yaklaşım İslam sosyolojisinden ziyade İslamî sosyoloji olarak ifade edilmektedir. İslamî sosyoloji, Batılı bir düşünme ve kavrayış biçiminden farklı bir kavrayış ve yaklaşım ile toplumsal inceleme ve yorumlara yönelik bir disiplin inşa girişiminin adı olmaktadır. Söz konusu yaklaşımda Müslüman düşünür ve sosyal bilimciler, İslam'ı bir araştırma nesnesi olarak sosyal bir olgu gibi görmekten ziyade, sosyal olayları anlamaya yönelik bir perspektif ve anlama ve yorumlamanın metodolojik ilkesi olarak kabul etmektedirler. Bu yaklaşım İslam sosyolojisinin Batılı perspektif ve kavramlarla, İslam toplumlarını incelemeye çalıştığını, oysa İslamî sosyolojinin İslam toplumlarını, kendilik perspektifi ve kavramsal çerçeveden analiz etmeye çalıştığını söyleyerek, farklılığa vurgu yapmaktadır.³¹ Her ne kadar bu girişimler farklıymış gibi görünse de, özünde bilimsel bilgi idealini ve modern özneye yönelik umudu koruyan girişimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu söylediğimizin ne anlama geldiğine daha detaylı olarak değinmeye çalışacağız.

İslamî sosyoloji (Islamic Sociology), sosyolojiden nasıl ve hangi yönlerden farklılaşmaktadır? Bununla kastedilen yeni bir sosyal bilim inşası mıdır yoksa bilimsel bilgi ideali ile ve modern sosyal bilimlerin metodolojik yaklaşımını kullanmak suretiyle, İslam ve İslam toplumunu anlama ve yorumlamaya tabi tutulmakta, fakat kavramlaştırmanın yanlış olduğu gerekçesiyle, yeni bir kavramlaştırma girişiminin ifadesi mi olmaktadır. Bu anlamıyla İslamî sosyoloji olarak ifade edilebilecek çalışmalara bir örneklik ve bizim iddialarımıza yönelik bir delil oluşturması için birkaç çalışmaya değinmek gerekmektedir. Bu çalışmalara yönelik daha kapsamlı tar-

³⁰ Canatan, Kadir, "Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde "İslam Sosyolojisi"nin Temellendirilmesi", *Köprü Dergisi* Kış 2005 (89. Sayı) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=651>

³¹ Canatan, a.g.m.

tışmalar bilginin İslamîleştirilmesi bağlamında epey geniş bir yer tutmaktadır.³²

İslam sosyolojisi adı altında en yaygın şöhrete sahip çalışmalardan birisi Ali Şeriati'nin aynı isimli eseridir.³³ Şeriati'nin sözü konusu eseri akademik bir çalışma olarak yazılmamış, onun konferanslarından derlenmiş bir eserdir. Şeriati bu konferanslarda İslam ve din sosyolojisi hakkında yaklaşımlarını ifade ederken, sosyal bilimlerinin ana konularını oluşturan hususlarda da Kur'an referanslı düşünceler ortaya koyma girişiminde bulunmuştur. Şeriati'nin İslam sosyolojisine yönelik yaklaşımları bu eser ile sınırlı değildir. Onun Meşhed Üniversitesi'nde okuttuğu ders notlarından oluşan *İslam Bilim*³⁴ adlı eseri de İslamî sosyolojiye yönelik çalışmalarda oldukça önemlidir. Şeriati'nin İslam sosyolojisine bir dil sorunu olarak yaklaştığını ve sosyolojiyi İslamîleştirme çabasıyla, İslamî bir din sosyolojisi inşa etme girişiminde bulunduğunu görmekteyiz.³⁵ Şeriati'nin İslamî bir sosyal bilim arayışı, pozitivizm ve Marksizm'in üçüncü dünya meselelerini aydınlatamadığı- aydınlatamayacağı düşüncesinde temellenir. Bundan dolayı Şeriati, üçüncü dünyanın kendi öz gerçekliğini çözümleyip açıklayabilen bir sosyolojinin peşine düşmüştür. Her ne kadar onun eseri İslam sosyolojisi adı altında ele alınmış ve girişimleri de İslamî bir sosyal bilim inşa etme çabaları altında değerlendirilse de, gözden kaçırılmaması gereken bir husus onun söylediklerini bilimsel bir açıklama biçimi olarak göremeyeceğimizdir. O, toplumu açıklama uğraşısının peşinde olmaktan ziyade toplumu dönüştürme amacı gütmüştür. Şeriati'nin sancısını çektiği şey Tevhid yolunda olmaktır. Şeriati'ye göre Tevhid, zinde bir iman, dinç bir kafa ve uyanık bir şuur'un imkânını sunar. Modern çağın uğursuz karakteriyle mücadele ancak Tevhid yoluyla gerçekleştirilebilecek bir mücade-

³² Bu konudaki tartışmalara yönelik bakınız, Faruki, İsmail R., *Bilginin İslamîleştirilmesi*, Çev.: Fehmi Kuru, Risale Yayınları İstanbul, 1985

³³ Şeriati, Ali, *İslam sosyolojisi*, Çev.: Kenan Sökmen, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993

³⁴ Şeriati, Ali, *İslam Bilim*, Çev.: Faruk Alptekin, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992

³⁵ Geniş bilgi için bakınız, Şeriati, *İslam sosyolojisi*, ss. 39-128

ledir. Bu mücadele hicretle başlayan bir mücadeledir.³⁶ Şeriatî'nin sorunu, bir bilinç meselesi olarak temellendirdiğini görmekteyiz. Bu anlamıyla onun sosyolojisinin aslında Müslüman olmaya yönelik bir çağrı olarak anlamak mümkündür. Dolayısıyla "sosyoloji" olarak isimlendirilmiş olsa da, klasik anlamda sosyoloji değildir.

Şeriatî, bilinçte temellenen var oluş çabası üzerinde bir ideoloji inşa etme çabası gütmüştür. Nasıl ki sosyoloji toplumsal düzenin yasasını ele geçirmek suretiyle, toplumsalın tekrar inşasını amaçlamış ise, Şeriatî'de insani var oluşun ilkesini, insanın olmak yolunda yitirdiğini bulmak gayretiyle girişmiştir bu ideolojik inşaya. Şeriatî, inşa etmeyi hedeflediği bu ideolojiyi, genç nesle yol gösterecek bir tebliğ olarak görür. Genç nesil bu tebliğle "orta yolu" bulmaya çabalayacaktır. Orta yol çağımızın özlemini duyduğu yoldur. Şeriatî İslam'ı ara mektep, üçüncü yol olarak tanımlar. Dolayısıyla onun sosyolojisi üçüncü yolu/ orta yolu bulma gayretinde somutlaşır.³⁷

Şeriatî'nin İslam sosyolojisine yönelik değerlendirilmesi gereken bir başka husus da, onun toplumsal değişim ile zihniyet değişimi arasında kurduğu ilişkidir. Şeriatî toplumsal değişimin öncelikle bir zihniyet değişimini gerektirdiğini düşünür. Zihniyet değişimi için İslam'ı doğru tanımak gerekir. İslam'ı doğru tanımak için ise, Tevhid temelli bir tarih felsefesiyle şirk sosyolojisi gerekir. Şeriatî ifade ettiği tarih felsefesi ile tarihi ve tarihsel değişimi mücadele, kavga ve çatışma çerçevesinde teorileştirmeye çalışır. Tarihin çatışmacı bir şekilde kavranması her ne kadar Marx'ın tarihin materyalist kavrayışını çağırıştırıyor gibi görünse de, Şeriatî'nin söz konusu çatışmaya yüklediği anlam oldukça farklıdır. Bu çatışma mülkiyet sahipliliğinin oluşturduğu bir sınıf çatışması değildir. Bu aslında çatışmadan da öte bir anlam taşımaktadır. Bu bir mücadeledir. Hak ile Batılın, Tevhid ile şirkin, mazlum ile zalimin mücadelesidir.³⁸

³⁶ Şeriatî, *İslam sosyolojisi*, s. 39

³⁷ Şeriatî, a.g.e., ss. 75-95

³⁸ Şeriatî, a.g.e., ss. 97 vd.

İslamî sosyolojiye yönelik değinilmesi elzem girişimlerden birisi de Seyyid Hüseyin Nasr'ın geleneksel/kutsal bilim arayışlarına yönelik çalışmalarıdır. Seyyid Hüseyin Nasr pek çok eserinde geleneksel bilim ve modern bilim arasındaki farklılıklara yönelik tartışmalar sergilemektedir. Nasr geleneğe, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal hem de insanlık tarihinde kutsal mesajın açılımı ve somutlaşması anlamı vermektedir. Nasr'a göre bu ilahi mesaj hem yaratılışla yatay düzlemdeki bir devamlılığı hem de gelenekteki her hareketi, tarih üstü aşkın hakikate bağlayan dikey bir rabıtaı ifade etmektedir.³⁹ Nasr, Kur'an, hadis, tasavvuf gibi dini ilimlerle birlikte sanat, bilim, kültür gibi alanlarda tarihsel süreçte somutlaşan ve modern dünyada da etkisini sürdüren bir İslamî geleneğin içinden konuşan biri olarak görür kendini. Onun çalışmalarında ortaya koymaya çalıştığı yaklaşımı hem modernizme yönelik bir eleştiri ve başkaldırı hem de modernizme karşıtmiş gibi görünen, fundamentalist hareketlere bir reddiye iddiasıdır. Nasr'a göre fundamentalist hareketler, moderniteye bir reddiye içindeymiş gibi görünseler de Modernizmi onaylamakta ve teslimiyet göstermektedirler.⁴⁰

Modern bilim ve teknolojiye yönelik oldukça sert bir eleştirel tutum gösteren Nasr, Batı biliminin evrensel ve tek referans kaynağı olarak sunulmasına karşıdır. Nasr, Batı biliminin de bir gelenek ile ilişkili olduğunu ve bilimler içinden sadece birini oluşturduğunu düşünmektedir. Nasr'a göre Batı biliminin temel karakteristiklerini; indirgemecilik, sekülerlik, mekanistlik, pragmatistlik, deistiklik, bilimpereslik ve evrimcilik oluşturur. Modern bilimin evrimci karakteri Batı sömürgeciliğine hem dayanak olmuş hem de sömürgeye bu yolla meşruiyet sağlamıştır.⁴¹ İslam bilimi ise, onun Batılı bilincin bir bilme biçimi olarak gördüğü, Batı bilimine bir alternatifidir. Nasr'ın İslam bilimi tanımlaması hem dini ilimleri hem de tarihsel süreçte Müslümanların geliştirdikleri, çağdaş dün-

³⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.:Hüsamettin Arslan/Savaş Şafak Barkçin, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 15

⁴⁰ Nasr, *a.g.e.*, s. 21

⁴¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev.: Şahabettin Yalçın, İz Yayıncılık İstanbul 1996, ss. 256-257

yada pozitif bilimler olarak nitelendirilen, bilimleri kapsamaktadır. Bunun da ötesinde, söz konusu tanımlama bir kutsal bilimin ifadesi olmaktadır. Kutsal bilim, kutsaldan uzaklaştırılmış (desacralization) modern bilimin aksine, bir metafizik olarak, gerçeğin nihai bilgisi bakımından aşkınlığa göndermede bulunan, tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan bir bilgi türü ya da bilimi ifade eder.⁴² Nasr'a göre kutsal bilim, kutsallaştırılan bir bilim değil, tüm varlığın (doğa, insan, evren) kutsallığını ve birliğini başlangıç noktası olarak kabul eden bir bilimdir.⁴³ Bu anlamda Nasr, insana indirilen vahiy ile kozmik vahiy olarak kabul edilen tabiat arasında bir fark bulunmadığı kanaatindedir. Kutsal kitabın ayetleri ile kâinat kitabının ayetleri (her ikisi de işaretler olmak üzere ayet olarak kabul edilmekte) anlam itibarıyla özdeşlik içindedirler. Dolayısıyla kutsal kitabın ayetleri nasıl okunuyorsa kâinat kitabının olguları da o şekilde okunmalıdır. Kutsal kitap gibi kâinat kitabı da hem zâhir hem de bâtın olmak üzere çift katmanlı bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Kutsal bilim, her iki katmanlılığı da birlikte algılayan ve kavrayan holistik bir bakışı ifade etmektedir. Bu varlık kavrayışının epistemolojik bağlamı varlığı ve bilimleri bir sıra düzene yerleştiren, böylelikle de modern bilimin indirgemeciliğinin içerdiği zaafı da aşma imkânı sunan, bir yaklaşımdır.⁴⁴

İslamî sosyoloji bağlamında ele almaya çalışacağımız bir diğer isim de, İslam dünyasında "bilginin İslamîleştirilmesi" çalışmalarını ile şöhret bulmuş İsmail Raci el-Farukî olacaktır. Faruki bilginin İslamîleştirilmesi çabalarına İslam ümmetinin çok boyutlu sorunlarının eğitim sistemlerinden kaynaklandığı ön kabulüyle başlamaktadır. Farukî'ye göre mevcut eğitim sistemi gençleri yabancılaştırmakta ve köklerinden koparmaktadır. O sorununun çözümünü, İslamîleştirme yoluyla eğitimdeki ikiliğin aşılmasında görür. Ona göre öncelikle yapılması gereken eğitim sistemini yeni baştan yapılandırmak ve bu yapılandırma ile eğitimdeki İslam ve Batılı şek-

⁴² Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 143

⁴³ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev.: Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 121

⁴⁴ Nasr, a.g.e., s. 120

lindeki çift kutupluluktan kurtulmaktır.⁴⁵ Faruki, bilginin İslamîleştirilmesi girişimini genel İslamîleştirme projesinin bir parçası olarak görür. İslamîleşme fert ve toplumu, düşünce ve eylemi, öğrenim ve tatbiki, bilgi ve uygulamayı, idare eden ve edileni, dünya ve ahireti birleştiren ve bütünleştiren değerler manzumesidir.⁴⁶ Bu uygulama batılılaşıma ve modernleşmenin tahakkümünden kurtularak İslamî ve insani bir kavrayışı yerleştirmek ve çağdaş imkânları da kullanmak suretiyle İslamî değerleri harekete geçirerek üstün bir ıslah ve imarı gerçekleştirmektir. Bu yolla İslam medeniyeti yeniden ihya imkânı bulacaktır.⁴⁷ Faruki'ye göre İslamî bilgi kaynağında ilahi değer ve amaçlar bulunan ilmi ve metodolojik bilgidir. Bu bilgi hayatı, bireyi, toplumu, çevre ve tabiatı fitrat çerçevesinde araştırıp akli tarzda kavramaya vesile olacak bilgidir.⁴⁸

Faruki'nin bilginin İslamîleştirme projesi iki aşamalı bir projedir. Birinci aşamada modern bilimlerle İslamî birikim iyice öğrenilmeli ve hazmedilmeli, ikinci aşamada ise temel problemler tespit edilerek hem modern hem de İslamî bilimlerin çerçevesinde çözüme kavuşturulmalıdır. Bu iki aşamalı girişimin en önemli evresini modern bilimlerle İslamî ilim geleneği arasında kurulacak ilişki oluşturmaktadır. Faruki söz konusu ilişkide İslamî bilim geleneğine amaçların belirlenmesinde bir kaynak işlevi, modern bilime ise amaçlara ulaştıracak araçsal bir işlev yüklemiştir.⁴⁹ Görüldüğü üzere Faruki'nin projesi beşeri bilginin modern anlamda da olsa İslam eleğinden geçirilerek yeniden biçimlendirilmesi ve yeni bir tanımlamaya tabi tutmaktan ibaret gibi görünmektedir. Bu anlamda Modern bilimlerin İslamî amaçların çerçevesinde araçsallaştırılmakta ve İslamî değerlerle uzlaştırılmaya çalışılmaktadır.

⁴⁵ el Faruki, *Bilginin İslamîleştirilmesi*, Çev.: Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul 1987, s. 30

⁴⁶ el Faruki, *a.g.e.*, s. 144

⁴⁷ el Faruki, *a.g.e.*, s. 109

⁴⁸ el Faruki, *a.g.e.*, s. 145

⁴⁹ el Faruki, *a.g.e.*, s. 49

Epistemoloji Öncelikli Düşünüm ve Modern Bilimin Hümanist Karakteri: İslamî Sosyoloji İnşa Etme Girişimlerinde Bir Problematic Olarak Özerk Özne Sorunu

Öncelikle yukarıda alıntıladığımız örneklemelerden hareketle şunu ifade etmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Elbette hem bilginin İslamîleştirilmesi hem de İslamî sosyal bilimlerin inşa etme çabaları iyi niyetli girişim ve çabalardır. Bunun da ötesinde, özelde Müslümanların genelde ise tüm dünyanın daha adil, daha huzurlu bir ortama kavuşturulmasına yönelik çekilen zihinsel ve vicdani ızdırabın tezahürleridirler. Bu anlamıyla hiçbir çaba ve girişimi önemsiz, anlamsız ve değersiz olarak görmeyiz/göremeyiz. Fakat bu gün söz konusu refleksleri aşmanın zamanının geldiği kanaatindeyiz. Bu çaba ve girişimlere yönelik kritik çalışmalar yoluyla, tarihsel ve kültürel etkenlerden kaynaklanan açmazlarla yüzleşmek, zayıflık ve problemleri açığa çıkarmak zamanı gelmiştir. Bu tür çalışmalar, onların çaba ve ideallerine, zayıflıklarından arındırmak suretiyle, katkı sağlayacaktır aynı zamanda. Dahası Müslümanları düşünsel ve eylemsel açıdan uyanık kılacak ve modern, seküler tuzaklara yönelik bir eminlik imkânı sunacaktır. Bu anlamıyla İslamî düşünceyi kendi doğal biçimine ulaştırma çabalarına da önemli katkı sağlayacaktır.

Bu konuya yönelik değinilmesi gereken bir başka husus ise, onların konuştuğu/tartıştığı zaman ile günümüzün egemen algı ve anlayışları arasında farklılaşmaların meydana geldiğidir. Bu gün İslam'a, İslamî yaşam biçimlerine yönelik büyük tehditler aydınlanmacı pozitivizmden gelmemektedir. Postmodern söylemle yüzleşmek zorunda olduğumuz bir dünyada yaşıyoruz artık. Her ne kadar iyi niyetlerle yapmış olursak olalım, İslamîleşme arzu ve çabaları modern aydınlanmacı idealleri, örtük bir biçimde de olsa içselleştirmiş ya da bulaşık bir biçimde sürdürüyor olursa, Postmodern eleştirinin zehirli saldırılarıyla karşı karşıya kalmak kaçınılmazdır. Bu saldırıların aydınlanmacı pozitivizmin saldırılarından daha şiddetli ve yıkıcı olacağı kesin gibidir. Zira Postmodern eleştiriler evrensel hakikat ve ahlaka yönelik büyük bir tehdit ola-

rak karşımızda durmakta ve İslamî/dini değerleri değersizleştirme ve sıradanlaştırma hususunda büyük bir potansiyel taşıyor görünmektedirler. Müslüman düşünürlerin en fazla uyanık olmak zorunda oldukları, Postmodern eleştirilerin merkezinde bulunan modern düşüncenin epistemoloji öncelikli düşünmeye dayalı karakteridir.

Epistemolojik Öncelikli Düşünüm Batı metafiziği geleneğinde hâkim olan ve çağdaş felsefelerde sıkı bir biçimde eleştirilen bir düşünme tarzını ifade eder. Söz konusu düşünce tarzına göre, *logic* olanla *ontolojik* olan, yani daha açık bir ifadeyle mantığın (düşüncenin) kategorileriyle varlığın kategorileri arasında tam bir örtüşme olduğu varsayılmaktadır.⁵⁰ Varlık veya varlığın hakikatine yönelik geliştirilebilecek bir epistemolojinin varlığa, varlığın hakikatine tekabül ettiği düşünülmektedir. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde varlık ve gerçeklik teorik, kurgusal, rasyonel bir epistemoloji ekseninde temsil edilmeye çalışılmış, varlık ve hakikat epistemoloji dolayımıyla yeniden inşa edilmiştir.⁵¹ Bunun en açık sonucu, insanın rasyonel yargılar yoluyla inşa ettiği varlık anlayışında somutlaşır.⁵² Varlık ve gerçekliği rasyonel kategoriler ve özellikle de birbiriyle karşıtlık arz eden düalist ayrımlar yoluyla inşa, objektif ve nötr bir oluştan ziyade, öncelikli kılınan ile dışlanıp ikincil konuma getirilen arasındaki ayrıma tekabül etmektedir.

İslamî sosyoloji inşa etme girişimi elbette ki modern sosyolojik kavrayışın, öncelikle bilginin toplumsal temelleri bağlamında İslam toplumlarıyla örtüşmediği, ikinci olarak da, modern sosyolojik kavramların İslam toplumunu anlamaya ve yorumlamaya uymayacağı düşüncesiyle yapılmıştır/yapılmaktadır. Fakat İslam sosyolojisi tanımlaması/isimlendirmesinin hatalı bir tanımlama/isimlendirme olduğunu düşünüyoruz ve söz konusu tanımlamayıs/isimlendirmeyi yanlış bir girişim olarak değerlendirmekteyiz. Meseleyi, “sorun sadece bir isimlendirme sorunu mudur?”

⁵⁰ Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2006, ss. 377-378

⁵¹ Küçükakal, a.g.e., ss. 169, 255-256

⁵² Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, (Translated by. David Webb), Polity Pres, Cambridge, 1992, s. 42

diyerek ya da “asıl olan ne yapılmak istendiği/hangi anlamda kullanıldığı” şeklinde meşrulaştırıcı bir argüman ile geçiştirmek kabulü mümkün olmayan bir durumdur. Zira isimlendirmenin beraberinde getirdiği etkiyi “ismin hükmü, isimlendirmenin sırrı”⁵³ şeklinde formüle edilen Arabî irfanının hermeneutik ilkesi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. İbn-i Arabî’nin *Futuhât*’ta naklettiği bir rivayet, bizim iddiamızı temellendirme hususunda uygun bir argüman olarak görülebilir. Rivayet, ehli-sünnet fıkının dört imamından olan İmam-ı Malik’in bir fetvasını konu almaktadır. “Malik b. Enes’e, su domuzunun (hınzır) mâ⁵⁴ etinin hükmü sorulduğunda, “Haramdır” diye cevapladı. Ona “Bu hayvan, eti helal olan balıklardan değil mi?” diye itiraz edildiğinde, Malik “Şüphesiz öyle, ama siz onu “domuz (hınzır) diye isimlendirdiniz.” şeklinde bir cevap vermiştir.⁵⁵ Alıntıladığımız metnin, algıladığımız biçimiyle, ifade ettiği anlam ve ilke çerçevesinde meseleye yaklaştığımızda, sosyoloji ismi beraberinde hükmünü de taşımaktadır. Bu isimlendirme, toplumsalın bilgisine yönelik bir bilgi inşa etme girişiminde modern öznenin kendine yüklediği anlamı bünyesinde barındırmaktadır. Zira modern öznenin ben bilinci ile sosyolojik bilgi arasında kati bir bağ söz konusudur.

İslam sosyolojisi, İslamî sosyoloji, bilginin İslamîleştirilmesi ve kutsal bilim tartışmalarını/İslamî sosyal bilim inşa etme girişimlerini, sosyal bilimlerin tarihsel gelişimi açısından değerlendirdiğimizde, bünyesinde taşıdığı problemleri görebiliriz. Sosyal bilimlerin ve sosyal bilimlerin bir dalı olarak sosyolojinin tarihsel gelişimine yönelik değinmeye çalıştığımız hususlar, söz konusu İslamîleştirme girişimlere daha duyarlı ve titiz ve eleştirel yaklaşıma bizleri mecbur etmektedir. Bilimsel bilgi ideali, beşeri ve toplumsal düzeni rasyonel temelde ele geçirme ve kavramlaştırma girişimi, modern özneye yüklenen imtiyazlı konum ve kutupsal ayrılıklar yoluyla düşünmek gibi hususlar, anti temel arayıcı postmodern düşünceler tarafından çok ciddi eleştirilere tabi tutulmaktadır.

⁵³ Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddin İbn Arabî*, Çev.:Atila Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 41 den *Futuhât*, I, s. 411

⁵⁴ Genel olarak balınagiller ailesini ya da hususen yunusları ifade eden tabir.

⁵⁵ Chodkiewicz, a.g.e. den *Futuhât*, I, s. 411

Anti temel arayıcı postmodern analizler ve eleştirilere maruz kalacak, İslamî bilimsel bilgi girişimlerini aydınlanmacı pozitivist ideallere bulaşık olmaktan arındırmak gerekmektedir. İslamî gelenek bu anlamıyla hem büyük bir potansiyel taşımakta, hem de bizzat buna yönelik yaklaşımların örneklerini ortaya koymuş durumdadır. Günümüzde bize düşen, aydınlanmacı pozitivist iddialar karşısındaki reaksiyoner ve savunmacı tutumdan radikal anlamda kurtulmaktır. Postmodern eleştiriler karşısında böyle bir tutum takınmak zorunda kalışımız da reaksiyoner bir tavır olarak değerlendirilebilir elbette. Fakat aydınlanmacı düşüncenin modern özneye yönelik kibirli tutumuna karşı, hiç bir hakikat ve mutlaklık iddiasının özneye temellendirilemeyeceği şeklindeki postmodern eleştiri ile İslamî bir benlik arasında örtüşme olduğu kanaatindeyiz. Modern öznenin ve bununla ilişkili benlik algısından vazgeçme, hem İslam'ın kulluk bilinciyle örtüşmekte hem de postmodern eleştirilere yönelik bir eminlik alanı sağlamaktadır.

Eğer İslamî sosyoloji girişimlerinin içerdiği anlam çerçevesinde Müslümanların bir ilim dalı önermesi gerekiyorsa, bu zaten İslamî gelenekte var olan İslam fıkından başka bir şey olmayacaktır. İslam fıkının, hem insanın bireysel ve toplumsal davranışlarını anlama hem de toplumsal düzenin/sistemin oturtulması gereken temeller hususunda oldukça anlamlı açıklama biçimleri içerdiği kanaatindeyiz. Her ne kadar bu yaklaşım, modernitenin temel arayıcı tutumuyla örtüşüyor biçiminde postmodern eleştirilere maruz kalma riski taşıyor olsa da, hem yukarıda değinmeye çalıştığımız örnek girişimlere nazaran, söz konusu bu eleştirilere yönelik daha az içerimler barındırmakta hem de referanslar itibarıyla bir Arşimet noktası olma hususunda modern özneye yüklenen anlamdan daha uzak durmaktadır. Fakat günümüz itibarıyla fıkın modern sosyoloji bilinmeden gerçek anlamda işlevsel olamayacağını da söyleyebiliriz. Dolayısıyla sosyoloji öğrenimi günümüz fıkı için bir zorunluluk gibi görülmelidir. Bu zorunluluk hem çağdaş dünyayı biçimlendiren düşünce evreni ve onunla ilişkili yaşam biçimlerinin anlaşılması için zorunluluk göstermekte hem de Müslümanca düşünme gayretlerimizde, değinmeye çalıştığımız

modern düşüncenin tuzaklarına düşme hususunda uyanık kılması anlamındadır. Fıkıh ve İslamî sosyal bilim ilişkisine yönelik tartışma daha detaylı bir çalışmanın konusu olarak ele alınabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Değınmeye çalıştığımız söz konusu girişimler, sosyal bilimlerin hümanist karakterine bulaşıktılar ve bu anlamıyla modern sosyal bilimlerin ideallerini sürdürüyor görünmektedirler. Bilginin İslamîleştirilmesi modern bilginin gözden geçirilip İslamî değerlerle uzlaştırılıp uyumlulaştırılmasından ibarettir. Modern bilimlerin ne metodolojik anlamda ne de bilimsel bilgi anlamında bir ideal olarak merkezileşmesinden vazgeçilmemektedir. Her ne kadar İslamî sosyolojiye yönelik eleştirel bir tutum sergiliyor olsakta, bu tutumumuz İslamî düşünümün daha dikkatli bir düşünüm olmasına yönelik kaygımızdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu çabaların niyet ve sancısı duyulan hususlar açısından oldukça anlamlı ve modern bilime yönelik eleştirilere de bir uğrak noktası olması bakımından, önemli olarak görmekteyiz. Fakat bu eleştirileri hiçbir kompleks duymadan oldukça radikal aşamalara taşıyabilmenin zamanının geldiğini düşünmekteyiz.

Hem bilginin İslamîleştirilmesi hem de İslamî sosyoloji ya da sosyal bilimler inşa etme girişiminde Müslüman, bir birey olarak aydınlanmacı düşüncenin özneye yüklediği hümanist konumda mı görülmektedir? Müslüman birey modern hümanist öznenin bir Arşimet noktası teşkil eden konumunun getirdiği, gerçek/hakiki ve sahte/yanlış bilgi ayrımının temellendiği bir konuma yerleştirilmek suretiyle bir sosyal bilim inşa etme girişiminde bulunuyorsa, bu girişim karşı çıkılan ve reddedilen modern kavrayışın tuzağına düşmeyi ifade eder. Her ne kadar İslamî sıfatı ile sıfatlandırılrsa da, modern bilime/bilmeye yönelik aydınlanmacı ideal ve umut devam ettirilmektedir. Zira modern bilim gerçek-sahte bilgi ayrımının merkezi bir yer işgal ettiği aydınlanmacı düşüncenin bir ifadesidir.

İslamî sosyal bilimler ya da İslamî sosyoloji inşa girişimleri-

nin, modern düşüncenin tuzağına yönelik dikkat gerektiren hususlardan biri de modern düşüncenin hümanist karakteridir. Hakikatin insanda temellendirilmesi, insan aklının hakikatin bilinmesinde merkeze alınarak tek referans kaynağı haline getirilmesi⁵⁶ biçiminde açığa çıkan hümanist düşünme biçimi, modern rasyonel özneyi inançları, değerleri ve kararlarında belirleyici kılar ve hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak görür.⁵⁷ İslamî sosyal bilimler ya da İslamî sosyoloji gibi çabalar, evrensel ve değişmez bilim idealini sürdürüyor görünmektedir. Düşünme biçimi itibarıyla de, Batı metafiziği geleneğin izlerini taşımaktadır. Şayet bilginin İslamîleştirilmesi ya da İslamî bir bilme biçiminden bahsetmek gerekirse bu modern bilginin gözden geçirilip İslamî değerlerler uzlaştırılıp uyumlulaştırmadan ibaret bir girişim olmamalıdır. Modern bilimlerin hem metodolojik anlamda hem de bilimsel bilgi anlamında bir ideal olarak sürdürülmesinden vazgeçilmelidir.

İfade etmeye çalıştığımız eleştirilere yönelik, modern anlamdaki açmazların bu girişimlerde olmadığına, ikisinin birbirinden oldukça farklı anlamlar taşıdığına yönelik itirazlar sürdürülebilir. Bu itirazlara rağmen, yine de söz konusu girişimlerin karakterinin iyi analiz edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Reaksiyoner tavır, her ne kadar öteki olmamak için bir çaba gibi tezahür ediyor/görülüyor olsa da, öteki tarafından determine edilmeyi içerir. Böyle bir çaba/girişim “köle-efendi diyalektiğinin” ifade ettiği bir paradokstan başka bir anlamı olmayan ya da kendini kandırmak için yapılan bir eyleme biçiminin ötesine geçemeyen bir oluşumun ifadesi olacaktır.

Kaynakça

- Bacon, Francis, “On the Interpretation of Nature and the Empire of Man”
The Sociology of Knowledge: A Reader, eds. Curtis and Petras,
Duckworth, London 1970
- Benton, Ted, Craib, Ian, *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev.: Ümit Tatlıcan&Berivan
Binay, Sentez Yayınları, Bursa 2008

⁵⁶ Hollinger, *a.g.e.*, s. 171.

⁵⁷ West, *a.g.e.*, s. 212.

- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996
- Canatan, Kadir, "Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde "İslam Sosyolojisi"nin Temellendirilmesi", *Köprü Dergisi*, Kış 2005 (89. Sayı) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=651>
- Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2006
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddin İbn Arabî*, Çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997
- _____, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997
- Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994
- el Faruki, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çev.: Risale Yayınları, İstanbul 1987
- Giddens. Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998
- Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev.: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan&Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999
- Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005
- Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009
- Kant, Immanuel, *Aydınlanma Nedir*", 1784, Çev.: Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, Remzi Yayınları, İstanbul 1983
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1995
- Küçükalp, Kasım , *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Heidegger ve Derrida, Sentez Yayınları, İstanbul 2008
- _____, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003
- Locke, J., *Concerning Civil Government Second Essay: An Essay Concerning The Original Extend and End of Civil Government*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998
- Lyotard, Jean- François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akinhay & Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 1996
- _____, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, Çev.: Şehabettin Yalçın,

- İz Yayıncılık, İstanbul 1996
- _____, *İnsan ve Tabiat*, Çev.: Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991
- _____, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: Hüsamettin Arslan/Savaş Şafak Barkçin, İnsan Yayınları, İstanbul 1989
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev.: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998
- Şeriatı, Ali, *İslam Bilim*, Çev.: Faruk Alptekin, Nehir Yayınları, İstanbul 1992
- _____, *İslam sosyolojisi*, Çev.: Kenan Sökmen, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993
- Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, (Translated by David Webb), Polity Press, Cambridge, 1992
- West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998





Bir Yöntem Arayışı Olarak İslam Sosyolojisi

Kadir CANATAN*

The Sociology of Islam in a Search for a Method

Citation/©: Canatan, Kadir, (2012). The Sociology of Islam in a Search for a Method, Mîlel ve Nihal, 9 (3), 33-48.

Abstract: In the recent years, the possibility of Islamic sociology has been discussed frequently as a controversial subject, especially, by the sociologists of religion. Since the emergence of this academic field, a series of problems related to the Islamic sociology have become visible. Probably, the most important one of these is methodological problem for the reason that, if we would want to talk about the existence of a distinctive area and about constituting a sociological practice independent from the historical conditions in the “West”, we, inevitably, need a method. This assumption constitutes the main theme of this article. In this context, firstly, the methodological problem of sociology, which is a product of western historical condition, will be discussed; then, the efforts in solving the methodological problems of Islamic sociology will be examined. In the end of the paper, suggestions for overcoming the aforesaid problem will be also provided.

Key Words: Islamic sociology, pragmatic approach, principal approach.



* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, [kadircanatan@yahoo.com].

Atıf/©: Canatan, Kadir, (2012). Bir Yöntem Arayışı Olarak İslam Sosyolojisi, Mîlel ve Nihal, 9 (3), 33-48.

Öz: Son yıllarda ülkemiz düşünce dünyasında özellikle din sosyologları tarafından İslam Sosyolojisinin imkânı sıklıkla tartışma konusu edilmektedir. Bu alanın belirmesinin beraberinde İslam sosyolojisine dair bir dizi sorun da görünür hale gelmiştir. Bu sorunların belki de en önemlisi yöntem sorunudur. Çünkü kendine has bir alanın varlığından söz etmek ve “batı”nın tarihsel koşullarından farklı bir sosyoloji pratiği geliştirmek istiyorsak bunun zaruri koşulu yöntemdir. Bu sebeple makalenin konusu İslam sosyolojisinin yöntem arayışlarıdır. Bu bağlamda öncelikle “batı” tarihsel koşullarının ürünü olan sosyolojinin yöntem sorununa değinilecek ve buna müteakiben İslam sosyolojisinin yöntem arayışını çözme çabaları ele alınacaktır. Ayrıca bu alandaki yöntem sorununu aşabilmek için yapılması gerekenler tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam sosyolojisi, pragmatik yaklaşım, ilkesel yaklaşım.

Giriş

Bilimsel bir disiplinin kurulması için üç şeye ihtiyaç vardır: İsim, konu ve yöntem. Sözelimi İbn Haldun, Mukaddime’de “ilm-i umran” diye bir bilimden bahseder ve bunun konusunu “umran” olarak belirlemiştir. Umran, üreten bir varlık olarak insanın kendi eliyle ürettiği her şeyi kapsar. Günümüz deyimleriyle buna bir yönüyle kültür ve medeniyet, diğer bir yönüyle de toplumsal yaşam diyebiliriz. Toplumsal yaşam, ihtiyaçları karşılamak için kurulur, kültür ve medeniyet ise bu yaşamın bir sonucudur. Batı’da sosyoloji, Comte tarafından önce “sosyal fizik” olarak adlandırılmış, daha sonra ise “sosyoloji” isminde karar kılınmıştır. Buna karşın farklı alan tanımları yapılmıştır. Mesela Durkheim toplumsal olguları (evlilik, boşanma, suç, işsizlik vs.) sosyolojinin konusu olarak tanımlamıştır. Toplumsal olgular, adeta bizim dışımızda ve bize baskı yapan şeylerdir. Durkheim, olguların şeyler (nesneler) gibi algılanmasını ister. Durkheim’ın karşısına koyabileceğimiz Weber ise, toplumsal eylemleri sosyolojinin konusu ilan eder. Başka bir deyişle Durkheim, sosyolojinin konusu olarak olguları mümkün olduğunca öznenen bağımsızlaştırarak ve genelleştirerek ele alırken, Weber bunun tersine olguları öznelere üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Böylece söz konusu kişiler aslında iki farklı sosyolojinin de kurucusu olmuşlardır.

Bilimsel bir disiplinin inşasında üçüncü önemli mesele, yöntem sorunudur. *Yöntem*, metot kelimesinin Türkçe karşılığı olup “yön” veya “yöneliş” ifade eder. Grekçe bir kelime olan *Metot* ise, araştırmamanın yapılma biçimi veya izlenmesi gereken yol anlamına gelir. Daha teknik olarak belirli bir amaca ulaşmak için seçilen yol ve çalışma biçimine ilişkin prosedürlere metot adı verilir. Eğer ulaşmak istenen amaç bilimsel bilgi ise, bunun için seçilen yöntem bilimsel yöntem denir. Arapça’da yöntem ve metot anlamında *usûl* sözcüğü kullanılır. Usûl, bir meselede izlenen yol anlamına gelmekle birlikte, kelimenin kök anlamı dikkate alınırsa usûl asılla alakalı bir şeydir. Bu anlamda usûlü konuşmak, asılları/temelleri konuşmak demektir. Çünkü usûl, asıldan türemektedir. Daha sonraki tartışmalarımızda bu hususa tekrar döneceğiz.

İslam sosyolojisi ile ilgili tartışmalarda yöntem sorunu, gündeme gelen başlıca tartışma konularından birisidir. Bu konuda kişiler genellikle iki yaklaşımdan birini tercih ederler. Bazı kişiler, pragmatik bir tutum sergilerken, bazı kişiler de ilkesel bir tutumda ısrarlıdırlar. Bu makalenin amacı, İslam sosyolojisi tartışmalarında yöntemle ilgili görüşleri eleştirel bir tarzda tartışmak ve bu konuda bir sonuca ulaşmaktır. Ama başlarken, bu tartışmaların henüz yeni olduğunu ve hala yoğun ve ciddi fikirlerin ortada olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle tartışmanın Batı literatüründe yapılaş biçimini dikkate alarak, söz konusu yaklaşımların ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Yöntem Sorununa Farklı Yaklaşımlar

1.1. Pragmatik Yaklaşım

Pragmatik tutumu benimseyenler, İslam sosyolojisi tartışmalarında orijinal bir konu ve yöntem belirlemek yerine hızla Batı sosyolojisinden yöntemler devşirmek suretiyle bu sorunun çözülebileceğine inanmaktadır. Bu yaklaşıma göre yöntem meselesi, üzerinde çok fazla düşünülmesi gereken bir mesele değildir. Başka bir deyişle yöntem, asıllarla ilgili bir tartışma değil, tali, teknik ve araçsal bir meseledir. İslam sosyolojinin inşa edilmesi içeriksel ve paradig-

matik bir meseledir, ama yöntem meselesi amaca ulaşmak için uygun araçların seçimiyle ilgili işlevsel bir meseledir. Batı sosyolojisinde geliştirilmiş olan yöntem ve teknikler, amaca ulaşmak için rahatlıkla kullanılabilir. Bu konuda ilkesel davranmak, konuyu abartmak ve amacı araca tabi kılmak demektir.

Pragmatik tutumun gerisinde, İslam dünyasında geçerli olan bir bilim sınıflandırmasının da etkili olduğu söylenebilir. Bu sınıflandırmayı yapan kişilerden biri de İbn Haldun'dur. Her ne kadar o farklı bilim sınıflandırmaları yapmışsa da, önemine binaen ve pedagojik amaçlarla bilimleri amaçsal ve araçsal bilimler olarak iki kategoriye ayırmıştır. Ona göre bazı bilimler bizatihi amaçlılar, bazıları da araçlılar. Bu ayrım, bilimler arası ilişkiler açısından son derece önemlidir. Araç bilimler, amaçları elde etmek için gerekli olup, bu amaca hizmet etmeleri dolayısıyla değerlidirler. Sözelimi Arapça lisanını öğrenmek, İslamî ilimler için bir zorunluluktur. Bu nedenle Müslüman olan, ama Arap olmayan halklar Arapça eğitime önem vermişlerdir. Eğer Arapçanın böyle araçsal bir işlevi olmasaydı, acem Müslümanlar elbette Arapça öğrenmeyeceklerdi.

Araç bilimler konusunda İbn Haldun'un tezi şudur: Bu bilimlerin geniş ve ayrıntılı bir şekilde öğretilmemelidir. Maksada yetecek kadar öğrenilmesi kâfidir. "Çünkü bu ilimlerden maksat sadece diğer bir ilme âlet olmaktan ibarettir, başka bir gaye yoktur. Bunun içindir ki, bu ilimler bu dairenin dışına çıktıkları nispette maksadın dışına çıkmış olurlar. Bu durumda bu ilimlerle meşgul olmak abes haline gelir. Bununla beraber bu çeşit ilimlerin tafsilatına dalınması, uzunlukları ve teferruatının çokluğu, onlar hakkında melekelerin hâsıl olmasını da zorlaştırır. Bu hususun, bizzat maksut olan ilimlerin tahsilini kösteklediği de sık sık görülür. Çünkü asıl gaye olan ilimlere ulaştırılan vesileler uzayıp gitmiştir. Hâlbuki bizatihi maksut olan ilimler çok daha fazla ehemmiyetlidir." (Uludağ, 2004: C II/985).

Her dönemde araç ilimlerden biri, bizatihi amaç haline gelmiştir. Böylelikle araçlar, amaçların önüne geçmiştir. Bu, İbn Haldun'a göre eğitimde ve bilim yaşamında sakıncalı bir eğilimdir. Bu

sakıncalı eğilimi, günümüzde de matematik (ya da sayısal ilimler) ve yabancı lisan eğitimi (İngilizce) konusunda görmekteyiz. Bu araç bilimlerin ne işe yaradığının önemi kalmamıştır, çünkü bizatıhi kendileri amaç haline gelmişlerdir.

Bu son ayrımın pedagojik bir değer taşıdığı ortadadır. İbn Haldun için önemli olan amaçsal bilimlerdir, araçsal bilimler sadece bu amaca ulaşmak için gereklidirler. Ya değilse bizatıhi amaç olamazlar. Eğitim ve öğretim sisteminde bu husus yeterince dikkate alınmalıdır. Eğer bu husus dikkate alınmazsa, esas amaçtan sapılmış ve araçlara odaklanılmış olacaktır. Bu eğitimde sıkça yapılan önemli bir hatadır.

Batı dünyasında da buna benzer görüşler bulunmaktadır. Özellikle “metot savaşları”ndan bıkmış ve metodolojiyi daha çok teknik bir desen olarak gören bilim adamları araştırmanın konusuna ve amaçlarına göre uygun yöntem ve tekniklerin seçilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Sözgelimi Hollandalı sosyolog Anton Zijderveld modern zamanlarda özsel akılcılıktan işlevsel akılcılığa doğru bir vurgu kayması olduğuna değinmekte ve bunun sonuçlarının bilim için önemli olduğunu belirtmektedir.

Birbirleriyle bağlantılı değer, norm ve anlamların bilgisi, pek çok yöntem ve tekniğin uygulanmasına dönük beceri arttıkça, azalmaktadır. Refah devletinde yapılan politikalarda durmadan prosedürler üzerinde tartışılmaktadır, fakat amaçlar giderek daha az açık hale gelmekte ve formüle edildiği yerlerde de klişe ve siyasal ideolojilere dönüşerek belirsizleşme tehlikesi içindedir. Çoğunlukla, sanki prosedürler, yöntemler, tekniklerin kendisi amaç olmaktadır. Bu doğal olarak soyutlanmanın doruk noktasıdır!

Zijderveld’e göre, sözgelimi verileri toplama sırasında kültür bilimi olarak sosyoloji dogmatik değildir ve eklektik çalışır. Veri söz konusu olduğunda bu sosyoloji çok az ilke tanır ve çok az seçici davranır. Aslında özsel akılcılığı yükseltmeye yardımcı olan her tür materyal derleme sıcak karşılanır ve faydalıdır.

Türkiye’de İslam sosyolojisinde yöntem tartışmaları konu-

sunda pragmatik yaklaşıma bir örnek olarak din sosyologu Ali Çoşkun verilebilir. İSAV'ın geçtiğimiz aylarda düzenlediği “İslam-Sosyoloji İlişkileri ya da İslam Sosyolojisi” adlı tartışmalı ilmi ihtisas toplantısında sunduğu bildiride “İslâm sosyolojisinde yöntem arayışlarına fenomenolojik yöntem cevap verebilir mi?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Ben şahsen verebileceği kanaatindeyim. Zira bu yöntem İslâm'ın biricikliğini ve özgüllüğünü dikkate alabilen bir yöntemdir. Potansiyelini yorumsamacı ve anti-pozitivist olmasından almaktadır.” Müzakere sırasındaki tartışmalarda da yöntem konusuna araçsal yaklaştığını ifade eden söylemini tekrarlamıştır. Fakat bildirisinde bu yöntemin uygunluğunu gerekçelendirmesi, onun aslında pragmatik bir tutumdan daha ileri bir yöntem anlayışına sahip olduğunu da göstermektedir.

Ona göre hem genel sosyoloji hem de din sosyolojisi alanındaki çalışmalarıyla fenomenolojik sosyoloji ekolünün en önde gelen temsilcisi olarak kabul edilen Berger; pozitivist sosyolojiye ve dolayısıyla sosyal davranışın meydana gelişinde bireysel aktörler yerine sosyal güçlerin önceliğini ve etkinliğini savunan anlayışa bir tepki olarak doğan ve aslında anlayıcı sosyolojinin bir devamından ibaret bulunan fenomenolojik sosyoloji anlayışının başarılı bir uygulayıcısıdır. Bu ekol tıpkı anlama gibi sosyal olayların dışı yansıyan görünümlerinden anlam dolu özlerine ve iç manalarına nüfuz etmeye çalışan bir sosyoloji akımıdır. Felsefi fenomenolojinin sosyolojiye uygulanması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bir kavram olarak fenomenoloji çift kutuplu bir anlama sahiptir. Dışardan bakılınca bir fenomenin görüntüsünden iç anlamına nüfuz etmeyi ve dolayısıyla onun özünü kavramayı ifade ederken, içerden bir bakışla gizli ve örtülü olan ‘kendinde şey’in görünmekle kendini açması (İslâm Düşüncesi’ndeki *Keşfü’l Mahcûb*) olarak tanımlamak mümkündür. Zaten kelimenin ilk kullanıldığı Husserlci felsefi tanımlamada bu özellik dile getirilmektedir. İslâm tasavvuf literatüründe *Keşfu’l-Mahcub* adlı kitabın yazarı Hucviri’nin mistik tecrübesini ünlü din sosyoloğu Joachim Wach *The Types of Religious Experience* kitabında ayrıntılı olarak tasvir etmiş-

tir.

Bu görüşleriyle Coşkun aslında yöntem tercihini pragmatik nedenlerle değil, ilkesel gerekçelerle temellendirdiğinin pek de farkında değildir. Bu meseleyi şimdi daha geniş olarak ele alacağız ve yöntem tartışmasının teknik değil, daha çok ilkesel (ontolojik temelli) bir tartışma olduğunu ortaya koyacağız.

1.2. İlkesel Yaklaşım

İlkesel yaklaşımı benimseyenlere göre yöntem sorunu, özle ve asılla ilgili bir sorundur. Bu sorunu en azından iki soruyla bağlantılı olarak ele almak gerekir. İlk olarak sosyal bilimler belirli bir gerçeklik (daha doğrusu sosyal gerçeklik) görüşüyle işe başlar ve yöntemini bu görüşle bağlantılı olarak tespit eder. İkinci olarak yöntem, sosyal gerçekliğe bir “giriş” yapma meselesidir ve nasıl giriş yapacağız sorusuna bir cevaptır.

İlkinden başlamak gerekirse, şu veya bu yöntemi tercih etmek; yani “izleyeceğimiz yolu” belirlemek, -farkında olunsun ya da olunmasın- gerçeklik hakkında belirli bilimsel-felsefi nitelikli varsayımlarla bağlantılıdır. Sosyal gerçekliğin bilgisine giriş (metot), bu gerçekliğin ne olduğu ve nerede aranması gerektiği fikriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Sözelimi sosyal gerçekliği bireyler üzerinden keşfetmeye kalkışırsanız, parçadan hareketle bütünü anlamaya yönelirsiniz. Bu yöntemle “tümevarım” yöntemi diyoruz. Bazı sosyologlar, toplumu bireylerin bütününden daha fazla bir şey olarak gördükleri için bütünden hareketle bireysel davranışları açıklama eğilimindedirler. Bunlara göre “tümdengelim” yöntemi tercih edilir bir yöntemdir.

İlk yöntemi tercih edenler genellikle nicel bir yöntem olarak anket tekniğini uygulayarak, tek tek bireyler hakkında veri toplayarak bunları geniş topluma teşmil ederler. Kuşkusuz bu yöntemin sunduğu verilerin güvenilir ve geçerli olması yanında temsili bir karaktere de sahip olması gerekir. Ya değilse genellemeler sağlıklı ve tutarlı olmayacaktır, hatta gerçekliği farklı boyutlarıyla gizlemeye ve örtmeye yol açacaktır. İkinci yöntemi tercih edenler, ger-

çekliçe bir giriş kapısı olarak daha kütlelel verilere başvurulur. Sözgelimi istatistik kurumunun sunduğu demografik, sosyal ve ekonomik veriler üzerinden sosyal gerçekliğı ve buna bağılı olarak bireysel davranışları açıklamaya çalışırlar. Her iki yöntem de aslına bakılırsa nicel yöntemlerdir.

Nicel yöntemlerin ortaya çıkardığı sorunlara karşı nitel yöntemler geliştirilmiştir. Bu anlamda günümüz sosyoloji kitaplarında ve özellikle metodoloji eserlerinde söz konusu yöntemler, bağılı oldukları geleneklerle ve (dez)avantajlarıyla birlikte anlatılır. Bazen bağılı oldukları gelenek ve tartışmalardan kopartılarak anlatılan bu yöntemler, insanlara veri toplamaya yönelik farklı araçlar ve teknikler izlenimi verir. Oysa bu yöntem ve tekniklerin sosyal bilim felsefesiyle, yani sosyal bilimlerin sosyal ontoloji ve gerçeklik anlayışlarıyla yakından ilişkisi vardır. Hatta sosyolojik kuramın sorunları bağlamında söz konusu gelenekler ve yöntemler, aşılması güç dikotomiler olarak ortaya konur ve içinden çıkılması zor sosyolojik sorunlar olarak karşımıza çıkarlar.

Sosyal gerçekliğin algılanması ve tanımlanmasıyla ilgili olarak önerilmiş bulunan yöntem sorununun en çarpıcı olan yanı, sosyal bilimler üzerinde doğa bilimlerinin kurmuş olduğu hâkimiyet ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan pozitivizm ile diğer eleştirel yaklaşımlar arasındaki kavgadır. Bu kavga, sosyolojinin doğuşuyla başlamış ve günümüze kadar farklı biçimler alarak gelmiştir. Modern Batı sosyolojisinin tarihi, bir anlamda doğa bilimlerinin ege-menliğinden kurtulma (*emansipasyon*) mücadelesidir.

Sosyal gerçeklik anlayışlarına göre sosyolojik yaklaşımları/perspektifleri dört grup halinde inceleyebiliriz. Sosyal gerçekliğin ne ve nerede olduğuna ilişkin soruya verilen cevapların bir kısmı, idealistlerle materyalistler arasındaki tartışmadan neşet etmiştir. İdealistler, sosyal gerçekliğı insan zihninde ve onun ürettiğı şeylerde ararken, materyalistler sosyal gerçekliğı insanın içinde yaşadığı maddi koşullarda aramışlardır. Bu tartışmanın sonucu olarak ilk gruba giren sosyologlar sosyal gerçekliğı *kültürel* bir varlık alanı görürken, ikinci gruba giren sosyologlar *yapısal* bir

varlık alanı olarak tanımlamışlardır.

Sosyal gerçekliğin neliği ve neredeliği sorusu, bir başka ayrırma ve kutuplaşmaya yol açmıştır. Bu da daha sonra yapı-fail diktomisi şeklinde karşımıza çıkacak olan gerçekliğin aktörlerden mi, yoksa faktörlerden mi oluştuğu sorusuyla alakalıdır. Bu noktada bir kısım sosyolog aktöre öncelik verirken, bir kısmı da faktöre öncelik vermiştir. Bu iki temel tartışma sonucunda dört temel sosyolojik perspektif ortaya çıkmıştır.

- 1) Marksizm: Gerçekliğin yapısal ve faktörel bir tanımını esas alır. Maddi ve ekonomik koşullar (altyapı) toplumun üstyapı kurumlarını (din, kültür, siyaset, ideoloji vs.) belirler. İnsan bilinci ve eylemleri bu yapıların etkisi altındadır.
- 2) İşlevselcilik: Gerçekliğin kültürel ve faktörel bir tanımından hareket eder. Kolektif bir anlam sistemi olarak kültür bireylerden bağımsız bir yapı olarak onları biçimlendirir.
- 3) Mübadele sosyolojisi: Gerçekliğin yapısal ve aktörel bir tanımını esas alır. Aktörler kendi menfaatleri gereği sosyal ilişkileri bir mübadele ilişkisi olarak gerçekleştirirler.
- 4) Simgesel etkileşimcilik, etnometodoloji ve etkileşim kuramları: Gerçekliğin kültürel ve aktörel bir tanımından hareket ederler. Bireyler, anlam yükleyen varlıklar olarak ilişki kurarlar ve bu anlamlara göre eylem yaparlar.

Sosyolojide yöntem ve teknikler meselesini, bu yaklaşım ve geleneklerden bağımsız olarak ele almak yanıltıcıdır. Genel olarak şu söylenebilir: Nicel yöntemler, doğa bilimlerin etkisi altında gelişmiş olan sosyoloji akımları tarafından tercih edilmiş ve kullanılmıştır. Bu gelenekleri yapı ve faktöre öncelik veren yaklaşımlar olarak Marksizm ve işlevselcilik temsil etmektedir. Diğer yaklaşımlar ise, özne ve kültüre öncelik vermişler ve genellikle nitel yöntemleri tercih etmişlerdir.

Nicel araştırmalar bilim adamlarının doğal düzeni incelemek üzere kullandıkları bir dildir ve sosyal dünyayı da, doğal dünya

gibi ele aldıkları için anlamları yorumlamada başarısızlığa uğramışlardır. Deney, anket, resmi istatistik, yapılandırılmış gözlem ve içerik analizi gibi nicel yöntemler bazı sosyal bilim araştırmaları için uygun görülmemektedir. Nicelleştirme kimi zaman yararlı olmakla birlikte temel bazı sosyal süreçleri açıklığa kavuşturduğu gibi bazen de gizlemektedir. Nicel araştırma yöntemlerine karşı yapılan itirazları bazı maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür (Aktaran Jenks, 2012:134).

- 1) Nicel araştırmalar insanlarla ya da alanla hiç ilişki kurmadan ya da çok az ilişki kurarak 'hızlı çözüm' haline gelmektedir.
- 2) İstatistiksel ilişkiler sunulmaktadır ancak bunlar, doğal şekilde meydana gelen etkileşim bağlamında soyut bir şekilde tanımlanan 'değişkenlere' dayalıdır.
- 3) İlişkilerin anlamı hakkında spekülasyonlar sonrasında nicel bilimin kaçınmaya çalıştığı sağduyuya dayalı akıl yürütme süreçleri bu spekülasyonlarda yer almaktadır.
- 4) 'Ölçülebilir' konuların araştırılması, algılanamayan değerler, 'suçluluk' veya 'zeka' gibi son derece problemli ve güvenilir olmayan kavramların dikkate alınması sonucunda araştırmaya girebilir.
- 5) Hipotezlerin test edilmesi önemli olmakla birlikte tamamen istatistiksel olan bir mantık hipotezlerin geliştirilmesini önemsiz bir konu haline getirebilir ve verilerden hipotezler üretilmesine yardımcı olmada başarısızlığa uğrayabilir.

Nicel araştırma yöntemlerine ve bunların bağlı oldukları geleneğe karşı çıkan sosyal bilimciler onların yöntemlerinin karşısına katılımlı gözlem, görüşme, metinler ve belgelerin analiz edilmesi ve kayıt (ses ve video) cihazlarıyla gerçeğin doğal şekliyle gözlemlenmesi gibi yöntem ve teknikleri önermişlerdir. Yine biyografi ve vakıa araştırması (casestudy) gibi yöntemleri kullanarak gerçekliğin derin ve etraflı bir incelemesine imkân aralamışlardır. Farklı geleneklerden (anlamacı sosyoloji, etkileşimcilik, postmodernizm vs.) hareketle bu yöntem ve teknikler geliştirilmiş olmasına rağmen

men nitel araştırmacıların bir dizi ortak tercihi paylaştıkları görülmektedir (Aktaran Jenks, 2012:127).

- 1) Nitel verilere yönelik tercih, sayılar yerine sözcüklerin ve imgelerin incelenmesini gerektirir.
- 2) Doğal şekilde meydana gelen verilere yönelik tercih, deney yerine katılımlı gözlemi, yapılandırılmış görüşmeler yerine yapılandırılmamış gözlemleri gerektirir.
- 3) Davranışlar yerine anlamlara yönelik tercih, incelenen insanların bakış açılarına göre dünyanın belgelenmesini gerektirir.
- 4) Doğa bilimlerinin bir model olarak reddedilmesi, sosyal dünyanın özde farklı olduğu inancına dayanır.
- 5) Hipotez, test etmenin değil, tümevarımsal, hipotez oluşturan araştırmacıların tercih edilmesini gerektirir.

Çağdaş sosyoloji, yöntem ve paradigma kavgalarıyla geçen uzun senelerden sonra kuramlar ve teknikler konusunda daha eklektik bir yöneliş içine girmiştir. Bunun birçok anlamı bulunmaktadır. Sözgelimi eskiden sadece bir paradigmaya ve yönetime bağlılık, araştırmalarda esas alınırken, günümüzde araştırma sorusunun mahiyetine göre kuramsal bir bakış açısı ve buna uygun bir teknik seçilmektedir. Bir araştırmacı, bir dönem bir geleneğe öncelik verirken, şimdi farklı geleneklerin artı değerini ve yöntemlerin farklı türden bilgiler üretmeyi olanaklı kıldığını kavramış durumdadır. Daha yeni ve iddialı bir tutum ise, aynı araştırmada farklı türden, nicel ya da nitel olsun, araştırma yöntem ve tekniklerinin aynı anda kullanılmasıdır. Bu eklektik tutum, bilimde kavga yerine işbirliği imkân sunmakla birlikte bu bazen bir kriz göstergesi olarak da değerlendirilmiştir. Sözgelimi Zijderveld, özsel akılcılıktan işlevsel akılcılığa geçtikçe (ki o bunu modernleşme süreci olarak yorumlamaktadır) kuramsal çalışmaların öneminin geri plana itildiğini ve bunun yerine yöntem ve araçlara yönelik bir yoğunlaşmanın geçtiğini iddia etmektedir. Bu sosyolojide kuramsal arayışların sonu olarak görülebilir. Artık Batı sosyolojisi kuramsal çalışmalar alanında tükenmiş ve kendi kendini tekrara düşmüştür.

Bunun en önemli göstergesi, eski akımların kendini “neo” (yeni-pozitivizm, yeni-Marksizm, yeni-işlevselcilik vs.) şeklinde bir öntakiyla yeniden piyasaya sürmeleridir. Sözgelimi pozitivizm yoğun eleştirilerden sonra gözden düşmüştür ama pozitivistler gözden geçirilmiş bir pozitivizmi, yani neo-pozitivizmi devreye sokarak varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler.

3. İslam Sosyolojisinde Yöntem Arayışları

Yukarıda yaptığımız analizlerden çıkaracağımız en önemli sonuç, Batı sosyolojisinde yöntem arayışlarının kuramsal arayışlardan ve geleneklerden hiçbir zaman bağımsız olmadığı gerçeğidir. Bununla birlikte, son zamanlarda görüldüğü üzere eklektik ve araçsal bir yaklaşım da kendini hissettirmektedir. Ancak bu gelişmeyi Batı sosyolojisinin kendi gelişimi içinde bir yere oturtmak ve öyle değerlendirmek gerekir. İslam sosyolojisi gibi daha hala “oluşmakta olan bir bilim” görünümünde olan bir çalışmanın yöntem konusunda eklektik ve araçsal bir noktadan başlaması onun iddiasını ortadan kaldıracak bir tutumdur. Yeniden Ali Coşkun’un fenomenolojik yöntem önerisine dönecek olursak, bu noktada iki şeyin altının çizilmesi gerekmektedir. İlk olarak Ali Coşkun’un da farkında olduğu üzere fenomenoloji sadece bir yöntem değil, aynı zamanda kuramsal bir bakış açısıdır. Bu bakış açısının, diğerlerinden (pozitivizm başta olmak üzere yapısal-işlevselcilik, mübadele sosyolojisi vs.) üstün tarafları olabilir ve kendine uygun bir yöntemle iş yaptığı söylenebilir, ama bu bakış açısı ve yöntemi ülkemize “İslam sosyolojisi” adı altında transfer etmek Müslümanlara özgü bir çalışma olmayacaktır. Bu transfer işlemi, demin de belirttiğimiz gibi İslam sosyolojisi iddiasını tamamen ortadan kaldıracak bir manevra olacaktır.

İkincisi Batı sosyolojisine yapılan eleştirilerden sonra aynı gelenekten bir sosyolojik kuram ve yöntem devşirmek, kendi içinde bir çelişkidir. Şüphesiz ki bilimsel alışverişlerden korkmamak lazımdır. Batı dünyası da bizden ve farklı kültürlerden bilimsel anlamda yararlanmışır. Paradigma değişiklikleri de önemli olmakla birlikte bilimsel gelişmenin kümülatif/birikimsel olduğu inkar

edilemez. Ama Müslüman dünya kendi birikim ve imkânlarına dayanarak bir şey ortaya koymadan, Batı sosyolojisine yönelik eleştirilerini Batı sosyolojisinden kuramlar ve yöntemler devşirerek sürdüremez, sürdürmeye çalışırsa bu ikna edici ve anlamlı olmayacaktır.

Biz neden bilimsel kavram, kuram ve yöntem geliştiremiyoruz? Bu soruya pek çok açıdan cevap verilebilir, ancak Türk toplumunun tarihsel koşullanmasının bir ürünü olarak öykünmeci bir toplum olmasının bunda önemli bir payı olduğunu söyleyebiliriz. Son iki yüzyıl boyunca Batı'dan aldığımız ödünç kavram ve kuramlarla düşünüyoruz. Bu taklitçilik hastalığı Türk toplumunun tüm yaratıcı yeteneklerini köreltmış ve bizi entelektüel olarak bağımlı bir hale getirmiştir. Fakat bu mesele, daha tarihsel ve derinlemesine analiz edildiğinde sadece son iki yüzyıla ait bir mesele olmadığı da görülecektir. Bundan önce de Türkler, temelde konargöçer ve savaşçı bir millet olduğu için, Orta Asya'dan Batı'ya doğru gerçekleştirdiği tarihsel yolculukta hep kendinden daha ileri yerleşik uygarlıklarla karşılaşmış, askeri ve siyasal olarak onlara hâkim olmakla birlikte, kısa bir süre sonra yerleşik medeniyetler karşısında gözleri kamaşmış ve onlara öykünmeye başlamıştır. Çinlilerle ilişkisi ne ise, Hint, Pers, Arap ve Bizans medeniyetleriyle de ilişkisi hep böyle olagelmıştır. İbn Haldun, ünlü Mukaddime adlı eserinde, mağlup olan kabilelerin galip kabileleri taklit ettiğini belirtmektedir. Ancak kabile toplumlarında medeniyet farklılıkları büyük değildir. Bu ilke, Türkler için tersinden işlemiştir. Nitekim İbn Haldun, İran'ı istila eden Moğolların da sonraki süreçlerde onlara hızla uyum sağladıklarını ve Müslümanlaştıklarını yazmaktadır.

Bugünkü taklitçilik bizi sadece başka bir medeniyetin entelektüel, bilimsel ve teknolojik ürünlerini (yani medeniyetin sonuçlarını) almaya sevk etmekle kalmamış, tarihsel birikimimize de yabancılaştırmıştır. Bu nedenle günümüzdeki yöntem tartışmalarını sağlam bir temelde yürütmek istiyorsak, aşağıdaki ön çalışmaların öncelikli olarak yapılması gerekmektedir:

- 1) İlk olarak İslam medeniyetinin kaynağı olan Kur'an'ın nasıl bir âlem tasavvuru sunduğu ve bu tasavvura bağlı olarak farklı bilgi kaynaklarına nasıl ulaşılması gerektiği konusunda nasıl bir epistemolojik görüş önerdiği incelenmelidir. Kur'an, sıklıkla "Allah'ın ayetleri"nden bahseder ve sürekli olarak bunlara dikkat çeker. Burada geçen "ayet" kelimesinin anlamı Kur'an'daki cümleler değildir, âlemlerdeki "göstergeler"dir, nitekim ayetin kelime anlamı işaret, kanıt ve gösterge demektir. Kur'an'ın göstergebilimsel okumaya dayalı çağırısı, bize yeni yollar ve yöntemler açabilir.
- 2) İkinci olarak İslami bilimlerin hemen hepsinin bir mevzu ve alanı olduğu gibi bir de yöntemi bulunmaktadır. Sözelimi tefsir bilimine ait bir usûl-ü tefsir, hadis bilimine ait bir usûl-ü hadis, fıkıh bilimine ait bir usûl-ü fıkıh bulunmaktadır. Tüm bu usûller, asıllarla bağlantılı olarak işleyen ve kitabı anlamayı mümkün kılan kendine özgü yöntemlerdir. Bu tarihsel ve kültürel birikim sosyal bilimlerin hizmetine koşulmalı ve anlamlı öğeler sosyal bilimler alanına tercüme edilmelidir. Yani kitabı gerçekliği anlamak ve yorumlamak için seferber edilen geleneksel İslami bilimlerin yöntemleri sosyal gerçekliği de anlamak ve yorumlamak için devreye sokulmaktadır.
- 3) Üçüncü olarak ister felsefi gelenek içinden isterse dışından olsun sosyal bilimlere ilişkin yazın ve yazarlar değerlendirilmeli ve yeni bir sosyal bilim için otantik kavram, kuram ve görüşler ile yöntemler devşirilmelidir. Bu bağlamda İbn Haldun ve Mukaddime hala önemli bir değer olarak önümüzde durmaktadır. Bu kaynak hakkında yapılan araştırmalar hızla yöntembilimsel açıdan da yeniden değerlendirilmelidir.
- 4) Dördüncü olarak modern zamanlarda sosyal bilimler hakkında yazıp-çizen ve özellikle de yerli bir sosyal bilim çalışması içinde olan Müslüman yazar ve bilim adamlarının çalışmaları antolojileri yapılmalı, kitapları çevrilmeli ve analiz edilmelidir. Bu bağlamda Ali Şeriati, Seyyid Hüseyin Nasr, İsmail Raci Faruki, İlyas Ba Yunus, Ferit Ahmet, Samiye Mustafa

Haşşab, Malik Bin Nebi, Aliya İzzetbegoviç, Ferid Alataş gibi isimler hemen akla gelmektedir. Ancak bunların dışında da başka isimler olduğu muhakkaktır.

- 5) Beşinci olarak Osmanlı ve Türkiye coğrafyasında, Batı'yla temastan sonra yerli bir sosyoloji yapmak isteyen figürler ve çalışmaları (dergiler ve kitapları) tespit edilmeli ve onların katkıları, günümüzdeki tartışma sürecine dahil edilmelidir. Hatta doğrudan akademik olarak sosyal bilimler alanına girmeyen yazar ve aydınların katkıları da dikkate alınmalıdır.
- 6) Son olarak modern zamanlarda gerek Batı'da gerekse Batı'dışında gelişmiş olan sosyal bilim dalları ve bunların imkânları, İslam'ın âlem tasavvuruna uygun düşen unsurları itibariyle taranmalı ve anlamlı katkılar kendi sistemimize adapte edilmelidir. Kültürel ve entelektüel alışverişlerde, bize ait tasavvura uygun düşen kavram, yöntem ve fikirler alınmalıdır.

Böyle kapsamlı bir araştırma ve inceleme, şüphesiz ki belirli bir organizasyon ve entelektüel çabayı gerektirmektedir. Bu işlemleri tek tek bireylerin yapması olası görünmüyor. Bu nedenle ilgili Müslüman kişi ve kurumlar, süreci yönetmek ve yönlendirmek için harekete geçmeli ve sorumluluk üstlenmelidir. Alternatif bir sosyal bilimin geliştirilmesi, yerleşik kurumlar (özellikle Türkiye'de ve benzer ülkelerde) açısından pek mümkün gözükmemektedir. Bu işi, sivil kişi ve kurumlar üstlenmelidir. Kurumsallaşma ve süreklilik, bir netice elde etmek için kaçınılmaz bir önkoşuldur. Eğer bu başarılamazsa, İslam sosyolojisi tartışmaları zaman zaman yapılan ama çoğu zaman kendi haline bırakılan bireysel çalışmalarla sınırlı kalacak ve belki de istenen sonuçlar elde edilemeyecektir. En azından bu iş uzun bir sürece yayılmış olacaktır.

Özetlersek, yerli, İslami ve özgün bir yöntem oluşturmak için bile bir yöntem bulmak ve izlemek gerekecektir. Yukarıda saptadığımız koşullar sağlanır ve çalışmalar yapılırsa mutlaka bir netice alınacaktır.

Kaynakça

- Canatan, Kadir (2013), *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.
- Coşkun, Ali (2013), *İslâm Sosyolojisinde Yöntem Arayışları, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) (Basılmamış), İstanbul.
- De Jager, H. & Mok, A.I. (1983), *Grondbeginselen der Sociologie*, Stenfert Kroese, Leiden/Antwerpen.
- Jenks, Chris (2102), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Uludağ, Süleyman (2004), *Mukaddime*, C. II, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Zijderveld, Anton (2013), *Kültürel Faktör, Kültür Sosyolojisine ve Metodolojisine Giriş* (Basılmamış).



Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek

Mehmet BİREKUL*

The Social Construction of Knowledge: Rethinking the
Islamization of Knowledge as a Social Construction of Reality

Citation/©: Birekul, Mehmet, (2012). The Social Construction of Knowledge: Rethinking the Islamization of Knowledge as a Social Construction of Reality, Milet ve Nihal, 9 (3), 49-74.

Abstract: "Islamization of Knowledge" studies that mainly aim the Islamic World to develop their internal dynamics by rescuing them from the current crisis and to move as well in this direction in the production of knowledge are usually discussed on methodological and epistemological axis. Whereas the information is related to the "subject" as much as it relates to "object" and in the existence of knowledge as reality, the environmental context plays an important role as well. At this point, phenomenological approach is noteworthy as it champions the fact that the reality is constructed socially and in this sense the importance of the social construction of information in the context of offering a world of meaning. A new perspective to the efforts of Islamization of knowledge in this regard will take us from an approach to explore the reality to an approach to understand the reality already constructed. This study aims to provide a new approach to the efforts of Islamization of Knowledge considering the social construction of information and facilitating the sociology of

* Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, [mbirekul@konya.edu.tr].

knowledge, and for the future to draw attention to the necessity of this approach that is expected bring a new perspective to these studies.

Key Words: Islamization of Knowledge, Sociology of Knowledge, Epistemology, Phenomenology, Reality Construction.



Atıf/©: Birekul, Mehmet, (2012). Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek, MİLEL ve NİHAL, 9 (3), 49-74.

Öz: Temelde İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımdan kurtarılacak kendi iç dinamiklerini harekete geçirmesi ve bu anlamda bilginin üretiminde de bu doğrultuda hareket edilmesini hedefleyen "Bilginin İslamileştirilmesi" çalışmaları tarihi seyri içerisinde çoğunlukla metodolojik ve epistemolojik bir eksenle ele alınmıştır. Oysaki bilgi "obje" ile ilgili olduğu kadar "suje" ile de ilgilidir ve bilginin bir gerçeklik olarak varoluşunda çevresel bağlam da önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini ve bu anlamda bilginin toplumsal inşasının bir anlam dünyası sunması bağlamında önemli olduğunu savunan fenomenolojik yaklaşım dikkat çekmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi çabalarına bu anlamda getirilebilecek bir bakış açısı bizi gerçekliği keşfetmeyi hedefleyen bir anlayıştan inşa edilmiş gerçekliği anlamaya çalışan bir anlayışa doğru götürecektir. Bu çalışma Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının bilginin toplumsal inşasını göz önünde bulunduran ve bilgi sosyolojisinin imkânlarını kullanan bir anlayışla yeniden düşünülmesini ve bundan sonrası için bu çalışmalara basamak oluşturacak bir bakış açısının gerekliliğine dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilginin İslamileştirilmesi, Bilgi Sosyolojisi, Epistemoloji, Fenomenoloji, Gerçekliğin İnşası.

1. Giriş: Din-Bilim İkileminde Bilginin İslamileştirilmesi Çabaları

Din ve bilim son yüzyılın en çok tartışılan konularından biridir. Bu tartışma birbirine temelde zıt iki görüş etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilkinde göre din ile bilim arasında bir çelişki yoktur, aksine dini değerler bilimsel ilerlemeye katkıda bulunmuşlardır. İkincisine göre ise din bilime bir engel teşkil etmektedir ve dolayısıyla din aşılmadıkça bilimsel bir ilerlemeden söz edilemez. İkinci görüşü savunanların delilleri Ortaçağ Hıristiyanlığı'na dayanmaktadır ve buradan bakıldığında İslam, Hıristiyanlığa benzetilerek benzer eleştirilere maruz bırakılmaktadır (Açıkgenç, 2006: 7). Hâlbuki İslam düşünürleri Ortaçağ boyunca din-bilim ikileminden

uzak bir şekilde çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Hatta Roger Bacon'un Avrupa bilimini deneysel metotla tanıştıtırıp bunu popüler hale getirmesinden çok daha önce İslam dünyasında gözleme ve bilime dayalı olarak yapılan doğayla ilgili çalışmalardan söz edilebilmektedir (Bakar, 2012: 20). Ancak İslam'a bilimsel ilerleyişin bir engeli olarak bakışta batılılaşma sürecinde İslam toplumlarını etkisi altına alan ilerlemeci tarih anlayışının yıkıcı etkilerinin rolü büyüktür. Zira Bacon'la başlayan, Descartes, Kant ve Voltaire'le sürüp, Comte, Darwin ve Marx'la en yüksek seviyeye ulaşan bir tavır olarak ilerlemecilik fikri ile Batı düşünce tarihi, insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulmuş, yine bu anlayışa göre bütün insanlık düşünce tarihi, Eski Yunan'dan başlayan, Ortaçağ ve Yeniçağ'dan geçerek Modern döneme ulaşan bir tarihi akışa bağlanmıştır (Bkz: Tannenbaum ve Schultz, 2005: 28 vd.).

Batı medeniyetinin bu tavrı kendisini bilginin üretiminde dayatmacı bir anlayışa götürmüştür. Bu anlamda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan ve modern tarihsel dönemde egemen olan Pozitivizm, toplumsal hayattaki düzenin kaynağını ve tarihsel ilerlemenin motorunu bilgidaki gelişmelerde aramıştır. Pozitivist anlayışa göre bilgi, insanlıkta saklıdır ve gözleme dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bilim ise, bütün alan ve yaklaşımlarının farklılıklarıyla bir tekil doğal sistemde bütünleşmektedir. Yine toplumda tek bir hakikatin ve tek bir yöntemin bulunduğu ve bu nedenle, doğa ve toplum olgularının tek hakikate dayalı bir bilimsel yaklaşımla yürüdüğü düşünülmektedir (Yıldırım, 2004: 108).

Bu pozitivist paradigmanın bir yansıması olarak toplumsal araştırmalar toplumu dışsal dünyaya ait algılanabilir bir gözlem ve deney alanı olarak görmüştür (Swingewood, 1998: 67). Bu anlamda genel olarak iki bilgi teorisi ya da bunların uzantıları sosyal bilimlerdeki uygulamalara kaynaklık etmektedir. Yukarıda vurgulanan toplumsal dünyanın, doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama biçiminin toplumsal bilimler için de uygun olduğunu savunan görüşlere karşılık, toplumsal dünyanın doğal bir gerçeklik gibi ele

alınamayacağını savunanlar bulunmaktadır. Doğa ve toplum bilimlerinin metodolojik birliğine ilişkin pozitivist değerlendirmeye muhalefet eden geleneksel hermeneneutik'in temeli 19. yüzyılda Dilthey tarafından geliştirilen 'anlama' (verstehen) kavramında yatmaktadır. Anlama, olgular arasındaki nedensel bağlar üzerinde çalışmaya alternatif olarak sunulmuştur. Ünlü Alman sosyolog M. Weber ise, toplumsal ya da kültürel bilimlerde çabaların hem 'nedensel' hem de 'anlamsal' açıdan yeterli olması gerekliliğini tartışmış ve yorumsama kavramını, sosyolojik açıklamaya ilişkin değerlendirmesiyle birleştirmeye çalışmıştır. Böylece Dilthey ve diğerlerinin 'açıklama' ile 'anlama' arasında açtıkları yarık üzerinde köprü kurmaya çabalamıştır. Buna karşılık Heidegger ve Gadamer, özne-nesne ayrımı yapmaksızın incelediğimiz nesnenin (bir metin, toplumsal bir pratik ya da herhangi bir şey) bizden ayrı bir şey olmadığını ve bizim onun içinde olduğumuzu savunurlar (Kasapoğlu, 1992: 202).

Bu noktada bilgiyi belli bir evrim teorisiyle açıklayan, bilginin, tarihsel değişim sürecinde meydana gelen toplumsal ilerleme sonucu ortaya çıktığını ve modern toplumsal dönemin bilimsel bilginin ortaya çıktığı en üst aşama olduğunu kabul eden bu anlayışa İslam toplumlarında son zamanlarda belli itirazların yükseldiği görülmektedir. Özellikle son yıllarda başta değindiğimiz din-bilim ikileminin İslam bilimleri açısından bir yanılsama olduğunu ortaya koyan pek çok çabadan söz edilebilir. Örneğin, Seyyid Hüseyin Nasr *Bilgi ve Kutsal* adlı eserinde çağımızda bilginin kutsal fikri ve tecrübesinden kopmasına neden olarak gördüğü bu zihni kargaşanın sebepleri üzerinde durmuş, özellikle modernleşme süreci ile dönüşüm yaşayan toplumlarda bilginin zahirileşerek kutsal olandan tamamen ayrıştırıldığına vurgu yapmıştır (Nasr, 2012: 12). Bugün onun gibi düşünen birçok İslam düşünürü Batı bilimi ve kültürü karşısında kendi kendini sorgulama, kendi kaynaklarına dönme ve moderniteyle mücadele hareketine başlamıştır. Batı medeniyetiyle girilen bu hesaplaşmada "Bilginin İslamileştirilmesi" sorunu çok önemli yer tutmaktadır.

Bu çalışmada söz konusu genel çerçeve içerisinde genelde epistemolojik bir temelde yürütülen “Bilginin İslamileştirilmesi” çabalarının kısa bir tarihi verildikten sonra bu çabaların içerisinde çok üzerinde durulmayan sosyolojik ve fenomenolojik yaklaşımlara olan ihtiyaca dikkat çekilecek ve bir sosyal gerçeklik inşası olarak bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarının imkânı tartışılacaktır.

2. Bilginin İslamileştirilmesi Çabalarının Dünü-Bugünü

İslam dünyasında modern Batı medeniyetine karşı ilk karşı duruşu sergileyenlerden Cemaleddin Afganî, değişik İslam coğrafyalarını dolaşarak Müslümanların içinde bulundukları olumsuzluklardan kurtulabilmeleri için, Kur'an'ı asrın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamak gerektiği tezini ortaya atmıştır. Onun plan ve projesini hazırlayıp temelini attığı bu tez, klasik eğitim almış olmasına rağmen, onunla tanışmasından sonra tam bir değişim geçiren Muhammed Abduh tarafından geliştirilmiştir (Erdem, 2002: 73). Ancak onların İslami bilginin öne çıkarılması çabaları istenilen başarıya ulaşmamıştır.

Bilginin İslamileştirilmesi kavramını ilk gündeme getiren isim Nakib el-Attas olmuştur. Al-Attas insanlık tarihindeki birçok tahrip ve tehlikenin Batı uygarlığının sekülerleşme ile yarattığı tahribat kadar ciddi olmadığını vurgular ve sekülerizmin insanların İslami kimliğini ve toplumsal bütünlüğünü yitirmesine yol açtığını belirtir. Bu metodolojinin ürünü olan ve mutlak bilgi olarak sunulan bilginin de huzurdan çok bunalım getirdiğini ifade eden Al-Attas ileride değineceğimiz gibi İslami bir bilginin ya da bilginin İslamileştirilmesinin gereği üzerinde durmuştur (Al-Attas, 1993: 17). Bunun yanında Al-Attas kendisinden sonra bu kavramı sistematik ve uygulamalı biçimde ele alan Farukî'ye de eleştirilerde bulunmuştur (Bu eleştirilere ileride değinilecektir).

2.a. Farukî ve Bilginin İslamileştirilmesi

Bilginin İslamileştirilmesi projesini geliştiren Farukî'ye göre, İslam ümmeti, içinde bulunduğu 20. yüzyılda milletler merdiveninin en alt basamağında bulunmakta ve İslam âlemi siyasi, ekonomik,

dini-kültürel açılardan en zor dönemlerinden birini yaşamaktadır (Faruki, 1985: 21 vd.). Elbette eğitim sistemi de bu bunalımın bir parçası haline gelmiştir. Eğitim sistemi Müslümanların bilincinin batının bir karikatürüne sokulduğu bir laboratuvar haline getirilmiş, geçmişleri ile irtibatları kesilmiştir (Faruki, 1985: 28). Mevcut eğitim sisteminde ve İslam ülkelerindeki üniversitelerde de bu sorunun giderek arttığını belirten Farukî, içinde bulunulan bu düalist yapının, bir tarafta İslami bilgilerle diğer tarafta ise seküler bilgilerin ikiliğinin bir çatı altında toplanması ile aşılabacağına inanmaktadır. Başka bir deyişle Farukî ümmetin içinde bulunduğu ve “ümmetin keyifsizliği/kırıklığı” diye isimlendirdiği durumun şu iki sebepten kaynaklandığını söylemektedir: Bunlardan ilki Müslüman toplumların eğitim sistemlerindeki seküler-dinî ikilik ve ikinci olarak İslami faaliyetlere rehber olacak, onu yönlendirecek net bir vizyon eksikliğidir (Safi, 1993: 32). İçinde bulunulan buhranın bir epistemolojik müdahale ile aşılabacağına inanan Farukî bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Hicretin on beşinci yüzyılında ümmetin karşı karşıya bulunduğu en ciddi görev eğitim sorununu çözmektir. Eğitim sistemi ters yüz edilip hataları düzeltilmedikçe ümmetin gerçekten ihyası için umutlanmamalıdır. Yapılması gereken, sistemin yeni baştan biçimlendirilmesidir. Müslümanların eğitilmesindeki mevcut ikiliğe, sistemin İslami ve Batılı eğitim olarak iki değişik tarzda düzenlenmesine kesinlikle bir son verilmelidir. İki tarz birleştirilip kaynaştırılmalıdır; ortaya çıkan yeni sistemde İslami anlayış egemen olmalı ve o ideolojik programın ayrılmaz bir parçası olarak çalışmalıdır. Ne batının körü körüne taklidi olarak kalmasına müsaade edilmeli ne de kendi başına bırakılmalıdır (Farukî, 1985: 37).

Farukî'ye göre, bu çok arzu edilen “eğitimin entegrasyonu”, modern disiplinler ve İslâmî birikim alanlarında oldukça fazla bilgili olan akademisyenlerin görevidir. İslâmîleştirilmiş bilgi içeren üniversite düzeyinde ders kitaplarının üretilmesinin somut bir tezahürü olan bilginin birleştirilmesi; Bilginin İslâmîleştirilmesinin de özünü oluşturur. “İslâmîleştirilmiş” bilgi, yani, bilim dallarının İslâmîleştirilmesinin yaklaşık yirmi bilim dalında İslami görüşe

göre yeniden düzenlenmiş üniversite düzeyinde ders kitaplarının meydana getirilmesi demektir. Bu birleştirme işi, klâsik İslâmî bilgi ile modern batılı bilginin eklektik bir karışımı değildir. Bu daha çok, insan bilgisinin tüm alanlarını İslâmî dünya görüşünden çıkan ve aynı dünya görüşünü temel alan bir takım yeni ölçü ve sınıflara göre yeniden belirleme ve plânlama işidir.

Farukî, metodolojinin özel bir sorununa, geleneksel anlamda içtihadın yetersizliğine de işaret eder. Bu yetersizlik kendisini, birbirine taban tabana zıt iki eğilimde gösterir: İlk eğilim, içtihat alanının hukukî muhakemeye sınırlandırılması ve böylelikle modern problemlerin hukukî tasnifler içinde değerlendirilmesi şeklindedir. Bu durum sonuçta müctehid'i fakih'e, bilimi ise hukuk bilimine indirger. Başka bir ifadeyle muhakemenin kapsamının, Müslüman düşünürlerin karşılaştığı modern problemlerin bilimsel araştırma alanının dışında değerlendirilmesi olgusuyla sınırlandırılmasıdır. Ayrıca, kurgu ve hurafelerin gerçek bilgi kapsamında değerlendirilmesine izin verilmemelidir (Safi, 1993, 33; Faruki, 1985: 38 vd.).

Farukî'ye göre bu çalışmanın temel ilkesi tevhit olmalıdır. Tevhit ilkesi de hakikatin ve bilginin birliğini gerektirir. Bu anlamda bilgi ile hakikat aynı ise bilgiyi aramak aynı zamanda hakikati aramaktır:

El-Hak (hakikat) Allah'ın adlarından biridir. Allah gerçekten İslam'ın bildirdiği gibi bir Allah'sa hakikat da çok sayıda olamaz. Allah hakikati bilir ve onu vahyi ile açıklar. Vahiyle aktardığı hakikatten farklı olamaz, çünkü bütün gerçekliğin ve hakikatin yaratıcısı O'dur. Aklın amacı olan hakikat tabiat kanunlarında mündemiçtir. Bunlar Allah'ın hilkat tarzları, sürekli ve değişmez sünnetleridir. Keşif ve tesis edilmeleri, insanlığın yararına kullanılmaları bu sebeple mümkündür. Allah'ın varlığını ve mahlûkatını bildirmesi yanında, vahiy evrenin idare edildiği tabiat kanunlarını veya ilahi tarzları belirterek dünya hakkında talimatlar verir. Bu kanunlar ve tarzların Halik'i ve Katib'inden daha doğru ve mükemmel bir açıklamasını yapabilmek elbette mümkün değildir. Bu sebeple kuramsal olarak bir tutarsızlık söz ko-

nusu olamaz. Akıl hakikat ve gerçekliğin vahyi olgularla böylece mantıklı eşitlenmesi epistemolojinin şu ana kadar tanıdığı en nazik ilkesidir (Farukî, 1985: 69).

Bu anlamda Farukî İslâmî metodolojinin -teşhis ettiği- beş ilkesini, *Allah'ın, yaratmanın, hakikatin, hayatın ve insanlığın birliği* şeklinde ifade eder ve bu birlik ilkeleri yaratılış teorisine (ontoloji) aittir ve bundan dolayı İslami bir bilgi teorisinin (epistemoloji) ontolojik ön-kabullerini biçimlendirir (Safi, 1993: 33).

Farukî temellendirdiği bu düşüncelerini bir çalışma planı ile somutlaştırır. Bu çalışma planı 5 amaca matuftur. Bunlar:

1. Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
2. İslami birikimi iyice öğrenmek.
3. Modern bilginin her alanıyla İslam arasında özel irtibatını sağlamak.
4. İslami kültür birikimi ile modern bilgi arasında geçerli bir sentez için yollar aramak.
5. İslami düşünceyi, Allah'ın yaratılıştaki ilahi tarzlarını keşfe-decek bir yörengeye oturtmak.

Bu hedeflerin gerçekleşmesini zorunlu kılan on iki aşama ise şu şekildedir:

1. Modern disiplinleri iyice öğrenmek.
2. Disiplin araştırmaları yapmak (her disiplinle ilgili araştırmalar yapmak).
3. İslami birikimi iyice öğrenmek: Antoloji (İslamileştirilecek bilim dalı ile irtibat sağlayacak bilgileri temin etmek).
4. İslami birikimi iyice öğrenmek: Tahlil (elde edilen tespitleri, çözümleme ve tahlil etmek).
5. İslam'ın disiplinlere özel ilgisinin kurulması (İslam'ın mevcut disiplinlerle irtibatını sağlamak).
6. Modern disiplinin eleştirilerek değerlendirilmesi.
7. İslami birikimin eleştirilerek değerlendirilmesi.
8. Ümmetin belli başlı sorunlarını araştırmak.
9. İnsanlığın sorunlarını araştırmak.
10. Yaratıcı, çözümleyici tahliller yapmak.

11. Disiplinleri İslami çerçeve içinde yeniden biçimlendirmek - Üniversite ders kitapları yazmak-.
12. İslamileştirilmiş bilgi ve bilimin yaygınlaşmasını sağlamak (Farukî, 1985: 91-104).

İster bireye, ister gruba, ister insana, ister doğaya, ister dine, ister bilime ilişkin olsun tüm bir bilginin tevhit ilkesine göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirten Farukî (1991: 21) bu aşamalar gerçekleştirildiğinde Bilginin İslamileştirilmesi projesi çerçevesinde İslami düşüncenin yeni bir uyanışı ve devinimi gerçekleştirmiş olacağını düşünmektedir.

2.b. Karşıt Görüşler ve Son Durum

“Bilginin İslamileştirilmesi” çalışmasına karşı çıkanlardan biri olan Muhammed Said Ramazan el-Bûti’nin bu tavrı en açık şekilde 1987/1407’de Hartum’da (Sudan) düzenlenen İslami metodoloji ve davranış bilimleri çerçevesinde 4. genel kurula sunduğu tebliğinde kendini göstermektedir. Bûti, bu çalışmada bilimsel metodolojinin “nesnel âlem”e bağlı bir “hakikat” olduğunu ve bunun - hissi olmayan diğer eşyalarda olduğu gibi- varlığında ve bünyesinde insan düşüncesinden ayrı müstakil ve sabit bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Bûti, araştırmasında bilimsel metodolojinin nesnelliğinin ve sağlamlığının düşünce ameliyesi ve sonucu için adeta bir ölçü olarak vasıflanmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durum, bilimsel metodolojinin düşünce ameliyesinin kendisinden ayrı olmasını gerekli kılar. Bûti araştırmasında aklın birinci metodolojiyi düzeltmek için ikinci metodolojiye, ikinci metodolojiyi düzeltmek için de üçüncü metodolojiye -ki bu neticede teselsül olur- dayanma ihtiyacını göz önünde bulundurarak akılla bilimsel metodoloji oluşturma mümkün olmadığını düşünür. Bundan dolayı Bûti bilimsel metodolojinin sağlamlığının ve nesnelliğinin, geliştirilmesine ve düzeltilmesine engel olduğunu varsayar. Ona göre insani aklın - isterse buna Müslüman akli densin- önemi, sahih bir “metodoloji”yi ortaya çıkarmak konusunda sınırlı oluşudur (Safi, 2006: 282).

Fazlur Rahman da Bûti gibi, ancak daha farklı sebeplerden dolayı, Bilginin İslâmîleştirilmesi tasarısına muhalif olmuştur. 1988'de ölümünden kısa bir süre sonra yayınlanan bir makalede Rahman, Batılı özellikler yansıtan çağdaş bilginin büyük bir kısmını kabul ederken, İslâmî bilgiye ulaşmak için bir metodoloji kurulamayacağını, ya da ayrıntılı bir strateji belirlenemeyeceğini ısrarla iddia etmiştir. İslâmî bilgiyi oluşturmak hususunda; İslâmî düşünceyi geliştirmenin Müslümanların tek ümidi olduğunu ileri süren Fazlur Rahman. Safi, (1993: 37) bilgi, gelenek ve modern düşüncenin oluşumunu konu alan makalesinde, Bilginin İslâmîleştirilmesi ile ilgili olarak, İslâmî bilginin oluşturulmasına nasıl başlanacağı üzerine plân ve taslaklar yapmak hayaline kapılmanın gereksizliğine ve zamanımızı, enerjimizi ve paramızı nazariyelerin değil parlak zekâların yaratılmasına yatırmamız gerektiğini vurgular. Ona göre bilgi olağanüstü gizemlidir. Normalde insanlar bilginin kolayca elde edilebileceğini ve kişinin neyi bilmek istediğini bildiğini ve bilgiyi elde ettiğini düşünürler. Oysa durum hiç de böyle değildir. Kişi bilginin haritasını çıkaramaz. Bilgi Allah tarafından insan zihninde yaratılır. İnsanı bilgi için eğitebilir ve sonra en iyisinin gerçekleşmesini ümit edebiliriz (Fazlur Rahman, 1988: 10).

Bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarında öncü bir isim olmasına rağmen Farukî'nin çalışma stratejisine ve düşüncelerine eleştiri getirenlerden biri de Nakib Al-Attas'tır. Bu anlamda onun bilginin İslamileştirilmesi teorisinin anlaşılması önemli olacaktır. Al-Attas, tüm bilginin Allah'tan geldiğini önemle belirtir ve bu bilgileri cinslerine göre ve insanların onları elde etme yöntemlerine göre aydınlatıcı bilgi (marifet) ve bilim olarak iki gruba ayırır. Bilginin bu şekilde sınıflandırılması hem bilime hem de insan nefsine karşı adil davranmak içindir. Aydınlatıcı bilgi (gönül bilgisi) yalnız yaşayan varlıklar arasında meydana gelir. Bu, bilen ile bilinen arasında, kelimelerle veya anlaşılabilir başka yollarla, uzun süreli karşılıklı tanışma, güven ve arzudan sonra, bir tarafın kendi durumunda değişiklik yapmak üzere (verilecek mesajı) anlamaya istekli olmasını gerektirir. Bunun da verimli olması, için öğrenen

tarafın, öğreneceği şeye gerçekten yakın olmak istiyorsa, karşısındakini, kişilik ve makamına yakışacak olumlu bir tavır içerisinde kabul edip benimsemesi gerekir. Bazı kişilik ve makam, Kadir-i Mutlak olan Allah'a samimiyetle ve bilerek ibadet etmekle elde edilir. Marifet, Allah'ın Kur'an biçiminde, peygambere doğrudan bağışladığı, insan ruhu için bir gıdadır. Peygamber, onu sünnet formunda hem yorumlamış, hem de uygulamıştır. Bu iki tür yaklaşım hukuk olarak şeriat ve maneviyat olarak hikmet (ilm-i ledün) ifadelerini bulmuşlardır. Sonuç olarak bu bilgi, yani marifet daha yüksek ve öncelikli olup Müslüman'ın diğer bilgilerini düzenlemesi ve tüm uğraşlarını yönlendirmesi gerekir.

Diğer taraftan Al-Attas, hikmeti, iki tür bilginin, yani aydınlatıcı bilgi ile bilimin birleşmesi olarak ele alır. Bunun da bir açıklaması şu olabilir: Kur'an, sünnet ve şariat yalnız Peygambere has ayrıcalıklar olarak onun ölümüyle son bulunca, diğer ikisi yani aydınlatıcı bilgi ile bilim, erkek, kadın tüm insanlar -Peygamberler de dâhil- tarafından ihsan derecesinde ulaşılabilir. Bu üçüncü tür bilgi veya hikmet, Allah tarafından insanlara ya ruhsal keşif, ya sezgi veya ruhsal içselleştirme (zevk) şekillerinde verilmiştir; amacı da bunlara sahip kişinin, sorunların ve uzmanlaşmış bilginin pratik alanını ve anlamlı sınırlarını bilip adaletli davranmasıdır. Birinci türdeki bilgi, her Müslüman tarafından öğrenilebilir ve öğrenilmesi gereklidir. Bu zorunluluğa dayanarak bu bilginin "farz-ı ayn" olarak sınıflandırılması lazımdır (Nor, 1993: 51; ayrıca bkz: Al Migdadi, 2011: 8).

İkinci tür bilgi beden ve bedenle ilişkili nesneler hakkındadır. Bu bilgi zihinsel ve bedensel yetilerle elde edilir. Nitelik ve nicelik alanlardaki gelişmede dinamik ve birikimseldir. Bilim konuları sayısız olduğundan, bu bilim objektif anlamda sınırsızdır. Ancak özel anlamda, her insan sınırlı doğası, kapasitesi ve yaşam süresi sebebiyle ve yine belli ölçüdeki pratik gereksinimlerinden ötürü, bu bilgiden alacağı miktarı sınırlıdır. İşte bu yüzden bu tür bilginin kazanılması farzı kifaye olarak kabul edilmiştir. Yani toplumun bazı bireyleri bu görevi yerine getirince bu ihtiyaç karşılanmış

olur. Birinci tür bilgi ile ikinci tür arasındaki ilgi açıktır. Birincisi varlığın ve var oluşun üzerindeki esrar perdesini kaldırır ve bilginin ve yaşamın gerçek amacını açıkladığı gibi insan nefsi ile Rabbi arasındaki gerçek ilişkiyi de açıklığa kavuşturur. Sonuç olarak birincinin ikinciye rehberlik etmesi gerekir. Yoksa insanlığı, şüpheye gömülmüş bir biçimde serüvenli bir amaç ve mana arayışına sürekli olarak, körü körüne sürükler. Bilginin ikinci türünden, belli bir dalı araştırmak ve kendisini yetiştirmek üzere seçen kimseler, birinci türdeki bilginin öncülüğünde hareket etmek durumundadırlar. Bu doğal çalışma modeline, ilk defa Al-Attas tarafından bir kavram olarak tanımlanan ve açıklığa kavuşturulan “Bilginin İslamileştirilmesi” denir (Nor, 1993: 52, ayrıca bkz: Al-Attas, 1999).

Bu anlamıyla Attas bilginin İslamileştirilmesi faaliyetinin başarıya ulaşması için öncelikle bilginin batılılaştırılmaktan kurtarılması gerektiğini düşünür. Zira batılılaşmanın bakış açısından ve süzgecinden geçirilerek aktarılan bilgi Müslüman için öncülük edecek bir bilgiyi sunamaz. Daha sonra temizlenmiş bilginin İslami öğelerle ve anahtar kavramlarla donanmasına sıra gelmektedir. Bu öğeler ise zaten bilginin fıtratında vardır. Bilgi bu şekilde, kendi tabii fonksiyonuna ve hedefine kavuşacak ve gerçek bilgi haline gelecektir. Attas’a göre, Faruki ve ekolü, günümüzdeki mevcut bilginin alınmasına, ona bazı İslami bilimleri ve ilkeleri yama yaparak veya aşılıyarak İslamileştirmeye çalışmaktadır, dolayısıyla bu faaliyet hatalı sonuçlar doğuracaktır.

Bugün Nakib al-Attas’ın öncülüğünde kurulan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Bilginin İslamileştirilmesi’ni vizyon edinmiş bir eğitim kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada görev yapan pek çok isim bu konu üzerinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Bunlardan Abdulhamid Abu Sulayman, Taha Jabir al-Alwani, Louay Safi, Wan Mohd Nor, Osman Bakar gibi bilim adamları Bilginin İslamileştirilmesi konusu üzerinde farklı açılımlar getirmişlerdir (Sekamanya vd., 2011: 92. Ayrıca bu konudaki farklı açılımlara bir örnek olarak bkz: Abu Sulayman, 1985).

Tabi ki Farukî’ye getirilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir.

Örneğin Yasin Muhammed, “*Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri*” isimli makalesinde Farukî'nin çalışma planına dönük şu eleştirileri paylaşmıştır:

Farukî'nin çalışma planında ilk adım modern disiplinlerde uzmanlaşma olduğundan, bu çalışma planında belirlenen adımların sıralamasının doğruluğunu sorgulamak ihtiyacını duyuyoruz. Farûkî, Batı eğitimi görmüş Müslüman aydınlarla hitap ettiğinden, ilk bakışta, modern disiplinlerde uzmanlaşmayı ilk adım olarak belirlemekten başka pek de bir tercihi olamayacağı düşünülebilir. Batı eğitilmiş Müslüman aydına İslâmî mirasla, modern bir disiplin arasında yaratıcı bir sentez geliştirme vazifesini yüklemekle Farûkî geleneksel âlimin rolünü sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda İslami mirasın tesir sahasını da daraltır. Hâlbuki İslâmî miras İslamileştirme için başlangıç noktası olmak durumundadır. Meselâ, psikoloji, İslami mirastaki ilgili psikolojik veriler araştırmaksızın, nasıl İslâmîleştirilebilir? İslami bir psikolojinin temeli, modern psikolojinin kıymet ve geçerliğini değerlendirmeden önce, İslâmî mirastan araştırma yoluyla ortaya konmalıdır.

Çalışmayı öncelikle modern disiplinden başlatma metodu özür dileyici (apolegetik) bir literatür doğmasına yol açtı. Batı'nın kültür emperyalizmi karşısındaki tipik savunmacı tavrıyla bu yazın türü, Batı'da şu anda ilerleme adına ne varsa, bunun on beş yüzyıl önce İslam tarafından vâz edildiğini ispat için yoğun çaba sarf eder. Böylece, geçmişle kendi kendini yüceltme duygusu beslenir. Bizim acilen ihtiyaç duyduğumuz şey ise, muhtelif hukukî, felsefî, tasavvufî ve teolojik açılarını değerlendirebilmek bakımından, İslâmî mirasın eleştirel kavranışıdır. İşte birçok on dokuzuncu yüzyıl ihyacı ve modernist aydını İslâm ve demokrasi, İslam ve sosyalizm, ya da İslam ve evrim arasında yüzeysel bir sentez arayışına iten sebep, bu özür dileyici tavırdan başkası değildir. Bu zıtları birleştirme operasyonunda çoğu zaman İslami mirasla ilgili doğru dürüst bir araştırmaya bile gidilmez. Aynı durum sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi çabalarında da söz konusudur (Muhammed, 1994: 113).

Elbette bu eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplara en ge-

nel hatlarıyla yer vermeye çalıştığımız bu bölümde son olarak şunu söyleyebiliriz ki, bütün eleştirilere rağmen, yine de Farûkî'nin eğitim reformuna olan önemli katkısı teslim edilmelidir. Tüm bu tartışmalar İslâmîleştirme çalışma planının yeniden gözden geçirilebilmesi için yeni fikirleri harekete geçirmenin yanı sıra, entelektüel çağdaşlığa alternatif ve daha yetkin bir İslâmî cevabın geliştirilebilmesi içindir (Muhammed, 1994: 120). Bilginin İslamileştirilmesi çabaları Müslüman toplumun temellerini yeniden düşünme ve sonra onları yeniden inşa etme amacına bağlı olarak global İslâmî kültür ve entelektüel seferberliğe bir çağrıdır (el-Alvânu, 1994: 115). Bu vasatta konu teorik anlamda bu kavramsallaştırmanın irdelenmesi, açmazları ve tutarsızlığı ile ilgili olarak pek çok açıdan tartışılmasına rağmen aksiyoner ve toplumsal temelde pek gündeme getirilmemiştir. Bu anlamda bu çalışmanın geri kalan kısmında konu, sosyolojik bir perspektifte bilgi sosyolojisinin sınırlılıkları dâhilinde bir sosyal gerçeklik inşası temelinde gündeme getirilmeye çalışılacaktır.

3. Bilginin Toplumsal İnşası ve Bilginin İslamileştirilmesini Yeniden Düşünmek

Yukarıda en genel anlamda aktarmaya çalıştığımız Bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarında dikkati çeken en önemli nokta, konunun metodolojik bir çerçevede ve çoğunlukla epistemolojik temelde irdelenmesidir. Bu çalışmaların sonuca ulaşması için elbette ontolojik ve epistemolojik bir temelin tartışılmasına ihtiyaç vardır, ancak bilginin özne ile dolayısıyla toplumsal gerçeklikle bağlantısının kurulmadığı bir metodolojik çaba yarım kalacaktır. Bilindiği gibi çağdaş bilgi teorisine göre bilgi, suje ile obje arasında akt'lar aracılığı ile elde edilen zihinsel bir olgudur. Suje, bilen-insan-insan zihni, obje, bilinen-sujeye misafir olan her türlü varlık ve akt, ikisi arasında kurulan bağdır (Aydın, 2010: 20). Başka bir deyişle bilgi özne ile nesne arasında kurulan bir ilişki olup aynı zamanda zihinsel bir ifade ve kavramadır (Uyanık, 1999: 7). Felsefe veya epistemoloji bilgiye suje perspektifinden bakarken, bilgi sosyolojisi onu toplumsal bir ürün olarak değerlendirir. Her ikisinde de ele

alınan ortak olgu “bilgi” olmasına rağmen felsefe için odak noktasında “birey ve obje” yer alırken bilgi sosyolojisinde odak nokta ise “birey ve toplum”dur. Bu anlamda bilgi çevre ilişkisi özellikle bilgi teorisi üzerine çalışma yapanların önemle üzerinde durdukları konulardan biridir. Örneğin “paradigma” kavramını ortaya atarak bilim ve bilimsellik ile ilgili önemli önermelerde bulunan Kuhn, bilgi çevre ilişkisini şöyle özetler:

“Bilimsel bilgi de tıpkı dil gibi, özünde ya bir topluluğun ortak malıdır yahut da hiçtir. Bunu algılamak için, bu bilgiyi yaratan ve kullanan çevrelerin kendilerine has özelliklerini öğrenmek zorundayız” (Kuhn, 1982: 86).

Bu açıdan bakıldığında sosyolojik perspektifte bilginin bağlamı toplumdur. Bilgi toplumsal bağlamın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki sınıf, tabaka, aile, kent gibi sosyolojik birimlerin ortak bilinç ve yaşantıları bilginin oluşumunu, üretimini ve değişimini etkilemektedir. Felsefe ise bilgiyi zihinsel kategorilerle açıklar ve bilginin apriori (doğuştan) olduğunu düşünür. Hatta ilk çağ felsefecilerinin babası Sokrates, bilginin doğuştan geldiğini kanıtlamak için okuma yazması olmayan bir köleye sorduğu sorular aracılığıyla geometri sorusunu çözdürür ve sonuçta der ki: “Bütün yaptığım çeşitli sorular yönelterek doğuştan gelen (apriori) bilgiyi uyandırmak oldu”. Tüm bilgilerin duyumlardan geldiğini, dolayısıyla bilginin tek kaynağının duyumlar olduğunu savunan felsefi akımlar olsa da (duyumculuk gibi) bu görüşlerde de odağa özne alınmış ve öznenin her faaliyetinin duyumun değişim ve dönüşüme uğramasının ya da uğratılmasının bir sonucu olduğu düşünülmüştür. Oysa sosyoloji için insan zihni doğuştan birtakım bilgilerle dünyaya gelmez ve aynı zamanda yaşayan insanın zihni bir “boş levha” da değildir. Sosyolojiye göre insanlar topluluk halinde yaşamaya başladıkları andan itibaren zihni yapıları bu ortak yaşama biçiminden etkilenerek oluşur ve bilgi bunun sonucunda inşa olur. Başka bir deyişle bilgi insanların yeryüzünde toplum / topluluk olarak var olmaya başlayarak sosyal gerçekliği oluşturmaya başladıkları andan itibaren vardır. İnsanların oluşturduğu toplumsallık yoksa bilgi de var olamaz. Çünkü insanın

sosyal eylemleri ancak toplumsallıkla gerçekleşebilir. Yani toplum / topluluk yoksa bilgi de yoktur (Yıldırım, 2007: 8-9).

Aslında sosyoloji literatürü içerisinde bilginin toplumsal bağlamı ile ilgili en keskin görüşler E. Durkheim'a aittir. O "kolektif bilinç" ve "toplumsal olgu" kavramları ile toplumda yer alan her şey gibi bilginin ve üretiminin de tamamıyla toplumsal olduğunu savunmuştur. Ona göre insanlar toplumun ortalama yurttaşlarının oluşturduğu bu sistem içerisinde dünyaya gelirler ve bu kültür onların algılarını ve düşüncelerini belirler (Turner vd.; 2010: 355). Bilginin toplumsal birliklerin ortak bilinçlerinden ortaya çıkması ile ilgili olarak önemli bir açıklama getiren Hüsamettin Arslan bunu ifade etmek için "epistemik cemaat" kavramını kullanır. Bireyi temel alan klasik epistemolojinin sosyologların sert eleştirilerine maruz kaldığını belirten Arslan, holistik bir yaklaşımla toplumun bireylerin matematiksel toplamından daha fazlasını ifade ettiğini ve bu nedenle nihai açıklayıcı ve belirleyicinin birey değil toplum olduğunu belirtir. Ona göre bilginin onsuz var olamayacağı, bilginin inşa edildiği, işlendiği, geliştirildiği, akredite edilerek gelecek kuşaklara taşındığı toplumsal var oluş biçimi toplumsal ve tarihi bir kollektivedir (Arslan, 1992: 8).

Bunun yanında bilgi ve toplum ilişkisi sosyolojik bakışta iki görüş biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki ilk dönem sosyologlarının neredeyse tamamının katıldığı ve bütün insan bilgisinin toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ve toplumun nesnel maddi koşullarının bilgiyi ürettiği şeklindeki yaklaşımdır. İnsan eylemlerinin gerçekliği yorumlayarak bilgi üretmeleri bütünüyle söz konusu maddi şartlar tarafından belirlenmektedir. 1960'ların başlarında Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik bakışı yansıtan yaklaşımlarında somutlaşan ikinci yaklaşımda ise bilgi gerçekliğin sosyal inşasıdır. Buna göre toplumsal gerçeklik kendi başına özerk ve bağımsız bir olgu değildir. Toplum olayları belli bir anlam sistemi içinde üretilerek inşa olmaktadır ve bilgi de toplum yapısından öte anlama sistemleri içinde oluşan bir etkinliktir. Bilgi yapı olarak tasarlanan toplumdan öte anlam olarak tasarla-

Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek
nan toplum ile etkileşim içinde ele alınır (Yıldırım, 1991: 10).

Aslında toplumun üyelerince her gün yeniden inşa edildiği yönündeki düşünceler çağdaş sosyolojide humanistik olarak adlandırılan bazı yaklaşımlarda görülmektedir. Örneğin aktörlerin içinde bulundukları durumları tanımlamaları açısından Sembolik Etkileşim (Mead ve Blumer); ve köklerini Alfred Schultz'un fenomenolojisinden alan (Bkz: Schultz ve Luckmann, 1973) Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik sosyolojisi, toplumun ikili karakterini -nesnel olgusalılık ve öznel anlam manasında- bütünleştirme çabası olarak düşünülebilir. Onların, insanların öznel süreçleri, nesnel gerçeklikler olarak görme fenomenolojik eğitimi ile ilgilenmeleri ve toplumu bir insan ürünü olarak görmeleri önemlidir. Toplumun "nesnel bir gerçeklik" olduğunu kavramak ve insanı sonuçta toplumsal bir "ürün" olarak görmek de, araştırmaların sosyolojik olma niteliğini etkilemektedir. Ancak Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserlerinde, bilgi sosyolojisini daha çok bilişsel olgular ve farklı tiplendirmeler arasındaki ilişki üzerinde odaklaşarak gerçekleştirmişlerdir. Zaten eserin ikinci adı da *Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*'dir (Kasapoğlu, 1992: 202).

Berger ve Luckmann'a göre bilgi, toplumun temel diyalektiğinin tam ortasında yer alır. Bilgi, bu dünyayı, gerçeklik olarak kavranan nesneler halinde düzenler. Bu bilgi, sosyalizasyon sürecinde nesnel anlamda geçerli gerçek olarak tekrar içselleştirilir. Gelecek kuşağa aktarılan şey de işte bu bilgi gövdesidir. Bilgi sayesinde oluşan gerçeklik de, yeri geldiğinde bireyi biçimlendirme gücüne sahiptir. Bu anlamda Berger ve Luckmann *Gerçekliğin Sosyal İnşası* isimli eserlerinde bilgi sosyolojisinin işlevini şöyle dile getirmektedir:

"Gerçeklik" ve "bilgi" sorunlarına dönük sosyolojik ilgi, tam da bu yüzden, bu kavramların sosyal göreliliğe sahip oldukları gerçeğiyle daha en başta meşrulaşır. Tibetli bir keşiş için "gerçek" olan şey, Amerikalı bir işadamı için "gerçek" olmayabilir. Suçlunun sahip olduğu "bilgi", suçbiliminin (criminologist) "bilgi"sinden farklıdır. Bundan dolayı, özgül "gerçeklik" ve "bilgi" kümeleşmeleri, özgül sosyal

bağlamlarla ilintilidir ve bu ilişkilerin, söz konusu bağlamların uygun bir sosyolojik analizine dâhil edilmesi gerekecektir. Bu yüzden “bilgi sosyolojisi”ne duyulan ihtiyaç, toplumlar da “bilgi” olarak kabul edilen şeyler açısından toplumlar arasındaki gözlemlenebilir farklılıklar sonucu zaten aşikârdır. Ancak bunun da ötesinde, kendini bu isimle tanımlayan bir disiplinin, “gerçekliklerin” insan toplumlarında “bilinir” kılındığı genel tarzlarla da ilgilenmesi gerekecektir. Başka deyişle, “bilgi sosyolojisi”nin, sadece insan toplumlarındaki bilginin ampirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda her bir “bilgi” gövdesinin “gerçeklik” şeklinde sosyal olarak inşa edildiği süreçlerle de uğraşması gerekecektir.

O hâlde iddiamız şudur: Bilgi sosyolojisi, (her ne kriterle olursa olsun) “bilgi”nin nihaî geçerliliğine ya da geçersizliğine bakmaksızın, bir toplumda “bilgi” olarak kabul gören her ne varsa bizzat ilgilenmelidir. Bütün insanî bilginin sosyal durumlar içerisinde geliştirilmesi, nakledilmesi ve korunması ölçüsünde, bilgi sosyolojisi, bunu ortaya çıkaran süreçleri (ki bunlar, olduğu gibi kabul edilen bir “gerçeklik”in sokaktaki adam açısından katılaşması sonucu bu biçimde oluşan süreçlerdir) anlamaya çalışmalıdır. Bir başka deyişle, iddiamız odur ki bilgi sosyolojisi, gerçekliğin sosyal inşasını analiz etmekle ilgilenir (Berger ve Luckmann, 2008: 5-6).

Yine Berger’e göre bilgi sosyolojisi göreceli (yani, bireysel tecrübenin anlamlı belli bir şekilde yorumlandığı geniş bir organizasyon gerçekliğiyle) fakat geniş bir diyalektik (sosyal yapı ile bireyin içinde yaşadığı “dünya” arasındaki) ile ilgilenir. Her toplum belli bir dünya inşa eder. Toplumsal tecrübedeki bireysel simgeselliğin sonsuz çeşitliliği, bunları kapsayan ve nesnelleştiren bir söylem evreni yaratır. Bireysel tecrübe de, diğerleri açısından sosyal çevre anlamı taşıyan ve onlarla iletişimin mümkün olduğu makul bir dünyada yer almak olarak anlaşılır. Bireysel anlamlar da nesnelleştirilmiştir ve böylece söz konusu dünyada yaşayan herkes için kullanışlıdır. Gerçekten bu dünya “nesnel gerçeklik” olarak idrak edilir, yani başkalarıyla da paylaşılmaktadır ve bireylerin

tercihlerinde saygın bir yeri vardır. Böylece bu tür bir dünyanın muteber sosyal tanımları onun hakkında “bilgi” olarak dikkate alınır ve bu “bilginin” dayanakları olarak alındığı sosyal durumlar tarafından birey için sürekli sınanır. Sosyal olarak meydana getirilmiş dünya, tipik olarak düşünülebilecek tek gerçek dünya olur. Birey böylece tüm adımlarının anlamlarını yansıtmak zorunluluğundan kurtulmuştur. Sadece “sağduyuyu” tercih etmesi yeterlidir (Berger, 2004: 3-4).

Bunun yanında din sosyolojisi bilgi sosyolojisinin bir bütünlüyicisi hatta merkezi bir parçasıdır. Onun en önemli ödevi, kendisiyle toplumsal olarak kurulmuş bir evreni (yani evren hakkında bilgiyi) geçerli kılan kavramsal (cognitive) ve kuralcı (normative) mekanizmayı analiz etmektir. Tamamıyla tabii olarak bu ödev, bu mekanizmanın hem kurumlaşmış hem de kurumlaşmamış görünüşlerinin analizini içine alacaktır (Berger ve Luckmann, 1988: 381).

Berger ve Luckmann'ın varsaydığı toplumsal gerçeklik ne tamamen objektif ne de tamamen subjektif bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin objektif ve subjektif yönleri birlikte ele alındığında doğru bir çözümleme yapılmış olacaktır. Bu gerçekliğin özellikle kurumsallaşma aşamasında, hemen hemen doğal gerçeklikle özdeşliği varsayılmakta, böylece toplumsal gerçekliğin bu yönlerinin tamamen çözümlenebilirliği kabul edilmektedir. Burada söz konusu olan uzun vadede insanın yarattığı, kısa vadede ise insanı yönlendiren iki yönlü bir gerçekliktir. İnsanın bu gerçekliğin yaratıcısı olarak değerlendirilmesi, objektif koşullar yanında insanın subjektif değerlendirmelerinin ve bu subjektif değerlendirmelerin de gündelik yaşam gerçekliğinin oluşturucuları olarak kabul edilmesi, toplumsal gerçekliğin kendine has yönünün -öznelliğinin- de kabul edilmesi anlamını taşır. Berger ve Lukmann'ın kuramının sosyolojinin inceleme nesnesinin salt objektif ve de salt subjektif bir gerçeklik şeklinde alan diğer kuramlardan farkı işte bu noktada ortaya çıkmaktadır (Erbaş, 1992: 165).

Bu anlamda bilimsel bilgi gelenekten bağımsız olarak sürdü-

rülemeyeceği gibi bunu icra edenler de önceki kuşaklar tarafından geliştirilen bir kültürün alıcılarıdır (Barnes, 1990: 67). Zira gündelik gerçeklikte anlam ve bilgi örtüşmektedir. Anlam, dile ilişkin ve onunla olanaklı olabildiğine ve dil de sosyal bir kurum olarak var olduğuna göre, onun dolayımı ile gerçekliği deneyimlemek de sosyaldır. Diğer bir deyişle, söz konusu olan dünyanın dili değil, sosyal bir gerçeklik olan dilin dünyasıdır. Bu dünyada açığa çıkan bilginin araştırılması da, sadece diğer her şeyden soyutlanmış ‘bilgi’yi konu edinen bir tür epistemoloji ile değil, bilgiyi bir anlam dünyasının bütünselliğinde ve tarihselliğinde ele alan bilgi sosyolojisi ile birlikte olanaklı olacaktır (Anlı, 2011: 65).

Bu noktada yukarıda anlatılanlar çerçevesinde “Bilginin İslamileştirilmesi” konusuna yeniden dönersek İslam bilgi yapısının ya da İslami bir bilimin oluşması için batıdan ya da başka bir unsurdan yapacağınız bilimsel bilgi ithali sonuç vermeyecektir. Zira bir toplumda bilimsel bilgi geleneği bilgi ithali ile gerçekleşemez. Bilim, bizzat toplumun kendi zihni yapısından doğmaktadır ve bunun gerçekleştirilebilmesinin tek yolu da çevresel bir bağlamın oluşmasıdır. Alparslan Açıkgenç’in “dünya görüşü” kavramıyla kast ettiği bu çevresel bağlam İslam’ın ilk dönemlerinde özellikle de Medine döneminde tesis etmiştir (Açıkgenç, 1998: 76 vd.).

Açıkgenç, bilimsel ve bilgisel faaliyetler de dâhil olmak üzere bütün insan faaliyetlerinin zihinsel zeminini teşkil eden dünya görüşünün mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

Bir dünya görüşü inşâ’î (mimari) bir bütündür; yani yapısal olarak örülmüş bir kavramlar birliği olup umumiyetle günlük hayatımızda tabîî bir sürecin sonucunda ortaya çıkar. Bu süreci tabîî olarak tavsif etmemizin sebebi; zihnin içinde işleyeceği kavramsal yumağı oluşturacak yeteneğin kendinde fitrî olarak bulunmasındandır. Onun için dünya görüşünün oluşum süreci, sadece fitrî yollarla idare edilmez; buna ilaveten bireyin psikolojisi, yaşadığı toplum ve eğitimi tarafından düzenlenir. O halde dünya görüşünü oluşturan ana unsurlar psikolojik, toplumsal ve eğitimseldir.

Dünya görüşünü belirleyen diğer unsurlar: dil, tabîî çevre

ve diğer sosyal şartlardır.

Bütün bu etkenler dört başlık altında toplanabilir:

- 1- Çoğunlukla din, dil, çevre ve bütün diğer sosyal mirası içeren kültür;
- 2- Kişinin geleneği ve içinde yetiştiği ortamdaki bilimsel faaliyetleri içeren soyut düşünce;
- 3- Kişinin psikolojisi ve son olarak;
- 4- Teknoloji -özellikle de günümüzde.

(...) Mesela, İslam dünya görüşünü elde etmek isteyen kişi bu bakış açısının temel yapı unsurlarını elde etmek zorundadır. Bu demektir ki; bir dünya görüşü zihnimizce günlük hayatımızda baskın olan alışkanlıklarımızın bir sonucu olarak üç yolla oluşturulabilir:

1. Eğitim veya öğrenim, ya da diğer yollarla edindiğimiz kültür, teknoloji, bilimsel, dini ve spekülâtif düşünce kanallarıyla;
2. Bilgi edinmek amacıyla yapılan iradî bir gayret yoluyla;
3. Her ikisiyle birden (Açıkgenç, 2003: 64 vd.).

Buradan da anlaşılacağı üzere bilginin salt zihinsel bir keşif süreci ile açıklanamayacağı açıktır. Aksine her gün yeniden inşa ettiğimiz günlük hayatımız bakış açımızı, dünya görüşümüzü belirlemekte ve bunun bir sonucu olarak elde ettiğimiz bilgi büyük oranda “tabii” olarak sosyal bir gerçeklik olarak inşa edilmektedir. Bu anlamda İslam'ın emirlerinin dolayısıyla Kur'an ve Sünnetin buyruklarının toplumsallaştığı, yani sosyal hayatta inşa edildiği ilk dönem, bilginin hem ontolojik ve epistemolojik anlamda hem de fenomenolojik, sosyolojik ve aksiyolojik anlamda inşa edildiği bir dönem olarak düşünülebilmektedir.

Buradan hareketle vahyi ve beşeri bilginin (Mevlüt Uyanık'ın deyimiyle) (Uyanık, 2012: 39) ya da vahyi bilgi ve aydın bilginin (Alparslan Açıkgenç'in deyimiyle) (Açıkgenç, 2006: 45 vd.) iç içe geçtiği İslam medeniyetinde “bilgi”ye olan yaklaşımda toplumsal köken göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'in pek çok uygulamasında da bu toplumsal bağlam dikkat çekmektedir. Yeni bir bilgi anlayışını inşa eden ilk dönem İslam toplumunda örnek bir uygulama olarak verebileceğimiz kardeşleştirme uygulaması grup

bağının kan bağından din bağına dönüşümünü sağlarken bunun toplumsal şartlar dikkate alınarak gerçekleştirilmesi önemlidir (Bkz: Arslan: 2005). Bu ve benzeri pek çok uygulamanın yanında İslam dini için sadece zihinlerde inşa edilen ve toplumsallaşmamış bilginin değersizleştirilmesi ve bilgi ile amel edilmesine yapılan önemli vurgunun bu anlamda bir kez daha düşünülmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle İslami bilginin araştırılması ya da Bilginin İslamileştirilmesi çalışmaları soyutlanmış bir bilgiyi konu edinen salt epistemolojik yaklaşımla değil, bilgiyi bir anlam dünyasının bütünselliğinde ve tarihselliğinde ele alan bilgi sosyolojisinin de etkin kullanımı ile olanaklı olacaktır. Zira bilim tarihi incelendiğinde de bilim epistemolojisi kaçınılmaz bir toplumsal bağlamı zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda bilgi tarihsel bir süreç içerisinde toplumsal bir bağlam ile ele alındığında tüm yönleri ile ele alınmış olabilecektir (Açıkgenç, 2012: 67).

4. Sonuç Yerine

Buraya kadar genel anlamıyla ele almaya çalıştığımız “Bilginin İslamileştirilmesi” konusuna toplumsal bağlamda yaklaşımın gerekliliği ile ilgili son olarak birkaç hususu da açıklığa kavuşturmamız gerekecektir. Bilginin bir gerçeklik inşası olarak toplumda yer aldığını vurgulayan sosyolojik yaklaşımın gündeme getirilmesi, bilginin ontolojik düzlemde reddedilmesi olarak görülmemelidir. Berger ve Luckmann’ın açmış olduğu anlayışın devamı olarak günümüzde A. Giddens, P. Bourdieu, B. Turner gibi bazı sosyologların bu anlamda “yapı” ve “eylemi” birlikte düşünerek bunların birbirinden ayıramayacağına, diğeri olmaksızın birinin tek başına düşünülemeyeceğine yaptıkları vurgu önem taşımaktadır.

Zira her toplumda bilginin edinim süreci ile ilgili bazı benzer süreçlerin olması bu noktada değerlendirmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Alparslan Açıkgenç’in “tarihsel epistemoloji” ve “bilim geleneği” kavramları ile temellendirdiği bilimin doğasına dönük bu çabalarda aynı zamanda toplumsal bağlam da önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bilim ve bilgi çevresel bağlam açısından çeşitlenmektedir. Bilginin

İslamileştirilmesinde vahyin, dünya görüşünün ve toplumsal gerçekliğin bu anlamda yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Burada bilginin sosyal inşası temelinde özellikle vahyin fonksiyonu noktasında dile getirilmesi gereken bir nokta da Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının sosyal inşacılık anlamında vahyi konumlandırmada rölâtivizme kayma tehlikesidir. Yukarıda da değinildiği gibi sosyal inşacı görüşe göre, insan gerçekliği bizzat gündelik hayatın içerisinde inşa eder. Bu anlayışa göre gerçeklik kolektif-sosyal bir üründür. Ancak Rölâtivistler “dip-çizgi argümanları” olarak adlandırılan ve gerçekliğin bir de “inşa edilmeyen”, hâli hazırda mevcut olan bir dip noktası olabileceğini iddia eden görüşü kökten reddederler. Bu dip-çizgi argümanları iki farklı yapıya sahiptirler; ilki “mobilyalar” olarak adlandırılan reddedilemez gerçeklikler(sözgelimi masanın, taşların, doğadaki nesnelerin vs. gerçek olmaları), ikincisi ise “ölüm” olarak adlandırılan ve reddedilmemesi gereken (sözgelimi zulmün, yoksulluğun gerçek olmaları gibi) gerçekliklerdir (Altınal, 2010: 76). Yani rölâtivistler realistler tarafından eleştirilmekle birlikte ontolojik ve etik zeminde bazı gerçeklikleri kolaylıkla reddedilmektedirler.

Zira Rölâtivizm'e göre, doğrunun tarifi, “birey tarafından doğru olduğu kabul edilen şey” olarak yapılmaktadır. Ancak, doğru veya yanlış, sadece bireyin düşüncelerine bağlı olan bir kavram değildir. Etik (ahlak) teorilerine göre, doğru ve yanlış düşünceleri, bireysel varlığa (sübjektivizm veya bireysel rölâtivizm teorisi), grup varlığına (kültürel rölâtivizm teorisi), ya da insanüstü varlığın (külli irade teorisi) değerlerine, düşüncelerine veya tavırlarına bağlıdır (Birkök, 1998: 6). Bu anlamda Bilginin İslamileştirilmesi çabalarının sosyolojik bir zeminde tartışılırken tevhid ilkesi temelinde ve vahyin rölâtivist bir anlayışla fonksiyonunu yitirmediği bir tarzda ele alınması gerekmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki: “Bilginin İslamileştirilmesi”, birey ve topluma pek çok alanı kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedeflemektedir. Aklın işlevselliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntem arayışı

olarak değerdendirebileceğimiz bu çaba beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslam'ın normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmeyi hedeflemektedir. Elbette bu çabalar ve hedefler İslam dünyası için büyük önem arz etmektedir. Ancak bundan sonrası için belki de yüzlerce yıl sürecektir bu çabaların nihayete ulaştırabilmesi için bilginin inşasında toplumsal bağlamın yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Bu anlamda İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımdan kurtarılması ve kendi iç dinamikleri ile harekete geçmesini hedefleyen bu girişim ontolojik, epistemolojik bağlamda ele alındığı kadar aksiyolojik, fenomenolojik ve sosyolojik bağlamda da ele alınmalıdır. Umut ediyoruz ki İslam toplumunda bilginin toplumsal inşasının önemini gündeme getirmeyi hedefleyen bu çalışma bundan sonraki çalışmalar için yeni bir basamak teşkil edecektir.

Kaynakça

- Abu Sulayman, A. H. (1985). "İslamization of Knowledge with Special Reference to Political Science" *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 2, No: 2, 263-289.
- Açıkgenç, A. (1998). *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Açıkgenç, A. (2006). *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Açıkgenç, A. (2012). *Islamic Scientific Tradition in History*, Kuala Lumpur: Penerbit IKIM.
- Açıkgenç, A. (2003). "Bilim Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım", *Bilimname II*, 2003/2, 53-74.
- Al Migdadi, M. H.(2011). "Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education" *Revue Académique des sciences humaines et sociales*, 7 – 2011, 3-16.
- Altınal, B. E. (2010). "Rölativizm mi, Eleştirel Realizm mi?: Sosyal İnşacılıkta Yöntemsel ve Politik Sonuçları Olan Epistemolojik Bir Tercih" *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, Sayı 3-4, Eylül 2010, 75-84.
- Al-Attas, S. M. N. (1999). *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC Publications.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC Publications.
- Anlı, Ö.F. (2011). "Hakikat (Doğruluk) Bağlamında Sosyal Bir İnşâ Olarak Bilimsel Bilgi -Bilimsel Kuram – Verili Gerçeklik İlişkisi Bağlamın-

- da Post-modern Eleştiriler" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, sayı: 11, 53-77.
- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Arslan, M. (2005). "İslam'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslami Araştırmalar*, C. 18, Sayı 3, 251-274.
- Aydın, M. (2010). *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Bakar, O. (2012). *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Çeviren: Işık Yanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Barnes, B. (1990). *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Berger, P. (2004). "Bilgi Sosyolojisinde bir Problem Olarak Kimlik", Tercüme: Mehmet Cüneyt Birkök, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* Cilt 1, No 1, 1-11.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (1988) "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çeviren: M. Rami Ayas, *A.Ü.İ. F. Dergisi*, , C. XXX., 375-385.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-*, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Birkök, M. C. (1998). *Sosyolojik Düşünmek ve Metodolojisi*, Elektronik Sürüm 1. 6
- el-Alvânı, T. C. (1994). "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Dünü ve Bugünü" Çeviren: Ahmet Kemerli, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 3, 95-116.
- Erbaş, H. (1992). "Sosyolojide Fenomenoloji" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 14, 159-166.
- Erdem, M. (2002). "Yeni Usul Arayışlarının Arka Planı ve Problemleri Üzerine" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 71-86.
- Farukî, İ. R. (1985). *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çeviren: Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları.
- Farukî, İ. R. (1991). "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi" Çeviren: Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Paçacı, İstanbul: Fecr Yayınları, 11-29.
- Fazlurrahman (1988). "İslamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol., 5, No. 1, 3-11.
- Kasapoğlu, M. A. (1992). "Sosyolojide Birlik Sağlamak", *Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Araştırma Dergisi*, Cilt XIV, 201-218.
- Muhammed, Y. (1994). "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri" Çeviren: Süleyman Gündüz, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 3, 110-122.
- Nasr, S. H. (2012). *Bilgi ve Kutsal*, Çeviren: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları.

- Nor, W. M. (1993). "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", Çeviren: Yasin Ceylan, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 1, 35-72.
- Safi, L. (1993). "İslami Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslamileştirilmesi Tasarısı" Çeviren: Akif Demirci, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 31-57.
- Safi, L. (2006). "Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)" Çeviren: Ömer Pakiş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI sayı: 3, 275-306.
- Schutz, A. and Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life World*, Illinois: Northwestern University Press.
- Sekamanya, S. A., Hussein, S. and Ismail, N. A.H. (2011). "The experience of Islamization of Knowledge at the International Islamic University Malaysia: successes and challenges". In: *New Intellectual Horizons in Education*. Gombak: IIUM Press, 91-110.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çeviren: Osman Akinbay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* Çeviren: Fatih Demirci, İstanbul: Adres Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L. ve Powers, C. H. (2010). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1982). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.
- Uyanık, M. (1999). *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Uyanık, M. (2012). "İslami İlim Kavramsallaştırması" *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* (Editor: Mevlüt Uyanık) Ankara: Fecr Yayınları, 21-42.
- Yıldırım, E. (2007). *Bilginin Sosyolojisi*, Bursa: Ekin Yayınları.
- Yıldırım, E. (2004). "Türk Sosyolojisinde Pozitivizm: Bilginin Sosyolojik Tasarımı (1908-1945)" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2004 /1, 107-130.



Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları

Murat KAYACAN*

The Common Interest of Sociology and Quran: The Theories of Social Change and Corruption

Citation/©: Kayacan, Murat, (2012). The Common Interest of Sociology and Quran: The Theories of Social Change and Corruption, Milet ve Nihal, 9 (3), 75-99.

Abstract: If the aim of sociology is to evaluate the factors influencing the society, we can say that it is impossible for it to disregard the Quran in the case of studying Muslim societies. Like sociology, the Quran underlines the social change. In this paper, in addition to the sociology of Islam, we will study the sociology of the Quran. Then, we' will concentrate on those verses which we think they are related to the issues of "social change and corruption" in sociology.

Key Words: Sociology, the Quran, social change, corruption.



Atıf/©: Kayacan, Murat, (2012). Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları, Milet ve Nihal, 9 (3), 75-99.

Öz: Sosyolojinin hedefi toplumu etkileyen faktörleri ele almaksa, onun Müslüman toplumu incelemeyi gündemine aldığında Kur'an'a kayıtsız kalması

* Yard. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi,
[dr.muratkayacan@gmail.com]

düşünülemez. Sosyoloji de Kur'an da toplumsal değişim ve çöküş üzerinde durmaktadır. Bu araştırmada, İslam sosyolojisi vb. Kavramlaştırmalara ek olarak Kur'an sosyolojisi vb. Terkiplere yüklenen anlamları ortaya koyacağız. Ardından da sosyolojideki "toplumsal değişim ve çöküş"e tekabül ettiğini düşündüğümüz ayetler üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Kur'an, toplumsal değişim, çöküş.

Giriş

Sosyoloji ile Kur'an iki farklı zemine sahiptir. İlki ilmî bir disiplin olarak ağırlıklı bir şekilde toplumu etkileyen unsurları; ikincisi ise Allah tarafından insanlara doğru yolu gösterici (Bakara, 2/2) ve bu dünyada da ahrette de insanların mutluluğunu sağlayan emirleri, yasakları ve öğütleri içermektedir. İkisi arasındaki bu farka rağmen, aralarında ortak konuların olduğu da inkâr edilemez. Bu araştırmada; zaman bakımından bir insanın ömrü boyunca gözleyebileceği daha kısa süreli ve mekân bakımından da daha sınırlı bir coğrafi alanda ortaya çıkan değişimleri ifade eden "toplumsal değişim" (Pazarbaşı, 1996: 225) ele alınacaktır. Bu bağlamda şu soruların yanıtları ortaya konulacaktır: Sosyolojide toplumsal değişim ve çöküş nasıl değerlendirilmektedir? İslam/Kur'an ile sosyolojiyi mezcetmede sorun görmeyenler gerekçelerini nasıl ortaya koymaktadırlar? Gerek sosyoloji gerekse din açısından toplumsal değişime ve çöküşe dair ne tür yaklaşımlar söz konusudur? Kur'an toplumsal değişim ve çöküş konusunu nasıl ve hangi kavramlarla ele almaktadır?

A. Sosyolojik Açıdan Toplumsal Değişim ve Çöküşe Yönelik Yaklaşımlar

Sosyoloji öncesi toplumsal düşünce tarihinde, "Toplum doğası nedir ve ne olmalıdır?" sorusu sorulurken, bilimsel sosyolojide "Toplum nasıl işlemektedir ve bu işleyişi düzenleyen yasalar nelerdir?" sorusu sorulmaya başlanmıştır (Canatan, 2005: 12). Sosyoloji; toplumun sosyal realitesinin ve toplumsal olaylar ile değişimlerin bilimsel ve sosyolojik açıdan incelenmesini gerçekleştirmekte, toplumu bir yapı ve olgu olarak ele almakta, onun yapısı ile birlikte, orada "hakim olanı destekleyen güçleri" araştırmaktadır (Gü-

nay, 1996: 6). Sosyolojinin modern bir bilime dönüşmesinde toplumsal ıslahat ve devrim fikirlerinin de etkisi olduğu kuşkusuzdur ve sosyoloji henüz çocukluk çağındayken toplumsal ıslahat fikri onu motive eden ve geliştiren önemli bir esin (ilham) kaynağı olmuştur (Canatan, 2005: 15-16).

Felsefi bir problem olarak ele alındığında, değişim düşüncesi ni keşfeden ve “Her şey akıp gider. Aynı nehre iki defa giremezsiniz.” (Popper, 1947, I: 9, 11) diyen Heraklitos’a (M.Ö. 475) kadar götürülen değişme olgusu, özellikle bir bilimsel disiplin olarak sosyolojinin doğuşunda ve gelişiminde özel bir önem ve etkiye sahiptir (Çelik, 2003: 117). Kültürel değişme de denebilecek toplumsal değişimin (Aydın, 2001: 30) dinamikleri her zaman sosyolojide hususi bir ilginin konusu olmuş (Aktay, 2003) ve “toplumsal değişim kavramı” modern sosyologlarca ortaya konulmuştur (Günay, 2007: 38). Neredeyse bütün sosyoloji ekolleri, genelde toplumsal değişme, özelde ise toplumsal çöküşle az veya çok ilgilenmişlerdir (Okumuş, 2003: 145). Evrimci, diyalektik, döngüsel, çift kutuplu salınma veya dalgalanma teorileri yahut biyolojik analogiler üzerine temellendirilmiş teoriler ortaya atılmış olsa da, genel kabul görmüş bir toplumsal değişim teorisi yoktur (Günay, 2007: 41).

Çöküş konusuyla daha çok, büyük boy değişim modellerinden organizmacı modeller veya çevrimsel teoriler ya da yükseliş ve düşüş kuramları meşgul olmuştur. Var olan toplumları, ideal bir devletin çürüyen kopyaları olarak yorumlayan Platon’un (ö. MÖ 347) teorisinde, çöküşe geçen toplumlar bir çeşit organizma olup (Popper, 1947, I: 48) onların çöküşlerinin nedeni, dinden uzaklaşma ve ahlaki çürümedir (Okumuş, 2003: 146). Bugünkü anlamda en değerli sosyolojik eser olan *Mukaddime*’nin yazarı İbn Haldun’a (ö. 1406) (Taplamacıoğlu, 1969: 82) göre, devletin ihtiyarlar çağı geldiğinde, sınırları küçülmeye başlar. Devletin merkezi ise, Tanrı o devletin büsbütün yıkılışını takdir ettiği zamana kadar korunur (İbn Haldun, 1989, I: 412). Onun görüşleriyle ortak noktaları olan Michel de Montaigne’in (ö. 1592) sosyal ve siyasal yaklaşımlarında da “organizmacı” bir yaklaşım görülmektedir.

Ona göre, “Bedenlerimizin hastalıkları ve nitelikleri, devletlerde ve hükümetlerde de görülmektedir. Krallıklar ve cumhuriyetler bizim gibi doğmakta, gelişmekte, parlamakta ve yaşlanıp ölmektedir (Montaigne’den naklen Okumuş, 2003: 148).

18. yüzyıldan itibaren düşünürler, tarihin sabit yasalara göre işlediği ve bunun da pekâlâ keşfedilebileceği fikrini ortaya attılar. Sözgelimi, Giambattista Vico (ö. 1774) bilimin görevinin gerçek olaylardan hareketle kanunları bulmak olduğunu ileri sürdü (Taplamacioğlu, 1963: 220). O ve Jacques Turgot (ö. 1781) gibi düşünürler tarihsel verileri kullanarak insanlık tarihinin gelişimi hakkında çerçeveler çizmeye başladılar. Daha sonrakiler tarafından devralınan bu fikirler ve çalışmalarda, insanlık tarihinin gelişiminde sabit yasalar ve aşamalar tespit edilmekle kalınmadı; bu gelişim sürecinde ileriye dönük bir yön olduğu düşüncesi de zihinlere yerleştirildi. Tarih felsefesindeki bu gelişme, doğrudan sosyolojiyi de etkilemiştir. Bundan sonra sosyal olaylarda fizik biliminin metotları uygulanarak tarihin belirli yasalara göre işlediği ve bu işleyişin aynı zamanda ileriye dönük bir gelişme olduğu fikri de sıkça işlenmiştir (Canatan, 2005: 14). Sözgelimi, Auguste Comte (ö. 1857) sosyolojiye sosyal fizik adını vermeyi düşünmüştür. Ona göre sosyologlar gözlem, deney ve karşılaştırma ile insan hayatı ve toplumla ilgili temel kanunları bulabileceklerdir (Furseth ve Repstad, 2006: 200). Toplumların bir kanunu vardır. Toplum tabiat düzeni içindedir ve bu nedenle sosyolojinin fizik gibi bir bilim olması gerekir (Taplamacioğlu, 1969: 94).

Osmanlı’nın en buhranlı günlerinde yaşamış olan ve İbn Haldun’un -yukarıda kısmen söz ettiğimiz- çöküşle ilgili birçok görüşünü paylaşan Cevdet Paşa (ö. 1895), organik bir yaklaşımla toplumların doğduğunu, büyüdüğünü, geliştiğini, durakladığını ve öldüğünü söylemektedir (Okumuş, 2003: 150). Toynbee’nin düşüncesinde, tarihte bazı istisnalar dışında yok edilmiş medeniyetler bulunmayıp, tersine genelde medeniyetler kendi kendilerine yani kendi iradelerinden kaynaklanan iç nedenlerle yok olmuşlardır (J. Evola’dan naklen Okumuş, 2003: 152). Başka bir ifadeyle

medeniyetler, cinayete kurban giderek değil, intihar ederek ortadan kalkarlar. (P. A. Sorokin'den naklen Okumuş, 2003: 152).

Toplumsal değişimin lineer bir çizgi boyunca ilerlediğini savunan, enerjilerini tarihsel evrim ya da ilerlemenin sürekli doğrusal yönelim ve eğilimlerini bulma çabasında yoğunlaştıran ve Nicolaus Kopernikus (ö. 1543) öncesi anlayışa sahip olan 19. yüzyıl sosyolojisinden farklı olarak, yirminci yüzyıl sosyolojisi toplumsal süreçlerin akışındaki tekrarlanan ritimleri, salınmaları, çevrimleri ve süreklilikleri inceleme konusu edinmiştir (Okumuş, 2003: 159).

Sanayileşme ve kentleşme gibi büyük toplumsal dönüşümlere eşlik eden sosyo-kültürel değişimler, değişim kavramına hem bir tarihsel arka plan, hem de belli değer yargılarının yüklenmesine imkân sağlamıştır. Nitekim klasik sosyoloji literatürü; değişme olgusuna, “gelişme” ve “ilerleme” gibi özellikle Batı merkezli bir tarihi sürecin anlam haritasına uygun bir yaklaşımın örneklerini içermektedir (Çelik, 2003: 117).

Serbest kültür değişmesinin dışında bir de mecburi veya empoze kültür değişmesi vardır ki bu da iktidara sahip, nüfuzlu bir kesimin yabancı bir kültürü veya bunun belli bazı unsurlarını çoğunluğun isteği dışında kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalıştığında gerçekleşir (Mümtaz Turhan'dan naklen Çelik, 2003: 125). Kur'an'da anlatılan Firavunun İsrailoğullarını köleleştirici muamelesi (Şuara, 26/22) ya da yakın tarihten örnek verecek olursak Kemalizm'in Türkiye toplumunu seçim hakkı olmaksızın dönüştürmesi mecburi kültür değişmesine iyi birer örnektir.

B. İslam'ın/Kur'an'ın Sosyoloji ile Mezci Mümkün mü?

İslam sosyolojisi ilk bakışta basit gibi görünmekteyse de bu ifade değişik yerlerde değişik anlamlar taşımaktadır ve onun İslami sosyoloji ya da İslamcı sosyoloji vb. varyantları da vardır (Toker, 2009: 91). İslam ile sosyolojiyi mezceden yaklaşıma göre, nasıl Batı'nın geleneksel sosyolojiye kalkınma ve ilerlemenin aracı olarak baktıysa, İslami sosyoloji de “bilginin İslamileştirilmesi” (Faruki, 1995) bağlamında halkı İslamlaştırmanın bir aracı olabilir. Post-

modernizmde gerçeğin yoruma tabi olacağı yaklaşımının yerini, İslami sosyolojide yorumun tabi olacağı bir gerçeklik alacaktır (Sarıbay, 1994: 123, 129). Sosyolojinin açıkça önem verdiği konulardan birisi onun, sosyolojik kanunlara veya bu kanunların yerini tutan genel hükümlere ulaşmak istemesidir. Bu ise ancak analizci, gözlemci ve karşılaştırmacı bir araştırmanın neticesinde hasıl olur. Bu, İslam sosyolojisi için yeni bir hedef değildir. Sözgelimi, İbn Haldun sosyolojik araştırmalarında birçok genel kurala ve hükme ulaşmıştır. Onun sosyal hayatın gelişim aşamaları ve devletin oluşumundaki merhalelerle ilgili bulduğu kanunlar onun bulgularına örnektir (Haşşab, 2010: 68). Batılı sosyolojinin “pozitif” ruhunu reddeden İslami sosyoloji, değer-bağımlı bir girişim olduğu için bu değerlerin ana kaynağı olarak da Kur’an’ı görmektedir. Çünkü ümmet halinde yaşamayı Kur’an’a olan inanç mümkün kıldığı gibi, ümmet olarak kolektif hayat da anlamını yine Kur’an’dan almaktadır (Sarıbay, 1994: 128; Bayyığıt, 2003: 20).

İslam sosyolojisi şeklinde bir kullanımı benimseyenler, taklitçi bir araştırma veya Kur’an’ın bazı ayetlerinin yorumları olduğu düşüncesine kapılmamak gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bunlar bilim alanına girmektedir. İslam sosyolojisi; tanım, yorum, analiz ve karşılaştırma yapan ayrıca genel hükümlere varan pozitif bir ilim dalıdır. Bununla beraber o, doğasında mevcut olan sebep-sonuç ilişkilerini ve kanunlarını inceler, yani o nesnel bir bilim dalı olup, olması gerekeni değil; olanı inceler. Dolayısıyla o pozitif hükümlere varır, göreceli hükümlere yönelmez. Böylece “İslam sosyolojisi” pozitif ve objektif bilimler alanına girer ve normatif ilimlerin dışında kalır (Haşşab, 2010: 65).

Allah bazı ayetlerde kanunlarını açıkça göstermiştir. Bazen de sebebi bir ayette ama o sebebin sonucunu da diğer bir ayette göstermiştir. O geçmiş toplumların haberlerini belirtirken genellikle sünnetini zımnen göstermiştir. Onların birbirlerine benzeyen hallerinden ve akıbetlerinden Allah’ın toplumlar hakkındaki ilahi kanunlarını yani sünnetlerini çıkarmak mümkündür. Ve keza şerî emir ve yasaklarda gözetilen hikmetleri düşünerek birtakım sebep-

sonuç ilişkileri de bulunabilir. Bütün bunlardan yola çıkarak, “sosyolojinin kanunları” denebilecek ve benzeri bütün olaylara teşmil edilebilecek kurallar belirlenebilir. Fakat yapılabileceği söylenen bu şeylerin çok kolay olduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir (Cebeci, 1987: 10).

İslam din sosyolojisi terribini (sociology of religion based on Islam) kullanan Ali Şeriatî'ye (ö. 1977) göre yapılması gereken; Kur'an'ın belirli ayetlerini, Hz. Peygamber tarafından kullanılan felsefe ve belli yöntemleri ya da onun hayatının siyasi, toplumsal, psikolojik ve ahlaki yapısını çağdaş ilim aracılığıyla çözümlemek değildir. O, Kur'an'ın kozmolojik ayetlerinin fizik yardımıyla, onun tarihi ve sosyolojik ayetlerinin anlamının ise sosyoloji ışığında anlaşılabileceği kanaatindedir. Şeriatî, Kur'an'dan tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu tespit eder. Ona göre, Kur'an'ın/İslam'ın bizzat kendisi söz konusu fikirlerin kaynağıdır. Sosyoloji ve tarihin felsefi teorisi ve tasarımı o düşünceleri onun nazarında netleştirir. Tarih ve sosyolojiyle onların sağlama-sını yaptığında da o fikirlerin tamamen doğru fikirler olduğunu görür (Shariati, 1979: 42, 43). Şeriatî'nin düşünceleri etrafında şekillenen ve çeşitli şekillerde değerlendirilen farklı bir İslam sosyolojisi türü daha bulunmaktadır. Bu türün en karakteristik yönü kuramsal içeriklerin dışında taşıdığı aktivist-eylemci boyuta sahip oluşudur. Bu yüzden o İslamcı sosyoloji şeklinde de ifade edilmektedir (Toker, 2009: 92).

Kur'an sosyolojisi gibi bir kavramsallaştırmaya gelince, bu terribi kullananlara göre, İslami sosyolojinin temel kaynaklarının ilki Kur'an olmalıdır. Bu anlamda Kur'an sosyolojisi yapılmadan, İslami sosyoloji çabaları birçok eksiklikleri, yanlış yorumlamaları da beraberinde getirecektir (Bayyigit, 2003: 23). Kur'an sosyolojisi bir yandan olumlu bir yaklaşımın ve derinleşmenin zihni bilinçaltını ortaya çıkarırken, diğer yandan Kur'an ve sosyoloji gibi iki farklı kelimenin tarihi ve sosyal bağlamları göz önüne alındığında, problemli bir tartışmaya tekabül etmektedir (Tekin, 2003: 76). Kur'an sosyolojisi incelemelerinde öncelikle yapılması gereken,

Kur'anî terminolojinin kendi anlam örgüsü içinde belirlenmesidir. Bunun için sosyolojimizin İslami ilimlerden (Kur'an ilimleri başta olmak üzere hadis, tefsir, fıkıh vb.) yararlanması gerekmektedir (Bayyigit, 2003: 23). Karaçi Üniversitesinde, Beşaret Ali tarafından başlatılan Kur'anî sosyoloji dersleri Müslüman ülkelerde –Pakistan da dâhil- kural olmaktan çok bir istisnadır (Ba-Yunus ve Ahmed, 1986: 70).

Allah Kur'an'da sünnetlerini ve hikmetini belirterek Müslümanlara daha önce bilmedikleri sosyolojinin varlığını ve Kendisinin mahlûkatı üzerinde sünnetleri olduğunu haber vermektedir. Kur'an-ı Kerim'de sosyolojiyle ilişkili pek çok ayet mevcuttur. Çünkü Kur'an gerek birey gerekse toplumdan söz etmektedir. Yine o; savaş ve barış, korku ve emniyet, azap ve refah, tuğyan ve iman açısından toplumu anlatmaktadır. Fertlerden, ailelerden, cemaatlerden, birliklerden, milletlerden ve ümmetlerden söz etmektedir (Cebeci, 1987: 6, 7).

Yeni bir metodoloji ve perspektifle yapılacak olan Kur'an sosyolojisi çalışmaları, bir ihtiyaç olarak kendini hissettirmektedir. Sosyoloji, bir toplumu anlama aracı olduğuna göre, o toplumu sağlıklı anlamanın bir yönü de toplumsal referanslarını, toplumsal hayatın temel dinamiklerini anlamaktan/bilmekten geçmektedir. O halde Kur'an'ı anlamaya/açıklamaya ve buradan hareketle İslam toplumlarının ve sorunlarının anlaşılması/çözümlemesi ve bilgi üretimi için Kur'an'ı esas alan bir sosyolojinin geliştirilmesi artık bir zorunluluk haline gelmiştir (Bayyigit, 2003: 24). Yeni bir sosyoloji kurmak bir bidat olarak kabul edilmemeli fakat Müslümanlar için gecikmiş bir vazife sayılmalıdır. Kur'an sosyolojisinde daima göz önünde bulundurulması gereken hakikat, her hadisenin arkasında Allah'ın iradesinin bulunduğu telakkisidir. Çünkü inananlar her hadiseyi Allah'a bağlamak zorundadır (Cebeci, 1987: 10, 12). Ne var ki, "her hadiseyi O'na bağlamak" eyleminin insan iradesini önemsizleştiren ya da yok sayan boyutlarda olamayacağının bilinmesi gerekmektedir.

Kur'an sosyolojisi ya da İslam sosyolojisi terkiplerinden daha

genel bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebileceğimiz din sosyolojisinin üzerinde durması gerekli en önemli noktalardan birisi, yalnızca pratiklerin analizi değil, dinin temel ilkeleriyle pratikler arasındaki ilgiyi göstermek, gerektiğinde pratiklerin eleştirisini yapabilmektir (Aydın, 2001: 287–288). İslam (Kur'an) sosyolojisinin, modern sosyolojiden farklı metodik bir temeli olacaktır. Yani, modern sosyoloji nasıl teorilerden hareket ediyorsa, Kur'an sosyolojisi de nassları esas alacaktır. Bu açıdan, Kur'an esaslarına dayanan sosyolojiye belki "ilmu's-süneni'l-ilahiyye" (Allah'ın sünnetleri/yasaları ilmi) demek mümkün olabilir (Cebeci, 1987: 7; Bayyığıt, 2003: 21).

Kur'an sosyolojisi; Kur'an'ın tanrı, evren, insan, dünya ve ahiret anlayışlarından yola çıkarak ve konuyu ilgilendiren bütün ayetleri dikkate alarak toplumları statik ve dinamik bakımlardan ele alıp onların yapısal vasıflarını ve değişme şartlarını ve ayrıca doğal olaylarla toplumsal hadiseler arasındaki ilişkiyi araştıran ve bu konularda Allah'ın sünnetlerini/yasalarını tespiti çalışan bir ilimdir (Cebeci, 1987: 8).

Kur'ani sosyolojinin yöntemi temelde modern sosyolojiden farklı olacaktır. Öncelikle modern sosyoloji bazı hadise ve fikirler üzerine kurduğu teorilerden (Sulhi Dönmezer'den naklen, Cebeci, 1987: 8), Kur'an sosyolojisi ise, Müslüman'ın inanması gereken nasslardan hareket etmektedir. Çünkü o, tabiri caizse bir "iman sosyolojisi"dir. İkisi arasındaki farklardan birisi de, sosyal hadiselerle doğal olaylar arasındaki ilişki açısındandır. Kur'an doğal olaylarla sosyal olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmektedir. Sözgelimi doğal afetlerin geliş nedenlerinden birisi de o toplumun onu gerektiren bir suç işlemesidir (Cebeci, 1987: 8, 9).

Kur'an'a göre, bütün toplumsal olaylar değişmez kanunlara göre meydana gelmektedir. İşte Kur'an sosyolojisi, Allah'ın toplumsal olaylardaki sünnetlerini/kanunlarını bulabilirse; geçmiş, bugünü ve geleceği kuşatan kanunları da keşfetmiş olacaktır (Cebeci, 1987: 8-9; Bayyığıt, 2003: 22).

C. Din ve Toplumsal Değişim ile Çöküşe Yönelik Yaklaşımlar

Din ile değişme ve özellikle de toplumsal ve kültürel değişme arasında oldukça sıkı fonksiyonel ilişkiler bulunmaktadır (Günay, 2007: 40). Dinler toplumsal çözülme sürecinde var olan tahrip edici gelişmelere karşı fıtratın değişmezliğini ön plana çıkarmaktadırlar. Bununla birlikte ifrat ve tefrit noktalarında oluşan sapmaları, ilahi vahyin belirlemiş olduğu ilkelere göre de değiştirmeyi amaçlamaktadırlar (Çelik, 2003: 127). Oryantalistlere göre, İslam toplumlarını anlamamanın yolu, İslam'ı anlamaktan geçmektedir. O, İslam toplumlarında meydana gelen sosyal, kültürel ve siyasal gelişmeleri anlamamanın bir anahtarıdır (Canatan, 2005: 174).

Bir ahlak sistemi kurmak için sosyolojiden yararlanan Emile Durkheim'e (ö. 1917) göre (Taplamacıoğlu, 1969: 97), dinin temel fonksiyonu, toplumda sosyal bütünleşmeyi meydana getirmektir. Ona göre bütün dinler ancak serbest ve yasak olan davranışlar üzerinde yoğunlaşmaktadır (Ahmed Haşap'tan naklen Haşşab, 2010: 31). Din; yer aldığı konuma göre kimi zaman değişim talebinde bulunan, kimi zaman da değişime karşı direnç kaynağı oluşturabilen farklı yönelimleri içerebilir (Çelik, 2003: 122). Sosyal değişim ile din arasındaki ilişkilerin daha çok, dinin sosyal hayatla etkileşiminde, tarihi ve toplumsal görüntülerinde gözlenebileceği bilinen bir durumdur (Çelik, 2003: 118).

İngiliz ilahiyatçı John Milbank'ın aksine, Katolik sosyolog Kieran Flanagan, sosyoloji ile ilahiyat arasında daha yakın bir ilişki imkânı öngörmektedir. Bunun sebebi düşünme, kimlik ve anlayış konularının çağdaş sosyolojide ele alınıyor olmasıdır. İngiliz din sosyologu David Martin eğer sosyologlar ritüel ve kurumların dini anlamını empati yoluyla kavrayamazlarsa, araştırmalarının etkili olamayacağını söyleyerek, Flanagan'ın yaklaşımına katılmaktadır (Furseth ve Repstad, 2006: 204).

Müslüman toplumlarda, sosyal değişmeye ilişkin yapılabilecek analiz ve açıklamaların gerek referans gerekse sorunun kaynağı olarak, ilahi vahyin somut bir ifadesi olan Kur'an'da odaklandı-

ğı söylenebilir. Kur'an, toplumu kendine özgü bir var oluşu, sorgulama ve değişim yapma dinamikleri olan bir varlık gibi değerlendirmektedir. Bu nedenle toplumlar da, sorumluluk sahibi bireyler gibi büyük ölçüde kendi iradeleri doğrultusunda bir hayat yaşarlar (Çelik, 2003: 122–123, 134).

Yalnız toplumlar dine sahip çıkmaz, dinler de kendilerini yaşatacak toplum tipini ortaya koymaya çalışırlar. Kur'an her topluma sistemler (şariat) gönderildiğini belirtmektedir: *“Biz, herbiriniz için bir şariat ve yol belirledik.”* (Maide, 5/48). Dinin yeniden inşa ettiği toplumların örnekleri de az değildir. Dini cemaatler sırf dinin kurduğu toplumlardır (Aydın, 2001: 23, 27).

Kur'an'a göre, nimetleri elde etmenin yolu; doğru bir akideye, güzel ameller işlemeye ve yüksek ahlak sahibi olmaktır. Nimetlerin elden gidiş ise; inkâr, yolsuzluk ve kötü ahlakın sonucudur (Zuheylî, h. 1418, X: 38): *“Allah bir kavme verdiği, o kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez. Allah bir kavme de kötülük murat etti mi, artık onun geri çevrilmesine de imkân yoktur. Onlar için Allah'tan başka bir veli de bulunmaz.”* (Rad, 13/11). Yani değişimin en önemli faktörü toplumdur. Kötüye doğru gidişte sorumluluk topluma aittir. Toplumların değişmesi kendi iç dinamiklerine, beşeri sorumluluklarına bağlıdır. Eğer Allah'ın yarattığı bir değişim meydana gelmişse, bu kesinlikle daha önce toplumun içinde bir değişim oluşturduğuna işaret etmektedir (Said, 1994: 60).

Değişim konusundaki söz konusu yasaların en belirgin olanları nihai bütünleşme ve ara basamaklardaki denge ve çatışmalarıdır. Yani belli bir diyalektik determinizm de vardır. Tanrı ile şeytan, (insanlar arasında) hak ile batıl bir savaş içindedirler. Kur'an'da “Âdem'in iki oğlu”na (Maide, 5/27-31) dair anlatılan olay bunun tipik örneğidir. Buna göre en açık yansıma alanı olan toplumlarda çatışma, sırf yöneten-yönetilen, zengin-fakir çelişkisine indirgenemez. Çünkü önemli olan, kavgaya katılan tarafların fiziksel varlığı değildir. Belirleyici olan düşünce, yani dindir. Burada, geniş anlamda din, “toplumsal bir düzenlemedir.” Allah, bu düzenlemenin toplum geneline göre yapılmasını istemektedir.

Şeytani cephe ise onu, bir azınlığa dayandırmaya uğraşmaktadır. İkisinin konusunun da din olması dikkat çekicidir. Hz. Musa'nınki de Firavununki de. Zengin yönetici tabakanın genelde peygamberler cephesine karşı çıkmaları (sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki çıkarlarının kaybedilmesi endişesinden kaynaklanan) tabiatları gereği, söz konusu tarihi diyalektiğin ikinci kutbuna (tarafli çözümlemeye) yatkın olmalarındandır (Aydın, 2001: 263-264).

İslam'da şüphesiz salt ahlaki olanın bir değişmezliği söz konusudur. Bunların şekillendirdiği toplumsal dünya ise her haliyle değişken bir dünyadır. Herhangi bir toplumun İslam'ı yaşamak için ortaya koyduğu norm ve kurumlar öncelikle onun şartlarını yansıtmaktadır. Bunların bir başka toplum için (İslam adına) bağlayıcılığı yoktur. Değişmenin İslam toplumlarında sorun olması, tarihi boyutun mutlaklaştırıldığı durumlardadır (Aydın, 2001: 264). Daha açık bir ifade ile "dinî telakkinin" "indirilen din" in önüne geçmesi ve üzerinde hakem yapılmasıdır.

İslami sosyal değişimin "dâhili" ve "harici" olmak üzere iki ana yönü vardır. Dâhili yöneliş, Müslüman ümmet içinde, İslami kurumların geliştirilmesi ve korunmasına yönelik çabalar aracılığıyla İslami sosyal değişim yönünde bir girişimdir. Genel olarak davet diye bilinen harici yöneliş ise, Müslüman olmayan topluluk ve bireylere yöneliktir. Değişik kesimlerden Müslümanlar bu etkinliklere katılmışlarsa da, sosyologlar çoğunlukla bu tür eylemlerden uzak kalma tavrı içinde olmuşlardır. Bu bağlamda Müslüman sosyologların -genel olarak- bu çabalara katılmadıkları, İslam dünyasındaki bu tür hareketlerin sosyolojik bir çözümlemesini dahi henüz üretmedikleri söylene de (Ba-Yunus ve Ahmed, 1986: 96-97), sosyoloji adına olmadığı halde -yapılan genellemenin dışındaki örnekler olarak- Ebu Hanife (ö. 767), İbni Teymiyye (ö. 1328), Hasan el-Benna (ö. 1949), Ebu'l A'lâ Mevdudi (ö. 1979) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi sayısız âlimin toplumsal değişimin unsurlarını dikkate alan "sorunları tespit ve çözüm yolları" konusundaki gayretleri burada belirtmeyi hak etmektedir.

D. Kur'an'da Toplumsal Değişim ve Çöküş ile İlgili Kavramlar

İslam ve değişim ilişkisi üzerine olumsuz çerçevede çok şey söylenmiştir. Bir genel iddiaya göre İslam, toplumsal hayatın tüm alanları için bir kereliğine ilkeler koymuş ve değişmezliğini vurgulamış, daha sonraki uygulama da, bu mutlak oluşumu sürdürmeyi tercih etmiştir. İslam dini, peygamber geleneğinin saflığını da sonuna kadar korumuş ve güya bu nedenle diğer kültürel ortamlara açılmamıştır. Geleneksel bir kültür ve otoriter normatif bir sistem içinde İslam toplumu bir farklılaşma ve değişme sürecine girememiş ve ümmet toplumunu evrensel (normların egemen olduğu, bir modern topluluğa) dönüştürememiştir (Ahmet Yücekök'ten naklen Aydın, 2001: 261).

Yukarıdaki "İslam'ı toplumun aleyhine işleyen bir sistem" gibi takdimlerin aksine; İslam, toplumsal değişimi ve toplumsal devrimi gerçekleştirmeye bağlı olarak reformist ve statükoyu değiştiren adeta bir devrim hareketi olmuş ve Arap yarımadasından daha geniş bir alana yaydığı mesajı ile gerçekleştirdiği etki, toplumu harekete geçiren ve (Arap) İslam devletini meydana getiren dinamiklere sahip olmuş ve İslam'a art arda giren toplumlar ona boyun eğmişlerdir (Haşşab, 2010: 44-45): "*Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O'ndan bağışlama dile.*" (Nasr, 110/1-2). Kur'an'da kıssalar aracılığıyla aktarılan örnekler, tarihsel ve toplumsal değişimin yönü ve niteliği hakkında bazı kanaatlerin oluşmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda kullanılan çeşitli kavramlar da, toplumsal gerçekliğin, farklı sosyal ve kültürel düzeylerin farklı değişme dinamiklerini ve değişimin boyutlarını ima etmektedir. Yani Kur'an, farklılıkları kuşatıcı bir dil kullanmakla birlikte, değişim olgusunu toplumlar ve kültürler arasındaki farklılıkları dikkate alan bir mantık içinde ele almaktadır (Çelik, 2003: 142).

Kur'an'da değişim olgusunun, insan iradesini yok sayan öznel ve nesnel eğilimlere karşı toplumsal ve bireysel gerçekliği dengeleyen bir dil içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır (Çelik,

2003: 142). Kur'an ayetleri çerçevesinde ve sünnetin anlam sahası içinde yaklaşıldığında, sünnetullah kavramının, sosyolojik ve tarihsel bir muhtevasının olduğu, dolayısıyla toplumların yok oluş nedenlerinin sünnetullah kavramı içinde yer aldığı görülmektedir (Ali Ünal'dan naklen Okumuş, 2003: 161). Sünnetullah ile ilgili ayetler, bağlamları içinde incelendiğinde anlaşılacaktır ki, gerçekten de sünnetullah, birkaç ayet hariç (Nisa, 4/6; Yunus, 10/19, 64) tüm ayetlerde olumsuz anlamda yani toplumların yok olmalarıyla ya da cezaya çarptırılmalarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır (Okumuş, 2003: 161): *"Muhakkak ki sizden önce birçok olaylar, şeriatler gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin, dolaşın da yalancıların sonunun nasıl olduğunu bir görün."* (Âl-i İmran, 3/137). Yani Kur'an'da ağırlıklı olarak işlenen ve dikkat çekilen değişim, insanın vahiy tarafından negatif kabul edilen yöne doğru gitmesi şeklindeki bir değişimdir.

Sünnetullah ile birlikte gündeme gelen konulardan biri de determinizmdir. "Acaba, Allah'ın toplumların yükseliş ve çöküşleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu sünnetlerde mutlak bir sosyal ya da tarihsel determinizm (belirlenimcilik-nedensellik) var mıdır? Varsa sınırları nereye varmaktadır? Allah'ın değişmez-evrensel sünnetleri olduğuna göre insanın iradesinden söz etmek mümkün müdür? Başka bir ifadeyle tarihin işleyişinde insan ve toplumun iradesinin yeri nedir?" vb. sorular bu bağlamda ortaya çıkmakta ve konumuz açısından yanıt beklemektedir (Okumuş, 2003: 164). Yasa karşısında insan iradesinin yerinin ne olduğu sorusuna, Şeriat'i'nin cevabı şöyledir: Evet Kur'an, toplumun değişmez yasalara bağlı olduğunu ifade etmektedir ancak o, insanın sorumluluğunu da inkâr etmez (1979: 51).

Kur'an bütünlüğü göz ardı edilerek ecel konulu ayetlere (Okumuş, 2003: 167) yaklaşıldığında, örneğin N. Danilevsky ya da Oswald Spengler (ö. 1936) gibi fatalist-determinist bir sonuca gitmemek mümkün değildir. Fakat Kur'an'da, kendi anlam bütünlüğü içinde yaklaşılarak konuyla ilgili tüm ayetler göz önüne alındığında ve kesin önermelerle ifade edilen sünnetler, şartlı önermeli ayetlere hamledildiğinde bu noktadaki problem ortadan kalkabilir.

Öyleyse Kur'an'a göre, her olayın gerisinde Allah olmakla ve bütün olay ve olgular Allah'ın dilemesi ve iradesi dâhilinde gerçeklik elde etmekle birlikte, konumuzla ilgili olarak sosyal olaylarda sosyal değişme ve çöküşlerde sorumlu olan büsbütün insanlar ve toplumlardır (Arnold Toynbee'den naklen Okumuş, 2003: 168). Kıssalarda bireysel ve toplumsal iradenin her türlü sosyal baskı ve belirlenimciliğe karşı nasıl işler hale getirilebileceğine ilişkin örneklerin verilmesi söz konusudur (Çelik, 2003: 136).

Her ne kadar "Tarihsel yasalar söz konusu değildir." diyenler olmuşsa da (Popper, 1947, II: 251), Kur'an'a göre Allah'ın, toplumların yükseliş, düşüş ve çöküşlerini idare eden birtakım yasa ve hükümler koymuş olup bunları icra etmektedir (Fazlur Rahman, ts.: 42; Okumuş, 2003: 164). Ne var ki, bu yasalar insanların tavır ve hareketlerine göre tecelli etmekte, yani toplumlar pozitif veya negatif yönde gelişme göstermektedir.

Kur'an, kendine özgü tarih anlayışıyla, ne tarihsel determinizmi, ne organizmacı tarih anlayışını ve ne de evrimci tarih anlayışını kabul etmektedir (Okumuş, 2003: 164). Yani, Kur'an'ın sünnetullah ile ilgili anlayışında determinist bir yasa olarak sadece kötünün iyi, batılın hak ve zararlıının yararlı karşısında kalıcı olmadığı ilkesinin yer aldığını söylemek mümkündür (İsra, 17/81; Rad, 13/17; Özsoy, 1994: 155; Okumuş, 2003: 165).

Kur'an'da tarihsel bilgi ve olayların aktarılışına ilişkin amaçlar açıklanırken, toplumların değişim süreçlerine etki eden ve onları yönlendiren bazı "değişmez sünnetlerin" kalıcı ve belirleyici nitelikleri üzerinde durulmaktadır (Hicr, 15/13; İsra, 17/76-77; Ahzab, 33/38; Fatır, 35/43; Fetih, 48/23). "Süreklilik" ifade eden bu dinamiklerin "Allah'ın tarihsel sürece yerleştirdiği sünnetler" anlamına gelen sünnetullah kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Kavrama ait "süreklilik ve değişmezlik" nosyonları, toplumsal olaylarda insanlar için bir güven unsuru olan "ilahi adaletin" de sürekli işlerliğini yansıtmakta, insanın tarihsel akışta yalnız olmadığını hatırlatan bir istikrar ve güven unsuru anlamına gelmektedir (Çelik, 2003: 135-136).

Geçmiş toplumların karşılaştıkları akıbetler ve cezalar; “haki-kate yaklaşımları ve zulmü bırakmaları için, kendilerine peygamberler tarafından delil olarak gösterilen mucizelere rağmen, zulümde ısrar etmeleri nedeniyle gerçekleşen *sünnetler*” dendir. Geçmişe ait tarihsel bilgi, değişimi belirleyen faktörleri anlama imkânı vermektedir (Çelik, 2003: 136).

Değişmenin yönü, bütünleşmenin aksine çatışma ve çözülme-yeye yönelik eylem ve yönelimleri içerdiği zaman, sosyal yapıda dengelerin sarsılması, fonksiyon bozuklukları, bireysel içe kapanma, katılımsızlık gibi çöküşü hızlandıran, toplumsal dinamikleri yok eden bir anomi durumuna götürür. Toplumsal denetim mekanizmaları ekonomik, kültürel ve siyasal adaletsizliklerin etkisiyle işlemez hale gelerek, bütün toplumu kuşatan bir bunalım ve farklı “azap” örüntüleri yaygınlaşır. İnsanların sosyal yapı ve ilişkilerinde adaleti yerleştirmeleri ve zulmün yaygınlaşmasını engellemeleri halinde bunun hem toplumsal hem de tabiat bakımından olumlu sonuçlara yol açacağı (Çelik, 2003: 138) Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir: “(O) ülkelerin halkı inanıp (Allah’ın azabından) korunsalardı, elbette üzerlerine gökten ve yerden bolluklar açardık; fakat yalanladılar, biz de onları kazandıklarıyla yakaladık.” (Araf, 7/96). Yani dini tasdik etmeye ek olarak şirkten uzak durmanın (Kurtubi, 1964, VII: 253) sonuçlarından birisi de nimete erişmektir.

Kur’an-ı Kerim toplumsal hadiselerde yürürlükte olan ilahi kanunların olduğunu ve hadiseler arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin Allah tarafından takdir edildiğini belirtmektedir. Toplumda insanların durumları, insanların karşılaşacakları hak-batıl mücadeleleri, savaş, zaferler, iktidar vs. değişmez kanunlara göre gerçekleşir. İşte bu kanunlar “Allah’ın sünnetleri”dir. Allah’ın iradesini hikmetine göre kullanır (Muhammed Abduh’tan naklen Cebeci, 1987: 9).

Genel olarak Kur’an’da toplumsal değişim ile çöküşe yönelik yaklaşımlar üzerinde durduktan sonra, Kur’anî iki kavram olan imtihan ve tebdil ile sosyolojideki “denge, farklılaşma, çözülme ve çöküş” kavramlarına tekabül ettiğini düşündüğümüz ayetlere

değinelim.

a. İmtihan ve tebdil

İmtihan, insanoğlunun yaşadığı her dönemde gündemde olan bir meseledir: “Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır.” (Ankebut, 29/3). İlahi imtihandan bahseden ayetleri dikkatlice incelersek onun bireysel, hatta daha çok toplumsal olduğunu görmek mümkündür. İlahi imtihandan söz eden ayetler, bunu daha çok içtimai olarak gerçekleştğini, yani insanların toplumsal olaylar içinde toplu olarak imtihan edildiklerini göstermektedir. Hatta toplumların da bireyler gibi belli bir kader, ecel ve kesp sahibi olduklarını görmekteyiz (Cebeci, 1987: 15, 17).

İnsanın yaratılışına atfedilen gaye ve anlam (Kıyamet, 75/36), toplumsal hayatın işleyişiyle de ilişkilidir. Yani insanlar için söz konusu olan imtihan toplumlar için de geçerli olup, toplumların çeşitli düzeylerde karşılaştıkları, toplum psikolojisini sarsan ve insanları etkileyen krizler, toplumsal olaylar ve hatta savaşlar bile birer imtihan unsurudur. Kendi içlerinde ve başkalarıyla ilişkilerinde adaleti uygulayıp, haksızlık ve zulümde bulunmayan topluluklar ise, ahlaki temelli bir değişime yöneldikleri için ilahi irade tarafından korunma ve bazı üstün niteliklere sahip olma ayrıcalığını yaşayacaktır (Çelik, 2003: 138). Şu ayet bunun göstergesidir: “Biz ise istiyorduk ki, o yerde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunalım, onları önderler yapalım, onlara (ötekilerin) yerini alduralım.” (Kasas, 28/5).

Kur'an sosyolojisi kavramlaştırmasını normal gören yaklaşıma göre, toplum ya toplu olarak mükâfata erer ya da toplu olarak cezalandırılır. Kur'ani sosyolojinin en mühim sahalarından biri olan “sosyal değişim”nin toplumsal imtihan ve bunun karşılıkları çerçevesinde araştırılması gerekir. Bütün bunlar (imtihan) çok yönlü sosyal değişimlerdir. Bir toplum bir tavır (ve tutum) içine girmekte, Allah da bunun sonucu olarak o toplumun şartlarını, ya

bir mükâfat veya bir ceza olarak iyiye veya kötüye tahvil etmektedir (Cebeci, 1987: 18, 21).

Kur'an'da toplumların çöküşüyle ilgili olarak, "bir toplumun yerine başka bir toplumu getirme" durumu, *tebdil* kavramıyla ifade edilmektedir: "Eğer topluca savaşa katılmazsanız, O sizi acı bir azaba uğratar ve yerinize başka bir kavmi getirir ve siz O'na zerrece bir zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter." (Tevbe, 9/39). Tebdil kavramı dünya yaşamında belirli nedenlerle ve ilahi kanunlar çerçevesinde bir toplumun yok edilerek veya dağıtılıp toplum olma özelliği elinden alınarak yahut da siyasi egemenliğine son verilerek, yerine hakkı ayakta tutan başka bir toplumun getirilmesi anlamındadır (Okumuş, 2003: 169). Bir toplumun yerini diğerinin alması şu ayette ifade edilmektedir: "Eğer siz yüz çevirecek olursanız, sizden başka bir kavmi getirip değiştirir. Sonra onlar, sizin benzeriniz de olmazlar." (Muhammed, 47/38). Yani, Allah'a itaatten uzak durmanın cezası, o toplumdan daha hayırlısının onların yerine geçirilmesidir (Taberi, 2000, XXII: 193).

Allah'ın sünnetinin değişmeyeceği belirtilirken tebdilin yanında tahvil kavramı da kullanılmaktadır: "(Bu da) yeryüzünde bir kibirlenme ve bir suikast düzenidir. Hâlbuki fena düzen ancak sahibinin başına geçer. O halde öncekilerin kanunundan başka ne gözetiyorlar? Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişme (tebdil) bulamazsın. Sen Allah'ın sünnetinde asla bir başkalaşma (tahvil) da bulamazsın." (Fâtır, 35/43). Değişimle ilişkili iki kelimenin birlikte kullanılmasının ayrı bir anlamı olsa gerektir. Semantik yapıları incelendiğinde görüleceği gibi, tebdil bizzat değişimi, somut olarak bir şeyin yerine başka bir şeyi getirmeyi yani yatay-mekânsal değişmeyi; tahvil ise dikey zamansal değişimi ifade etmektedir. Dolayısıyla sünnetullahta tebdil olmaması, Allah'ın kanununun değişmemesi örneğin ilahi sünnet gereği, helak edilecek ya da ceza görecektir topluma helak kanunun nesh edilip yerine başka bir kanunun gelmemesi anlamına gelirken; tahvil olmaması da zaman yönünden Allah'ın sünnetinin değişmemesi, her zaman geçerli olması, örneğin azap veya helakin başka bir zamana ertelenmemesi gibi anlamlara gelmekte-

dir (Yazır, 1979, IV: 4000; Çantay, 1984, II: 778; Okumuş, 2003: 170).

b. Denge ve farklılaşma

Kişiler arası ilişkilerde sağduyu ve sağlıklı düşünceyi işlemez hale getiren kibir, gruplar düzeyinde her tür aidiyet bağının bir üstünlük, büyülenme, muhafazakârlık ve ötekileştirme aracı haline getirilmesine yol açmaktadır. Farklılıklar, insanların birbirlerini tanımalarına ve sosyal ilişkilerin gelişmesine yönelik bir amaçla var edildiği için, üstünlük herhangi bir aidiyet bağında değil, yalnızca takvanın belirlediği bir ayırmada mümkün olabilir: *“Ey insanlar, gerçekten, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi halklar ve kabileler (şeklinde) kıldık. Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün (kerim) olanınız, (ırk ya da soyca değil) takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz Allah, bilendir, haber alandır.”* (Hucurat, 49/13). Öte yandan insanları düşünme, sorgulama ve seçme yeteneklerinden yoksun bırakan her türlü gelenekçi eğilim de sapma yönünde bir yönelim olarak eleştirilmektedir. Başka bir deyişle vasat kabul edilen durumun uçlarında gerek aşırı maddecî, gerekse aşırı ruhani eğilimler, denge halini bozan olumsuz nosyonlardır (Çelik, 2003: 137-138). Soy bakımından övünmenin ve üstünlük yarışına girmenin bir anlamı yoktur (Zemahşeri, h. 1407, IV: 374).

Toplumların tabiatını ve genel çerçevesini tasvir eden yukarıdaki ayete ek olarak şu ayet de kayda değerdir: *“İnsanlar aslında tek ümmet idi. Başlangıçta hepsi tevhid inancına sahip iken sonra aralarında ihtilaf çıktı. Şayet Allah'tan nihaî hükmü kıyamete bırakma şeklinde önceden yapılmış bir vaat olmasaydı, ihtilaf ettikleri konudaki hüküm çoktan verilmiş, azap tepelerine inmiş olurdu”* (Yunus, 10/ 19). Her iki ayette de iki ayrı sürece işaret edildiği görülmektedir: Etnik ve ideolojik farklılık. Buna göre ilk insanlar etnik-dini (ideolojik) açıdan tek bir toplumdur. Hz. Adem çevresinde meydana gelmiş sosyal bir gruptur. Bundan sonra iki farklı gelişme oldu: Bir taraftan toplum, Allah'ın onun bünyesine yerleştirdiği bir farklılaşma kanununa uygun olarak kabile ve topluluklara ayrıldı. Bu, Allah'ın istediği bir şeydi. Amaç da insanın kültür yönünden geliştirilme-

siydi. Bununla insan toplulukları tekdüze olmaktan çıkacak “kültürleşerek” (tanışarak) yepyeni iradi “bütünleşmelere”, başlangıçtaki gibi tek toplum olmaya gideceklerdi. Kültürel gelişmenin en önemli dinamiğinin, az çok farklılık gösteren kültürler arasındaki etkileşme olduğu sosyolojik bir gerçektir. Nitekim bir ayette, “Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı.” (Maide, 5/48) denilmektedir. Onun için burada tabii bir birlik değil, iradi bir birlik istenmiş, bunda insanların fikri ve fiili katkıları değerlendirilmek istenmiştir (Aydın, 2001: 37).

İslam’ın tarih ve toplum düşüncesinin temeli kabul edilen şu ayete göre de insanlar başlangıçta tek gruptu: “İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi.” (Bakara, 2/ 213). Yani insanlar, genel olarak toplumsal ve kültürel (bir başka deyişle etnik ve ideolojik) bir birlik içindeydiler. Hem fiziki yapıda hem inançta muvahhit (birleyici) idiler. Zamanla hayatın çeşitlenmesi, kültürün değişmesi, düşünüş ve davranışlarda dolayısıyla da inanışlarda farklılıkların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu farklılığın en açık şekli tevhidi gölgeleyen çokluktu (şirk-ti). Bu durum, temiz bir fitrata sahip olan çocuğun büyüyünce, çevre şartlarının da etkisiyle ihtiraslı, zalim karakterli bir insana dönüşmesi gibi bir şeydi (Yazır, 1979, II: 745; Aydın, 2001: 43).

Demek başlangıçta insan, bazı sosyoloji teorilerinde olduğu gibi vahşet (ya da tamamıyla ilkelik) içinde değildi. Hayatı ayrıntılarıyla ifadeye yarayan kültürel şemaları gelişmiş olmasa bile gerçeği düşünecek, hatırlatıldığında kavrayabilecek bir yetenekeydi. Allah Âdem’i yaratırken diğer varlıklardan farklı olarak ona kavramları (isimleri) öğretmiş ve düşünme yeteneği vermiştir: “Ve Âdem’e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklere gösterip, ‘Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin.’ dedi.” (Bakara, 2/ 31). Onun için vahşet insanlığın daha sonra tarihi basamaklarda sergilediği olumsuz görüntüleridir (Aydın, 2001: 43).

c. Toplumsal çözülme ve çöküş

Tarihsel olay ve olgulara işaret ederken Kur’an; sapma yönündeki

değişmeler, başka bir ifadeyle sosyal çözülme ve çöküşün üzerinde daha fazla durmaktadır. Bu; Kur'an'ın, gelecekteki toplumlara öncekilerin tecrübelerini bir "ibret ve ders alma aracı" olarak yansıtma amacıyla ilgili bir anlatım tekniğidir. Toplumsal çözülmenin sebepleri arasında ise "adaletsizlik, zulüm ve baskı, ayrılığa düşmek, iyiliği emretmeme ve kötülükten sakındırmama ile ahlaki yozlaşma" gibi (Araf, 7/4-5; Âl-i İmran, 3/105 vd.) çöküşe yol açan durumlar ön plana çıkmaktadır (Çelik, 2003: 137).

Vahyin belirlediği aşkın değerlerden ve varoluş gerçekliğinden sapma, özellikle sosyo-ekonomik statüleri itibarıyla üst seçkin toplumsal kesimlerin psikolojik ve toplumsal dengeleri alt-üst eden aşırılıkları bağlamında vurgulanmaktadır. Özellikle "maddi olana karşı aşırı bağımlılık", servetin belli ellerde toplanmasıyla ortaya çıkan sosyal eşitsizlik, kısaca toplumsal yapıdaki siyasi ve iktisadi açıdan oluşan dengesizlikler, çözülmeye yol açan ahlaki yozlaşmanın zeminini hazırlamaktadır. Burada kötü alışkanlıklara yol açan gösteriş ve tüketim eğilimi ile toplumsal sorumluluktan kaçış, bireysel içe kapanış gibi olgular toplumsal dengeleri ve sosyal bütünleşmeyi sarsan yönelimler olarak eleştiri konusu yapılmaktadır: *"Sizden önceki devirlerden bakiyye sahipleri (kitap ehli) yer-yüzünde bozgunculuktan vazgeçirmeye çalışsalar, ne iyi olurdu. Fakat onların içinden kurtardığımız pek az kimse bunu yaptı. O zulmedenler ise şımartıldıkları refahın peşine düştüler ve hepsi de suçlu oldular."* (Hud, 11/ 116). Kişiler yalnızca kendi özel hayatlarıyla sınırlı bir ahlaki gelişmenin aksine, toplumsal hayata ve yapıya ilişkin erdemli bir yaşam sürme yükümlülüğüne de sahiptirler. Kısacası, Kur'an tarafından sosyo-kültürel hayata aktif bir katılım ve müdahil bir eylemlilik hali önerilmektedir (Çelik, 2003: 137).

İçinde helak, azap, tedmir, hüsrân, husuf, gark, subur, hizzy, intikam ve musibet kelimeleri geçen ayetlere baktığımız zaman, toplumların çöküşleri, yok oluşları ve başlarına gelen belalar ile onların fiilleri ve sosyal davranışları arasındaki irtibatı bulmak mümkündür. Ayrıca hasibe, rih, sarsar, saika, sayha, bağtaten, beyaten ve duhan kelimelerinin bulunduğu ayetlerde de Allah'ın

helaktaki sünnetlerini bulmak mümkündür (Cebeci, 1987: 20).

Çöküş denildiğinde belki de o, her insanın zihninde farklı çağrışımlar yapar. Örneğin kimilerine göre gerilemek anlamına gelirken, kimilerine göre dini, ahlaki değerlerden uzaklaşmak anlamına gelebilir. Bazıları için ekonomik çöküntü, bazıları için ise, siyasi çöküntü akla gelebilir. Nihayet bazılarının yanında toplumun batması, yok olması ve hayat sahnesinden silinmesi anlamına gelebilir. Ancak her şeyden önce çöküşün toplumlar için bir olumsuzluğu ifade ettiği kesin bir gerçektir (Okumuş, 2003: 143).

Toplumlar için belli bir sürenin (ecel) tespit edilmesi (Araf, 7/34); Bir anlamda organizmacı döngüsel bir tarih anlayışını çağrışırsa da, bütünsel olarak düşünüldüğünde toplumların kendi irade ve kararlarıyla gerçekleşen bir sonucu ima ettiği söylenebilir (Çelik, 2003: 136). ب-ل-ق fiil kökünden türemiş olup ters yüz etmek, yolundan uzaklaştırmak ve ayrılmak anlamlarına gelen inkılap da (Râğibel-İsfahani, h. 1412: 681), büyük sosyal patlama ve çöküşlerle ilişkilendirilebilecek, Kur'an'da değişimi ve toplumsal çöküşü ifade eden sosyolojik kavramlardandır ve inkılap kelimesinin bu açıdan kullanıldığı ayetlere en iyi örnek de şu ayettir (Okumuş, 2003: 170-171): *“Ancak iman edip iyi ameller işleyenler, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar müstesna; haksızlık edenler, hangi dönüşe (hangi akıbeta) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir.”* (Şuara, 26/227).

Sonuç

Sosyoloji vahyin var olduğunu söyleyemeyeceği gibi var olmadığını da söyleyemez. Sosyolojinin sahip olduğu pozitif bilgi imkânları açısından yapabileceği şey; vahiy olduğuna inanılan metinlerin toplumsal etkilerini ve işlevlerini, bu metinlerin insan toplumlarında nasıl anlaşıldığına bakmak olabilir. Bu iş için fenomenolojik bir duruşu benimseyebilir. Sosyal aktörün kafasının içindekini ne onaylamak ne de reddetmek zorunluluğu hissetmeden, sadece tasvir edebilir (Aydın, 2001: 66-67). Temel İslami referanslara dayanan, kendine özgü bir bilimsel metot ortaya konma-

dan –İslam sosyolojisi, Kur'an sosyolojisi vb.- yapılacak eklektik bir kabulün pozitivist sosyolojiyi İslam'a taşıma anlamına geleceği ve aydınları kolaycı yola iteceği için, özgün yaklaşımların ortaya konulamayacağı endişesini de (Adil Şahin'den naklen Bayyigit, 2003: 24) saklı tutmak gerekir. İslam ile sosyolojiyi mezceden yaklaşıma göre, ilimlerin kuruluşunda bu işi yapan insanların inanç ve telakkilerinin önemi açıktır. Bu husus sosyoloji için de geçerlidir. İslam'ın bize sunduğu tanrı, kâinat, insan, dünya ve toplum telakkilerini esas prensipler olarak almamız ve sosyolojiyi bu İslami telakkiler üzerine yeniden kurmamız gerekmektedir. O zaman ortaya değişik bir sosyoloji çıkacaktır. (Cebeci, 1987: 6). Yine de İslam/Kur'an sosyolojisi ya da İslami/İslamcı sosyoloji vb. eşleştirmelere karşı temkinli olmak gerekir. İkisini müstakil kabul edip, ortak yönlerine vurguda bulunmanın gereksiz bir hassasiyet olmadığı kanaatindeyiz.

Yukarıdaki temkinlilik bağlamında bu yazıda hem sosyolojinin hem de Kur'an'ın toplumsal değişim ve çöküş kavramlarına bakışını ortaya koymaya çalıştık. Görüldüğü gibi, sosyoloji toplumdaki değişimi ele almayı merkeze alırken, İslam değişimin öznesi/belirleyicisi olmayı hedeflemektedir. Onun gösterdiği yönde bir değişim gerçekleşmemesi durumunda toplumun karşılaşacağı şey; haktan uzaklaşma, çözülme ve çöküştür.

Kaynakça

- Aktay, Yasin. (2003). *İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu. İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu* (24-25 Nisan 2003). <http://www.bilkad.org/content/view/58/29/20.01.2013>.
- Aydın, Mustafa. (2001). *İslam'ın Tarih Sosyolojisi*, 2. bs. İstanbul: Pınar.
- Bayyigit, Mehmet. (2003). *Sosyolojinin Dini Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi*. Edit. Mehmet Bayyigit. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Konya: Yediveren.
- Ba-Yunus, İlyas ve Ahmed, Ferid. (1986). *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*. (Çev: Rıdvan Kaya). İstanbul: Bir.
- Canatan, Kadir. (2005). *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan.
- Cebeci, Lütfullah. (1987). *Kur'an Sosyolojisi. İslami Araştırmalar*. s. 3. Ankara. (5-38).

- Çantay, Hasan Basri. (1984). *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 3 c. 13. bs. (İslam Mecmuası bsk.), İstanbul: Milsan.
- Çelik, Celaledin. (2003). Kur'an'da Toplumsal Değişim Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım. Edit. Mehmet Bayyigit. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Konya: Yediveren.
- Faruki, İsmail R. (1995). *Bilginin İslamileştirilmesi*. (Çev: Fehmi Kuru). 3. bs. İstanbul: Risale.
- Fazlur Rahman. (ts.) *Major Themes of the Quran*. The USA.
- Furseth, Inger ve Repstad, Pal. (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion*. England: Ashgate.
- Haşşab, Samiye Mustafa. (2010). *İslam Sosyolojisi*. (Çev: Ali Coşkun-Nebile Özmen). İstanbul: Çamlıca.
- Gezgin, Ali Galip. (2008). Kur'an'da "Mutraf" Kavramı Üzerine. *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 20. Isparta. (47-88)
- Günay, Ünvar. (2007). Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri. Çağımızda Sosyal Değişim ve İslam içinde (Semp. 2002). Ankara: TDV.
- _____. (1996). *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniv.
- Hizmetli, Sabri. (1997). İslam ve Değişim. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 37. s. 1. Ankara. (87-99).
- İbnu Haldun, Muhammed b. Abdurrahman. (1989). *Mukaddime*. (çev: Z. Kadiri Ugan). 3 c. İstanbul: MEB.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. (2006). Kur'an'da Tağyir Olgusu –Bireysel ve Toplumsal Değişme-. *EKEV Akademi Dergisi*. S. 27. Erzurum. (51-64).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671 h). (1964). *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, 10 c. (20 cüz), 2. bs. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Kutub, Seyyid. (1991). *Fî Zilâlî'l-Kur'an*. (çev. Mehmet Yolcu ve diğerleri). 10 c. İstanbul: Dünya.
- Okumuş, Ejder. (1995). *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan.
- Özsoy, Ömer. (1994). *Sünnetullah*. Ankara: Fecr.
- Pazarbaşı, Erdoğan. (1996). *Kur'an ve Medeniyet*. İstanbul: Pınar.
- Popper, Karl. (1947). *The Open Society and its Enemies*. 2 vol. 2nd ed. London: Butler & Tanner.
- Râğıb el-İsfahani, (h. 502), *el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'an*, Daru's-Şâmiye, Beyrut, h. 1412.
- Said, Cevdet. (1994). *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*. (çev: İlhan Kutluer). 3. bs. İstanbul: İnsan.
- Sarıbay, Ali Yaşar. (1994). İslami Sosyoloji: Postmodern Bir Sosyoloji mi? *İslami Araştırmalar Dergisi*. c. 7. s. 2. Ankara. (122-129).
- Shariati, Ali. (1970). *On the Sociology of Islam*. (transl: Hamid Algar). Berkeley: Mizan Press.

- Şahin, Adil. (2001). İslam ve Sosyal Değişme. c. 37. S. 1. *Diyanetİlmi Dergi*. Ankara: DİB. (5-31).
- Taberi, Muhammed bin Cerir (ö. h. 310). (2000). *Câmiu'l-Beyan an Te'vîliÂyi'l-Kur'an*. 24 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Taplamacioğlu, Mehmet. (1963). *Din Sosyolojisi*. 2. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- _____. (1969). *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. 2. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tekin, Mustafa. (2003). Kur'an'de Sosyal Gruplara Giriş. Edit. Mehmet Bayyigit. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Konya: Yediveren.
- Toker, İhsan. (2009). İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatı Üzerine Kri-tik bir Yaklaşım. *Bilimname* c. 16. S. 1. Kayseri. (91-105).
- Yazır, Elmalılı Hamdi. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 c. İstanbul: Eser.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (ö. h. 538). (h. 1407). *el-Keşşâf an HakâikiĞa-vamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. 4 c. 3. bs. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.
- Zuheyli, Vehbeibn Mustafa. (h. 1418). *et-Tefsiru'l-Münir fî'l-Akidetive'ş-Şeriativ'e'l-Menhec*, 30 c. 2. bs. Dımeşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır.





İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu*

Yasin AKTAY**

The Sociology of Theology Faculties /İlahiyat: the Problem of Theology/İlahiyat as a Dynamic of Change

Citation/©: Aktay, Yasin, (2012). The Sociology of Theology Faculties /İlahiyat: the Problem of Theology/İlahiyat as a Dynamic of Change, Milet ve Nihal, 9 (3), 101-135.

Abstract: In this paper, the author examines different dimensions of theological studies separately, which are relevant to the academics working in the field of theology, sociology and political studies, as a social change matter. He, mainly, approaches the issue by asking questions and attempting to build a model of sociology of knowledge. Studying theology as a subject has its own difficulties because of its epistemological basis. Another difficulty is the heaviness of Marxist paradigm in change and religion in sociology. For theologians, one of the main problems is being under constant pressure of the change. The tension between the religious jargon and theological engineering that is expected from the theologians is due to this pressure.

* Bu yazı 24-25 Nisan 2003 tarihinde, Erciyes Üniversitesi'nde düzenlenen "İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu"nda sunulan bir tebliğ ile Federal Almanya Cumhuriyeti Türkiye Büyükelçiliği'nin düzenlediği Geleneksel Tarabya Konferanslarının 7. sinde sunulan "Türkiye'de Teolojik Söylemler ve Aktörleri" (16-17 Temmuz 2009) başlıklı tebliğin derlenip geliştirilmesiyle oluşmuştur.

** Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü [yaktay@yahoo.com].

Key Words: Sociology of Theology, Social Change, Theological Engineering, Political Theology, Theology Faculty.



Atıf/©: Aktay, Yasin, (2012). İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu, Milet ve Nihal, 9 (3), 101-135.

Öz: Bu yazıda bir sosyal değişim sorunu olarak; ilahiyatın sosyologları, ilahiyatçıları ve siyasetçileri ilgilendiren boyutları ayrı ayrı ele alınmakta, bütün cevaplardan ilahiyat alanına ilişkin bir bilgi sosyolojisi örneği ortaya konulmaktadır. Sosyologlar açısından ilahiyat alanıyla ilgili bir sorun, İlahiyatın bir araştırma nesnesi olarak kurulmasıyla ilgili epistemolojik zorlukla alakalıdır. Diğer sorun ise din ve değişimin ilişkisine bakıştaki Marksist paradigmanın ağırlığıdır. İlahiyatçılar açısından en önemli sorunlardan biri, ilahiyatın sürekli bir değişim baskısı altında olmasıdır. İlahiyatın tabi olduğu dinsel jargon ile ilahiyatçılardan beklenen ilahiyat mühendisliği arasındaki gerilim büyük ölçüde bu baskının sonucudur.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat Sosyolojisi, Toplumsal Değişim, İlahiyat Mühendisliği, Siyasal ilahiyat, İlahiyat fakültesi.

Giriş

İlahiyatı toplumsal değişimle ilişkilendirdiğimizde, birden bire bir sorunlar yumağıyla karşı karşıya kalmamızın sebebi nedir? Böyle bir ilişkilendirme neden sorun olsun? Bir sorun oluyorsa, bu, kimin sorunudur? Tabii ki her şeyden önce metafizik bir sabiteler alanının bilimi olduğu varsayılan ilahiyatın, değişim gibi bir araz ile ilişkilendirilmesi ilk anda bu sorun hakkında bir sürü ipucu verebilir. Burada öncelikle bu sorunun kimleri ilgilendirdiğini kısaca gözden geçirelim:

İlahiyatın bir sosyal değişim dinamiği olarak düşünülmesinin, bir, sosyologları ilgilendiren tarafı vardır, çünkü toplumsal değişimin dinamikleri her zaman sosyolojide özel bir ilginin konusu olmuştur. Sosyolojik çerçevede konunun, toplumsal eylemin mahiyeti, değişik ilahiyat anlayışları veya insan tasavvurları ile eylem biçimleri arasındaki münasebetle ilişkisi vardır. İkincisi ilahiyatçıları ilgilendiren tarafı vardır: İlahiyat bir disiplin olarak, ilahiyatçılar da bu disiplinden geçimlerini kazanmakta olan meslek adamları olarak, modernleşme tarihimiz boyunca, geri kalmışlığımızın faturalarının muhatabı olmuş ve bu nedenle sürekli gelişmeye

veya tarihsel şartlara uyumlu bir ilahiyat anlayışı geliştirme baskısı altında tutulmuşlardır. Burada İlahiyatçıyı sürekli olarak zorlamış olan bir sorun, ilahiyat anlayışı “geliştirmek” konusunda kendisini sadık olmakla yükümlü hissettiği dinsel ve metinsel çerçeve bakımından ne kadar inisiyatifte sahip olduğudur. Diğer bir sorun, kendisinden sözüm ona “tarihsel şartların” beklediği sorumlulukları yerine getirdiği takdirde kaçınılmaz olarak karşılaşacağı meşruiyet sorunudur. Son olarak, ilahiyatın bir de değişimi bir program olarak tasarlayan, toplumsal değişimi hedefleyen siyasetçileri ilgilendiren tarafı vardır. Doğallıkla bu alanların her biri kendi bilgi oluşturunca istemleri¹ açısından meseleye bakarlar. Bu istemler açısından bilginin genel birikimsel oluşumu bakımından birbirleriyle bir işbirliği var olsa da, bu bilginin nasıl şekilleneceği konusunda aralarında yer yer bir rekabet ve gerilim olduğu açıktır. Birinin anlamaya çalıştığı yerde, diğeri açıklamaya çalışacak, bir diğeri de iktidar ilişkileri aracılığıyla ortaya çıkan bilgiyi araçsallaştıracaktır. Bu arada bir de tabiri caizse bir ilahiyat sosyolojisi için de bu ilgilerin her birisi de ilgiye değerdir. Bir meslek olarak ilahiyat Türkiye’de hangi etkiler altında şekillenmektedir? İlahiyatçıların meslekleriyle ilgileri, toplumla ilgileri ve ürettikleri bil-

¹ Bilgi oluşturunca istemler (interest), bizi bilgi aramaya sevk eden meraklar, çıkarlar ve ilgilerin genel adı olarak Habermas’ın formüle ettiği bir kavramdır. Bu formülde insan, kendisini çevreleyen doğa şartlarına karşı sergilediği emeğin bir boyutu olarak bu şartları tahmin ederek kontrol altında tutmayı; insanlarla etkileşiminin bir sonucu olarak ürettiği anlamı yorumlamayı; insanlarla, doğayla veya tanrı(lar)la olan ilişkilerinde ürettiği veya içine düştüğü iktidar ilişkilerinden özgürleşme istemiyle bilmek ister. Birinci bilgi oluşturunca istem empirik-analitik bilimlerin; ikinci tür istem tarihsel-hermenötik bilimlerin; üçüncü istem de eleştirel bir bilginin gelişimine yol açar (Bkz. Habermas, 1972; Giddens, 1991: 134 vd.). İlahiyat da bir bilgi disiplini olarak birçok bilgi oluşturunca istemin sonucu olarak algılanabilir. İçinde olan biten birçok şeyin tahmin edilmesi ve kontrol edilmesi gereken bir alan, o alandaki beşeri etkileşimlerin ortaya çıkardığı anlamın anlaşılmasını gerektiren, bu ilişkilerin ve etkileşimlerin ürettiği iktidar ilişkileri itibarıyla özgürleşimci bir istemin konusu olabilir. Ancak bütün bu istemlerin İlahiyat alanını, bilfiil varlığı olan Allah’ın insanla olan ilişkisinin, iletişiminin ve varlığının anlaşılması ve onunla bütünleşmesi, çağrılarına kulak verilmesi istemini yeterince kuşatmadığını belirtmek gerekiyor. Doğrusu ilahiyat alanını hep bir bilim disiplini olarak görmenin kendisinin şimdiye kadar harekete geçirdiği bütün eleştiriler, genellikle bu çerçeveye indirgendiği için veya indirgenmediği kadanyla her türlü eleştirel istemi de kolaylıkla celp ediyör.

giyle olan ilişkileri nelerdir? Siyasetçinin bu meslekle ve bu mesleğin insanlarıyla ilişkisi nedir? Sanırım iyi bir ilahiyat bilincinin oluşabilmesi veya Anthony Giddens'ın formüle ettiği anlamda (Giddens, 1996), öz-düşünümselliğinin derinleşmesi ilahiyatın bir şekilde ve bu bağlamlarda kendine bakmayı önemsemesiyle çok ilişkili olacaktır. Şimdi yukarıda zikrettiğimiz bağlamlarda ilahiyatın bir toplumsal değişim sorunu olarak değişik ilgiler bakımından nasıl şekillendiğine bakalım:

Sosyolojik bir Sorun Olarak Toplumsal Değişim ve İlahiyat

İlahiyatın bir sosyal değişim dinamiği olarak ele alınmasına karşı Marksist ve materyalist bir bakış açısının belirleyici olduğu bir tepki var olagelmıştır. Çünkü ilke olarak ekonomik veya daha genel anlamda maddi dünyanın bir türevi olmaktan başka bir anlamı olmayan din ve ilahiyat anlayışlarına sosyal değişim konusunda belirleyici bir rol atfetmeye karşı, organize bir tepki olmuştur. Maddi ve ekonomik dünyanın belirlediği altyapının üstyapısı olan din ve zihniyet dünyasının ortaya koyduğu bütün performans, bütün yenilikler, bütün orijinallikler, maddi dünyanın kendi tarihi açısından okunmaya daha uygundur. Belli bir ilahiyat yorumunda veya tasavvurunda bir sosyal değişim dinamiği ihtimali görmek sosyolojinin bu kitabına pek uymaz.

Buna karşılık Max Weber'in meşhur *Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu* arasında kurduğu ilişki, hem sosyolojide kendisinden sonra konuya yaklaşımda önemli bir alternatif yol haritası oluşturmuştur, hem de belli din veya zihniyet dünyaları ile doğrudan sosyolojik ilişkiler kurmanın kapılarını aralamıştır. Gerçi Weber'in bu tezi Marksist veya materyalistlerin bütün toplumsal değişim dinamiğini ekonomik faktörlere bağlamasına karşılık kendisinin tam aksine dine bağladığına dair yersiz bir şöhret kazanmıştır. Oysa Weber'in, en azından bu tezin lafzi anlamı çerçevesinde, bütün yaptığı, toplumsal eylemin sadece bir faktörle anlaşılamayacağını ve belli toplumsal hadiselerin gözle görülebilen veya gözle görülemeyen bir sürü etkenin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını göstermeye çalışmaktan ibarettir. Yapmaya çalıştığı bir şey daha,

bir toplumsal olayı teorilerimizden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda gerçeğin büyük bir çoğunluğunu ıskalayacağımıza dair pozitivist gelenekten gelen sosyal bilimcilere, bilhassa da Marksistlere, bir uyarıda bulunmak. Yani bir sosyal olguyu açıklarken o olaya karışan sosyal aktörlerin kendi eylemleri hakkında ne düşündüklerini anlamaya çalışmadan, elimizdeki teorilerden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda olayın büyük çoğunluğunu ıskalarız, anlamamış oluruz.

Gerçekten de bugün sosyal bilimcilerin önemli bir kısmının ortaya koyduğu ürünlerin çoğuna bu uyarı eşliğinde bakılacak olursa, yani sosyal eylemcinin kendi eylemi hakkında ne düşündüğü kaale alınacak olursa, sosyal olgularla ilgili birçok teorinin ne kadar zorlama olduğu görülebilir. Oysa sosyal bilimcilerin önemli bir kısmı teoriyi olguya öncelikle ve sosyal aktörün kendi eylemi hakkındaki fikrini önemsemedikleri sürece, belli bir sosyal olgunun gerçek dinamikleri hakkında esaslı bir fikre de sahip olamazlar. Weber'in daha genel sosyal eylem teorisinin önemli bir argümanı, böylece, açıklamacı sosyolojik yönetime karşı anlamacı sosyolojiyi konumlandırır. Weber bütün boyutları itibarıyla ekonomik bir olgu sayılmaya daha müsait olan kapitalizmin oluşumunda rol alan aktörlerin zihniyet dünyalarına dikkat çekerek, Protestanlığın, bilinenin aksine, kapitalizmin bir ürünü değilse bile onu oluşturan bir şey olduğunu da söylemiş olmadı. Aslında o sadece sosyal bilimlerde zihniyet dünyalarıyla belli sosyal olgular arasında birbirlerini çeken (elective affinity) bir şeyler olduğunu söylemekle yetindi (Turner, 1997: 17 vd).

Yalnızca bu bile Weber'in sosyal olgularla zihniyet dünyaları arasındaki ilişkiler bağlamında idealist bir yaklaşıma sahip biri olarak okunmasına yol açmıştır. Oysa Weber'in idealist yorumunun pek doğru olmadığına dair yorumlar ne kadar gerekçelendirilebilirse de, bu tez, "İslam dünyasının Avrupa'nın kat etmiş olduğu gelişme yolunu niçin kat edememiş olduğu" sorusu yinelenedikçe bir dizi oryantalist açıklamayı harekete geçiren bir damarı da beslemeye devam etmiştir. Genellikle zihniyet dünyalarının top-

lumsal gelişme dinamiği olarak okunmasına çok sıcak bakan Müslümanlar, Weber'in bu tezine sıcak bakarken, bu tezin sonuna kadar işletilmesinin genellikle oryantalist sonuçlara varmasını pek hesaba katmazlar. Zira zihniyet dünyaları ile toplumsal olgular arasında kurulabilecek her türlü ilişki tabii ki bu sonucu gerektirmez. Ancak, Weber'in tesis ettiği ve sosyolojik literatürde bir teamül oluşturmaya yetecek kadar alışkanlıklar yaratan bu ilişki kurma yolu, İslam dünyasının geriliğini de doğrudan İslam dininin gelişmeye ket vurucu olması, insanları gelişmeye motive eden unsurlardan yoksun olması ve dolayısıyla toplumsal gelişmeye uyumlu olmamasına bağlar. Bu itibarla, Weberci bir çerçeveye sadık kalarak zihniyet dünyaları üzerinde odaklanmanın bir sonucu maddi gerçekliğin önemini azımsamak ise, diğer bir dolaylı sonucu da Protestanlığın veya kapitalizmin doğduğu şartlarda geçerli olan zihniyet örüntülerini terfi ettirmek, buna karşılık, "başka toplumların benzer bir gelişme kaydedememesinin sebebi olarak da yine kendi dünyalarındaki zihniyetlerin gelişmeye uyumsuzluğunu" kabul etmek anlamına gelmiştir. Bu da "içselleştirilmiş oryantalizm" dediğimiz bir bakış açısını bütün sonuçlarıyla yüklenmeye götürür.

Nitekim ana stratejisini "çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak" olarak ortaya koymuş olan Cumhuriyetin, dinle ilgili politikalarına da aşağı yukarı benzer bir kabul yön vermiştir. Bu kabul Osmanlı'nın son zamanlarında şöyle formüle ediliyordu: "Esas itibariyle İslam terakkiye mani değildir, aksine Hristiyanlık terakkiye mani olmaya daha müsait özellikler taşımaktadır. O yüzden İslam dünyasının geri kalmasının en önemli sebebi İslam'dan uzaklaşması olmuştur. Oysa Avrupalıların ilerlemesinin en önemli sebebi onların Hristiyanlıktan uzaklaşmaları olmuştur."² Avrupalıların ve daha sonra bizzat bazı Müslümanların İslam dünyasına oryantalist bakışın tam aksini temsil eden bu formül, en azından siyasi bakımdan Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte yenilgiye uğramış olacaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren başlayan din re-

² Bu bakış açısının Türk modernleşme tarihi içerisindeki telaffuz biçimlerinin değerlendirmesi için (bkz. Turner, 1974: 9 ve 10. Bölüm).

formu girişimlerinin altında da İslam'ın ilerlemeye uyumlu bir sürümünün ortaya konulması arayışından başka bir şey var olmamıştır. Çoğu kez zannedildiği gibi, bu çabaların temel niyeti hiçbir şekilde İslam'a topyekûn bir savaş açmak olmamıştır, aksine bizzat dinin toplumsal değişmeyi sağlama yönündeki potansiyeline dair derin bir iman vardır. Zaten inkılâpçı bir programı uygulamaya çalışan bir yaklaşımın dinin bu araçsal işlevselliğini gözden çıkarması söz konusu olamazdı.

Protestan ahlakı tezleri, Avrupa'da ve Amerika'da sanayileşmeyle birlikte yaşanan ekonomik ve maddi gelişmenin zihinsel arka planına dikkat çekti. Burada özellikle Protestan ahlakıyla ilgili temalarda, hem Protestanlığın çok çalışmayı ve dünya nimetlerinden az yararlanmayı öngören püriten ahlakına, hem de Aydınlanma'nın özenle işlediği özne düşüncesinin yine Protestan bir sorumluluk ahlakıyla birleşerek kendi kaderini tayin etmeye yönelik sistematik ve yayılğan davranış kodlarını üretmesine bir vurgu vardır. Modernliğin özünde kendi eylemlerinin sorumlusu, yaratıcısı, "kendine yeter, egemen özne" düşüncesi var ve bu düşüncenin tıpkı kapitalizmin bulunduğu gibi, en iyi, Protestanlıkla buluşarak kendi etkinliğini icra etmiştir. Tabi burada da genellikle yüzleşilmeyen, cevabı atlanan soru, Batı kapitalizminin sadece Protestan olan bölgelerde meydana gelmiş olmadığı, aynı zamanda Katolik olan toplumlarda da çok yayılmış olduğudur. Bu soruyla bağlantılı başka bir gerçek, insan eylemiyle veya özne teorisiyle ilgili olarak Protestanlığa bir çeşit Mutezililik atfetmenin yaygınlığına rağmen aslında Martin Luther'in ortaya koyduğu metinlerde kaderci vurgunun, Tanrı'nın mutlak iradesinin ve onun karşısında insanın sürekli evrilip çevrilen bir kul olmasının daha ağırlıklı olduğudur. Ayrıca bugün Avrupa'da meydana gelmiş olan değişimin ilişkili olduğu söylenen değerlerle Protestanlığın daha uyumlu olduğu düşüncesi de oldukça abartılıdır. Protestanlığa gelinceye kadar kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayan değerlerle uyumlu ve Avrupa'da etkili olan bir çok başka din ve mezhep vardır. Nitekim bazı sosyologlar, son iki yüzyılın en önemli sosyal değişim hadisesi olarak kapitalizmin ortaya çıkmasında Protestanlığın abartılmış

rolüne karşı Hollanda'daki Katolik ağırlıklı nüfusun, Yahudilerin finans kapitaldeki aktif ve etkin faaliyetlerinin kapitalist teşebbüslerdeki ağırlığını ortaya koyarken, başka bazıları da kapitalizmin ortaya çıkmasının zihinsel arkaplanıyla ilgili olarak dinsel olmayan açıklamalar geliştirmeye çalışmışlardır (Tawney, 1926; Sombart, 1962; 1982). Örneğin şövalyelerin aşka düşkünlükleri, yaşadıkları aşklarda, sevgililerine yetiştirmek zorunda oldukları hediyeler ve bu sevgililerine uygun bir hayat sunmak için yarıştıkları lüks tüketimin de zihniyete dayalı bir davranış biçimi olduğu ve bu zihniyetin kapitalizmin oluşumunda Protestanlığa atfedilenden daha fazla rol oynadığı vurgulanmıştır. Çünkü bu tüketime ulaşabilmek için çok fazla kazanmak gerekiyordu (Sombart, 1967; Aktay, 1999: 120 vd.).

Burada ilahiyat Allah hakkındaki, Allah'ın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili tasavvurları kapsarken, bir yandan da mutlak Öteki olarak Allah'ın karşısında insanın nasıl kurulduğuyla ilgili düşünceleri de kapsar. Bu itibarla Allah ve insan hakkındaki tasavvurların, zihniyet kalıplarının insan eylemine doğrudan etkisinin olmaması düşünülemez. Yani Allah'la ilgili her türlü düşüncenin insanı da inşa eden bir tarafı olduğuna artık pek kimse itiraz etmiyordur. İnsanı tanımladığınızda onun karşısında Genellikle teolojiye karşı antropolojiyi veya Tanrıyı bilmeye karşı insanı bilmeyi daha iyi bir ilahiyat adına öneren yaklaşımların içine düştükleri naifliğe değinmenin yeridir (Hanefi, 1978). Tanrıyı iyi bilmenin mutlak koşulu zaten insanı daha iyi bilmektir. O yüzden tanrı bilgisini, yeter ki bir bilimsel disiplinin nesnelci-metafizik kurallarıyla mukayyet olmasın, insanın bilgisine karşıt olarak düşünmek için ancak düalist bir gerilim hattına yakalanmış olmak gerekiyor. Doğrusu insana yeterince değer verilmediği düşünülmüyorsa, kendisinden esirgenen değerın Tanrıya tahsis edilmiş olmasından kaynaklandığını söylemek zordur. İnsana zulmeden doğrudan Allah'a zulmetmiş oluyor. En büyük zulüm olan Allah'a ortak koşmanın doğrudan sonucu insanın kendisine zulümdür. Belki de böyle olduğu için en büyük zulüm sayılmıştır. Allah'ı; Allah'ı tanımladığınızda ise onun karşısında insanı da tanımlamış oluyor-

sunuz.

Pratikte her iki bilginin insan eylemini doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Her türlü düşünce veya her türlü faktörün insan eylemine kendince etki edebileceğini hesaba katmak zorundaysak, bir ilahiyat tasavvurunun etkisini hiç göz ardı edemeyiz. Örneğin, Allah'ın mutlak iradenin tamamına sahip olduğunu düşünmenin kaçınılmaz sonucu, insanın eylem tanımı, eylemdeki sorumluluğu ve kapasitesi hakkında daha teslimiyetçi veya kaderci bir davranışa yöneltmesidir. Kaderci bir anlayış insanı, kendi kaderini değiştirme noktasında çok daha pasif ve mütevekkil bir pratiğe istidatlı kılar. Ancak, şunu da söylemek gerekir ki, belli ilahiyat anlayışlarıyla toplumsal değişimin şu veya bu şekilde olması arasındaki ilişki, zannedildiği kadar açık ve yönü kolay tayin edilebilir bir ilişki değildir. Örneğin bugün Hristiyan Evangelik akımlarının İsa Mesih'in dünyaya yeniden geleceğine dair kaderci beklentileri yıllarca insanları kaderin kendiliğinden akışına tevekkül etmek gibi bir tarza yönelmişken (Hunt, 1999: 93 vd), bugün Tanrı'nın vaat ettiği bu kaderin gerçekleşmesi konusunda insanın inisiyatifini ve müdahalesini işgüzar bir tarzda devreye sokan bir eylemselliğe yöneltmiş bulunuyor Grace Halsell'in çarpıcı isimlendirmesiyle *"Tanrıyı Kıyamete Zorlamak"* (Hallsell, 2002) şeklinde tezahür eden bu eylem biçimi, bazen kaderci bir zihniyetin insan iradesini ne kadar aktive edebileceğini çok iyi örnekliyor. Tabi bu durumun sosyal bilimlerde çok iyi bilinen bir ifade biçimi daha vardır: "kendi kendini doğrulayan kehanet". Tahmin ettiğiniz bir olayın sırf sizin tahmin etmenizden dolayı gerçekleşme yoluna girmesi; gördüğünüz bir rüyanın tam da yorumladığınız tarzda gerçekleşmesi³ korktuğunuzun başına gelmesi vs.

Tabi benzer bir inancın İslam kültürü içerisinde hem Sünniler arasında hem de Şiiler arasında da mevcut olduğunu biliyoruz. Yani Mehdi'nin gelişiyile ilgili hikâyelere her iki taraf inanırken, bu bazılarının sosyal eylemlerinde, toplumsal değişim istikametlerinde neredeyse hiçbir rol oynamazken, diğer bazılarına çağımızda

³ Aslında çoğu kez siz öyle yorumladığınız için öyle gerçekleşiyordur, o yüzden rüyaları her halükarda hayra yormak lazımdır.

devrim yaptırmış olduğunu biliyoruz. Bu arada belli ilahiyat anlayışlarının toplumsal gerilikle ilişkilendirilmesinin retrospektif bir okuma biçimiyle ilgisi olduğunu da söyleyebiliriz. Sonuçta kazananların hanesinde var olan her şeyi geriye dönük olumlamak gibi bir süreç işliyor. Bugün asırlarca sürmüş olan bir medeniyetler çatışmasının sonucunda kazanan taraf İslam dünyası olmuş olsaydı, muhtemelen sosyal bilimler şimdi Protestanlık yerine Eşari veya Maturidi ahlakı ile toplumsal kalkınma arasındaki ilişkileri irdeliyor olacaktı. Nitekim İslam dünyasının Hristiyan Ortaçağındaki yükselişine Hristiyan ilahiyatı, bugün sosyal bilimlere hâkim olan mantığın aynısıyla yaklaşmakta ve nasıl olup da bu kadar sapık bir dinin, bidatçi bir putperestliğin bu kadar müreffeh, bu kadar zengin, bu kadar kalkınmış bir medeniyet geliştirmiş olabildiğini hayretle soruyordu. Bryan S. Turner, bu dönemde Hristiyan ilahiyatçıları tarafından bu minvalde ortaya konulmuş olan son derece apolojist bir literatüre dikkat çekiyor. Üstelik bu literatürün bir yanı, İslam medeniyetinin o günkü performansını “Müslümanların şiddet, şehvete düşkünlük ve hileye başvurmalarının ürünü” (Turner, 1997: 243) olarak değerlendirirken, Maxime Rodinson’un Cemil Meriç çevirisiyle Türkiye’de yayınlanan kitabının başlığında da ifade edildiği gibi oldukça “büyüleyici” buluyordu (Rodinson, [Batı’yı Büyüleyen İslam], 1985).

Şimdiye kadar, sosyolojik olarak Protestanlığın bugünkü uygarlığın gelişimindeki etkisinin abartılı olduğunu söylemek için birçok gerekçemiz olduğunu söylemenin her iki yolunu denedik. Özetlemek ve yeniden ifade etmek gerekirse: Birincisi, Protestanlığın kendisine atfedilen ve kapitalizmin gelişimiyle uyumlu özelliklerinin herhangi bir dinde rahatlıkla bulunabilen özellikler olduğunu, ancak bir dinin bunlardan ibaret olmadığını göstermeye çalışabiliriz. Hem Yahudilik hem de İslamiyet’in kapitalizmin oluşumuyla uyumlu kılınabilecek bir dizi yorumu yapılabilir ve pratikte de yapılmaktadır. Bu yorumlar değişik eleştirilere de konu olsa, pratikte belli bir etkide bulunmakta, belli sosyal eylemlerin için doldurmakta veya bu tür eylemleri vaftiz etmekte, kutsamakta veya kendine mal edebilmektedir.

İkinci bir yol da Protestanlığın aslında modernleşmenin temel felsefeleriyle hiç de uyumlu olmayan bir dizi teolojik özelliğinin bu ilişkilendirmede gereğinden fazla azımsanmış olduğunu ortaya koymaktır. Örneğin bir Protestan vaazını dinlediğinizde, İslam'ın en irrasyonel sayılan, en bidatçi hurafeci sayılan bir yorumundan daha irrasyonel bir söylemle karşı karşıya kalabilirsiniz. Hristiyan ilahiyatının bugün modernleşmiş dünyanın hâkim dini olmasına karşılık, irrasyonelitesinin alıp başını gitmesi, mitolojik söylemlerinin bütün bir kültürü kaplamaması karşısında hiç de frene basmış bir görüntü vermediğini rahatlıkla görebiliriz. Ünlü Hristiyan ilahiyat hermenötikçisi Rudolf Bultmann'ın "Kutsal Kitapları mitolojilerden arındırma" projesinin Katolik kilisesi içerisinde nasıl bir infiale neden olmuş olduğunu hatırlayabiliriz. Bultman'ı böyle bir arayışa yönelten süreç, modernleşme etkisine maruz kalmış dinin her şeye rağmen modernleşmenin en kesif biçimde etkisini sürdürdüğü bir ortamda dinin irrasyonel ve mitolojik boyutlarının nasıl dokunulmaz bırakılmış olabildiğini gösteriyor. Yani zannedildiğinin aksine, dış dünyada yaşanmakta olan ve dünyanın altını üstüne getirmiş olan modernleşmenin bu dinin kenarından bile geçmemiş olabildiği izlenimi doğabiliyor. Böyle bir ortamda Bultman'ın büyük bir gürültüyle giriştiği böylesi bir çaba bile Kilisenin yoğun tepkisine neden oluyor ve Bultman entelektüel derinliği veya orijinal fikirleriyle fazla bir taraftar bulamadan marjinal biri olarak kalabiliyor. Bultman'ın fikirlerinin kendisi bir Protestan olduğu halde Katolik kilisesi içerisinde daha fazla infial bulmuş olmasına bakmayalım. Benzer irrasyonel eğilimler bugünün Protestan mezheplerinin içinde çok daha hızlı sergilenmektedir. Evangelist kiliselerin vaazlarının yayınlandığı TV programlarına bakmak yeterlidir. Veya Hristiyanlar arasında, en modern Hollywood filmlerinde bile olumlanarak konu edilen "koruyucu melek" düşüncesinin hangi modern anlayışla uyuştuğunu sormak gerek. Örneğin şu paragraftaki anlayışın bu tür bir kaderciliğin en hafif ifadelerinden biri olduğunu düşünelim:

Koruyucu melek gibi bir "iyi ruh"a sahip olmak anlamına gelen *eudaimonia* (genellikle mutluluk olarak çevrilir) hayat boyu size

eşlik eder, sizi talihin daha insafsız devranlarından korur. Ahmak, çirkin, fakir veya mizaç olarak sevilmez biri veya hepsine bir defa-da sahip olacak şekilde doğmamak ve hayat sürdürükçe iyi şanslar yaşamak için iyi bir talihe sahip olmak lazımdır (Caputo, 2001: dipnot 9).⁴

Oysa İslam ilahiyatı içerisinde bu tartışmaya tekabül edebilecek birçok tartışmanın ne kadar erken bir zamanda yapılmış olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Sonuçta, kalkınma ile belli ilahiyat tasavvurları arasında bir ilişki var olduğu kesinlikle inkâr edilemez olduğu halde bu ilişkinin yönü ve türü zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Nesnel bir bakış açısıyla neredeyse karar verilemez seviyedeki bu karmaşıklığı giderme yolundaki değerlendirmelerin çoğu ideolojik olmaktadır. *Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu* arasında kurulanı da dâhil olmak üzere, bu ilişki kurma biçimlerinin oryantalist veya tam tersi oksidentalit bir yükten kurtulmadığı sürece bir fayda getirmeyeceğini söylemek lazımdır.

İlahiyatın Öznesi veya İlahiyat Mühendisliği

Sorunun ilahiyatı veya ilahiyatçıyı ilgilendiren tarafına gelince. Yukarıda da değindiğimiz gibi, toplumsal değişim ile ilahiyat arasında kurulan her türlü ilişkinin potansiyel olarak veya zımnen taşıdığı ithamlar, ilahiyat üzerinde bir kasvet oluşturmaktadır. Doğrusu, belli ilahiyat tasavvurlarının belli toplumsal gelişmeler üzerinde belirli bir etkisi olduğu doğruysa da, bu etkinin önceden kestirilerek, yaşanan gerçekliğe bir ilahiyat katkısını hesaplayarak, istenen sonucu doğurmak üzere bir ilahiyat perspektifi geliştirmeye çalışmak bambaşka bir şeydir. Gerçi din alanı, çoğunlukla siyasetçilerin veya belli siyasi söylemlerin talepleriyle her zaman bu türden “ilahiyat mühendisliği” girişimlerine konu olmuştur. Ancak bu esnada İlahiyat alanının bu kadar aleni bir mühendislik müdahalesine açık olup olmadığı her zaman ciddi bir sorun olarak karşıda bir yerde durmuştur. Özellikle “aleni” diyorum, çünkü ilahiyat söylemlerinin tarihsel bir kurala tabi olduğunu, salt kendi

⁴ Hristiyan inancı içerisinde insanın Allah karşısındaki konumunun, kendi eylemlerinin failliğiyle ilgili tartışmalarla ve sosyal teorideki “özne” tartışmalarıyla ilişkilendirilmesi için (bkz. Vass, 1999: 72 vd.).

tarihleri içindeki dalgalanmalarına bakarak söyleyebiliriz. Ancak, burada bir sözcüğü daha yine “özellikle” seçiyorum: o da ilahiyatın “söylemsel” niteliğini. Bu da tarihsel ve toplumsal çerçevede dolaşan ve öznesi olmayan bir konuşma durumuna tekabül eden bir şeydir. Yani İlahiyat, yani Allah hakkındaki tasavvurlar, insanların kolaylıkla uhdesinde olan malzemeler değildir. İnsanlar bu tür tasavvurların etkisi altındadır, onları istedikleri zaman istedikleri modele uyduramazlar, istedikleri zaman bir kenara asamazlar.

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin 1949 yılında tekrar kurulmaya karar verilmesine yol açan meclis görüşmelerinin bir yerinde kurulacak olan Fakültenin Cumhuriyetin yeni yeni yerleşmekte olan idealleriyle uyum sorunu sorgulanmaktadır ve ancak din bilimi şeklindeki bir ilahiyat fakültesine izin verileceğine dair fikirler telaffuz edilmektedir (Aktay, 1993). Burada İlahiyat mensubuna bir çeşit ilahiyat sosyologluğu rolü tanınıyordu. Yani, belli bir dine inanmak zorunda olmayan, insanların inançlarının tarihi, psikolojisi ve sosyolojisiyle belli bir nesnel mesafeden yaklaşan bir bilim adamı rolüydü bu. İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun Meclis’te (*TBMM Tutanak Dergisi*: Dönem VIII, cilt 20: 277-284) hararetle savunduğu bu rol, aynı zamanda Cumhuriyet ilkelerinin o günlerde geçerli olan yorumu açısından teklif edilen bu kurumun meşruiyetini de sağlayan bir açıklamaydı, ama her zaman İlahiyat eğitiminin önemli bir damarını teşkil etmiştir. Burada Allah hakkındaki tasavvurları irdelleyen bir ilahiyatçının kendisiyle Allah arasındaki ilişkiye ne ölçüde hâkim olduğu sorusu son derece önemlidir. Bu ölçüde önemli bir sorun daha Caputo’nun da çok güzel anlattığı gibi Allah hakkındaki tasavvuruna nispeten daha fazla müdahil olabilen ilahiyatçı veya filozofun Allah’ı ile bilfiil Allah’la karşılaşan bir müminin Allah’ı arasındaki farktır:

“Allah, öncelikle felsefi ve teolojik spekülasyonun konusu değil, aksine bir cemaatin, Allah’ın gündelik hayatlarının yapısına – doğumları ve ölümlerine, neşelerine ve kederlerine nasıl girmiş olduğunu ifade etmenin tarihsel bir anlatımıdır. Onun öncelikli anlamı, herhangi bir felsefi eserden ziyade bir selamlama (Allah

sizinle olsun) veya dua (Ey Allah'ım) gibi ifadelerde bulunur. Tanrının adı bu tür cemaatler var oldukça serpilip gelişir" (Caputo, 2001: dipnot 5).

Tabii ki bu farka çok daha önce felsefe dünyasından Heidegger'in,⁵ İslam dünyasından da Seyyid Kutub'un,⁶ inancın, Allah tecrübesinin sahilliği (otantikliği bağlamında değinmiş olduğunu biliyoruz. İlahiyatçıların Türk toplumunun yaşanmakta olan geleneksel inanç yapısıyla olan bağlarını sorgulayan Necdet Subaşı da bugünün ilahiyat bilimlerinin verileriyle gündelik dindarlık tecrübeleri arasındaki kopukluğa dikkat çekerek soruyor: "İlahiyatçılarımız sahiden ilahiyatçı mıdır?" (Subaşı, 2003: 157-8). Belli ki

⁵ Daha önce Heidegger'in bu konudaki yaklaşımına dair söylediklerimi (Aktay, 2000: 41) burada aktarmak istiyorum: "Martin Heidegger, ilahiyatçıların Allah'la kurdukları ilişkideki araçsallığa dikkat çekerek bunun görünür herhangi bir amaç için dini kullanmalarından değil, aksine, daha temel düzeyde başlayan ve Allah'ı veya dinsel hakikati, kendisiyle herhangi bir ontolojik dünya bütünlüğü iddiasında veya talebinde bulunmaksızın "dışarıdan" ve "objektif" bir jargonla bilmeye yönelmelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre "Tanrı nedir?" sorusunu sormakla işe başlayan bir ilahiyatçının Tanrıyı bir şekilde dondurulmuş ve belli "işlere" yarayan bir şablonun içine sokacak şekilde tanımlamaya yönelmesi, yani işin *logos*'unu kaçırması (Heidegger, 1990) kaçınılmazdır. Bu da ilahiyatçı Tanrı ve din hakikatinden fersah fersah uzaklaştıran bir adımdır. Çünkü tıpkı varlığın tamamıyla Kartezyen bir mesafe bırakmanın (bıraktığını zannetmenin) insanı varlıktan kopardığı, varlığın hakikatini unutturduğu gibi, Tanrıyla nesnel bir mesafe bırakmak da kaçınılmaz olarak Tanrının hakikatinden uzaklaştırır, ilahiyatçıya Tanrının hakikatini unutturur. Onun Tanrı sorusunu sorabilmesini imkânsız kılar. Bundan yola çıkarak, Heidegger, kendi dinsizliğinin Tanrıya ilahiyatçıdan daha yakın olduğunu söyler (Macquarrie, 1992)"

⁶ Seyyid Kutub'un *İslam Düşüncesi* kitabında klasik kelimelere veya İslam felsefecilerine yönelttiği itirazlardan alternatif ve dinamik bir teoloji çıkar. Binder'in nitelemesiyle bir çeşit estetik hermenötik isnat ettiği bu yaklaşımıyla Kutub, klasik kelimeleri, Allah hakkında, Allah'ı akademik ilginin sabit (metafizik) bir nesnesi kılan yaklaşımlarından dolayı eleştirir. Ona göre bu tür yaklaşımlar Allah'ı tecrübe etmenin o dinamik momentini ihmal eder, Allah'ı sabitleyerek, özelliklerini herkes için (bilimin süper Özne'si olan için) sabitlemenin peşine düşerler. Rasyonel ve bilişsel bir sürecin sonucu olarak algılayan bu Allah, dualara icabet eden, kendisine dost olunan, merhamet eden, her an hissedilebilen, şah damarından daha yakın, hemen her insani duruma İlah'a yaraşır bir toplumla müdahil olan canlı ve kaim bir Allah'tan uzaktır. Kutub'un klasik ve modernist (Muhammed İkbal, Muhammed Abduh) İslam kelamına dair bu eleştirileri ile Heidegger'in veya daha sonra Gadamer'in felsefi hermenötiğinin dinsel tecrübe ve din felsefesi arasındaki karşılaştırmaların paralelliğine dikkat çekmek gerekiyor (Bkz. Kutub, 1997).

Subaşı'nın sorgulamasına yön veren kaygı yukarıdakilerin aynısı: ilahiyat tecrübesindeki veya Allah'la ilgili ilimdeki otantisite (sahihlik).

İlahiyatın söylemsel niteliği onun çoğu kez bize verilmiş bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Yani biz nasıl bir Allah'a ihtiyaç duyduğumuz sorunuyla boğuşmadan önce belli bir Allah inancının etkisi altındayızdır zaten. Tabii burada Allah inancıyla, ona eşlik eden bütün yan etkileri de, yani insan anlayışı (ki her insan felsefesi tersinden bir ilahiyattır), kader anlayışı, tarih anlayışı v.s., kast ediyoruz. Bütün bu konuların bizim uhdemizde olmaktan ziyade bizim onların uhdesinde olduğumuz gerçeği her zaman daha baskın bir durumdur. Bununla birlikte Allah hakkındaki tasavvurlar hiç değişmez değildir. Ama onların da değişmesi ya tarihsel kurallara, yani söylemsel bir düzene tabidir, veya belli dönemlerde bu tasavvurlara yine aynı cinsten tecrübelerle uygulanan şok etkilerle değişirler. Örneğin dini bir tecrübe ile ilahiyat tasavvurunu oluşturmuş olan kitlelere, felsefi mülahazalarla veya rasyonel değerlendirmelerle ulaşmak imkânsız değilse bile, bu kolayca kitlesel değişim sağlayacak bir etkiye sahip olamaz. Dinin teolojik muhtevasının değişimi yine dini bir etkiyle mümkün olabiliyor. Bu muhtevayla ilgili olarak vurgulanması gereken iki önemli nokta vardır: Birincisi, örneğin, İslam'ın veya ondan önceki büyük dinlerin davetlerini hepsinin merkezinde, muhatap oldukları toplumların Allah hakkındaki yanlış anlamalarını giderme, insanları doğru bir Allah tasavvuruyla tanıştırma çabası yer almaktadır. Allah'a ortak koşmak, bir insanın inatla ve alenen Allah'a savaş açtığı bir durum değilse (ki çok nadiren böyledir) her şeyden önce Allah'ı yanlış tanımakla ilgili bir sorundur. Birçok durumda Allah'ın dinî bir tecrübe veya "tebliğ" ile insana tanıtılması bu sorunu giderebilir. En'am Sûresinin 91. ayetinde ise Allah'ın yanlış tanınmasının sonuçları hakkında doğrudan bir temas vardır: "Onlar 'Allah hiçbir insana bir şey indirmemiştir' derken, Allah'ı gereği gibi tanıyamamışlardır."

Bu ifadelerde dikkat çeken bir şey her zaman içine düşülebile-

cek bir duygu halinin ürettiği yanlış tanınmanın yol açtığı deizm sorunudur. Altında yatan düşünce Allah'ın dünyanın süfli/aşağılık işleriyle uğraşmaktan çok yüksekte olduğudur. Oysa Allah Kur'an'da bir karıncanın rızıklandırılması işleriyle uğraşmaktan bile tekebbür etmeyeceğini defalarca gösteriyor. Allah hakkındaki bu tasavvurlar, Allah'ı yanlış konumlandırmaya, dolayısıyla da insana da yanlış roller atfetmeye kaçınılmaz olarak yol açmaktadır. Bununla birlikte, bu ilişki de ilk bakışta görünenden daha karmaşıktır. Örneğin Allah'ın insanlardan çok yüksekte olduğu düşüncesi, görünürde Allah'a karşı çok mütevazı bir tavır gibi görünür. Oysa insanın Allah'ı aşırı yükselten bu davranışının pratik sonucu onu etkisizleştirmek, hayat üzerindeki kararlarından tasfiye etmek, onu arada bir hatırlanan hayatın detay bur unsuru kılmak olabiliyor. Yükseltirken batırmanın, tevazu yaparken etkisizleştirmenin başka bir örneği, Allah ile kul arasında vasıta kılmanın gerekçelendirilme biçiminde genellikle başvuru vali-sekreter benzetmesinde görülebilir. Bir valinin bile huzuruna aradaki sekreteri atlayarak gidemiyor olmamız gerçeği, Allah'a yaklaşırken O'nun sevdiği kulları araya koymamıza gerekçe kılınıyor. Oysa bu benzetme yoluyla işlemeye başlayan antropomorfizm aslında Allah'a bir insan olarak valinin üstünlüklerini değil aczini isnat eder. Vali çok güçlü olduğu için değil, her işe koşturamadığı için, buna gücü yetmediği için yardımcı bulundurur. İnsanların işlerini vali aracılığıyla yürütme yoluna başvurmaları da valinin kendi meselelerine vakıf olma, vakıf olsa adil davranma konusundaki güvensizliklerinden kaynaklanır.⁷

İkincisi, dinin teolojik muhtevasının sekülerleşme süreciyle birlikte paradoksal olarak değişime daha fazla kapanmış olması söz konusudur. Gerçekten de hem dinler arasındaki geçişliliklerin modern zamanlarda inanılmaz derecede azalmış olması, hem de belli bir dinin içindeki mezhepler arası geçiş veya bir mezhebin

⁷ Allah hakkındaki tasavvurların yol açabildiği antropomorfizmlerin (insanbiçimciliklerin, müşabihlerin) eleştirisi söz konusu olduğunda İbn Teymiyye'yi anlamamak olmaz tabi. Buradaki Vali-yardımcı benzetmesi ve sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeler onun özellikle üzerinde durduğu konulardandır (Bkz. İbn Teymiyye, 1985).

içindeki resmi belgelerin modern zamanlarda, eskisine nazaran çok daha fazla değişime kapalı olduğu gözlemine kim katılmaz? Bu şunu gösteriyor: dini tecrübe alanından uzaklaştıkça dinin cârî yorumuna müdahale edebilme imkanı da o ölçüde azalmaktadır.⁸ Tabii ki bu katılaşmanın, değişmezliğin bir sebebi de dinin dini bir tecrübe olmaktan ziyade milli bir kimlik şeklinde algılanmaya başlamasıyla da ilgisi vardır. Ne var ki, bu ilgi bile yine dinin dinsel olmayan bir alana karşı kendini koruma refleksinin oldukça canlı olduğunu gösteriyor. Türkiye’de dinin kendisi kendi içinde sürekli olarak değişmektedir Dinin yorumları son derece canlı ve değişkendir, ama söylemsel bir düzen içerisinde, yani kendi temposuna bağlı olarak değişkendir. Dışarıdan müdahale veya ilahiyat mühendisliği görüntüsüne sahip (zaman zaman medyatik şaşıaalar eşliğinde gündeme gelen) dini yorumlara karşı da son derece muhafazakâr bir refleksin hemen devreye girmesi, dinin fiilî değişkenliğini veya söylemsel tabiatını yok etmez. Dinin müminleri, kendi din algılarına veya uygulamalarına yönelik sövgülerin sahibinin “Müslüman” olup olmadığına bakarlar.

Dolayısıyla ilahiyat mühendisliğinin kendine göre üretebileceği bir ürünün bir miktar alıcı bulmasını ihtimal dışı saymasak bile, bunun meşruiyet sorununu da o ölçüde yok sayamayız. Meşruiyet sorunu bir, dinin kendi doğasından kaynaklanır, genellikle dindar insanın zihnindeki dinin metafizik algısının ilahiyatçıya tanıdığı rol ile ilgili olarak ortaya çıkar, sonuçta Müslüman ilahiyatçı da sıradan, *layman* insanlarla aynı ilahi düsturun muhatabı olarak, aynı duyarlılıkları taşır. İki, bu mühendislik niyet veya çabasının kimden geldiği, ardındaki niyetin ne olduğu, bilhassa siyasetle ne kadar bağlantılı olduğuyla ilgilidir. Siyasetin müdahalesinin sezildiği durumda, aksine bir dinsel reaksiyonun örgütlenmesi de sıkça karşılaşılan bir durum olmuştur.

⁸ Tabi burada söz konusu olan sadece dinin doktrinle ilgili, resmi muhtevasıdır. Yoksa söylemsel olarak bir din algısı sürekli olarak farkında olunsun olunmasının sürekli yorumlanmakta, ideolojik etkilere maruz kalmakta, dolayısıyla değişime uğramaktadır.

İlahiyatçının doğrudan belli bir siyasi iradenin siparişine indirgenemeyecek, tamamen kendi içtihadının bir sonucu olarak giriştiği müdahaleler veya yeni ilahiyat yorumlarının da hangi baskılar altında olduğunun sürekli gözden geçirilmesi gerekiyor. Yukarıda bir sosyal değişim dinamiği olarak ilahiyatı düşündüğümüzde, salt bu başlık altında gündeme gelebilecek birçok konu bile ilahiyatçının kendisini göreve davet eden her çağrıya karşı çok sorgulayıcı olmasını gerektirir. Örneğin, “toplumsal gelişmeye uyumlu bir ilahiyat sürümünü geliştirme” daveti her şeyden önce bu gelişmenin nasıl bir şey olduğunu sorgulayabilir. Örneğin Protestanlığın oynadığı varsayılan tarihsel rol bir başka açıdan bugün insanlığı bin bir türlü felakete sürüklemiş ve daha fazlasına sürüklemeye aday bir vahşi kapitalizm olarak görünmektedir. Esasen Protestanlığın içinde bile bu dünyanın kurulmasına, yani toplumsal kalkınma boyutuyla değil, insanlığa getirdiği felaketler boyutuyla, bir katkıda bulunmuş olma ihtimaline karşı bir suçluluk duygusu söylemi de vardır.⁹ Bir dönem modernleşmenin etkisiyle hissedilen yenilenme, modern değerlere uyum gösterme yönündeki baskıların, bugün modernliğin kendisinin bile demode olmasına rağmen, halen modernleşme baskıları olarak güncelleştirilmeden etkisini sürdürüyor olması çok ilginçtir. Akıl, rasyonelleşme, özne, irade, hürriyet ve sair konularda modernliğin bütün anlatılarının uğramış olduğu bütün aşınmalara rağmen, İslam hala bu tükenmiş anlatıların içeriğine, toplumsal değişime ya ayak uydurma veya - bu değişimin araçsal dinamiği olma uğruna- iman etme ve tabi olma baskısına maruz kalabiliyor. İstenen ilahiyat anlayışının gerçekten de istenen sonucu doğurup doğuramayacağı veya başka hangi faktörlerle etkileşime girerek hangi toplumsal kompozisyona ekmleneceğiyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz sorunlar azımsanacak türden değildir. Eylemin oldukça sık karşılaşılabilen, “niyetlenilmemiş sonuçları” her an karşımıza çıkabilir. Bu yüzden otantik bir dindarlık tecrübesine güvenerek, mevcut şartlarda doğru gelen

⁹ Latin ve Kuzey Amerika’daki kurtuluş teolojileri (Ferm, 1987; Aydın, 2003) teşebbüsleri bir yanıyla bu tür bir suçluluk duygusunun kefareti olarak gelişirken, diğer yanıyla da Hristiyan ilahiyatında mevcut olan bazı yönlerin öne çıkarılması yoluyla yeni eylem biçimleri geliştirmenin tasarımı yapıyorlardı.

şeyin yapılması çoğu zaman en iyisidir. Tabii ki bu doğrular içerisinde süregiden ilahiyat tasavvurlarının yanlışlığına karar vermek onlarla uğraşmak, onları düzeltmeye çalışmak en önemli yeri tutar. Otantik bir ilahiyat tecrübesinde sonucun önceden kesin olarak görülemeyeceğine dair bilgece bir derinlik önemli bir yer tuttundan, içtihat ve gayret gösterdikten sonra terfîk beklemekten başka yapacak bir şey yoktur. Doğrusu bunun için iyi bir filozof olmak çok değerli bir kazanımsa da iyi bir ilahiyat yapmanın tek veya yeter şartı değildir. İyi bir ilahiyatın ilk ve temel şartı cemaatiyle organik, Tanrı'yla otantik bir ilişki içerisinde bilfiil tecrübedir. Kurtuluş Savaşında Maraş'ı işgal eden güçlere karşı meslekten bile olmayan, Sütçü İmam namıyla meşhur zatın yaptığı yorum organik bir ilahiyatın en iyi örneklerindendir: kalelerinde Fransız bayrağı dalgalanan bir İslam ülkesinde Cuma namazı kılınmaz. Şimdi meslek içi mütalaalarla bu tezin aksi de ortaya konulabilir, ama bu yerinde ve zamanında ilahiyat yorumu, bir ayet gibi apaçık görünmüş insanlara ve bir Kurtuluş Mücadelesinin fitilini ateşlemiştir.

İlahiyat ve Siyaset

Tarih boyunca din ve siyaset, din ve ekonomiyle çapraz bir ilişki içerisinde birbirlerini etkilemişlerdir. İlahiyat tasavvurlarının, belli dinsel inanç ve motiflerinin belli ekonomik hayat tarzları açısından işlevselleştiği durumlar vardır. Ama bunun alternatifi de yoktur. Gündelik alışkanlıklar çerçevesinde istikrarlı bir hal alan, stabilize olan bütün hayatlarda bu üçü birbirleriyle karşılıklı işlevsel bir ilişkiyi tesis ederler. Bunları mutlak anlamda birbirine karşıt olarak konumlandırmak, çok denenmişse de, bu denemeler hep zoraki olmuştur. Siyaset ile dinin ilişkisi ise biraz daha farklı olmuştur. Biraz her ikisinin de otoriteyle, iktidarla ilişkili olmalarından ötürü aralarındaki ilişki çoğu kez gerilimli olmuştur. Bir defa hem dinin hem de dinle ilgili veya ilgisiz siyasetin öncelikli hedefi insan bedeninin zapt-u rapt altına alınması bu beden üzerinde bir iktidarın kurulmasıdır. Din kendi etkisinin, bazı ritüeller ve kılık-kıyafet ve *habitus* kalıplarında bedenler üzerinde tezahür etmesini ister. Siya-

set ise bedenler üzerinde iktidar kurmak, onları itaat ettirmek ister. Bu siyaset ve din arasındaki rekabetin temelini oluşturur. Aynı beden çoğu kez bu ikisinin rekabeti arasında türlü sıkıntılar, gerilimler ve çatışmalar yaşar. Dinsel niyet ve iradenin ete kemiğe bürünme arayışı, bedenler üzerinde temsil arayışı, cemaatleşme ve bedenlenme (tebeddün) istidadı, aynı zamanda, ister sonuna kadar dinsel amaçlarla temayüz etmiş olsun, siyasal bir iradenin de temel ve kaçınılmaz koşulunu oluşturur. Dünyanın şu veya bu düzeyinin şu veya bu şekli alması tartışmalarına katıldığı andan itibaren din de sonuna kadar siyasetin içine girmiş oluyor.

Diğer yandan, Carl Schmitt'in modern dönemde siyasetin tam bir ilahiyat imajında şekillenmiş olduğuna, "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları(nın) aynı zamanda dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları" (Schmitt, 2002: 41) olduğuna dikkat çekmesi çok yerindedir. Bu sadece modern zamanlar için değil, eski zamanlar için de söz konusu olduğu halde, bu gözlemi modern dönemler hakkında ortaya koyması, klasik dönemlerde zaten ilahiyat ve siyasetin fazlasıyla iç içe olmasından; siyasetin henüz "dünyevileştirilmemiş bir ilahiyata" dayanmasından olsa gerek. Oysa modern devlet kuramının bütün kavramlarının -iktidar, mükâfat, mücazat, dışlama, işleme, olağanüstü hal veya durum tespit mekanizmalarının hepsinin- ilahiyatla aynı gramerin ürünleri olması, siyasetin ilahiyatla tek ilişkisinin onun dünyevileştirilmiş formu olmaya indirgenemeyeceğini yeterince telkin ediyor.

Modern dünyada siyasetçinin ilahiyatla olan ilişkisinin genellikle iktidar açısından araçsallaştırılmış bir ilişki olduğu sıklıkla söylenir. Doğrusu bu da, oldukça indirgemeci bir yaklaşımdır. Hermenötik bir açıdan araçsal ilişkinin zorunlu olarak araç ile aracı kullanan arasında tek-tip bir ilişkiye bizi mahkûm etmediğini bilmemiz gerekiyor. Bu itibarla dinle ilişki kuran her siyasetçi istismarcı, dine atıf yapan her siyaset de bir istismarcılık olamaz. Ancak siyaset ve din ilişkisi, günümüz bağlamında göz önünde bulundurulduğunda öncelikli sorun tabii ki bu araçsal ilişkidir. Bu noktada daha fazla ilerlemeden, ilahiyatın iyi bir siyaset felsefesi

ortaya koymaya çalışması veya en azından, siyasetçilerin kendilerinden beklentilerinin önüne kendilerinin siyaset kurumundan beklentilerini öne çıkarma siyasetini kotarması gerekiyor. Başka bir düzeyde, ilahiyat genel olarak belli siyasi süreçlerin ve kararların bir sonucu olduğu için, kendi öz-düşünümselliği açısından bile olsa, güçlü bir siyaset sosyolojisiyle tamamlanmak zorundadır. Aksi takdir de, ilahiyat, sürekli siyasetin günebirlik taleplerinin pasif bir aracı olmaktan kurtulamayacak, dinin iktidarların koşulsuz aracı olmasına karşı hiçbir sığınak veya mevzi geliştiremeyecektir. Doğrusu, tarih boyunca din ve ilahiyatların, genellikle, hâkim ekonomik ve siyasi yapıların ideolojik bir aygıtına indirgenmesinde, bu tür bir siyaset felsefesinin önemini küçümseyen söylemlerin rolü çok büyük olmuştur. Türkiye’de ilahiyata siyasi bir istem atfetmenin her şeyden önce meşruiyetle ilgili bir sorunu olduğunu biliyoruz. Osmanlı’da siyasetin dinle ve ilahiyatla ilgisine dair günümüzden yapılacak okumaların, her türlü tarih yazımına sızabilen ideolojik istemlerden sıyrılması konusundaki kötümserliğimizden dolayı, burada girmiyoruz. Ancak Cumhuriyetle birlikte siyasetle dinin her türlü bir araya gelişindeki kaçınılmaz “dini siyasete alet etme” töhmetinin, bütün sığılığına rağmen (belki de bu sığılığından dolayı) ilahiyatın bir siyaset teorisini de gerektiği kadar içermesinin önünde ciddi bir engel olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet dönemi boyunca ilahiyat, İslam’ın kendi cismani varlığının yeniden-üretimini veya tarihsel durumlara karşılık dinsel duyarlılıkların, İslam için İslam adına, güncelleştirilmesinin arayışından ziyade, devletin İslamî duyarlılıkların muhtemel tepkimelerini denetleme arayışının disiplini olmuştur. Siyasetin değişimle bağlantılı olarak ilahiyattan beklediği ilk şey, o yüzden, ilahiyatın siyasetten tamamen arındırılması değil, kendi ideolojik aygıtı olarak siyasallaşmasıdır.

İlahiyat üzerindeki değişim talepleri, çağa ayak uydurma baskıları doğrudan hâkim siyasal güçlerden kabaca bir istek olarak kaynaklanabildiği gibi, bazen İlahiyatçılar tarafından içselleştirilmiş bir “söyleme katılma” şeklinde de cereyan edebilir. İlahiyatın “çağa ayak uydurması”nı giderek estetik bir değer, karşı konulma-

sı zor, ayartıcı bir davet olarak karşılayan bu söylemin de, ilahiyatı araçsal aklın düzenine tabi kılma isteği başat bir durumdur. İlahiyatı biraz da kalp gözünü ve kulağını açmayı gerektiren bir varoluşsal arayış hali olarak karşılamak gerekiyor. Aksi takdirde, yol haritasını kendi fânî aklıyla çizmiş olduğu bir programın aracına indirgeyen bir tutumun, ilahiyatı “hevâ ve heveslerine tâbî” tutma istidadına karşı teyakkuz gerekir. Burada ihtiyacı belirleyen kimdir? Hangi yolu kat etmek istemektedir de ilahiyat ona hangi servisi verecektir? Kendi taleplerine uygun bir ilahiyat arayışı, tanımı gereği, ilahiyatı etkisiz eleman kılmaz mı? Bu durumda ilahiyat olmasa da olmaz mı? İlahiyata veya dine, bize ne söylemesi gerektiğine dair bir telkinde bulunacak bir beşerî konum var mıdır? Din veya ilahiyat alanından bile ne alacağına kendisi karar veren bir insan tipi çıkmıyor mu buradan? Böyle bir insan tipinin bütün dünyaya yaydığı ve bugün içinden çıkılmaz hale getirdiği, fesada boğduğu hümanist bir dünyaya ilahiyatı da tâbî kılma tehlikesi görünmüyor mu? Kuşkusuz, buradan bir din eleştirisinin hiçbir şekilde yapılamayacağı çıkmaz. Esasen bir din veya ilahiyat eleştirisi bile, eğer dinin kendi jargonundan türemiyorsa, genellikle ilahiyatın seslenişine kapalı bu tür bir hümanizmanın istişnasına kapılması kuvvetle muhtemeldir. Konuyla alakalı başka bir soru: İlahiyatın Allah’a olan ilgisi, insana olan ilgiye karşıt bir şey midir? Sahi insanı tanımayanın Allah’ı tanıyacağını düşünebilir miyiz (veya tersi)? Allah hakkındaki bir felsefenin dolaylı sonucu insan; insan hakkındaki bir felsefenin de dolaylı sonucu Allah hakkında bir felsefedir.

Türkiye’de Teolojik Söylemler Ve Aktörleri

Konumuz bir kurum olarak teolojinin tarihi olmaktan ziyade toplumda etkili olan teolojik söylemlerin nasıl ve hangi mekanizmalarla üretilip yayıldığı ve bu söylemlerin toplumda hangi aktörler tarafından temsil edilip taşındığıdır. Dolayısıyla konu kurumsal olarak ilahiyat ve ilahiyatçılardan çok daha öte toplumda belli dönemlerde etkili olmuş ve bir tür teolojik etkide bulunmuş her türlü söylemi kapsamaktadır. Böyle bakıldığında toplumun kendi

kendini inşa etmek üzere kurduğu büyük hikâyeler, kendini tanımlamak ve bu dünyadaki konumunu ifade etmek üzere anlattığı mitolojiler de bu kapsamda değerlendirilebilir ki, bu durumda ilahiyat söylemlerinin tamamen İslam ile veya din ile ilgili olması da gerekmiyor. Yine de burada bir seçme yapmak zorundayız. Teolojik söylemlerin bu kadar geniş anlaşıldığı durumda resmi söylemlerin tamamı bir tanıma göre siyasal-teolojik söylemler kapsamına girer. Konumuz bunlar değil. Bunun yerine doğrudan İslam ilahiyatı ile ilgili söylemlerin üretim mekanizmalarıyla ve aktörleriyle ilgileneceğiz.

Öncelikle belirtmek gerekiyor ki, ilahiyat söylemleri sadece ilahiyat fakültelerinde üretilmez. Halkın çoğunluğu Müslüman olan bir ülke olarak Türkiye’de ilahiyat söylemleri toplumun her aşamasında kendince üretilip dolaşıma girer. Bazen siyasetçiler tarafından ortaya atılan bir ilahiyat sorusunun peşine bütün toplum takılıp kendince bir cevap, bir tepki üretmeye devam eder. Bazen halkın kendisi kendi içindeki aktörler aracılığıyla bu söylemin üretimine öncülük eder.

Bu noktada belirtilmesi gereken ikinci bir konu Teolojik söylemlerin teolojinin bizzatı kendisi olmadığıdır. Aslında söylem tam da tanrı hakkındaki bilginin belli kültürel veya mesleki-entelektüel çevreler arasına nasıl dolaştığı ile ilgilidir. Bu yüzden tarihseldir, değişkendir. Burada hangi teolojik söylemin daha doğru daha sahih-otantik olduğunu söylemek gibi bir niyet yoktur.

Söylem kavramını baz alınca, söylem aslında tarihsel bir şey olduğunu vurgulamak çok önemlidir. İslam’ın bütün değişmezliği iddiasına rağmen İslam hakkındaki söylemler çok değişken olabilir, bu da insan varoluşunun kaçınılmaz özelliklerinden biri olmasından ileri gelir. Değişmez olduğuna hep inanılan bir özün yorumu sürekli olarak değişir.

O manada İslam’ın teolojik söylemi de değişmeden hiçbir zaman muaf olmamıştır. Söylem çok beşeri bir olgudur. Diyalektik veya diyalojik bir tarafı vardır. Bu durum reformu da süreklileşti-

riyor. İslam aslında bir çok alanda insana zannedildiğinden çok daha fazla inisiyatif alanı bırakmıştır. Ama bu inisiyatifi kullananın yani İslami yorumun aktörünün mutlaka Müslümanlardan olması çok önemsenmiştir.

Bir başka nokta bu teolojik söylemlerin bazen sadece ilahiyatçılar arasında geçerli olabilirken halk nezdinden hiçbir karşılığı olmayabildiğinin bilinmesidir. Bazen devlet nezdinde çok itibar gören bir yaklaşım yine halk nezdinde hiçbir karşılık bulmayabiliyor. Genel anlamda halkın gündemi ilahiyatçıların gündemi ve devletin gündemi arasında bir kopukluğun var olduğu kaydedilmelidir. Özellikle teolojik söylemin devlet tarafından bir siyasi manipölasyon aracı olarak üretildiği durumlarda teolojik tartışmada taraflar ona göre yerlerini bulmaktadır. Genellikle toplumda modernleşme ile birlikte batılılaşma, reform, siyasallaşma gibi konular teolojik söylemin din, devlet ve halk arasında aynı zamanda bir gerilimi de yansıtan boyutlarını öne çıkarmaktadır.

İslam terakkiye mani midir? Veya gelenek ve modernlik arasında İslam

Bu noktada bazı örnek teolojik söylem başlıklarından ilerlemek faydalı olabilir. 19. yüzyılın başlarında bütün toplumda karşılığını bulan ve daha sonra hep gündemde kalacak teolojik söylemlerden birisi “din terakkiye engel midir?” sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu soru aynı zamanda dinin modern hayata ne kadar uyum sağlayacağı, modernleşmenin dinin özünden neler alıp götürdüğü gibi yan soruları üretmiş ve dinin alabildiğine hızlı değişen dünyada nasıl otantik kalabileceği sorularını da beslemiştir. Tamamen teolojik bir hal alan bu soru, yer yer din karşıtları tarafından, dinin aslında geleneğe ait bir kurum olduğu ve modern dünyada, zaten uyum sağlayamadığı için yeri kalmamış olduğunu ifade etmek üzere sorulmuştur. Özellikle Türkiye’nin tamamen din-dışı kalacak şekilde sekülerleşmesini isteyenler geri kalmışlığımızın tek nedeni olarak dini görüp göstermeye çalışmış ve bundan dolayı tek çözümün dinden tamamen kurtulmak olduğu üzerinde durmuşlardır. Buna karşılık dindar kesim, geri kalmışlığımızın nede-

ninin insanları sürekli çalışmaya, ilim öğrenmeye, yaptığı işi ciddi-
yetle yapmaya ve dürüst olmaya teşvik eden bir din olamayacağı-
nı, olsa olsa insanların bu dinden uzaklaşmalarının geri kalmışlığı
yol açabileceği üzerinde durmuşlardır. Hatta 19. yüzyıl Müslüman
aydınları hurafeciliğe, bilim karşıtlığına, akla aykırılığa daha yakın
olan dinin Hristiyanlık olduğunu ve Avrupalıların gelişmelerini
Hristiyanlık sayesinde değil ancak Hristiyanlığa rağmen kaydet-
miş olduklarını söylerler. Buna karşılık aynı çevreler Müslümanlı-
ğın bilimi, akli, çok çalışmayı ve din ve düşünce özgürlüğünü teş-
vik eden yanına rağmen ihmal edildiği için Türkiye'nin de geri
kalmış olduğunu düşünmüşlerdir. Paradoks, Avrupa'nın dinden
uzaklaştığı için geliştiği, Müslümanlarınsa dinden uzaklaştıkları
için geri kalmış oldukları şeklinde ifade edilmiştir.

Dinin terakkiye mani olup olmadığı sorusu modern hayat
içinde hiçbir zaman gündemden düşmüş bir sorun olmamıştır. En
karmaşık teolojik tartışmalarda bile bu soru içten içe belirleyici
olmaya devam etmiştir. Bütün dinde reform çalışmalarının, yeni
ilahiyat söylemleri geliştirme arayışlarının arka planında bu soru-
nun özel bir yeri olmaya devam etmiştir. Bu sorunun yine arka
planında özellikle entelektüel veya ilahiyat çevrelerinde daha yay-
gın olan başka sorunlar, dinin geleneğe mi ait olduğu yoksa bütün
çağlara uyarlanabilir bazı ilkelere mi dayandığı, dinin özünün
aslında ne olduğu soruları yer almıştır. Bu noktada özellikle sek-
senli yıllardan itibaren Türkiye'de yoğun bir modernleşme gelenek
ve İslam tartışması yaşanmıştır. Bu sorunun etrafında gelişen tar-
tışmalar teolojik söylemi kendin göre şekillendirmiştir.

İslam reformu veya içtihat kapısının durumu sorunu

İkinci bir örnek, yine terakki sorunu çerçevesinde ulaşılmış bir
teolojik siyaset olarak İslam reformu tartışmalarına değinebiliriz.
İslam'da içtihat kapısının kapalı veya açık olması çok klasik bir
teoloji sorunudur. Gazzali'den beri İctihat kapısının kapanmış
olduğu düşüncesi çok yaygındır. O yüzden İslami konularda yeni
bir düşünce, içtihat ileri sürmenin ciddi meşruiyet sorunu olmuş-
tur. Ancak bu kapının nasıl olup da kapanmış olduğu hangi teolo-

jik delillere dayanılarak ve hangi yetkiyle kapalı olduğunun hiçbir zaman doyurucu bir açıklaması olmamıştır. Kaldı ki içtihat yapılmaya yine de devam edilmiştir. İctihat insanların kolaylıkla kapayabildikleri bir kapı değildir. Aksine Müslümanlar çağlar boyunca bir sürü yeni sorunla karşılaştıklarında bu sorunlara karşı verdikleri cevaplar çözümler ve getirdikleri yorumlarla fiilen birçok içtihatla bulunmuşlardır. O yüzden “ictihat kapısı kapanmıştır” önermesi fiili geçerliliği olmayan yaygın bir yanlış olarak kabul edilmelidir. Müslümanların kurumsal anlamda bütün Müslümanlar tarafından yetkili olarak bu işi üstlenecek mekanizmaları kalmamış bulunduğundan bir tedbir olarak hiç kimsenin görüşüne tartışmasızlık payesi vermemek üzere almış oldukları bir refleksif tedbir olarak da düşünülebilir. Bugün ilahiyat çevrelerinde daha yaygın bir kabul gören anlayış içtihat faaliyetinin çok da imkânsız olmadığı yönündedir ve fiilen ilahiyatçılar veya bazı cemaat önde gelenleri ürettikleri görüşlerle fiilen Müslümanlara modern hayatla ilgili birçok yeni bakış açısını benimseterek İslami anlayışlarına yeni görüş ve pratikler getirmektedirler. Her yüzyılda bir müceddit geleceğini haber veren hadis-i şerif dolayısıyla Müslümanların önemli bir kısmı kendi benimsedikleri bir cemaat liderine bu müceddidlik payesini yakıştırarak ondan gelebilecek yorumları bir yenilik olarak, bir içtihat olarak benimsemektedirler.

Ancak dinin yenilenmesi veya dinde içtihat yapılması talebi sadece Müslüman cemaatten kaynaklanmamıştır. Devletin bu konudaki talepleri de içtihat konusunda Müslümanların görüşlerini belirlemiştir. 1928 yılında İslam'ı Hristiyanlığa benzetme sonucunu doğuran hatta bu amacı taşıyan bir İslam'da reform projesi bizzat devlet tarafından ilahiyatçılara yaptırılmak istenmiştir. İlahiyatçılardan bir kısmı bu projeyi hazırlamış ve tartışmaya açmıştır. Camilere sıra konulması, ezanın ve ibadetlerin Türkçeleştirilmesi gibi maddeler içeren paket dini tamamen yozlaştırmak olarak anlaşılmakla kalmamış Reform kavramını da sicili bozulmuş bir kavrama dönüştürmüştür. Bu yapılanlarla İslam'ın Protestanlaştırılmaya çalışıldığı kaygısı yerleşmiştir. O günden sonra reform kavramı Müslümanlığı Hristiyanlığa benzetmeye çalışmanın ve

Müslümanlığı tahrif etmenin kod adı gibi algılanmıştır. Hâlbuki İslam geleneği “tecdit” ve “icthât” kavramını hiçbir zaman dışlamamış aksine bu kavramlarla bir ontoloji kurmuştur.

Devletin reform stratejisi üzerinden yürüttüğü bir tür İlahiyat mühendisliği zamanla Müslümanların tabandan alabildiğine muhafazakâr / içe-kapanmacı bir teoloji geliştirmelerine yol açmıştır. Ancak bu teolojinin kurumsal anlamda bir ilahiyat disiplini olmamıştır. Büyük ölçüde tarikatlar, cemaatler veya bazı estetik şahsiyetler tarafından yürütülmüştür.

1949 yılında tekrar kurulan ilahiyat fakülteleri uzun süre halka güven verememiştir. Çünkü şöyle bir algı olmuştur. Bu fakültelerin profesörlerinin din önderleri rolü oynamaları değil aksine bir tür din sosyologu veya din filozofu rolü oynaması beklenmiştir. Bu beklentiler değişik vesilelerle mecliste veya siyasetçiler tarafından dile getirilmiştir. Aslında açıkça dile getirilen amaçlardan bere dinin gereksizliğinin ve geçiciliğinin kanıtlanmasıdır. Ancak ilahiyatlardan devletin beklentisi bu olsa da ilahiyatlar zamanla halkın beklentilerine de karşılık vermeyi daha fazla öncelemeye başladılar. Bu anlamda İslami bilginin üretilmesinde giderek önemli katkılar sunmaya başladılar. Yine de işin teknik boyutları dolayısıyla İlahiyatta yetişen öğretim üyeleri veya aktörlerin halkın teolojik söylemlerini belirleme noktasında birinci derecede bir rolü olduğunu söylemek zor. Halk kendi dini önderlerini ilahiyatçılarından bağımsız olarak yetiştirmeye çalışmıştır. Bir bakıma devletin müdahaleci tutumu halka kendi inisiyatifini eline alma konusunda bir alan açmış, ilahiyat söylemlerinin daha sivil olmasını sağlamıştır.

Kur'an veya dinin tarihselliği sorunu

İlahiyat çevrelerinde ve yine entelektüel çevrelerde daha yaygın olarak geçen bir teolojik tartışma da aynı bağlamda değerlendirilebilecek Kur'an'ın veya İslami bilginin tarihselliği meselesi etrafında gelişmiştir. Tanrı kelamının değişmezliği İslami teolojinin en önemli kabullerindendir. Kur'an'ın farklı yorumlarının olabileceği konusunda neredeyse ihtilaf yoksa da Kur'an'ın özünün de aslında

tarihsel olduğu genellikle Müslümanların hiçbir şekilde kabullenmeye yanaşmadıkları bir düşüncedir. İslam'ın ilk döneminde Kur'an'ın yaratılmış bir şey olup olmadığı hususunda Eşarilerle Mutezililer arasındaki tartışma Sünni ilahiyatının şekillenmesinde önemli bir tartışma olmuştur. Sünnilik Kur'an'ın yaratılmamış olduğu Allah kelamı olarak Allah'ın ayrılmaz özelliklerinden biri olarak Allah'la birlikte ezeli ve ebedi bir varlık olduğunu kabullenmiştir. Oysa Mutezililer bu kanaatin Hristiyan kelim anlayışının bir ithali olduğunu öne sürerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, yani sonradan oluşmuş olduğunu söylemişlerdir.

Bu tartışma Kur'an'a yaklaşımı da belirleyebilecek bir tartışma olduğu için çok önemsenmiştir. Kur'an'da geçen her söze mutlak ve bütün zamanlar için geçerli bir söz olarak görmek ile onu bir zaman için belli tarihsel koşulların da etkisiyle söylenmiş tarihsel bir söz olarak görmek arasında çok ciddi bir yaklaşım farkı vardır. İkinci durumda İslam'ın modern şartlarda neredeyse İslam'ın temel değerleriyle hiç alakası kalmadan yeni bir yorumunu yapmak mümkün olabilir. Dolayısıyla bu durumda İslam'dan geriye neyin kalabileceği hususu çok derin bir soru olarak karşımıza çıkar. İlahiyat çevrelerinde biraz Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi Mısırlı yazarların etkisiyle taraftar bulan bu düşünceler tarihselliği değişik düzeylerde temsil edilen bir teolojik söylem olarak üretmişlerdir. Kur'an vahyinin tarihsel olamayacağı tarih-üstü bir kaynaktan, tarihe yukarıdan bakan ve herkes için geçerli olan bir düsturu hesaplayarak bütün insanlara gönderebilen bir kaynaktan geldiğini ifade eden tarihsellik karşıtı düşünceler de tepkilerini böylece göstermişlerdir.

Bu tepkiler arasında en ara bulucu yol Kur'an'ın kendisinin asla tarihsel olamayacağı ama insan olarak onun hakkındaki bilgimizin kaçınılmaz olarak tarihsel olduğu yönünde olmuştur. Dolayısıyla Kur'an ne kadar mutlak olsa da onu anlayan insanın mutlak olma şansı yoktur.

Kur'an'ın tarihselliği tartışmasına yapılan itirazların önemli bir kısmı teolojik-politik düzeyde olmuştur. Gerçekten tarihsel

olarak her türlü yeniden-inşaya açık hale getirilen bir teolojik söylem, iktidarların oyuncağı haline gelebilir. Çünkü iktidarlar her zaman dinden kendi amaçlarına hizmet etmesini bekleyeceklerdir. Belki çoğu zaman bu kadar açık bir siparişe bu hizmeti istemeseler de daha karmaşık ve onurlandırıcı yollarla dini söylemin iktidarlarına hizmet etmelerini sağlamaya çalışabilirler. Bu durumda insan müdahalesine teolojik tanımı gereği (yani tarihsel olduğu bilindiğine göre) bu kadar açık hale getirilmiş bir dini iktidarların oyuncağı olmaktan kurtarabilecek hiçbir savunma mekanizması kalmamış olur. Dinin özünde mutlak olduğunun bilinmesi, hâlbuki dini her şeyden önce her türlü sapkınlığa iktidar manipülasyonuna karşı koruyan bir gerekçe oluşturmuş olur. İlahiyat çevrelerinde tarihsellik söyleminin bu kadar yaygınlık kazanmasına karşılık bu söylemin siyasi eleştirisinin yeterince yapılmamış olması da ayrıca belirtilmelidir.

Yine hem ilahiyat ve entelektüel bağlamlarda özel olarak ele alınan ama aynı zamanda popüler bir ilgiye de mazhar olan söylemler veya tartışmalar vardır. Bunlar arasında İslam ilahiyatında insanın sorumluluğuna, özne kapasitesine yapılan atıflar önemli bir yer tutar. Birçok tartışma gibi bu tartışmanın da geleneksel İslam ilahiyatı içinde de kökleri vardır. Mutezile ile Eşari arasındaki kader tartışması İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı konusundaki tartışmaya uzatılan bir yanı oluyor. Bugün Müslümanların geri kalmışlığının en önemli nedeni olarak İslam'da kadiri mutlak tanrı karşısında insanın iradesinin çok önemsenmiyor olması ve buradan kaderci bir teolojinin her türlü çalışma ahlakını tüketmesi, yok etmesi olduğuna hükmediliyor. Gerçekten de insan başına gelen her şeyi tanrıdan bildiğinde kendi sorumluluğunu da teolojik bir nedenle yok sayarak buna uygun bir tevekkül anlayışına sığındığında, İslam toplumunun hiçbir şekilde ileriye doğru bir hamle yapmasına gerek kalmamış oluyor. Tam bir teodise anlayışıyla başa gelen her şeyin Allah'tan olduğuna hükmedilerek olup biten her şey haklılaştırılabilir, tanrının bir istek ve iradesi olarak hoş görülebilir.

Bu anlayış teolojik olarak kaderci bir anlayışı beslerken siyasal veya toplumsal düzeyde de tipik bir sağcı din anlayışını da pekiştirir. O yüzden İslam'ın modern çağlara uyum sorununun dine dair sağcılık-solculuk ekseninde de yürütülmesi söz konusu olmuştur. İslam gerçekten olup biteni hoş gören, onaylayan ve her ne olup bitiyorsa Tanrının bir kaderi olarak gören bir sağcı anlayışa mı daha yakındır? Yoksa olup bitene itiraz eden zulme asla boyun eğmeyen, olup biteni yer yer insanların akılsızlıkları sorumlulukları ve zulümlerinin bir sonucu olarak kabullenilmemesi, itiraz edilmesi gereken bir gerçek olarak mı görmeye daha yakındır? Bu tartışma ekseninde yine İlahiyat çevrelerinde entelektüel çevrelerde karşılığını bulan İslami sol tartışması da bir tür teolojik söylem olarak kaydedilebilir.

Yine benzer bağlamlarda İslam'ın laiklikle ne kadar bağdaşabildiği de tartışılabilir. İslam'ın dünyevileşmesi sorunu bir sosyal sorun olarak ve yaşanan modern hayatın karşımıza kaçınılmaz olarak getirdiği bir sorundur. Oysa Türkiye'de laiklik aynı zamanda bir devlet projesi olarak sosyal hayatı siyasi müdahalelerle bir İslamsızlaştırma siyasetidir de. Birinci planda İslam'ın sekülerleşme ile ne ölçüde baş edebileceği tamamen sosyolojik ve teolojik tartışmaların konusudur. Oysa ikinci planda laikleştirme sorunu Müslümanları dinsel sorumlulukları ile devlet karşısındaki sorumlulukları arasında çelişkili durumlara sokmaktadır. Bu çelişkili çizgi de ortaya çıkan düşünceler veya tepkiler bambaşka bir teolojik söylemin kaynağı olabilmektedir. İslam'ın siyasal söyleminin ne olduğu bu noktada ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu söyleme devletin müdahalesine karşı Müslüman cemaatlerin sergilediği korumacı duyarlılık İslam ve laikliği asla bir arada düşünülemez iki dünya olarak tasarlarlarken, diğer yandan bazı entelektüel değerlendirmelerde İslam'ın laikliği bir dinler arası tarafsızlık ilkesi olarak pekâlâ kabullenebileceği düşünülmektedir. Sorun Müslümanların da kabullenebileceği bir siyasal barış ilkesi olarak laikliğine uygun bir formülünün sunulabilmesi sorunudur.

Aynı tartışma paralel bir biçimde demokrasiyle veya insan

hakları ve bazı çağdaş siyasi değerlerle ilişkiler konusunda da zikredilebilir. İslam'ın siyasal söyleminin dışlayıcılığını ne ölçüde iddia edebiliriz? Demokrasi Müslüman dünyada gerçekten bütün kurallarına veya iddialarına göre uygulanabilir mi? Uygulandığı takdirde Müslümanların buna neden itiraz etmeleri gerektiğine dair ciddi bir argüman yoktur. Sorun hem laikliğin hem demokrasinin çok kötü versiyonlarının ve genellikle İslam'la da kavgalı versiyonlarının temsil edilmesi gerçeğinden kaynaklanıyor. Demokrasi yolunda ilerleme kaydedildikçe Müslümanlar bunun kendi aleyhlerine olmadığını çok daha net görüyorlar ve itirazlarını büyük ölçüde geri çekiyorlar. İşin teolojik kısmında tarih boyunca saltanat gibi bir yönetim biçimini bile İslami teoloji açısından meşrulaştırabilmiş olan Müslümanların demokrasi için benzer bir kabullenmeyi çok daha kolay yapacakları beklenebilir. Nitekim demokrasiye dair İslami teolojik söylemler bu yönde çok daha büyük bir ivme kazanmış durumdadır.

Teolojik söylemlerin aktörleri

İslami teolojinin değişik temalarına kısaca değindikten sonra bu temaların kimler tarafından üretilip kimle tarafından temsil edildiği sorusuna gelebiliriz. İslami teolojinin doğal aktörlerinin ulema olması beklenebilir. Oysa hem çağımızda ulema kurumu veya tabakası kalmamış durumda hem de bu beklentinin işin doğasına pek uymadığını söylemek zorundayız. Esasen eski zamanlarda bile İslami teolojik tartışmaları tetikleyen veya onlara kaynaklık eden bütün sorular sadece ulema tarafından ortaya konmuş veya onlar tarafından cevaplanmış değildir. Birçok tartışma Müslümanların farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkmıştır. İslami teoloji bu yanıla diyalojik bir teolojidir ve her zaman ulemadan farklı kaynakları da olmuştur. Teorik olarak İslami teolojinin veya anlayışın kaynağı kuran ve sünnettir. Ancak Kur'an ve Sünnet'in çalışması ancak bir diyalog ve etkileşim ortamında mümkün olabiliyor.

Günümüzde de durum bundan farklı değildir. Bugün için yukarıda zikrettiğimiz türden teolojik söylem başlıkları veya konu-

ları bazen bizzat ulema tarafından dillendirildiği halde çoğu zaman politik aktörler tarafından İslami teolojiye yönelik bazı beklentileri ifade etmiştir. Bazen de oryantalistlerin ortaya attıkları bazı sorular İslami teolojinin gelişimini tetiklemiş, dahası ciddi oryantalist araştırmalar bazı konularda İslami bilgi birikimine ve eleştirel bilincinin gelişimine önemli katkılarda da bulunmuştur. Bugün İslami teolojide birçok alanda öncü çalışmalar oryantalistler tarafından yapılmıştır.

Ayrıca bazı teolojik söylemlerin üretilmesi ve toplumsal bir kitlede taban bulması onların bazı cemaat liderleri, tarikat şeyhleri veya geleneksel dini liderler tarafından benimsenip vaaz edilmesiyle mümkün olabiliyor. Bu açıdan dini liderlik mekanizması, bazı teolojik söylemlerin üretilmesinde de kendini hissettiriyor. Kuşkusuz bu mekanizmanın çalışması bugün için İslamcılık bağlamında daha anlamlı bir hal almıştır. Gelişen teknolojiler, İslam'ın İslamcı bir teolojik söylemdeki ifadesi duruma ayrı bir boyut katmıştır. Bu açıdan gelişen yeni iletişim ve bilgi teknolojileri bir yandan alttan yukarıya doğru bir dini söylem çoğalmasına yol açarken diğer yandan toplumda dini söylem itibariyle bir birleşme, bir bütünleşme arzusu da kendini hissettiriyor. Gelişen teknolojiler bir tür tele-ilahiyatçı tipini ortaya çıkarmış ve bu tipler de azımsanmayacak ölçüde teolojik söylemlerin üretimine bir aktör olarak katkıda bulunmaktadır. Bu sürecin dini bilgiyi ne hale getirdiği üzerinde ve tabii ki yine devlet karşısındaki konumunu nasıl şekillendirdiği konusu ayrıca ele alınmalıdır.

Sonuç

Sözümüzün sonunda, ilahiyat derken, kurumsallaşmış ve örgütlenmiş anlamıyla ilahiyatı kast etmediğimizi, bir kez daha vurgulamakta fayda vardır. İlahiyatı, esas itibariyle, insanların Allah, insan, doğa, “diğer insanlar”, kader, tarih gibi mefhumlarla ilgili tasavvurlarının genel adı olarak düşündük. Genellikle salt Allah ve ona taalluk eden olgular hakkında bir felsefe veya belli bir dinin kurumsallaşmış ve örgütlenmiş bilgisi olarak düşünüldüğünden özgürlükçü felsefelerde gerici bir dinsel “establishment” kategorisi

olarak olumsuzlanan kavramı, burada kendisinden kaçınılamayan bir hayat felsefesi, herhangi bir toplumun kendiliğinden veya kasıtlı felsefesi olarak düşündük.

Bu bakımdan, İslam'ın devletin denetiminde olmayan varlığından neşet eden bir ilahiyatın iktidar ilişkilerine dair zaman zaman motive ettiği güçlü çıkışlar, bugün İslam ilahiyatının çağdaş yorumu adına hatırı sayılır bir birikim ortaya koymuştur. Tevhid inancının, kula kulluğa karşı, münhasıran Allah'a kulluk çağrısı, bir özgürlük teolojisini nihai sınırlarına götürebilecek yegâne imkânları içerir. Herhangi bir insanın, herhangi bir beşerin, kendisine bağlanılmayı hak edecek, insanlara hayat yolları, dünya görüşleri dayatabilecek, diğerlerinden daha avantajlı bir konuma sahip olmasını yadsıyan tevhidin negatif ilkesi, insanın hayatındaki her türlü "kulluğun" veya "putperestliğin" radikal eleştirisi için yeterli ve yegâne teolojik donanımı veya motivasyonu sağlar. Muvahhid hareketlerin karizmatik aşamalarından sonra ürettiği donuk ve metafizik ortodoksiler, tabii ki, bu ilahiyat bilincinin mahiyetiyle değil, döngüsel süreçlerin mukabil aşamalarıyla ilgilidir. Bu itibarla, zaman zaman yoğunlaşan "kadercilik", "aşırı tanrı-merkezlilik", "özgürlüğe ket-vuruculuk" eleştirileri, İslam ilahiyatının rutinleşme safhalarına isnat edilebilse de, karizma aşamalarına asla yakıştırılamaz.

Kaynakça

- Aktay, Yasin (1993) *Political and Intellectual Dispute on the Academisation of Religious Knowledge*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ.
- Aktay, Yasin (1999) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin (2000) Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı, *İslamiyat*, cilt 3, sayı 3.
- Aydın Mahmut (2003) Müslüman Kurtuluş Teolojisinin Kur'anî Kökenleri, *Tezkire*, sayı 31.
- Baltacioğlu, İsmail Hakkı (1949) Kurultaydaki Müzakere Konuşması, *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem VIII, cilt 20, Toplantı 3
- Caputo, John D. (2001) The Experience of God and the Axiology of the Impossible, *Religion After Onto-Theology* konferansına sunulmuş ve

- henüz yayınlanmamış tebliğ, Utah: University of Brigham Young.
- Ferm, Deane William Ferm (ed.) (1987) *Liberation Theology: North American Style*, New York: International Religious Fonudation.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press (Türkçesi, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, 1994, İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Giddens, Anthony (1991) Jürgen Habermas, *Çağdaş Temel Kuramlar* (derleyen: Quentin Skinner), çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1972) *Knowledge and Human Interests*, İngilizce'ye çeviren: Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Pres.
- Hallsell, Grace (2001) *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, çeviren: Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen, Ankara: Kim Yayınları.
- Hanefi, Hasan, (1978) Teoloji mi Antropoloji mi?, çeviren: M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 23.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. William Lovitt, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1990) *Nedir Bu Felsefe?*, Almanca'dan çev. D. Tunç, İstanbul: Logos.
- Hunt, Stephen J. (1999) *Sociological Methodologies and the Changing Nature of Contemporary Fundamentalism*, Leslie J. Francis (ed.) *Sociology, Theology and the Curriculum*, New York: Cassell.
- İbn Teymiyye (1985) *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk*, çev. İsmail Kazdal, İstanbul: İhya Yayınları.
- Kutub, Seyyid (1997) *İslam Düşüncesi*, çev. Mehmet Çelen, Resul Tosun, Hamid Şükrü, İstanbul: Dünya Yayınları.
- Macquairre, John (1992) Heidegger ve Tanrı Kavramı, çev. Mustafa Özel, *Dergah*, sayı 33.
- Rodinson, Maxim (1985) *Batı'yu Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Schmitt, Carl (2002) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çeviren Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- Sombart, Werner (1962) *The Jews and Modern Capitalism*, Almanca'dan çev. M. Epsetin, New York: Collier Books.
- Sombart, Werner (1967) *Luxury and Capitalism*, Almanca'dan çev. W. R. Dittmar, Michigan: The University of Michigan Press (Türkçesi: *Aşk, Lüks ve Kapitalizm*, Almanca'dan çev. Necati Aça, 1998, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Sombart, Werner (1982) *The Quintessence of Capitalism*, New York: Howard Fertig.
- Subaşı, Necdet (2003) *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları.

- Tawney, R. H. (1926) *Religion and the Rise of Capitalism*, London and New York: Penguin.
- Turner, Bryan S. (1974) *Weber and Islam: A Critical Approach*, London: Routledge & Kegan Paul. (Türkçesi, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, 1991, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, 1997, Ankara: Vadi Yayınları).
- Vass, Jeff (1999) Social Theories of the Human Agent and Monastic Dialogue, Leslie J. Francis (ed.) *Sociology, Theology and the Curriculum*, New York: Cassell.
- Weber, Max (1973) *Max Weber: Essays in Sociology*, Ed. ve Almanca'dan çev: H. H. Gerth ve C. W. Mills, Oxford: Oxford University Press.





İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları

Celalettin ÇELİK*

From "the Urban of Islam" to "Urbanized Islam":
the Codes of Civilisation in the City from the Point
of Historical Experience and Sociological Practise

Citation/©: Çelik, Celalettin, (2012). From "the Urban of Islam" to "Urbanized Islam": the Codes of Civilisation in the City from the Point of Historical Experience and Sociological Practise, Milet ve Nihal, 9 (3), 137-156.

Abstract: In this article, both the concepts of "Urban of Islam" and "Urbanized Islam" are handled as historical and phenomenological categories. We will relate the concept of "Urban of Islam" to the sociological concepts of western urban but not as a subject of adverse or deficiencies, but as a different practises of basic dynamic of civilisation. In this context, the concept of "Urban of Islam" is thought as a specific reflection of symbols of civilisation in socio-cultural reality of each culture. With regard to the "Urbanized Islam", it is related to performance of Islamic thought in the reflection of intellectual, cultural and scientific religiousness more than urban religiousness, which penetrates into popular daily life.

Key Words: Urban, Urban of Islam, Urbanized Islam.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
[celickela@gmail.com].



Atıf/©: Çelik, Celaleddin, (2012). İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları, Milet ve Nihal, 9 (3), 137-156.

Öz: Bu makalede İslam Şehri de Şehir İslamı da tarihsel ve olgusal birer kategori olarak alınmıştır. İslam Şehri ele alınırken, Batı şehriyle ilgili sosyolojik tanımlarda ortaya konulduğu gibi bir zıtlar ya da eksiklikler konusu olarak değil, medeniyetin temel oluşturucu dinamiklerinde farklılaşan şehir pratikleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağ-lamda İslam Şehri, Müslüman kültürlerin şehir tecrübesini soyut ve tekil bir kategori olarak değil, her bir kültürün kendi sosyokültürel gerçekliğinde medeniyetle ilgili simgeleri paylaşan özgül bir yansıma olarak düşünülmüştür. Şehir İslamı ise halk katmanlarının gündelik hayatının ayrıntılarına nüfuz etmiş bir şehir dindarlığı olarak değil de, daha çok entelektüel, ilmî ve kültürel yansımaları içinde İslam düşüncesinin sergilediği performansla ilişkilendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şehir, İslam Şehri, Şehir İslamı.

Giriş ve Kavram Sorunu

İslam'ın tarihsel gelişimine eşlik eden özgün medeniyeti, öncelikle onun bir şehir dini olarak ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Gerçekten de İslam yapısal olarak ticari hayatın görece egemen olduğu bir şehirde tezahür etmiş ve oradan çevresine münhasır bir medeniyet olarak yayılmıştır. Bu sürecin teolojik zemini ise şehirselleşen hayatın dinamiklerine uyumlu bir şekilde geliyordu. Ancak elbette burada söz konusu olan şehir olgusu, ait olduğu zamansal ve mekânsal bağlamda tasavvur edilmelidir. Bu tasavvurla belki de, önce oryantalistlerin sonra da tarihçi ve diğer sosyal bilimcilerin düştüğü indirgeme hatasından uzak durabiliriz. *İslam Şehri* bu eğilimlerin bir örneği olarak adeta Batı şehrinin tarihsel, kurumsal, özerk ve bürokratik düzenli işleyişine vurgu yapmak için bir "öteki" olarak kurgulanmıştır. *İslam Şehri* her şeyden önce başka şehir tipolojilerine göre eksikliklerle açıklama konusu olarak ele alınırsa elbette anlaşılamaz. Zaten böyle bir yaklaşım tarihsel ve toplumsal gerçekliği çarpıtma girişiminden öte de bir anlam taşımaz.

Her medeniyet çevresinde olduğu gibi İslam'ın da tarihsel gelişimde kendine özgü şehir pratikleri olmuştur. *İslam Şehri*, esasen

Müslümanların çoğunlukta veya egemen olarak yaşadıkları mekânsal ve sosyal ilişkileri çerçeveleyen bir tecrübenin adıdır, yoksa çoğu zaman iddia edildiği ya da varsayıldığı üzere bünyesindeki farklılıkları ve çeşitliliği örten bir isimlendirme değildir. Bu varsayım iki farklı cephede, yani hem *İslam Şehrini* oryantalist tasvirinde, hem de İslami şehir tasarımlarında adeta paralel hale gelmektedir. Nitekim bu şehir tasarımlarda öne çıkan "*İslam Şehrini* Mekke örnek alınarak kurulduğu" iddiası, bir bakıma şehirlerin tarihsel dinamiklerini göz ardı etmeye yol açabilmektedir. Bu bakımdan aslında İslam medeniyeti kendinden önceki gelenekleri bütünüyle reddeden bir pratik ortaya koymamıştır. Aksine yüksek bir sentezleme gücüyle öteki uygarlıklardan devraldıklarını tevhid eksenli bir epistemoloji ve ontoloji içinde yeniden inşa etmiştir.

İslam'ın tarihsel süreklilik içinde Tevhid eksenli birleştirici pratiğini dikkate almayan kimi İslami şehir tasarımları, tekçi bir yaklaşımla İslam kültür havzasında tezahür eden farklı şehir tecrübelerini soyutlayarak idealize etmekte bir sakınca görmemektedir. Oysa oryantalist söylemde de "*İslam Şehri*" mekândaki düzensizliği ve karmaşıklığı ifade etmek üzere indirgemeci bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkar. Ancak tarihsel görünümlerine bakıldığında Müslümanların yaşadıkları sosyal ve kültürel dünyaların içinde ortak medeniyet tasavvuruna bağlı sembollerini okuyabileceğimiz birbiriyle aynı olmayan şehir örnekleri vardır. Gerçekte bir medeniyet ikliminde neşvünema bulan her şehrin, ait olduğu anlam dünyasına ayarlı dinamikleri ve içsel bir düzeni bulunur. Bu dinamikler, mekâna dışsal bir gerçeklik olarak bağlandığınızda görünmez, belki ancak o şehrin sosyal ve kültürel hayatının günlük rutinlerine nüfuz etmiş anlamlı bağlılıklar ve etkileşimlerde temayüz eder. Bu bakımdan şehir olgusu, soyut bir kavramsallaştırmayla, medeniyetler düzeyinde karşılaştırma yaparak anlaşılabilir. Başka bir deyişle şehirler öncelikle geniş bağlamda yürüngenlerinde bulundukları medeniyet dünyasının sembolik sistemlerine aidiyetleriyle, özel bağlamda ise kendi sakinlerinin öznel tecrübelerinde kesişen dinamiklerle karakterize olurlar. Şehirlerin canlılığını, devamlılığını sağlayacak olan dinamizm de esasen bu tarihsel

derinliği yaşanan zamana, günlük hayatın rutinlerini ise medeniyet boyutuna bağlayacak geçişlere zemin olabilme potansiyelinde yatar.

İslam Şehri kavramı, oryantalist yazında özellikle Arap dünyasındaki şehirleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdı. İslam'ı Arap dünyasıyla sınırlayan bu yaklaşım Arap olmayan Müslüman şehirleri teorik olarak devre dışı bırakmaktadır. Bu çerçevede aynı medeniyet dairesinde buluşan ancak kültürel farklılıkları da yansıtan şehirler *İslam Şehri* başlığı altında "Arap Şehri", "Osmanlı-Türk Şehri" vb. isimlendirmelerle karşımıza çıkabilir. Burada hatta bu kavramlar bile kendi örneklerini tümüyle ifade etme sorunu yaşayabilir. Zira sadece Osmanlı şehirlerine bakıldığında birbirinden çok farklı örnekler göstermek mümkündür.

Müslüman şehirler de bir yandan sosyokültürel konum ve tarihsel durumla ilişkili olarak yapılırken, diğer yandan sakinlerinin dünya görüşleri ve yaşam tarzlarıyla özgülleşmektedirler. Bu özgüllük, İslam şehirleri için bazı ipuçlarını verebilir, ancak kendisiyle somutlaşan genel geçer bir ideal tipe o kadar da kolaylıkla gidilemez. Nitekim söz konusu kavramsallaştırma ile ilgili en önemli eleştirel unsur, *İslam Şehri* başlığı altında son derece çeşitli ve değişkenlik gösteren şehir pratiklerinin indirgenmesidir. İkinci bir unsur olarak, bu kavramsallaştırma yüksek düzeyde idealizasyon içermektedir. *İslam Şehri*, İslami inançla mekânsal pratik arasında dolaysız bir ilişkiyi ya da yansımayı öngörmekte, bazen tarihi Müslüman şehir pratiklerinde görülmeyen özellikler tasvir edilmekte, bilinen pek çok özellikler ise bu kavramın dışına itilmektedir. Bu çerçevede *İslam Şehri* kavramsallaştırması ile İslam sosyolojisi yönelimleri arasında hatıra gelebilecek olan teorik paralellik dikkat çekicidir.

Sosyolojide Şehre Yüklenen Misyon

İlk dönem sosyolojisinde şehir olgusu adeta medeniyetler arasında ayırt edici bir öge olarak sembolleştirilmiştir. Şehir Batı medeniyetinin ötekilerden farkını ortaya koyan bir sosyal, kültürel, hukuki

ve siyasal bir organizasyon olarak dönüşümün mihveri kabul edilmiştir. Bu bakımdan şehir daha çok modernliğin gerçekleşme zemini olarak zaman ve mekândaki köklü değişimleri simgeler. Şehirle birlikte zaman eski zaman, mekânda eski mekân değildir artık. Ancak ters açıdan baktığınızda şehirle ilgili analizler, Batı medeniyetinin sömürgeci geçmişini gizleyen sosyolojik bir manevradır sanki.

İlk olarak Weber, Avrupa şehrindeki statü gruplarına özgü dindarlık ile şehir özerkliği arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Öte yandan kırsal köy hayatı ile dindarlık arasında kurulan varsayımı da reddeder. Köylü dindarlığında doğayla ilişkilerin ve beklentilerin beslediği pragmatik bir yön bulunmasına karşın, ahlaki ve entelektüel dindarlığın ortaya çıktığı yer şehir muhitidir. Ahlaki ve kurtuluşçu dindarlık daha çok kentli alt-orta sınıflara özgü bir yönelimdir. Burada kentte yaşanan dindarlıklar ile sosyal tabakaların ekonomik durumları ve yaşam tarzları arasında bir ilişki kurulur. Yoruma göre Hristiyanlığın günah çıkarma ritüeli, bireyleri kabileci aidiyetlerinden uzaklaştırarak, kentin sosyal muhitine ve çevresine uyum içinde hareket etmeye zorlar. Şehir böylece Batıda müşterek bir yaşamın mekânına dönüşürken, Doğuda kabileci ilişki ve bağlılıkların varlığı buna imkân vermez. Bir başka deyişle Müslüman şehirlerinde ortak bir şehir kimliği, şehre aidiyet duygusu ve bilincinin oluşmaması, gelişmenin ve tarihin dışında kalmanın sebeplerinde biri olarak tanımlanmaktadır.

Weber, Avrupa şehrine özgü askeri, siyasi ve ticari özerkliği onu bütün diğer şehir tiplerinden ayırt eden temel bir farklılık olarak öne çıkarır. Yapısal özellikleri bakımından Doğu'nun şehirleri ise askeri, bürokratik merkezîyetçi bir yönetimin kontrolünde hayatîyet buluyordu. Merkezîyetçi bürokratik vesayet, kentsel özerkliğin ve dolayısıyla onunla bağlantılı Kapitalizmin önünde bir engel teşkil ediyordu. Buna göre idari bakımdan merkezîyetçi patrimoniyal yapı ile kültürel boyuttaki cihatçı dindarlık, kendi özgün kurumlarıyla özerkleşen ve aidiyet bilinci geliştiren bir şehrin teşekkülüne imkân vermiyordu. Weber'in *İslam Şehri* ile "ga-

nimet peşinde koşan göçebelerin cihatçı dindarlığı” arasında kurduğu ilişki, anlayıcı yöntemini uygulamada açık verdiği indirgeyici yaklaşımlarına bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Tarihsel pratiğe bakıldığında ise, İslam düşüncesinde şehrin ve şehir yaşamının medenilikle olan sözcük ve anlam ilişkisi nedeniyle özel bir yeri olduğu görülür. Şehir merkezi Sünni anlayışın iktidar alanı iken, kırsal-köylülük ve göçebe hayatı, Sünni öğretinin nüfuz edemediği, aşırılıkların boy attığı yerler olarak resmedilmiştir. Ancak İslam şehirlerinin merkezi idare tarafından kontrol edilen içsel bakımdan kolektif bir şehir kimliği üretemeyecek kadar parçalı bir yapı özelliği göstermesi de resmin diğer yönünü tamamlar. Oryantalist sosyal bilimler yazını, bağımsız şehirli sınıfların olmamasını merkezi idareye veya yönetimin patrimonial karakterine bağlar. Müslüman şehirlerde sosyal tabakaların oluşumu ve dağılımı İslam topluluğuna hâkim olan İslami tahayyülle de ilişkilidir. Bu tabakaların geçmişte sosyal-ekonomik gruplar olarak değil de, dini cemaat ya da topluluklar olarak ayrışması, bu şehirlerin tarihsel kökenleri ve buralarda kurulan dini temellerle ve bunun fıkhi çerçevesi ile ilişkisi vardır. Dini kimlikler temelinde ayrılmış toplulukları bir arada tutabilen hukuki çerçeve ise, İslam şehirleri için “bir arada yaşama” konusunda özgün bir tecrübe sayılabilir.

İslam şehirlerinde cemaatler ve dini topluluklar ekseninde ortaya çıkan farklılıkları muhtevi bir sosyal doku, kabileci asabiyetler yerine fıkhi ekoller ve mezhebi farklılaşmalarla çeşitlenen bir *Şehir İslamı* yaratıyordu. İslam şehirlerinde cari olan ve yaygınlaşan fıkhi ekollerin yarattığı mezhebi yorumlar, kabileci bağlılıkların yerini alıyor, İbn Haldun’un deyimiyle nesep asabiyetinin yerine sebep asabiyeti geçiyordu. Ancak Bryan S. Turner’a göre bu durum Müslüman şehirlerde bir şehirli zihniyeti ve dindarlığı yerine genelde gelenekleşmiş kapalı yorumların egemenliğine yol açıyordu. Bu dindarlık, kitlelerin sufi karakterli halk dindarlığının aksine Sünni medrese eğitiminin belirlediği bir içeriğe sahipti. Toplumsal seçkinlerin “kitabî dindarlığı” da geniş halk kesimlerinin sufi karak-

terli “halk dindarlığı” da, siyasi ve dini özerkliğini kazanmış bir şehir kimliğinin oluşumu için yeterli güdülere sahip değildi.

Devletin, toplumsal hayatın merkezinde kaynakları ve yönetimi tekelinde tutması, koruyuculuk karşısında vergilerle varlığını sürdürebilmesi, tüccar ve zanaatkârları zorunlu olarak devletle sıkı bir bağımlılık ilişkisi içinde olmalarını gerektiriyordu. Devlet bürokrasisiyle içli-dışlı tüccar geleneği bağımsız bir sosyal sınıf olarak şehirli eşrafın ortaya çıkışını engelliyordu. Devletin bu merkezî karakteri eşraf gibi, ulema sınıfını da maddi açıdan kendine bağlamaya yetiyordu. Maddî bağımlılık idarî ve zihinsel bakımdan bir kontrol ve denetimi beraberinde getiriyordu. Zaten ulemanın yaklaşımında Sünnî öğretinin “en kötü düzen, düzensizlikten iyidir” anlayışı, temelde her tür merkezi otoriteyi meşrulaştırma işlevine sahipti.

Şehirde kültürel ve iktisadi bakımlardan ticari hayatı organize eden loncalar da devletin denetimine ve sınırlamalarına tabidir. Bir başka deyişle Müslüman şehirlerdeki esnaf-zanaatkâr loncaları, çalışanların mesleki hakları ve çıkarlarını korumak için kurdukları özerk bir örgüt olmaktan çok, merkezi bürokrasinin kontrol ve denetimine yarıyordu. Özetle Batı merkezli sosyal bilimin şehir analizi, İslam şehirlerini dini, siyasi ve iktisadi bakımlardan merkeze bağlı yerleşim birimleri olarak, özgün, özerk mesleki teşkilatları, kent kültürü ve kente aidiyet bilinci üretemeyen sosyal yapılar olarak tanımlamaktadır. Müslüman kültürlerin şehirlerinde dindarlık, rasyonel düşünme ve hesaplamalardan ziyade, kişisel güvenlik ve sosyal düzenin sağlanması gibi konulara odaklı olarak geliyordu. Bu şehirler bağımsız askeri güçlere sahip olamadıkları için dış saldırılara ve akınlara karşı kendilerini savunma konusunda hem gönülsüz hem de yetersiz kalıyorlardı. Şehir kimliğini ve aidiyet bilincini sağlayacak grup dinamikleri de bulunmuyordu (Turner 1991, 131-146). Weber örneğinde Batı eksenli şehre atfedilen misyon, bireysel düzeyde rasyonel, hesapçı kişiliğin ortaya çıktığı, kurumsal düzeyde siyasi, askeri, adli ve ticari özerkliğin müşterek bir kimliği ürettiği özgül bir oluşumdur.

Batı merkezli bir açıdan bakıldığında İslam şehirlerindeki söz konusu eksiklikleri veya yetersizlikleri tespit etmek mümkündür. Sosyal bilimlerin yeni paradigmaları olan anlayıcı-yorumlayıcı perspektiflerden meseleye bakıldığında, şehir tipolojileri her medeniyet ve kültürün kendi zihniyet, değer, dünya görüşü, dil ve sosyal ilişkiler sistemi, insan, doğa ve toplum kurguları gibi ayırt edici özellikleriyle ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Belki bu durumda ancak şehir kavramı ötekileştirme ya da hâkimiyet inşa etme stratejilerinin misyonlarından arınmış olarak anlaşılabilir.

Şehir Kavramını İlerleme Mitiyle İlişkilendirmek

Klasik dönem Batı merkezli sosyolojisi şehir kavramını ilerleme miti etkisinde, bir karşılaştırma nesnesi olarak tasavvur etmişlerdir. İndirgemeci oryantalist damarın etkisiyle yapılan çözümlemelerde farklı uygarlıklar arasındaki gelişmişlik mesafesi, şehir yapıları ve kurumları arasındaki farklılıklarla açıklanırken, şehir dinamiklerinde ekseni Batı oluşturmuştur.

“İslam Şehri”yle ilgili yapılan ilk kavramsallaştırma girişimleri, ilerleme mitosu eşliğinde Batı şehrinin sosyal bilimsel önceliğini ve öncülüğünü perçinlemek için kullanılmıştır. *İslam Şehri*, hatta bu bakımdan seküler Batı şehrinin dini dönüşümünü de açıklamada bir işlev taşıyor gibidir. Modern Batı’da şehir, Sekülerliğin mekânıdır. Kapitalizm şehrin bağrında gelişirken, bir bakıma her kesimin düşünce kalıplarını da sekülerleştiriyordu (Mumford 2007, 450). Kurumsallaşan din, özel din adamları sınıfı ve kilisesiyle hayatın özel bir alanına ait kalmıştır. Ancak “İslam Şehri” tam da bu yüzden Batı şehriden farklılık gösterir. Müslüman şehirler dini otoriteyi temsil eden Kadı’nın üst otorite olduğu yapıdan uzaklaşsa da, gerek birçok vakıf, medrese, tekke ve dergâh gibi sosyal dokuyu oluşturan dini-sosyal yapılar vasıtasıyla, gerekse gündelik hayatı yönlendiren ve sosyal ilişkilere desen veren fıkhi boyut nedeniyle Sekülerliğin yaygınlaşmasına imkân vermez.

İslam Şehri, bir bakıma idealde Müslümanların Allah’ın kendileri için öngördüğü ideallerine bağlı olarak biçimlendirilmesi gere-

ken bir mekândır. Müslümanlar, Kur'an'ın kendilerini "insanlar için ortaya çıkarılmış, iyiliği emreden kötülükten men eden hayırlı bir ümmetsiniz" (A'li İmran 3/110) emriyle zamanı ve mekânı bu bilince göre şekillendirmeye çağırdığını bilirler. Bu minvalde hepsi İslami mührü taşıyan kurumlar, estetik boyutta sanat ve edebiyat, mimari eğitim, siyaset ve sosyal hayatı ile bu inancı merkeze alan bir toplum vücuda getirmeyi başarmışlardır. Belki de Hodgson'un dediği gibi Müslümanlar bu idealle tüm insanlığı kendi idealleri altında birleştirme noktasına, gelmiş geçmiş tüm toplumlardan daha fazla yaklaşmıştır (Hodgson 1993, 1). İdeal toplumun "en hayırlı ümmetin" nasıl olacağı sorusu ihtilafları ve bu bağlamdaki farklılıkları ortaya çıkaran sosyolojik bir sebep olmuştur. Kur'an ideal toplum için güdülemeler içerse de, ilk dönem toplumunun sosyokültürel gerçekliğini göz önünde tutmuş, mesela şehir kültürü ve dinamikleriyle ilgili bazı anlayış ve uygulamaları da korumuştur. *Şehir İslamı* ise toplumun nasıl daha iyi olacağı konusundaki ihtilafların, tartışma ve arayışların yarattığı bir entelektüel ve teolojik zeminde gelişir.

***Şehir İslamı* Seçkinlerin Dindarlığı mı?**

İslam'ın tarihsel sosyal mecrasında ürettiği dini düşünce zenginliğiyle karakterize olan *Şehir İslamı*, acaba Müslüman toplumun dini seçkinlerine özgü bir sınırlamayı mı ifade etmektedir? (Lapidus 2002: 155). İslam şehirlerinin tabakalaşma düzeni, ya da tabakalaşmış eski sosyal sistemler uzantısında *İslam Şehrini* teşekkül, oryantalist tartışmanın odaklandığı yönlerden biridir. Ancak elbette toplumsal temelleri bakımından ele alındığında İslam şehirleri de İbn Haldun'un Asabiye Teorisiyle açıklamaya çalıştığı gibi değişimin sosyokültürel ve ekonomik koşullarından bağımsız değildir.

Burada bir kavramsal tashih yapmak gerekirse, tipolojik muhtevası mekânı somutlaştırmaya ve statikleştirmeye yarayan bir "*İslam Şehri*"nden ziyade, zihniyet ve eylem düzleminde birbirinden çok farklı mekânlarda dahi görülebilen *Şehir İslamı*'nı kullanmak ta açıklayıcıdır. "*Şehir İslamı*" hem şehrin dinamikleriyle geli-

şen bir dindarlık formunu, hem de tarihsel toplumsal temellere sahip olduğunda bu dindarlığın şehre, mimariye yansımalarını içeren daha pratik bir tanımlama olabilir.

İslam şehirlerini, diğerlerinden ayırt edebilecek en önemli özellik, farklı kimliklerden olan insanları farklı toplum kesimlerini, tüccarları, sanatkârları, müderrisleri, şehrin tüm sosyal unsurlarını İslami tahayyülde ve kimlik potasında birleştirebilme yönünde yatar. Bu anlamda İslam şehirleri, şehir hayatını organize etmede ve şehir kültürünü sürdürmede başvuru çerçevesi olan İslami tahayyülle farklılaşıyordu. Bu tahayyül ve tasavvur gündelik hayatın işleyişini çerçeveleyen ve düşünme ve davranış normlarını belirleyen bir fıkıh pratiğinde karşılığını buluyordu. Müslüman şehirler, sosyal ve gündelik ilişkileri düzenleyecek ortak İslami yaşam kodlarıyla, hem farklılıkların birlikteliğini kolaylaştırır, hem de diğer şehir kültürlerinden ayrışır. Bununla birlikte şehrin sosyal düzenini tesis edecek ve kurumsallaştıracak fıkhi bir bağlamı olması, onun için de yürüyen sistemin her yönüyle ideal ve mükemmel olduğu anlamına gelmez.

Ancak *Şehir İslamı*'nda gelişen İslami ilimlerin din âlimleri vasıtasıyla oluşan eğitim kurumları ve medreseler, merkezi otoriteden bağımsız birer dini otorite odakları olarak şehir hayatında etkili oluyorlardı. İslam düşüncesinde farklı mezhep ve fırkaların teşekkülünde şehirlerdeki bu dini otoritenin bağımsız kişiliği önemli rol oynar. Neticede Şehirli İslam kültürü tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı yönelimlerin bir gelenek içindeki birleşimini temsil ediyordu (Lapidus 2002, 156).

Şehrin İslamlaşması: Tarihsel Pratik

İslam tarihinde fethedilen şehirlerle ilgili olarak yeniden inşa kararı özellikle İstanbul gibi fetih sembolü olan bazı mekânlar için İslami açıdan şehrin yeniden kurulması anlamına geliyordu (İnalçık 1995, 245). Fethedilen bir şehir kısa bir süre içerisinde mescitler, camiler, tekkeler, dergâhlar, türbeler, medreseler gibi İslami sembollerle bezenirdi. Şehirlerin İslami açıdan kurulmasında yine şeh-

re özgü geleneksel dini gruplar yani tarikatlar önemli bir misyon üstlendiler; nitekim İstanbul'un yeniden inşasında tarikatların oynadığı role işaret edilmektedir. Bu çerçevede şehirlerin sonraki dönemlerinde kimliklerini tamamlayan bir unsur olarak metfun 'veli'lere sahip olduğu ve adeta şehrin koruyucu ve temsili bir ismi olarak özdeşleştiği anlaşılmaktadır (İnalcık 1995, 246-247).

İslam şehirlerinin bir meydanı, halkın günlük faaliyetlerini sürdürdüğü bir agorası yoktur, ama Cumaları toplanacağı merkezi bir Cuma Camisi bulunmak zorundadır. Merkez camiler sadece dinin değil, sosyal hayatın da boyutlarını tamamlayan bir odak konumundaydılar. Fakat burada merkezi oluşturan mekânsal unsur, hayatın da merkezi unsurunu teşkil eden dindir. Din o kadar hayatın merkezinde ve kendisindedir ki, dini-dünyevi ayırımına pek fırsat kalmaz. Öte yandan camiyle birlikte inşa edilen medresenin dışında, halkın eğitimi için (ders-i âm) camiye düzenli dersler konulurken, mahkemelerin de yine buralarda bulunması önemlidir (İnalcık 1995, 249). Cami, neredeyse bütün sosyal ve kültürel hayatı cem eden mekândır. Bununla birlikte, sosyal ve kültürel kurumların camide yürütülemeyecek kadar gelişmesiyle mekânsal ayrışmanın da gündeme gelmesi kaçınılmaz olacaktı. Zaten ticari ilişkiler ve faaliyetler İslami desen altında da olsa kendine özgü kurumları ve yapıları üretecekti.

Anlaşılan başlangıçta şehrin fiziki görünümü ya da mekânsal biçimlenmesi İslami dünya görüşüne ve sosyal yaşamına uygun bir şekilde imar edilmekteydi. İslam hâkimiyetine girerek Dar'ul-İslam olan şehirler, Sultan'ın belirlediği bir inşa stratejisiyle yeniden imar ve iskân edilirler. Geleneksel İslam şehirlerinin plansız ve düzensiz bir yapılaşmanın aksine, dini ve ticari merkezlerin ayrı ayrı organize edildiği bir düzenlemeyle yapılandığı görülür. Sultanın gücünün sembolü olarak içinde kışlanın bulunduğu surlar ve hazine gibi yapılarla birlikte ticari hayatın etrafında döndüğü bedesten ve kapalı çarşılar vazgeçilmez unsurlardır. Osmanlı-İslam şehirleri sur, hazine binası ve saray gibi siyasi unsurların dışında şehrin ana unsurları olan bedesten-çarşı gibi ekonomik kısımlar da

vakıf-imaret sisteminde teşkil olur. Büyük şehirler tek bir merkezin değil, her biri cami, medrese, darülaceze gibi vakıflarla desteklenen dini-sosyal merkezlerin etrafında geliyordu.

Şehirlerin ambar, mezbaha, su sebilleri, su kemerleri gibi yapısal unsurları da yine vakıf sistemi tarafından karşılanıyordu. Çarşı esnafı ve zanaatkârlar ustalar tarafından kontrol ediliyor, mesleki bir denetim ve kontrol düzeni sayesinde ticaret hayatı kentsel düzenle uyumlu olarak teşkil oluyordu. Bununla birlikte şehirlerin meskûn bölgelerinde herhangi bir planın bulunmamasının ise İslami kavramlarla izah edilebilecek bir temeli vardır.

İslami kamusal alanda mahremiyet ilkesi önemli bir esastır. Mahremiyet ilkesi ailevi ve dinî hayatı kuşatan bir özelliği ifade eder. Buna göre dini kimlik ticaret bölgesinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki günlük hayata müdahil değilken, yerleşim yerlerinde yaşayanlar dinî kurallara bağlıdır. Her dini cemaat yerleşim bölgesinde kendine ait özel bir yer ve mezarlığa sahiptir. İslami mahremiyet ilkesince ev ve aile kutsal olup, ihlali devlet otoriteleri tarafından bile yapılırsa büyük bir günahdır ve mütecevize karşı hukuki bir müeyyidenin uygulanmasını gerektirebilir. Osmanlı binaları ve sokakları, İslam hukukunun kural ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlıydı ve buraların kontrolü şehrin kadısıyla birlikte ser-mimar (baş mimar), şehir-emini gibi memurlara aitti.

Mahalle, Müslümanların ve diğer dini cemaatlerin kendi özel hayatlarını yaşadıkları alanlardır. Şehir, dinî ve toplumsal açıdan özerk kabul edilen gruptan oluşurdu. Toplumsal ve iktisadi hayata devletin müdahale etmemesi, fıkhi bazı hükümlerle teyit ediliyordu. Her şehir ve kasaba, İslam'ı ve şeriatı temsil eden ve askeri ve idari yöneticilere göre daha özerk olan bir 'kadın'ın idaresi altında kurulurdu. Şeriat ve İslam cemaati söz konusu olduğunda Sultana karşı bile bir çeşit özerkliğe sahip olan kadınların bu alandaki kararlarına kimse karışamazdı. Ticari hayatın döndüğü pazar, şehir kadısının nezaretinde muhtesip tarafından idare edilirdi. Muhtesip basitçe bir pazar denetleyicisi değil, ahlaki ve sos-

yal temelleri olan iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün menedilmesi gibi dinî bir ilkeye dayalı olarak görev alırdı. Muhtesip şehirdeki sosyokültürel hayatın şeriatın emirlerine uygun bir şekilde yürütmesi ve Müslümanların İslami bir hayat yaşamalarından sorumludur. İnalcık, özetle Osmanlı şehrini İslam şeriatı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan bir mekânsal ve sosyal organizasyon olarak tanımlar. Nitekim şehre mekânsal sembolleri bahşeden vakıf-imaret sistemi, temelde bir dindarlık faaliyeti olup, şehri kişilerin İslami bir hayat yaşayabilecekleri şekilde düzenlemeyi amaçlıyordu (İnalcık 1995, 250-265).

Sadece Osmanlı şehir tecrübesine ilişkin aktarılan bu tasvirler bile, *İslam Şehrini* yalnızca tek bir şehir üzerinden tanımlama eğilimindeki genelleyici tipolojileri geçersizleştirmektedir. Öyleyse İslam şehirlerinin düşünce ve kültür ikliminde yeşeren İslam'ın şehirli pratiklerine bakmak, kültür ve din arasındaki etkileşimle birlikte medeniyeti sembolize eden ana çizgileri görmeyi de kolaylaştıracaktır.

“Şehir İslamı”nın Gelişimi ve Dinamikleri

Tipolojik düzeyde *İslam Şehrini* karakterize eden ve diğer medeniyetlerden onu ayırt etmeyi mümkün kılan mekânsal sembollere işaret edilebilir. Ancak bütün tipoloji veya kavramlaştırmalarda olduğu gibi *İslam Şehri* de benzerlikleri öne çıkarırken, farklılıkları göz ardı etmeye yol açabilir. *Şehir İslamı* ise, değerler, inançlar, sosyal ve kültürel yansımalar bakımından bütün çeşitliliği içinde İslam'ın şehirli pratiklerine ve dinamiklerine pencere açabilir.

Tarihsel gelişimine bakıldığında *İslam Şehri*, mezhep yapılanmaları bağlamında halifeden bağımsız dini otoritelerin teşekkül ettiği bir alan olarak belirginleşir. Hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi farklı yönelimler hem yeni otorite kaynaklarını belirliyor, hem de bu alanda oluşan ilmi geleneklerin toplamı *Şehir İslamı*'nın teorik ve pratik dayanaklarını oluşturuyordu. Lapidus *Şehir İslamı*'nın muhtevasını hem bu yönelimlerin kendi aralarında hem de merkezi hilafete karşı sürdürülen mücadelenin bir sonucu

olarak belirlendiğini (Lapidus 2002, 156) vurgular.

Burada *Şehir İslamı* ya da İslam'ın şehirli dinamiklerinin merkezi otoriteden nispeten özerk bir karakter taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. *Şehir İslamı*'nda sosyal yaşayışa yönelik ilke ve pratiklerin kaynağını Kur'an'ın emirleri ve Sünnet oluşturur. Bir din olarak İslam kalplerde, zihinlerde ve yaşayışta iman boyutuyla kendini sürdürürken; müminleri kendilerine, yakınlarına, içinde yaşadıkları topluma ve çevrelerini nasıl belirlemeleri ve nasıl olmaları gerektiği konusunda eğitiyordu. Müslümanların İslami tahayyül ve tasavvurla şekillenen dünya görüşleri, yaşadıkları sosyal ve fiziki mekânda bir medeniyet açılımı olarak yansımalarını buluyordu. Kur'an ve onun Peygamberin söz ve uygulamalarında karşılık bulan sosyal pratiği, dinin sadece bir inanç öğretileri ve pratiklerle sınırlı kalmadığını, Müslümanların düşünce, davranış ve eylemlerinden aileden, ticaret, yönetim, siyaset, miras, hukuk ve boş zamanlarını değerlendirme tutumlarına kadar insani ve sosyal hayatın bütün veçhelerine uzandığını gösterir.

İslam Şehri tasavvuru, biraz da İslam'ın bu bireysel ve toplumsal dünyayı kuşatıcı teolojisiyle, tarihsel pratiğinden desteğini alır. Hayatı ve toplumu Kur'an'ın perspektifinden biçimlendirme motifi, şehir yaşamını ve onun dinamiklerini de tevhid ekseninde anlama, yorumlama ve şekillendirme gayretlerini besler. Bu anlamda belki her Müslüman'ın dünya görüşünde İslami tahayyüle uygun bir şehir ütopyası yer alır. Ancak şehir hem ilişki sistemiyle hem de sakinleriyle geçmişten mevcuda taşıdıklarıyla tarihsel ve güncel gerçekliklerle, farklılıklarla karşılaşmaların da alanıdır. Bir başka deyişle şehir pratikleri Müslümanların tarih boyunca erdemli şehir ütopyalarına zemin teşkil eden medeniyet alanıdır.

Hayata dinin belirlediği bir tarz, biçim ve nizam verme isteği fıkhi oluşturuyordu. İslam'ın tarihsel köklerini bulduğu Mekke, Medine, Kufe, Bağdat ve Şam şehirlerinin her biri bu anlamda birer fıkhi ekolü ile anılıyor, *Şehir İslamı* şehrin dinamiklerini dik-kate alan fıkhi ayrışmalarla farklılaşan yüzlerini kazanıyordu. Öte yandan tam da burada İslam'ın yayıldığı bu şehirlerin bir kısmında

kalıntıları bulunan Bizans, İran gibi medeniyetlere ait miras, İslami şehir dindarlığının yüzleştiği, aşmaya çalıştığı ve İslami dünya görüşüyle dönüştürdüğü kültürel zemini oluştuyordu.

Şehir İslamı, ilerlediği ve yerleştiği çevrede karşılaştığı hukuki çerçeveyi İslami ilke ve prensiplere göre dönüştürürken kendi içinde farklı yorumların ve bu yorumlara mesnet teşkil eden dinamiklerin temellerini içeriyordu. Elbette bu dönüşüm kendi içinde öteki ile karşılaşma ve etkileşimin tevhidi safiyeti bozduğu konusunda tepkileri ve itirazları da üretiyordu. Bu itirazlar bazen yaşam şekilleri ve kültürel çevreyle bağlantılı olarak düşünce ve eylemde din kodlarını katı kabul ve yorumlardan, mutedil, akılcı ve deruni eğilimlere kadar kutuplaştırabilmekteydi. Aslında ilk kelami tartışmalarda yer alan cüzi irade-küllî irade, kader ve insanın özgürlüğü sorunu, aynı zamanda hem çevre kültürlerle etkileşimin, hem de ticari sosyal ve kültürel bakımlardan şehir hayatının dini algılama ve yorumlamaya yaptığı etkilerin izinde anlaşılmalıdır.

Fıkıh ve Kelam'da farklılaşan kültür ve sosyal yapısıyla şehir toplumunun gündelik hayatına ilişkin yeni sorunlar ve tartışmaları çözüme bağlama kaygısı, bu ilimlerdeki sosyal kodları görmeyi zorlamaktadır. *Şehir İslamı*'nda bağımsızlaşan dini ilimler, eski şehirlerin kadim düşünce ve felsefe mirasından da yararlanarak özel bir din dili geliştirdiler. Burada ortaya konan tavrın tek yönlü bir ilişki olmadığını vurgulamak gerekir. Hatta kelam alanında Mutezile'nin Allah'ın aşkınlığı ve birliği inancını savunma adına dönemin inanç sistemlerine ait Teslis, Düalizm, Dehrîlik ve antropomorfik inançlara karşı bir mücadele içerisinde olgunlaşması söz konusudur. Mutezile'nin tenzih konusundaki yaklaşımlarının bir sonucu olarak görülen "insanın sorumluluğu ve ahlaki özgürlüğü" düşüncesinin *Şehir İslamı*'yla ya da İslam'ın şehirli pratiğiyle özel bir bağı olduğu açıktır. Elbette burada tam bu yaklaşımın karşısında yer alan "insanların fiillerinde özgür olmadıklarını" savunan yaklaşımların da şehir toplumu içinde yer aldıkları göz ardı edilemez. İnsani özgürlüğe değer verme düşüncesi yalnız başına şehir

hayatının bir yansıması gibi değerlendirilirse, bu bizi diğer faktörleri önemsizleştiren bir indirgemeciliğe düşürebilir. Belki de burada şehir hayatıyla birlikte gelişen siyasetin ve siyasal kültürün etkinliğine dikkat çekilebilir.

Yunan düşüncesinin etkisinde gelişen Mutezile, daha önce Arap kültüründe görülmedik şekilde cüzi iradeye, insani özgürlüğe ve akıl yürütme yöntemlerine müracaat etti. Söz konusu yaklaşımların tartışılması, sosyal ve kültürel bakımdan farklılıklarla karşılaşılacak şehir ortamına özgü görülmelidir. Özgür irade ve şahsi sorumluluk düşüncesinin cemaatçi kırsal, geleneksel kültürlerde ortaya çıkması son derece zordur. Bir bakıma Mevlana “Köy, aklın mezarıdır, akli ışıktan mahrum eder” derken biraz da bunu kastetmektedir aslında. Karmaşık sosyal yapı ve ilişkileriyle, farklılaşan kültür ve gelenekleriyle şehir, şahsi sorumluluk duygusunu gerektiren bir kişisel karar verme ve risk almanın da temelini oluşturur. Öte yandan insanın irade ve eylemde aczini vurgulayan yorumlar da, diğer geleneklerle etkileşimden kaçamadı ve bu konuda örneğin savunma araç ve argümanlarını felsefeden devşirdi.

Şehir İslamı, İslam'ın yeni şehirli yüzleri arasında dünya ile ilişkiyi, varlık ve dindarlık anlayışını ince-deruni bir çizgiye çeken tasavvufi eğilimleri de içermektedir. Bir züht ve takva hareketi olarak tasavvufi oluşumlarda, dindarlığın özel şahsi tecrübeye dayanan bir yorumu olma dışında hem şehir hayatının refah artışıyla özdeşleşen dünyevileşmesine ve maddileşmesine karşı bir tepkiyi, hem de zamanla şehir kültüründe incelen, sanatsal ve estetik bir boyut kazanan dindarlığın bir başka yüzünü görürüz.

Tasavvuftaki nefisle mücadele ve mücadele ederek bir takım terbiye ve tezkiye yöntemleriyle şahsi bir tecrübe içinde ilahi hakikate ulaşma isteği, özünde kişisel bir gayrete çağıran bu eğilimlerin şehir kültür ve hayatıyla ilişkisi belirgindir. Tasavvufi dildeki varlığın sırrına erme, varoluşun bütünselliğine katılma arzusu ile şehrin maddi kültüründeki yozlaşma ve benliğin bölünmesi arasında doğrudan bir etki aramak belki yanıltıcı olabilir, ancak yine de şehirde evliya olmanın zorluğu, şehir hayatına karşı müteyak-

kız bir dili de üretmekten geri kalmamıştır.

İktidarın asabiye ile saltanata dönüşmesi, liyakat ve tecrübenin yerini kabilecilik, adam kayırma ve iltimasın aldığı, servet ve ganimet arzusunun, İslami tevhid düşüncesine galebe çaldığı bir dönemde, dünya hayatının değerini sorgulamanın da özel bir anlamı olmalıdır. Aşırılıklar bir yana kanaatkârlık, münzevilik gibi dünya karşısında mesafeli bir tutum almanın, gaflet ve günaha düşüren şeylerden uzak durmanın, riyazetle dünya zevklerinden kaçınma ve nefsin isteklerini yenme isteğinin, hayatı disipline etme, nefsi tezkiye ederek ahlaki tehzib etme arzusunun şehir hayatından kaynaklanan bir boyutu vardır. Tasavvufi züht hareketlerinin, bir takım münacatlar, tefekkür, tezekkür ve nefsin arzularına karşı mücadele usulleri ve manevi tekâmül programları, bir yandan tasavvufi öğretinin kurumsallaşmasına diğer yandan da şehir hayatının sosyal ve kültürel ritimlerini kendine göre dönüştürmeye çalışan tekke ve dergâhlara zemin hazırlamıştır. Öte yandan sûfi yönelimlerin Horasan ve Bağdat ekolleri olarak farklılaşması, Horasan'da daha coşkusal, vecdi ve Bâtını eğilimlere karşılık Bağdat'ta geleneksel İslami ilke ve esaslar sınırında kalmaya, nasları gözetmeye gayret gösteren eğilim, *Şehir İslamı*'nın bu bağlamda farklı şehir tecrübelerine göre değişen veçhelerini ortaya koyar.

Şehir İslamı'nda, yönetimin şekli ve meşruiyeti üzerine temellenen siyasal kültür, din ve siyaset arasındaki ilişkinin seyri, Sünniliğin karşısına tamamen farklı bir paradigmanda Şii yorumu da çıkardı. Şiilik İslam toplumunda otoritenin sürekliliğini, yöneticinin meşruiyetini manevi, ilahi bir işaretle temsil bulan Hz. Ali soyundan gelen imamlara tevdi ederek farklılaşıyordu. Şia, gaib imam ve mehdi düşüncesiyle eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ilkeler etrafında insanları cezp etmeye çalışıyordu.

İslam'ın şehir pratiğinde, İslam medeniyetinin yayıldığı coğrafyadaki kadim medeniyetleri kendi tevhid eksenli dünya görüşünde kendine mal ederek dönüştürüyordu. Kelam, fıkıh ve tasavvufun, yeni İslam şehirlerinde karşılaşılan Hristiyan teolojisi ile Yunan felsefesinin etkilerinden uzak kalması düşülemezdi. *Şehir*

İslamı'nda Ortadoğu'da yaşayan Yahudi, Hristiyan ve Mecusi gelenekleri ile girilen etkileşim, sentezleyen kendi özgün dinamiklerini üretti. Fetih ve yayılma sürecinde İslam egemenliğine dâhil olan şehirler, mevcut tarihsel sosyal doku ve ilişkilerini de bu hâkimiyet içerisinde yeni bir tasavvurla etkileşime sokuyorlardı. İran ve Bizans'ın siyaset ve devlet kurumları yapısal anlamda temellük edilirken, Bağdat gibi geleneksel kültürü bünyesinde taşıyan kadim şehirler, İslami medeniyetin potasında yeni bir dile dönüşüyor ve *Şehir İslamı*'nın mekânsal bağlamları arasına katılıyordu. Böylelikle İslam'ın eski uygarlık sahalarına yayılışı ve şehirlerin Müslüman kimliği kazanması sırasında, miras olarak devralınan sosyal, tarihsel yapılar ve kurumlar tevhid eksenli bir dil ve değerler dizgesi içinde değişerek yeniden yorumlanarak *Şehir İslamı*'nın kültürel ve toplumsal temellerini oluşturdu.

Elbette bu kültürel temaslar, sosyal ve tarihi etkileşim, İslam şehir medeniyetinin birçok fikri, dini, entelektüel gerilimlerle bağ etmesini gerektiriyordu. *Şehir İslamı*, özümsemeye çalışılan farklı kimliklerin bir mücadele ve çatışma alanı olarak farklı mezhebi ekol ve yönelimlerin zihni, sosyal ve kültürel çerçevesini sağlıyordu. Dini hayatın ulema geleneğinin otoritesini benimseyenler, imamlar ya da evliya silsilesine bağlananlar şeklinde üç farklı gruba ayrılması ise, bazen gerilim ve ihtilafların şiddetinin arttığı kırılma noktalarını teşkil ediyordu.

İslami yaşayışın şehirlerde yönetici ve elitler ile ulema ve halk sınıfı arasında farklılaşması, sosyal katmanlara göre İslam'ın anlaşılma ve yaşanmasında ayrışma ve kutuplaşmalar ortaya çıkıyordu. Şehir hayatında İslami yaşam tarzı kişisel ve sosyal-kültürel hayata şamil bir dindarlık çerçevesinde gelişirken, hükümdar ve yöneticiler katmanında edebi, sanatsal, felsefi ve ilmi niteliklerin birlikte yürüdüğü seçkin bir dünya görüşü ekseninde şekilleniyordu. *Şehir İslamı*, yalnızca dini anlama ve yorumlamada siyasi, fıkhi, entelektüel yorumları değil, sosyal katmanların pozisyonlarına göre de bir çeşitlenmeyi içeriyordu. Ancak daha büyük bir ayırım giderek siyasal bir otorite olarak bağımsızlaşan hilafetin

otoritesi ile inançlar ve pratiklerle dini yaşayış alanının temsilcisi ulema arasında ortaya çıkıyor. İslami öğreti böylelikle devletten bağımsız gelişme sürecine giriyordu (Lapidus 2002, 155-189).¹

Netice itibariyle diyebiliriz ki, *Şehir İslamı*, Batılının şehir tasavvur ve pratiğinin aksine büyük ölçüde İslami inanç ve düşüncenin tabiat, çevre ve eşyaya yönelik ontolojik ve epistemolojik konumlanışına göre şekillenmiştir. Bu anlamda *Şehir İslamı*'nın metafiziğinden kopmuş bir doğa anlayışını ve rasyonel temelde kazancı örgütleyen kar temelli bir iktisat ve toplum tasavvurunu üretmemesi, ondan kapitalizme giden yolları da kapalı tutmuş olabilir (Armağan 2010).

Aslında hangi kültür veya medeniyet alanına dâhil olursa olsun, her şehir kendi içinde özel dinamikleriyle bir sosyal sisteme ve organizasyonuna dayanır. Batı şehrinin siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik alanları içeren tarihsel organizasyonu, bir ideal tip olarak onu gelişme ve ilerlemenin yegâne organizasyonel modeli yapmaz. Belki “ilerleme”, kapitalizm gibi insan ve tabiatla, tarih ve toplumla özel bir ilişki biçimi olarak yalnızca diğerlerinden farklılık ortaya koyabilir. Burada *Şehir İslamı* üzerinden, Müslüman şehirlerin insan ve doğa, tarih ve topluma yönelik kavrama, tahayyül ve pratiğinde şekillenen organizasyonunu ve dünya görüşünü belirlemek gerekir. Bu anlamda eğer farklı medeniyetlerden söz ediyorsak, her medeniyetin kendi dinamiklerinde somutlaşan bir şehri olacaktır. Bir başka deyişle her medeniyetin şehri kendisine modeldir, başkasına değil.

Sonuç

İslam Şehri tarihsel bir olgu olarak, önce oryantalist metinlerde sonra da sosyo-antropolojik literatürde kavramsallaştırılmış, ancak bu kavramsallaştırma genellikle Batı şehrinin farklılığını ortaya koymada taşıdığı işlevselliği nedeniyle eleştiri konusu olmuştur. Zira söz konusu kavramsallaştırma çoğu zaman, tek bir şehir örneğinden hareketle, farklı şehir pratiklerini ve dinamiklerini dışta

¹ Burada tasvir edilen *Şehir İslamı*'nın ayrıntılı gelişimi için bkz. Ira Lapidus 2002, 155-189.

bırakacak şekilde genelleyici yargılara zemin hazırlayabilmiştir. *İslam Şehri* kavramsallaştırmasının, diğer taraftan bir İslam sosyolojisi eğilimiyle örtüşecek şekilde Kur'an ve Sünnet'ten hareketle ideal toplum tasavvurlarını besleyecek şekilde de kullanıldığı görülmüştür. Bu çerçevede tarihsel durumun üstünde ve dışında bir *İslam Şehri* tasavvuru, İslam medeniyetinin özgün karakteristiklerini ortaya koymak için referans yapılmaya çalışılmıştır. Müslüman toplumların şehirlerinde farklılıkları belirsizleştirmeden bir medeniyetin süreç içindeki karakteristiklerini ve sembollerini ifade edebilecek dinamikler ortaya konabilir. Belki de bu dinamikleri varsayımsal bir takım tipolojik girişimlerden ziyade, *Şehir İslamı* diyebileceğimiz, ideolojik ve zihniyet arka planının İslam'ın belirlediği bir düşünce, inanç ve tasavvurlar alanında aramak, makul bir yöntem ışığında İslam medeniyetinin çeşitliliğini ve farklılığını ortaya koymak için uygun seçeneklerden birisidir.

Kaynakça

- Armağan, Mustafa (2010): "Batı'da ve İslam Medeniyetinde Şehirlerin Ontolojik Kökenleri ve Ayırt Edici Özellikleri", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 23, 115-138.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993): *İslamın Serüveni-I, İslam'ın Klasik Çağı*, Çev. Heyet, İz Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1995): "İstanbul: Bir İslam Şehri", *İslam Tetkikleri Dergisi*, C. IX, İstanbul (243-268).
- Lapidus, Ira (2002): *İslam Toplulukları Tarihi-I*, çev. Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mumford, Lewis (2007): *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. Güral Koca-Tamer Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Turner, Bryan S. (1991): *Max Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.



Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru

Ferhad TEKİN*

Borders, Territorial Identities and Imagination of the Ummah

Citation/©: Tekin, Ferhad, (2012). Borders, Territorial Identities And Imagination Of The Ummah, Milet ve Nihal, 9 (3), 157-175.

Abstract: In this article, the functional role of modern territorial borders which emerges as a nation state phenomenon in the project of nation-building is discussed from a sociological approach. From the first quarter of twentieth century, with the emergence of nation-states in Islamic World, especially in the Middle East, the national-“territorial identities” have substituted with the concept of “ummah” which has a religious social imagination and a sense of belonging, and, these identities were consolidated via borders. In this process, the borders, both as hard and impassable barriers and as discourse and symbols, have become the functional instrument for nation-states. So, they have undertaken the role in concretising the ethnic and secular communities. However, with the weakening of the nation-state system in our days, it can be argued that the borders function mostly as bridges. Thus, it is also possible to say that this flexibility in the structure of the borders enables the emergence of a transnational Muslim identity.

Key Words: border, nation-state, territorial identity, Middle East, imagination of ummah.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü [ferhadtekin@gmail.com].



Atıf/©: Tekin, Ferhad, (2012). Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru, Mîlel ve Nihal, 9 (3), 157-175.

Öz: Bu çalışmada ulus-devlet olgusuyla ortaya çıkan modern bölgesel sınırların ulus inşa etme projesinde nasıl işlevsel bir rol oynadığı sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Xx. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İslam dünyasında özellikle de Ortadoğu’da ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte dini toplumsal bir tasavvur ve aidiyet duygusu olan ümmet yerine, ulusal bölgesel kimlikler ikame edilerek bu kimlikler sınırlar aracılığıyla pekiştirilmiştir. Bu süreçte sınırlar hem sert ve geçilmez engeller hem de söylem ve semboller olarak ulus-devletlerin işlevsel aygıtları haline gelerek etnik ve seküler cemaati somutlaştıran/bedenleştiren bir rol üstlenmiştir. Ancak günümüzde ulus-devlet sisteminin zayıflamasıyla birlikte sınırların artık çoğunlukla köprüler olarak işlev görmeye başladığı söylenebilir. Dolayısıyla sınırların yapısındaki bu esnemelerin ulus-ötesi bir Müslüman kimliğin oluşmasına imkân tanıdığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Sınır, ulus-devlet, bölgesel kimlik, Ortadoğu, ümmet tasavvuru.

Giriş

Sınır ister ülkesel ister sosyo-politik olsun gerçekte sosyolojik bir olgudur. Zira sınır her halükarda önemini ve işlevini, böldüğü insanlardan almaktadır. Bir başka ifadeyle o hemen her çeşit (sosyal, siyasal, ideolojik vs) kategorileştirmenin temel aygıtı olarak iş görür. Şüphesiz sınır çekme, insanlığın çok eski dönemlerinden beri var olan bir eylemdir. Birey, grup, topluluk ve siyasal oluşumlar kendilerini tanımlamak için hemen her dönem değişik sınırlar çizmişlerdir. Ancak sınırların toprak esasına göre belirlenmesi tamamen modern bir olgudur ve günümüzde sert ve keskin hatlar olarak algılanmaları da tamamen modern ulus-devlete hastır.

Bu bağlamda ulus-devlet sınırları her ne kadar egemenliğin (siyasalın) sınırlarına işaret ediyorsa da aslında sosyo-politik kimliğin, yani “hayali cemaat”ın de temel göstergesi konumundadır. Nitekim ulus-devlet anlayışına göre ulusal kimlik ile bölgesel sınırlar birbiriyle örtüşür. Sınırın bittiği yerde “biz” de biter ve “onlar” ya da “yabancılar” başlar. Bu bakımdan modern sosyo-politik kimliğin bölgesel tanımlama esasına dayanması kendisinden önceki tanımlamalardan bütünüyle farklıdır. Zira modern öncesi siyasal

yapılarda tanımlayıcı unsur bölgeye değil, beşeri tabiiyet esasına dayanmaktaydı. Örneğin 20. yüzyılın başlarına kadar Ortadoğu'da hâkim olan tanımlama tam da bu minvaldeydi.

Özellikle Ortadoğu'da yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde emperyalist çıkarların korunması esasında tamamen siyasi ve güç mücadelesine bağlı olarak çizilen sınırlar sonucunda geniş bir sosyo-politik uzam bölündü ve yerine birçok yeni bölgesel rejim ve kimlik inşa edildi. Kuşkusuz bu, daha önce söz konusu coğrafyada yaşayan insanların zihin kodlarına bütünüyle yabancı olan yeni bir durumdu (Tekin, 2012: 213). Bu noktadan hareketle bu çalışmada modern bölgesel bir tanımlama olarak ulusal kimlik ile modern döneme (en azından Ortadoğu'da yirminci yüzyılın başlarına) kadar büyük ölçüde geçerliliğini korumuş ve dini esasa dayalı bir sosyo-politik tasavvur olan ümmet nosyonu arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu çerçevede modern sınırların, ümmet fikrinden ulusal kimliğe geçişle birlikte ulus-devlet için nasıl işlevsel bir ideolojik aygıtla dönüştüğü ve buna bağlı olarak ümmet tasavvurunun ulus-devletin ideolojisi tarafından nasıl ötelendiği ele alınmaktadır.

Modern Öncesi ve Sonrası Dönemde Sınır Olgusu

Modern öncesi dönemlerde dünyanın hemen her yerinde sınırlardan ziyade sınır boyları (frontier) geçerliydi ve bunlar aşiretleri, krallıkları ya da prenslikleri birbirinden ayıran bir özelliğe sahipti. Üstelik sınır boyları ya da uçlar herhangi bir tarafça kontrol edilmeyip genellikle kanun kaçakları ve haydutlar için bir sığınak işlevi görüyordu (Prescott-Triggs, 2008: 12). Çin Seddi ve Roma surları, modern öncesi dönemlerde inşa edilen sınırların meşhur iki temel örneğidir. Çinliler tarıma dayalı ekonomilerini kuzeyden gelen göçebe barbarlara karşı korumak için Çin Seddi'ni, benzer şekilde Romalılar da surları "barbarlara" karşı bir savunma hattı oluşturmak amacıyla inşa etmişlerdi (Lattimore, 1962: 484-8). Dolayısıyla Çin Seddi ve Roma surları modern anlamdaki sınırlardan oldukça farklıydı. Zira Anthony Giddens'ın (2008: 74) da belirttiği gibi modern olmayan devletlerde surlarla çevrili sınırlar, merkezi

otoritelerin düzenli denetiminin çok dışında kalan sınır boylarıydı; devlet büyüdükçe, bu durum daha da belirginlik kazanıyordu. Surlar ne Roma'da ne de Çin'de terimin bugün kullanıldığı anlamıyla "ulusal egemenlik" in sınırlarına tekabül etmeyip, daha ziyade "derinlemesine" bir savunma sisteminin dış uzantısını oluştuyordu.

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun bir dönem sınır boylarına sahip olduğu söylenebilir. Zira Reşat Kasaba'nın (2004: 47) da ifade ettiği gibi 16. yüzyılın sonuna kadar Arap ve Kuzey Afrika çöllerinin oluşturduğu doğal engeller, Kafkas sıra dağları, kuzeydeki bozkırlar ve Akdeniz, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınır boylarını oluştuyordu. Dolayısıyla bu engin alanlar belirsiz bir şekilde tanımlanmış ve 14. ve 16. yüzyıllar arasında buralarda bariz bir hudut uygulaması söz konusu değildi; hatta bu yerlerdeki belli bölgelerin Osmanlı'ya diğerlerinin de başka devletlere ait olduğunu gösteren bir hudut işareti de yoktu (Kasaba, 2004: 47). Ancak modern çağın başlarında egemenliğin uluslararası ilişkilerde bir yönetim ilkesi olarak kabul edilmesiyle birlikte Avrupalı devletler, Osmanlı İmparatorluğu'na sınır olanlar da dâhil, üzerinde meşru (yasal) gücü kullanabilecekleri daha kesin bir bölgesel alan oluşturmaya başladılar. Buna bağlı olarak Osmanlı da sınır boylarına kaleler inşa etmeye başladı (Kasaba, 2004: 47).

Dolayısıyla modern öncesi sınır kavramı Antik Yunan'daki site devletlerinden Roma, Çin, Bizans, Osmanlı, Rus imparatorluklarına kadar gelişmiş her sosyo-politik yapılanmada vardı, fakat bunlar bir mülkü çevreleyen sınırlar olmaktan öte bir anlam ifade etmiyordu (Erözden, 1997: 116). Bir başka ifadeyle modern öncesi sosyo-politik örgütlenmelerde (günümüzdekilerin aksine) toplum bölgesel olarak değil, toplumsal olarak tanımlanıyordu (Soja, 1971: 13).

Modern sınırlar, kimliğin, özellikle de ulusal kimliğin temel işaretleridir. Bir başka ifadeyle sınırlar, politik inançların, toplumsal birlik mitinin ve "doğal" bölgesel bütünlük mitinin ifadeleridir (M. Anderson, 1996: 2). Bu bakımdan "hayali cemaatler" in inşa

edilmesinde vazgeçilmez fenomenlerdir. Milliyetçilik akımlarıyla birlikte son iki yüzyılda¹ neredeyse bütün dünyada “vatan”ın saplantılı bir şekilde kutsallaştırılmasıyla birlikte devlet sınırlarına totem benzeri bir hassasiyet gösterildi. Dolayısıyla sınırlar, ulusların ve politik kimliklerin inşasında hemen her “toplum” için, M. Anderson’un (1996: 4) ifadesiyle tam da bir *mythomoteur* (mitmotor) işlevi gördü.

Modern Bölgesel Düzenler ve Kimlikler

Bir coğrafik alan olarak bölgesellik o alan üzerindeki insan, fenomen ve ilişkilerin bir güç ya da iktidar tarafından kontrol ve etki altına alınması demektir (Sack, 2009: 1). Bu açıdan Sack’a göre “territoriyalite en iyi şekilde, bir alanın denetlenmesi aracılığıyla, insanları ve kaynakları denetleyen ve onlara nüfuz eden bir uzamsal strateji olarak anlaşılır” (2009: 1-2). Denetim ve nüfuza dayanan bu bölgesel strateji bir yandan belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların davranışlarını ve kaynakları denetlerken, diğer yandan da bu insanların giriş ve çıkışlarını kontrol eder. Devletlerin inşa edilmesi ve komşu devletlerarasındaki sınırların varlığı, bölgeselliğin en açık politik göstergesidir. Dolayısıyla, Storey’in ifadesiyle “iktidar, davranış ve girişi yöneten bir kurallar sistemi aracılığıyla sınırlandırılmış belirli bir alan üzerinde uygulanır. Bu bakımdan, bölgesellik iktidarın ya da gücün uzamsal bir biçimi olarak görülebilir” (2001: 15).

Modern çağın ideolojik ve siyasal sınırları başka hiçbir dönemle kıyaslanamayacak kadar anlam ve sembollerle yüklüdür. Bu bakımdan, Mignolo ve Tlostanova’nın da vurguladığı üzere modern sınırlar önceki dönemlerden apaçık bir biçimde ayrılırlar:

“‘Sınırlar’ sadece coğrafik değildir, bunun yanında siyasal, öznel (örneğin kültürel) ve epistemiktirler ve sınır boylarının aksine birçok ‘sınır’ düşüncesi, gücün kolonyalitesi tarafından kurulan

¹ Bu anlayış Batı’da özellikle de Avrupa’da 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşırken, Asya, Afrika ve bilhassa Ortadoğu’da 20. yüzyılda yeni ulus-devletlerin kurulmasıyla sosyo-politik yaşamın merkezine oturmuştur.

ilişkiler sayesinde her iki tarafta birbirine bağlı olan insanların, dillerin, dinlerin ve bilginin varoluşunu ima eder. Bu kesin anlamdaki sınırlar, insanlık tarihindeki doğal ya da ilahi tarihsel süreçlerin doğal bir sonucu değildir, fakat onlar modern/kolonyal dünyanın tam da kuruluşu içinde yaratıldılar” (Mignolo ve Tlostanova, 2006: 208).

Kuşkusuz kültürler ve etnik topluluklar eskidir, ancak çağdaş bölgesel düzenin temel örgütsel birimi olan devletler ve sınırlar modernidir. Bu bağlamda Diener ve Hagen’in (2010: 189) vurguladığı gibi “Afrika, Asya, Latin Amerika ya da Orta Doğu’nun post-kolonyal sınırlarının, haritalar etrafında toplanmış adamların oldukça keyfi kalem vuruşlarından ileri gelmesi şaşırtıcı değildir. Hiçbir siyasi sınırın doğal olmadığını ya da bir diğerinden daha gerçek olmadığını anlamak önemlidir. Daha doğrusu bütün sınırlar insan yapımıdır, anlam ve işlevlerini böldüğü insanlardan alırlar”. Dolayısıyla sınır çekmek ya da toprağı bölmek aynı zamanda ortak değerleri, tarihi, inançları, idealleri, sevinç ve hüznleri de bölmek demektir. Örneğin özellikle Ortadoğu coğrafyasında birbirine sınır olan ülke halklarından birinin yaşadığı sevindirici ya da acı toplumsal olaylara, diğeri/leri tarafından çoğu zaman “onların” sevinci ya da acısı olduğu gerekçesiyle kayıtsız kalınabilmektedir. Aslında bu toplumsal algı sınırın “sembolik şiddet”inin çok açık bir örneğini teşkil etmektedir.

Müslümanların yaşadığı coğrafyada kurulan ulus-devlet sistemi “siyasal dönüşüm açısından radikal etkilerde bulunmuştur” (Davutoğlu, 2002: 18). Daha önce siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan bir uzamsal bütünlük oluşturan alanlarda çok sayıda yeni devletin ortaya çıkması bir yandan birçok iç çelişki ve dinamiklerin devreye girmesine neden olurken, diğer yandan da yeni politik birimlerin aralarındaki ilişkilerin nasıl tanımlanacağı sorunu baş göstermiştir (Davutoğlu, 2002: 18).

Sınır kimlikleri ile *darü'l-İslam* benzeri geleneksel kavram ve bu kavramlara dayalı kimlikler arasındaki uyumsuzluklar siyasal kimlik ve meşruiyet problemleri yanında yeni gerilim alanlarının

oluşmasına da yol açmıştır. Geleneksel Osmanlı millet sisteminin çözülmesini müteakip önce sömürge yapılarının, daha sonra da ulus-devletlerin ortaya çıkmasının Ortadoğu ve Balkanlarda yol açtığı yeni gerilim alanları bunun en çarpıcı misalini teşkil etmektedir. Bu dönemde İslam dünyası kavramı yeni oluşan Müslüman nüfusa sahip ulus-devletlerin sınırları ile özdeş bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır” (Davutoğlu, 2002: 18-9).

Söz konusu uyumsuzluklar ve gerilimler bugün bile Ortadoğu’da, Afrika’da, Asya’da ve daha birçok yerde devam etmektedir. Bu bölgelere dayatılan ‘yeni bölgesel rejim’ ya da Westfalya düzeni, buralardaki düşmanlıkların, savaşların ve çatışmaların başta gelen nedenidir.

Özellikle 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İslam Dünyası’nın Westfalya ulus-devlet sistemini benimsemek zorunda kalmasıyla birlikte “ülkeye bağlı kimlik tanımlamasının getirdiği parçalı yapıyı Müslüman kitlelerin bir ümmet olmanın verdiği evrensel bilinç üzerine kurulu geleneksel siyasî tasavvuru ile bağdaştırmak yeni bir siyasal kültür oluşturma sürecinde ciddi zorlukları beraberinde getirmiştir” (Davutoğlu, 2002: 19).

Bu açıdan, geleneksel darü’l-İslam tasavvuru ile modern ulus-devlet temelli dünya sistemi tasavvuru arasındaki uyumsuzluk teorik ve pratik alanda önemli sonuçlar doğurmuştur. Teorik olarak darü’l-İslam, teori ve pratikte kendine özgü ve tutarlı bir dünya düzenine işaret edegelmişti. Bu nedenle *darü’l-İslam*, ulus-devlet sisteminin unsuru olmayıp, içinde çok çeşitli siyasî otoritelerin ve özerk zımmî grupların birlikte var olduğu alternatif bir siyasî düzen öngörüyordu.

Tarihi süreç içinde *darü’l-İslam* birlik içinde çokluk taşıya gelmişti ve bu gelenek ulus-devletin homojenleştirici karakteriyle çelişiyordu. Osmanlı *millet sistemi* bu geleneksel siyasî düzenin son örneğiydi. Osmanlı *millet sistemi* ile Avrupa Westfalya sistemi arasındaki uzlaştırılması güç çelişki ve bu çelişkiden kaynaklanan mücadele Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasına kadar sürdü”

(Davutoğlu, 2002: 19-20).

Neticede geleneksel siyasal düzenin yerine kurulan ulus temelli yeni bölgesel düzen, B. Anderson'un (2007: 102) ifadesiyle, "ulusun dar ve kısa derisini imparatorluğun dev bedenini kapsayacak şekilde" gerildi. Çerçevesi belirlenmiş bir bölgesel şekillen-dirme, Paasi'nin (1997: 42) ifade ettiği gibi sadece sınırların oluşturu-lmasına işaret etmekle kalmayıp bölgeselin hem sembolleri hem de sosyal kurumları olarak rol oynar. Bu bakımdan "bölgesel sem-boller grup dayanışmasının soyut ifadeleridir ve bölgesel gruplarla özdeşleşmenin güçlü duygularını uyandırmaya hizmet ederler. Bir teritoryanın asıl sembolü de onun adıdır" (Paasi, 1997: 42).

Bu bağlamda Bernar Lewis'in vurguladığı gibi 19. yüzyıl orta-larına kadar Osmanlı'da "Türkiye" sözcüğü kullanılmamıştır. Ge-nellikle "Memalik-i İslam", "Memalik-i Şahane", "Memalik-i Mah-sura" ya da "Diyar-ı Rum" tabirleri kullanılmıştır. Lewis'e (2004: 330) göre "Türkiye" adı, Osmanlı İmparatorluğu'nu belirtmek amacıyla Batılılar tarafından kullanılmıştır. Ancak 1920'lerin ba-şında Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olan toprakları ifade etmek üzere, bu isim resmi olarak ilk kez 1921 Anayasası'nda kul-lanıldı ve 1923'te de devletin resmi adı olarak kabul edildi. Kuşku-suz modern bölgesel düzene dayanan yeni "Türkiye devleti -Türk denen bir ulusun vatanı- fikrinin", çok uzun bir dönem din (üm-met) ve hanedan tabiiyetine alışmış bir toplumun zihninde yer etmesi hiç de kolay değildi. "Yeni devletin bizzat sınırları, Batıda ülkelerinin sevgili haritalarının kuşaklar ve öğrenciler üzerinde yarattığı heyecandan tamamen yoksun, yeni ve alışılmamış şeyler-di; ülkenin adı -Türkiye- bile kavram olarak yeni, şekil olarak ya-bancı idi" (Lewis, 2004: 351). Zira bu yeni durum, dini temele da-yanan millet anlayışından, etnisite temeline dayanan ulus anlayı-şına geçişin göstergesiydi. Böylece yeni bölgesel devlete uygun birey ve toplum inşa etmek için öncekinin yerini "bölgesel sosyal-leştirme" almaya başladı. Bunu gerçekleştirmenin yolu da vatana ve sınıra işaret eden milli imgeler, haritalar, atlaslar, edebi metinler (şiir, roman vs.) vb. gibi eğitici-öğretici fenomenlerden geçiyordu.

Bölgesel sosyalleştirme bir kolektif bölgesel hafıza oluşturmaya amaçlar. Aslında bu, ulus-devlet kurucularının hararetle istedikleri bir gayedir. Zira yapılmak istenen farklı etnik toplulukların sahip olduğu (ümmet gibi) kolektif hafızanın yerine toprağa bağlı ve çevrelerinden tamamen yalıtılmış bütüncül bir kolektif hafıza oluşturmaktır. Dolayısıyla daha önce ortak bir tarihe, kültüre, coğrafyaya ve dolayısıyla ortak bir hafızaya sahip olan topluluklar söz konusu ulusçu ve parçalayıcı projelerle birbirlerinin düşmanı haline getirilebilmektedir.

Bölgesel hafızanın inşa edilmesi veya belli bir toprak parçasının bir ulus için vatan olabilmesi bu toprak parçasının coğrafi ve tarihi olarak yeniden üretilmesiyle mümkündür. Bir başka deyişle “tarihsel bölgeye” referansla ataların izinin sürülmesi, yerli kültürün, din, dil ve gelenekler aracılığıyla yüceltilmesi ve “tarihin yeniden yazılmasıyla etnik bağların ve duyguların yeniden keşfedilip canlandırılması” ile ulusal muhayyile belli bir toprak parçasına bağlı olarak yeniden inşa edilir (Smith, 2002: 190). Böylece *bölge* ulusal kimliğin esas parçalarından biri haline gelerek ulusun tarihsel anlatısının oluşmasında tarihsel ve mitsel bir önem arz eder. Dolayısıyla Rooke’un (2006: 135) ifade ettiği gibi ulusal tarih “kollektif otobiyografinin” bir biçimi olurken, ulusal coğrafya da “aynı nedenle kendi portresini çizen ressamın kollektif bir türünü andırır”.

Bölgesellik ile ulusal kimlik arasındaki güçlü ilişkinin en somut göstergelerinden biri sınır kapılarındaki ulusal ikonlardır. Geçiş ve “ötekiyle” temas noktaları olan sınır kapılarında, ulus-devletin kimliğine ve ideolojisine işaret eden “sınır ikonları” (Newman ve Paasi, 1998) dikkatleri hemen üzerine çekebilmektedir. Sözelimi Türkiye-İran sınırındaki Esendere Sınır Kapısı, sınırın ikonografisinin açık bir örneğidir. Sınır kapısının Türkiye tarafına bakan büyük levhada Mustafa Kemal’in portresi ile “Ne Mutlu Türküm Diyene” ifadesi yer alırken; diğerinde Ayetullah Humeyni’nin portresi ile “İran İslam Cumhuriyeti” ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla bu fenomenler üzerinden bir okuma yapıldığın-

da sınır ikonografisinin, bir devletin siyasal kimliğine, ideolojisine, kuruluş esaslarına, hatta onun “hayali cemaat”ini nasıl inşa ettiğine ve karşıdakiyle nasıl “fark” oluşturduğuna dair anlamlı ipuçlarını barındırdığı görülecektir. Bu bakımdan sınırların semboller ve söylemler olarak işlev gören modern fenomenler olduğu söylenebilir.

Ümmet Tasavvuru ve Sınırlar

Kuşkusuz “ümme” nosyonu da “ulus” gibi bir “hayali cemaat”tir, fakat inşa edici dinamiklerinin dini bir temele dayanması dolayısıyla yerel, etnik ve kültürel farklılıkları aşan ve dini sembol, söylem ve aidiyet duygusu etrafında insanları birleştiren evrensel bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan tasavvurlarla şekillenen bir oluşum olarak ulustan oldukça farklıdır. B. Anderson, mayalarını kutsal dillerin oluşturduğu klasik cemaatlerin (Müslüman, Hristiyan, Budist vs) niteliksel açıdan modern ulusal cemaatlerden çok farklı olduğunu vurgular. “Kritik fark, eski cemaatlerin kendi dillerinin emsalsiz kutsallığına duydukları güven ve buna bağlı olarak cemaate üye olma konusundaki görüşlerinden kaynaklanıyor” (2007: 27). Ancak Anderson, İslam ümmetinin “ancak kutsal bir dil ve yazı aracılığıyla hayal edilebildiğini ileri sürerek, ümmet tasavvurunda kutsal dil (Arapça) kadar önemli olan aidiyet duygusunun önemini ihmal etmektedir. Haddizatında kutsal dil bugün bile bütün Müslümanlar için ibadet dili olarak geçerliliğini korumaktadır. Buna rağmen günümüzde ümmet tasavvurunun modern öncesi gibi olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun da başta gelen en önemli nedenlerinden biri ulus-devlet oluşumlarıyla birlikte, bir seküler devlet projesi olarak, aidiyet duygularının din temelinden ulus temeline kaydırılmasıdır. Başka bir deyişle ulus-devlet, insanı “homo religious”tan (dindar insandan) “homo nationalis”e (ulusal insana) dönüştürmüştür.

Haddizatında ulus inşa edilmiş bir proje olarak bir *zoraki cemaattir*. Ulusal sınırlar içindeki her şey ve herkes, Liisa Malkki’nin (1992) dediği gibi “şeylerin ulusal düzeni”ne tabi tutulur. Dolayısıyla homojen bir sosyo-politik ve kültürel birim oluşturmak bir

zoraki cemaat kurma gayretidir. İşte tam da bu noktada ulus-devletin totaliter ve otoriter yönü kendini hemen gösterir. Zira cemaat gönüllülük esasına dayanır, oysa bir devletin sınırları içinde bulunan farklı özelliklere sahip birey, grup ve toplulukların tek tipleştirilmesi güç aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılır (Tekin, 2012: 41).

Mustafa Aydın'ın (2011: 486-7) da ifade ettiği üzere, diğer bütün topluluklar kan, toprak, çıkar vb. esaslara dayalı sosyal birlikler iken, ümmet söz konusu esasların üstünde bir inanç ve düşünce temeline dayanmaktadır. “Bu çerçevede bir Kuzey Afrikalı Berberi ile Endonezyalı Müslüman kendini aynı camianın üyesi saymaktadırlar. Bu haliyle ümmet, sosyolojinin tanıdığı en büyük sosyal birlik olan ulustan daha farklı ve daha” kapsamlı bir birlikteliktir (Aydın, 2011: 487). Bir başka ifadeyle ümmet, hem teorik hem de tarihsel pratikleri bağlamında “doğal birlikteliklerin doğal farklılıklarını koruyarak kendi aralarında meydan getirdikleri bir siyasi birliktir” (Bulaç, 1998: 264).

Gayrı Müslimlere kendi özel hukukunda özerklik tanınması, farklı Müslüman cemaat ve kavimlere kendi örf ve adetlerinde tanınan serbestlik, mezheplerin korunan içtihat hakları ve bu farklı içtihatların çizdiği özel çerçeve içinde gelişen hukuki teamüller, bu siyasi birliğin veya din temelindeki evrensel örgütlenme modelinin hiçbir şekilde tekil değil, çoğul olduğunu ve bunun doğası gereği ulus devletten ayrı olduğunu gösterir (Bulaç, 1998: 264-5).

Bu bağlamda Müslümanların birliği fikrine dayanan *ümmet* kavramı ile ulus-devletin ideolojik temeli olan ulus kavramı birbirine tamamen zıt bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede ikisi arasında şöyle bir karşılaştırma yapmak mümkündür:

Tablo 1. Ümmet ve Ulusçuluğun Karşılaştırılması

Ümmet	Ulusçuluk
Ümmete bağlılığı teşvik eder.	Ulusla bağlılığı teşvik eder.

Egemenliğin nihai kaynağı olarak Şeriatı dikkate alır.	Yasallaştırmanın ve egemenliğin kaynağı olarak ulusu ve ulusal kurumları dikkate alır.
Tevhid inancına dayanır (Allahın birliği ve egemenliği)	Etnik, linguistik (dilsel), ırksal vb. faktörlere dayanır.
Yapay bölünmeleri ortadan kaldırır.	Yapay bölgesel sınırlar belirler.
Evrensel kardeşlik fikrini teşvik eder.	İnsanlar arasındaki evrensel bağları engeller.
Müslüman dünyayı bir ümmet içinde birleştirir.	Ümmeti ulus-devletler içinde parçalar.

Kaynak: (Abushouk, 2003: 14).

Dolayısıyla ümmet anlayışı genel anlamda insanların hareket etme serbestliğini, başkalarıyla iletişime ve etkileşime geçmesini teşvik ederken; ulusçu anlayışta vatandaşlar çevrelerinden yalıtılmıştır, zira homojen kimliğin ve kültürün korunması esastır. Vatandaşlar ancak izinle (pasaport, vize vs.) bölgesel sınırların dışına çıkabilirler.

Kur'an-î söylem resmi ya da biçimsel sınırların meşruiyetine meydan okur. Bu meydan okuma, bölgesel sınırlarla kısıtlanamayan evrensel ahlaki bir mesaj olan İslam inancıyla tutarlıdır (El Fadl, 2003: 215). Siyasi ve bölgesel sınırlar işlevsel anlamda başarılı olsalar da geliş güzel sınırlar içindeki dini toplulukların gelişmelerini ve zenginleşmelerini engelleyerek onları belli sınırlar içine hapsetmiştir. El Fadl'ın (2003: 225) da belirtmiş olduğu gibi yapay bölgesel sınırlar, Kuran-ı Kerim'in teşvik ettiği üzere insanların karşılıklı olarak birbirlerini tanımalarına ve keşfetmelerine imkân tanımaz. Dolayısıyla siyasal sınırlar, Müslüman toplulukları siyasal varlıklara dönüştürmekle tehdit eder ve İslam'ın evrensel ve aşkın mesajını da mahalli dar gerçekliklere dönüştürür. Bunun en açık göstergesi de özellikle Müslümanların yaşadığı coğrafyada hemen her devletin kendi ulusal ve kültürel sınırlarına uygun bir Müslümanlık anlayışını inşa etmiş olmasıdır.

İslam'da bölgesel sınırlardan söz edilecekse bu ancak *dar ul-İslam-dar ul-harb* ayırımına dayandırılabilir. Bu ayırım İslam bölge-

si ve savaş bölgesi olarak da isimlendirilebilir (Hashmi, 2003: 196). “Teorik olarak dar ul-İslam’ın sınırları sabit değildir, zira hilafetin amacı dar-ul harbi dar-ul İslam’a dâhil etmektir. Tarihsel gerçeklikte, dar-ul İslam’ın sınırları daima oldukça akışkan bir seyir izlemiştir: Müslüman güçler, Bizans imparatorluğuyla sınır olan Anadolu ve Suriye boyunca bir görünüp bir kayboluyordu” (Hashmi, 2003: 196-7). Hashmi’nin de ifade ettiği gibi İslam’da manevi sınırlar birincil bir role sahiptir, fiziksel sınırlar ise kesinlikle ikincildir. “Bununla birlikte, bölgesel sınırlar İslam ahlakını yürürlüğe koymak için oluşturulur, bu yolda engel olduklarında ise Müslümanlar için onları yıkmak ve yeni imkânlar tasarlamak bir yükümlülüktür” (2003: 206).

Bu bağlamda Osmanlı’nın son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan modern vatan anlayışı, pan-İslamcı vatan anlayışının en hararetli savunucularından biri olan Sultan II. Abdülhamit tarafından ittihad-ı İslam’a yöneltilmiş büyük bir tehdit olarak görüldü.

“II. Abdulhamit etnik kimliği (kavmiyet) ve vatan sevgisini (hubb-el vatan) İslam’a ve Osmanlı Devleti’ne yönelmiş en büyük tehditler olarak gördü ve reddetti. Ona göre kavmiyet ve ülkesel vatan anlayışı, Müslümanların inancını zayıflatmak için İngilizler tarafından yayılmaktaydı. II. Abdülhamit, Müslümanların bölünmesini hedef alan bu tehditleri bertaraf etmek için Emir-ül Müslimin (Halife), yani bütün Müslümanların başı unvanını ön plana çıkardı ve gençleri “inanca ve halife sevgisine öncelik verip vatan sevgisini ikinci plana atmaya” teşvik etti” (Karpaz, 2009: 27).

Oysa cumhuriyetin kurucu kadrosu için ulusal kimlik ve Misak-ı Milli sınırları ile somutlaşan vatan sevgisi yeni devletin temel ideolojik dayanağı oldu. Bu bakımdan cumhuriyetin kurulmasından hemen sonra, İslam dünyasını sembolik de olsa birbirine bağlayan halifeliğin kaldırılması oldukça anlamlıdır. Halifeliğin kaldırılmasını “Müslümanların bedensiz organlara dönüşmeleriyle sembolize” eden Aktay’a (2005: 70) göre “İslam’ın can verdiği eski rejim, eski siyasal beden, aynı organlar (tebaa

kitlesi) üzerinde başka bir toplumsal ve siyasal bedenin ikamesiyle geçersiz kılınyordu". Dolayısıyla halifesizleşme süreci genelde tüm dünya Müslümanları için özelde de Türkiye'dekiler için ciddi bir travmatik sürecin başlaması anlamına geliyordu² (Aktay, 2005: 70). S. Sayyid'in de vurguladığı gibi hilafetin kaldırılması ulus üstü bir siyasal alanın kurulma ihtimalini ortadan kaldırmıştı. Yanı sıra hilafetin son bulması toplumları inşa edecek pan-İslamcılık ve Osmanlıcılık gibi ihtimallerin nihai olarak ulusçuluk lehine bastırılması anlamına geliyordu (2000: 88). "Ayrıca bu, İslam'ın bütünüyle parçalanmasının bir işaretiydi, çünkü halife artık eklemlemeleri sınırlayan ve İslam için siyasal bir kimliği devam ettiren bir dikiş noktası olarak hareket edemezdi. Bu da, Müslüman toplumlarda İslami varoluşun tamamen özel alana, örneğin dini pratikler sistemine ve şahsi halleri yöneten kurallara hasredildiği yeni siyasal alana götürmüştür" (Sayyid, 2000: 88).

Hatta özellikle Ortadoğu'da kurulan ulus-devletlerin hemen hepsi çoğu zaman İslam'ı siyasi iradenin taleplerine müsait fonksiyonel ideolojik bir araç olarak da kullanmışlardır. Bunun en açık göstergesi de bu ulus-devletlerin ulusalcı anlayışlarına bağlı olarak İslam ile milliyetçiliği aynı potada buluşturarak kendilerine has bir ulusal kimlik ve kültür inşa etmeleridir. Böylece dini temelde her ne kadar İslam dünyasıyla bir ortaklık söz konusu ise de her bir ulus-devlet vatandaşlarına "dini" ulusalcı ideolojiyi aşilayarak bu ortak paydayı küçültmeye çalışmıştır. Mesela Türk İslamı, Arap İslamı, Şii İslam, Baasçı İslam vs. gibi örneklerde dikkati çeken asıl nokta göndermede bulunulan farktır. Zira ulusal kimlik bir yandan içeriyle özdeşliği, diğer yandan da dışarıyla farklılığı vurgular. Farklılığı, başkalarıyla olan (bölgesel, etnik vs.)

² Aktay'ın da dikkat çektiği gibi hilafet, kaldırılmadan önce dünya Müslümanlarının beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayabilmekten oldukça uzaklaşmış hatta "çoğu kez dünya sisteminin manipölasyonlarına açık ve savunmasız bir hale gelmiş bulunuyordu. Sair durumlarda da hilafet çoğu kez Osmanlı'nın gündelik siyasi hesaplarının bir parçası olarak günöbirlik siyasetin dar sınırları içinde araçsallaştırılmış bulunuyordu. Bu durumu, sonradan hilafetin kaldırılmasına büyük tepkiler göstermiş olan dönemin İslamcı aydınları da kabul ediyordu." Fakat bütün bunlara rağmen dönemin İslamcı aydınlarının hiçbirisi hilafetin kaldırılmasını talep etmedi (2005: 69).

sınırlarına göndermede bulunarak gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla bu bağlamda ulus-devlet açısından din -asıl ilkelerinin aksine- genellikle sınırları ve farklılıkları pekiştiren işlevsel bir araç olarak hizmet görür.

Sınırlar devlet için ortak zihniyetlerin oluşturulması açısından oldukça önemli bir işleve sahiptir. Devlet, sınırlarla çerçevelemiş olduğu uyruklarına ortak bir kimlik ve kültür dayatır. Ulusal kimliğin ve kültürün toplumsallaşabilmesi, Balibar'ın ifadesiyle, “ancak bireyin doğumundan ölümüne kadar bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir *homo nationalis* olarak kurulabilmesiyle mümkündür” (Balibar ve Wallerstein, 2007: 115). Bu ulusal sosyalleştirme projesinin en işlevsel aygıtları ise okullar, özellikle de ilkokullardır. Zira daha altı yaşından itibaren hemen her gün ulusal söylemlere, törenlere ve seküler ritüellere tabi tutulan çocuklara, modern bölgesel ideolojinin müstakbel koruyucuları olarak yatırım yapılır. Böylece “ortak algı, düşünce biçimi ve kategorileri, toplumsal algılama, anlak ya da bellek çerçeveleri, zihinsel yapılar kurar ve aşılır. Buradan hareketle, ‘habitus’ların bir tür dolaysız düzenlenmesinin koşullarını” oluşturur (Bourdieu, 2006: 117). Dolayısıyla sosyalleştirmenin ilk basamaklarında aşılana bu “habitus”lar, sınırlar söz konusu olduğunda dogmatik bir hal alabilmektedirler.

Bir başka ifadeyle bölgesel sınırlar, sosyo-politik tahayyülün bir kurumsal aygıtı olarak işlev görür. Dolayısıyla bu sınırlar devletin ideolojik kimliği olan ulusçuluk açısından üyelerinin kendilerini bölgesel bir alan içinde nasıl hissetmeleri gerektiği ile doğrudan alakalıdır. Ackleson'ın (1999: 163) ifade ettiği gibi, sınırlar devlet ve vatandaş arasındaki bağların tam merkezinde işler, yani ötekine karşı fark oluşturarak, belli bir bölge içindeki vatandaşların yasal haklarını kapsayan devlet egemenliğinin sınırlarını belirleyerek ve vatandaşlar arasında ‘ulusal’ düşüncüyü teşvik ederek işler. Bu bakımdan bölgesel sınırlar hem siyasal ve ulusal kimliğin temel unsurları olarak işlev görür hem de ulusalcılık ve kimlikle ilgili kurgularda bir söylem halini alır. Mesela uzun bir süre hem

içeride ulusal kimliği pekiştirmek hem de dışarıyla teması olabildiğince azaltmak için Türkiye’de ulusalcı kadro tarafından sıkça kullanılan “üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanlarla çevrili ülke” söylemi sınırın nasıl işlevsel bir araç olarak kullanıldığının açık bir göstergesidir.³

İnsanlar zihinlerindeki... Haritalarla bir taraftan içeriği güvenli bir coğrafya olarak algılarken, dışarıyı da korku coğrafyaları olarak üretirler. Ancak psiko-sosyal coğrafyanın zihinlerdeki bu diyalektik üretimi kendiliğinden gerçekleşmez. Bir başka ifadeyle “güvenli” ve “korku” coğrafyaları genellikle ulus-devlet seçkinleri ya da yöneticileri tarafından üretilir ve halka empoze edilir. Mesele kısa bir süre önce aynı sınırlar içinde bulunan ve genellikle aynı kültürün hâkim olduğu bir yer, sınırların yeniden çizilmesi sonucunda tehdit veya korku coğrafyası olabiliyor (Tekin, 2012: 82).

Sözgelimi yaklaşık 80-90 yıl önce bir sosyo-politik uzamsal bütün olan Ortadoğu’nun, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde birçok ulus-devletin kurulması ve yeni sınırların çizilmesi sonucunda, nasıl korku ve tehdit coğrafyalarına dönüştürüldüğünü müşahade etmek manidardır. Burada üzerinde durulması gereken asıl husus modern bölgesel devletlerin uluslarını inşa ederken, Wallerstein’ın deyişiyle, içeride karşılaştıkları “kaynaşma sorunları”dır (Balibar ve Wallerstein, 2007: 101). Bununla birlikte Ortadoğu bağlamında meseleye bakıldığında burada kurulan devletlerin halklarının ortak bir dini, tarihi ve sosyo-kültürel geçmişe, dolayısıyla ortak bir toplum tasavvuruna sahip oldukları dikkati çekmektedir. Bu nedenle söz konusu bölgede kurulan ulus-devletlerin “ulusal cemaat”lerini kurmaları için içte kaynaşmak kadar, “dışarı” ile ayrışmak ve farklılaşmak da o kadar önemlidir. Dolayısıyla ulusal kimliğin ve kültürün sembollerine ve söylemlerine yapılan her vurgu (her bir rejim için) içte dayanışma ve kaynaşmayı, dışarıyla da ayrışma ve farklılaşmayı sağlamak suretiyle bölgesel sınırları aynı zamanda toplumsal sınırlara dönüştürmeyi amaçlar.

³ Bauman’ın vurguladığı gibi ulusçuluk heterofobiyi (yabancıya karşı duyulan korku ve öfke) “kamulaştırır” ve bu duyguyu devlete sadakat ve destek, devlet otoritesi karşısında disiplin sağlama hizmetinde seferber eder”(2009: 196).

Sonuç

Ulus-devlet sınırları ayrıştırıcı ve parçalayıcı fenomenler olarak evrensel ve doğal bağlılık ağlarını keserek iletişimi ve etkileşimi durdururlar. Dolayısıyla denetleme ve farklılaştırma fonksiyonunu icra ederler. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanların yoğun olarak yaşadığı coğrafyada ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte, dini-toplumsal bir aidiyet duygusu olan ümmet fikri reddedildi ve mensubiyet ulus temelinde inşa edildi. Bu çerçevede ulusal kimlik ve kültür bölgesel bir beden içinde inşa edilirken, sınırlar da bu bedenin dokunulmazlığına ve kutsallığına işaret etti. Böylece sınırlara atfedilen ulusal söylem ve semboller aracılığıyla ortak evrensel sosyo-kültürel, tarihi ve coğrafi bir mekân ulusal tikellikler haline getirildi. Sonuçta bölgesel sınırlar “bizi” “öteki”den ayıran siyasi ve toplumsal bir ‘gerçeklik’ olarak algılandı.

Ancak 1980’lerin sonunda dünyanın iki kutuplu yapısının ortadan kalkmasıyla ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte sınırların sertlik ve aşılabilirliğinin yerini, esneklik ve geçirgenlik almaya başladı. Bu aynı zamanda modern bölgesel siyasal bir sistem olan ulus-devletin (ya da Westfalya devlet sisteminin) zayıflaması anlamına gelmektedir. Sayyid’in (2005: 946) de vurguladığı gibi bu süreçte ulus-devletlerin kendi halklarını nominal yetkilerine göre düzenleme ve onları bağımlılık ve sadakat bağlarıyla bağlama kapasiteleri gittikçe sınırlanmaktadır. Böylece ulusal bölgesel sınırların bu açılımı ulus-ötesi birçok ilişki biçiminin yanı sıra bir Müslüman kimliğin gelişimini de mümkün hale getirmektedir.

Kaynakça

- Abushouk, A. İbrahim (2003), “Muslim Unity: Lessons from History”, *International Journal of Muslim Unity*, Vol. 1, No: 1. 1-20.
- Ackleson, Jason M. (1999) “Discourses of Identity and Territoriality on the US-Mexico Border”, *Geopolitics*, 4: 2, 155–179.
- Aktay, Yasin, (2005), “Hilafet Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (2. Baskı), (Editör: Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, Benedict (2007), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve*

- Yayılması*, (4. Baskı), (Çeviren: İ. Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, Malcolm (1996), *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*, Oxford: Polity Press.
- Aydın, Mustafa, (2011), *Güncel Kültürde Temel kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel (2007), *İrk, Ulus, Sınıf*, (4. Baskı)(Çeviren: Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Sosyolojik Düşünmek* (6. Baskı), (Çeviren: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2006), *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, (2. Baskı), (Çeviren: H. U. Tanrıöver), İstanbul: Hil Yayın.
- Bulaç, Ali (1998), *Modern Ulus Devlet* (2. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Davutoğlu, Ahmet (2002), "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", *Divan*, 1-50.
- Diener, Alexander C. and Hagen, Joshua (2010), *Borderlines and Borderlands: Political Oddities at the Edge of the Nation-State*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- El Fadl, Khaled Abou (2003), "The Unbounded Law of God and Territorial Boundaries" (Edited by: A. Buchanan, M. Moore), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge, Cambridge University Press. 214-227.
- Giddens, Anthony (2008), *Ulus, Devlet ve Şiddet* (2. Baskı), (Çeviren: Cumhur Atay), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Hashmi, Sohail H. (2003), "Political Boundaries and Moral Communities: Islamic Perspectives" (Edited by: A. Buchanan, M. Moore), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge, Cambridge University Press. 181-213.
- Karpat, Kemal H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, (Çeviren: Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Malkki, Liisa (1992), National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, 24-44.
- Newman, David and Paasi, Anssi (1998). Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in political Geography, *Progress in Human Geography*, 22, 186-207.
- Paasi, Anssi (1997). "Geographical Perspectives on Finnish National Identity", *GeoJournal*, 43, 41-50.
- Prescott, J.V.R., Triggs, Gillian D. (2008), *International Frontiers and Boundaries: Law, Politics and Geography*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden.
- Rooke, Tetz (2006), Tracing the Boundaries: From Colonial Dream to National Propaganda (Editör: Inga Brandell), *State Frontiers: Borders and Boundaries in the Middle East*, London: I.B. Tauris.

- Sack, Robert D. (2009). Introduction, *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sayyid, S., (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, (Çev: E. Ceylan ve N. Yılmaz), Ankara: Vadi yayınları.
- Sayyid, S., (2005), İslamcılık ve Postkolonyal Durum, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (2. Baskı), (Editör: Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony D. (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, (Çeviren: Derya Kömürcü), İstanbul: Everest Yayınları.
- Soja, Edward W. (1971), *The Political Organization of Space*, Resource Paper No: 8.
- Tekin, Ferhat (2012), *Sosyolojik Açıdan Sınır: Hakkâri Örneği*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).





Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Ziyaüddin Serdar, **İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler**
(İstanbul: Pınar Yayınları, 2006)

İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler, Ziyaüddin Serdar tarafından, farklı zaman dilimlerinde, çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanmış, konferanslarda bildiri olarak sunulmuş, bilim tarihinden İslami gelecek tasarımlarına, ekolojiden kültürel ilişkilere değin, çok geniş bir yelpazede tartışmaları ihtiva eden makaleleri bir araya getirmektedir. Bu yönüyle eser, bu yazıların sahibi; gazeteci, âlim, düşünür, gelenekçi, modernist, İngiliz, Pakistanlı ve dahası, kendi deyimiyle çağdaş bir polimat¹ olan Ziyaüddin Serdar'ın çok yönlü entelektüel birikimine dair önemli bir portre sunmakta, aynı anda pek çok probleme çözüm arama niyetinde olan sorumlu bir zihnin bu karmaşık dünyasına ufak ama önemli bir kapı aralamaktadır. Bu bağlamda, kitap içerisindeki çeşitli tartışmalara büyük bir özgüvenle

¹ Polimati, aynı anda birden fazla ilim dalında detaylı ilmi araştırmalar yapan bilim adamlarının temel özelliğidir. Ziyaüddin Serdar polimatının, Müslüman medeniyetinde bir istisna değil genel bir kaide olduğu vurgulanmıştır. Ona göre bu durum, özellikle İslam bilim felsefesinin homojenliğinin ve bu felsefenin senteze, disiplinler arası araştırmalara ve yöntemlerin çokluğuna verdiği önemin de bir kanıtı niteliğindedir.

iştirak eden Serdar'ın nerede durduğu ise, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Serdar, gelenekçi ve modernist ekolleri çok ciddi bir biçimde eleştirirken, geleneksel kavramlara müraaat etmekte bu kavramların, özünden uzaklaşmadan ancak modern bir yaklaşımla, çağdaş Müslüman birey ve toplumun davranışlarını şekillendiren ve motive eden bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını önermektedir. Serdar'a göre, Müslümanların bu günkü sorunlarını çözebilecek yegâne anlayış, İslam'ın ölümsüz kavramlarının ihyası yoluyla, gerekli entelektüel enerji ve üretkenliğin tüm canlılığıyla ortaya konulmasıdır. Bunun için Müslüman ülkelerin üzerine düşen en büyük görev de, bilgi politikalarının köklerini bu temel kavramlara sıkı sıkıya sabitlemek ve bu kurucu enerji ve canlılığı bir an önce ortaya çıkartmaktır. Bu bağlamda, kitap, Serdar'ın bu enerji ve canlılığı ortaya koyabilme niyetindeki mülâhazalarını ihtiva eden, 'İslam', 'Bilim ve Bilgi' ve 'Kültürel İlişkiler' adlı üç bölüm ve bu bölümlere bağlamsal olarak uyum sağlayan pek çok makaleden teşekkül etmektedir.

Serdar, ilk bölüme "barış için cihad" sözüyle başlar (s.27) ve cihad kavramının, barışı tesis etmenin bir yolu iken nasıl olup ta İslam'ın şiddetle özdeşleştiğini ve savaş kavramıyla eşdeğer kabul edildiğini sorgular. Böylece İslam'ın modern zaman ve şartlara uymayan masalsı yorumlarına ve bu yorumların yol açtığı patolojik durumlara işaret eder. Serdar'a göre sorun modern çağlarda ortaya çıkan gelişmelere, aşırılıkların damgasını vurduğu mekanik reçeteler üreten ve en kutsal kavramları çarpıtan tavidir ve kendileri için düşünemeyen Müslümanlar bu durumun yegâne müsebbibidir.

Devam eden yazısında ise Serdar, Hz. Muhammed'in hayatını anlatan eserlerin hali hazırdaki fonksiyonları üzerinden, yeni bir siyer yazıcılığı geliştirilmesi ihtiyacını cesurca sorgular. Serdar'a göre bu güne kadar siyer alanında yazılmış önemli eserler, tarihsel süreç içerisinde çok önemli görevler ifa etse de, bu günün Müslümanlarının büyük çoğunluğu için artık pek de anlam ifade etmemektedir. Bu eserlerin en önemli özellikleri ise klasik kronolojik

siyer ve “durağan tasvir” olarak da adlandırılabilir “megazi” ağırlıklı siyer yazım mantığına sahip olmalarıdır. Ancak, “siret” hayattan uzak, tarihte kalmış bir biyografi olarak değil, yaşanan bir tarih olarak yeniden yazılmalı ve modern zamanlarda karmaşık gerçeklikler içerisinde bulunan Müslüman birey ve toplumların davranışlarını şekillendirip motive eden kurucu bir yapıya kavuşturulmalıdır. Ancak bu şekilde siyer, durağan ve ansiklopedik değil, aktif ve sorgulayıcı üslubuyla çağlar aşan bir kılavuz olma özelliğine yeniden kavuşabilir.

Serdar’ın, İslam başlığı altında ustaca sorguladığı ve yeni yorumlar getirdiği bir diğer husus da “İslam Üniversitelerini Kurtarmak” (s. 73) başlığı altında irdelediği ve birçok İslam ülkesindeki modeller üzerinden tartıştığı bir “İslam Üniversitesi’nin” imkânı meselesidir. Bu konuda Serdar’ın açıklığa kavuşturduğu birinci husus, İslam Üniversitesi olarak adlandırılan kurumların, eğitim sistemlerinde yer alan ve ‘dini’ ve ‘beşerî’ olmak üzere bir arada kurgulanan modellerin, aslında çokça eleştirilen batılı üniversite modellerinde görülen ‘bilgi’ ve ‘değerlerin’ birbiriyle hiçbir temasının olmaması üzerine kurulu düalist mantığın çelişkilerini tekrarlamalarıdır. Bu şekilde kurgulanan üniversite modeli ise, ‘ilm’ kavramında vücut bulan, bilgi arayışıyla değerlerin birleştirildiği, hakikatin metafizikle bağlantılı algılandığı aşkın bir denge ve sahihi bir sentezi gerçekleştirebilmekten çok uzaktır. Ayrıca, Serdar, İslam ve Bilim, İslam ve Siyaset Teorisi, İslam ve Ekonomi, İslam ve X gibi başlıklarla kurulan üniversite sisteminin İslam’ı -ve ekiyle kendisine bağlanan ikinci bileşeni temizleyen- bir tür deterjan olarak konumlandığını ve kendisine eklenen disiplinlerin bir alt kümesi haline dönüştürdüğünü vurgulamaktadır.

Serdar’ a göre ise, İslami bir üniversitenin özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle, İslami bir üniversite, kurumsal ve örgütsel yapısını İslam’ın asli kavramlarının oluşturduğu, bütüncül bir bakış açısı sunan normatif bir model olmalıdır. Ayrıca, batılı üniversite modellerinin disiplin merkezli yapısından sıyrılmış, fonksiyonel kategorilerin yer aldığı disiplinler arası bir model oluşturu-

rulmalıdır. Bununla beraber İslam'ın asli kavramlarını gelecek yönelimli bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan Ar-Ge birimleri kurulmalıdır. Ancak böyle bir yapı çağını her yönüyle idrak eden, toplumsal sorumluluklara sahip erdemli bireyler yetiştirebilir.

İslam adlı bölümün son yazısı, Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmanın yol haritasını oluşturmayı öngören “İslami Gelecek Tasarımları” (s. 91) başlıklı makaledir. Serdar' göre günümüz Müslümanları yön hissini kaybetmiş ve parlak bir geleceği hedeflemekten ziyade geriye bakıp bir 'altın çağ' nostaljisinin tuzağına düşmüştür. Bu durumda, İslam'da gelecek düşüncesi ve hesap verme anlayışının kendisinde vücut bulduğu iki önemli kavrama müracaat edilmelidir. Bunlar; mekân, zaman ve nedensellik sınırlarının ötesinde bir şeyler ifade eden ve bizlere bir zaman tasavvuru sunan 'ahiret' ve Müslümanları bir emanetin koruyucusu olarak konumlandıran 'hilafet' kavramlarıdır. Bu kavramlardan hareketle İslam, bir dünya görüşü olarak ortaya çıkar ve tüm Müslümanları ortak bir hedefe ilerlemek için bir medeniyet çatısı altında birleştirir. Bu yapı ise çağdaş dünya ile her bakımdan yapıcı ilişkiler kurmalıdır. Serdar, bu görüşlerini belirtirken geleneksel düşünceden radikal bir kopuşu önerir ve fundamentalist düşüncenin çelişkileri üzerinden bir meşruiyet zemini oluşturur. Örneğin Serdar'a göre İslam hukuku ve fıkıhı toplumsal olarak inşa olunmuştur ve çağımızın toplumuna pek hitap etmemektedir.

Kitabın Bilim ve Bilgi başlıklı ikinci bölümünün ilk yazısı, “Gezegenin Koruyucuları Müslümanlar ve Çevre” (s. 145) adını taşımakta ve çevrebilim alanında önemli bilgiler sunmaktadır. Serdar, yazıya hali hazırda çevre krizinin, insanları diğer canlılar üzerinde tasarruf sahibi olarak gören tek tanrılı dinlerin özünden kaynaklandığı şeklindeki batılı paradigmanın kabullerini belirtmekle başlar. Bu durumun ortaya çıkmasının sebebi ise genel anlamda tutarlı bir çevre kuramının Müslümanlar tarafından yakın zamanlara kadar formüle edilememiş olmasıdır. İslami bir çevre anlayışı hususunda Serdar, düşünme tarzlarımızı, anlayışımızı ve normlarımızı belirleyen ekolojik davranış ahlakından yani, kendi deyi-

miyle bir 'eko-felsefeden' bahseder ve Kur 'ani kavramların çevre duyarlılığıyla incelendiğinde bizlere sunabileceği etik ve pragmatik faydalara dikkatleri çeker. Bu bağlamda 'tevhid' ilkesi, din, ahlak, siyaset, epistemoloji ve bilim gibi olgular için olduğu kadar çevre için de bir kılavuz ilke olarak sunulur. Bu ilke ise, bizleri çevreye bir 'emanet' olarak bakan 'hilafet' ilkesine yönlendirir. Bu iki ilke ancak 'ilm' ilkesiyle yani doğadaki ayetlerin okunmasına olanak sağlayan bir bilgi arayışı ilkesiyle bütüncül bir perspektife kavuşur. Bu bütüncül terkinin denetlenmesinde ise 'helal' ve 'haram' kavramlarına başvurulmalıdır. Tüm bu temel ilkeler, 'adalet', 'muvazene', 'istihsan' ve 'istislah' gibi kavramlarla bir araya geldiğinde arzulanan bir çevre ahlakının genel çerçevesi çizilmiş olur. Bununla birlikte Serdar, İslam'da ahlak ve hukukun birbirinden ayrılmayacağını vurgulayarak bu ilkelerin ancak onları şekillendiren bütüncül bir hukuk şemsiyesi altında mükemmel bir biçimde tecelli edebileceğini savunur.

İslam Bilimi Argümanları (s. 191) bölümüne ise Serdar, öncelikle, İslam bilimine duyulan ihtiyacı haklılaştıran dört argümandan bahseder. Birinci argüman, farklı medeniyetlerin farklı bilimler ürettiği tezidir. Bu tezle Serdar, özellikle Yunan, Çin, Hind ve İslam medeniyetlerinin kendilerine özgü bilme ve sorun çözme yolları geliştirdiklerini vurgulayarak, nötr, değerlerden bağımsız ve evrensel bir bilim anlayışından söz edilemeyeceğini vurgular. İkinci argüman ise, kendine özgü doğası ve karakteristik özellikleri bakımından İslam biliminin tarihte apayrı bir yeri olduğudur. Bu teze göre, İslam'da ilm kavramı, en saf gözlemden en derin metafizik alana kadar çeşitli bilgi formlarını bünyesinde barındırır ve bu anlayış, bilimi ibadet kavramıyla ilişkilendirerek bir kulluk vazifesi olarak sunar. Bununla beraber, Serdar' göre, İslam biliminde bilgi değerden ayrıştırılamaz. Basit bir örnekle ifade edilecek olursa, doğaya yönelen bir bilgi arayışı onu kontrol altına almaktan ziyade Allah'ın ayetlerini gereğince anlama niyetini güder. Ve tabi ki İslam bilimi, değerlerle bilgiyi sentezlediği gibi bilgiyle eylem ve erdemi de sentezler ve bu yönüyle eşsiz boyutlara sahiptir. Üçüncü argüman, batı biliminin özü itibariyle yıkıcı karakterini vurgular

ve Serdar bu görüşünü çeşitli örneklerle pekiştirdikten sonra son argümanına geçer ki bu da, Batı biliminin, Müslüman toplumların fiziksel, kültürel ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamayacağıdır. Bu dört argümandan hareketle, Serdar, tüm boyutlarıyla Müslüman toplumların dünya görüşlerinden tevarüs eden ve bu toplumların ihtiyaçlarına hitap eden dört başı mamur bir İslam bilimine olan ihtiyacı gözler önüne serer.

Bu açıklamalardan sonra, genel hatlarıyla İslami bir bilim felsefesinin geliştirilmesi amacı güden çabalara değinen Serdar ilk olarak, Seyyid Hüseyin Nasr ve takipçileri özelinde, sufi mistisizmin-den ilham alan yaklaşıma kısaca değinerek, bu yaklaşımın ana unsurunu, 'gelenek' ve 'kutsal' kavramlarının oluşturduğunu vurgular. İkinci olarak ise, İslam bilimi hakkında detaylı araştırmalar yapan Maurice Bucaille'nin, Kur'an'ın üstünlüğünün bilimsel gerçekliklerle kanıtlanması gerektiği yönündeki yaklaşımına değinir. Modern bilimin Kur'an ile çelişmediği iddiasını yine Kur 'andan alınan verilerle kanıtlama yönündeki bu yaklaşım da Serdar' a göre bir aşağılık psikolojisinin ürünüdür. Serdar, kitabın çeşitli bölümlerinde, Müslüman dünyasında bilimle İslam arasındaki ilişkiye yönelik yaygın kabul gören bu iki yaklaşımı kıyasıya tartışır ve ciddi bir biçimde eleştirir. Bu noktada, Serdar'ın yaklaşımı ise en genel şekliyle, İslam'da bilim ve değerlerle ilgili meselelerin, Müslüman toplumun amaçlarını şekillendiren kavramlar² çerçevesinde ele alınması ve bu kavramların içeriklerine, çağın gereklilikleri bağlamında yeni boyutların eklenmesi suretiyle sağlıklı bir İslam bilimi anlayışının oluşturulması yönündedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü ise, 'Kültürel İlişkiler'(s. 343) başlığı altında yer alan makalelerden teşekkül etmektedir. Bölümün ilk makalesi, batı tarafından düşünsel anlamda istila edilmiş ve kültürel değerleri tahrip olmuş Hindistan'ı etkileyici metaforlar-

² Bu kavramların ilk dördü tek başlarına incelenmelidir. Bunlar; Allah'ın birliği (tevhid), İnsanın Yeryüzü kaynakları üzerindeki gözeticiliği (hilafet), Kulluk (ibadet), Bilgi (İlm)'dir. Diğerleri ise, birbirinin zıddı olan üç çift oluşturur. Bunlar; Övülecek şeyler (Helal) - Suçlanacak şeyler (Haram), Adalet (Adl) - Tiranlık (Zulüm), Kamu yararı (İstislah) – İsrif (Zayi) kavramlarıdır.

la anlatma yoluna giden Saadet Hasan Manto'nun hikâyeleriyle başlar. Serdar'a göre, bu hikâyeler, özelde Hindistan'ın genelde ise tüm diğer medeniyetlerin içinden geçtiği dönemi ustalıklı anlatması yönüyle eşsizdir ve Hindistan'ın dışarıdan uyarılmış bir komplekse dayalı bozulmuş benlik anlayışının çelişkilerini açıkça gözler önüne serer.

Serdar, bölümün ikinci makalesine ise (s. 387), uzun yıllar beraber çalışıp fikirlerinden büyük ölçüde etkilendiği yakın dostu As-his Nandy'nin düşünce dünyasını tanımlamakla başlar. Ona göre Nandy, batı düşüncesinin iki boyutlu düalist mantığını aşan, batı biliminin disiplin merkezli yapısından sıyrılabilen ve bunlar gibi batıya ait önemli paradigmalara ve yerleşik kalıplara pek de itibar etmeyen önemli bir düşündürdür. Bu anlamda, Nandy'nin doğduğu ülke olan Hindistan özelinde yaptığı mülâhazalar, bu ülkeyi batı ve batı olmayan karşıtlığını aşan, geleneksel ve modern olarak adlandırılan alternatiflerin ötesine geçen bir kültür modeli olarak sunar. Bu modele göre batı, çok medeniyetli dünyadaki medeniyetlerden sadece biridir. Özelde Hindistan ve genelde diğer tüm medeniyetler ise, kendisini batıyla ilgisi bağlamında değil öz dinamiklerinden hareketle tanımlamalıdır. Diğer kültürler ancak bu şekilde kendi biricikliğini koruyabilir ve bu tanımlama diğer kültürle sağlıklı ilişkiler kurabilmek için de büyük bir önem arz etmektedir.

Son olarak çok-kültürlülük ve farklılıklar üzerinden birtakım açıklamalara giden Serdar, farklılıkları yönetmek için sunulan çok-kültürlülüğün, Avrupa ve Amerika'da niçin başarısız olduğunu bireycilik ve eşitlik kavramları üzerinden sorgular ve yeni bir 'çok-kültürlülük' mantığı önerisinde bulunur. Bununla birlikte Serdar, kültürel ilişkilerin geçmişini modernite ve çok-kültürlülük bağlamında ciddi bir eleştiriye tabi tutar ve bu iki düşüncenin aşılması gerektiği inancını taşır. Moderniteyi aşan düşünceyi ise 'transmodernizm' olarak tanımlayan Serdar, çok kültürlülüğün ise aşılarak 'karşılıklı güvene dayalı farklılığa' geçişin gerekliliğini vurgular.

Kitabın ilk bölümüne bakıldığında, İslam'ın modern zamanla-

rın getirdiği gelişmelere cevap teşkil edebilecek şekilde yeniden yorumlanması düşüncesinin sıklıkla işlendiği görülmektedir. Ancak, bu bölümde ve genel anlamda kitabın tamamında işlenen bu kanaatin, ne derece haklılık arz ederse etsin modern bir tavrı yansıttığı ve moderniteden kaynaklanan bir motivasyonun ipuçlarını taşıdığı peşinen söylenebilir. Yine, bu noktada Serdar'a yöneltilebilecek en önemli eleştiri, yazılarında göze çarpan ve bilinçli bir biçimde kurgulandığını düşünebileceğimiz müphemliğidir. Bu anlamda, Serdar her ne kadar geleneksel ve modern İslami yaklaşımları eleştirse de, İslam, bilim ve kültürel ilişkiler hakkındaki yorumlarının bu iki yaklaşımdan önemli derecede etkilendiğini ifade etmek de yerinde olacaktır.

İslam Bilimi hususunda ileri sürdüğü argümanlara bakıldığında ise, sunulan yaklaşımların, manevi bilgi ve deneyimlere sınırlı bir rol atfetmesi ve daha fazla rasyonel bir bakış açısını yansıtmaması geleneksel yaklaşımın kendisine yönelik sunduğu en önemli eleştiriler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Serdar, bu güne kadar çeşitli ülkelerde örneklerine rastlanan İslam Üniversitelerine çeşitli eleştiriler yöneltirken ve İslam biliminin yeniden dört başı mamur bir biçimde teşekkülüne yönelik çeşitli argümanlar ileri sürerken, bu tür önemli oluşumların hangi zeminde gelişeceği meselesine ise sadece değinmekle kalmaktadır. Yani İslam üniversitelerinin ve yetkin bir İslam bilimi anlayışının, İslam'ın ihyası ile olan bağlantısına fazlaca yer vermemektedir. Bu anlamda Serdar'ın söylemlerinin retorik düzeyde bir etki oluşturabileceği söylenebilir.

Kitabı meydana getiren makale, bildiri ve konuşmaların, uzun yıllara yayılmış bir akademik yaşantının çeşitli dönemlerine rastlaması ve geniş bir yelpazede ele alınmasının, kitabın bütünlüklü bir tahlilini yapmayı önemli ölçüde zorlaştırdığını söylemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte, son olarak, İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler başlığı altında toplanan ve çok geniş bir çerçevede ele alınan makalelerin, çok yönlü ve çok boyutlu bir düşünür olan Ziyaüddin Serdar'ın sadeceentelektüel endişelerinden ibaret ol-

madığını, sorumlu bir bilinçten kaynaklanan güçlü bir sorgulama ve çabanın ürünü olduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

Metin EKEN

(Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İletişim Fakültesi)



Yasin Aktay, Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı

(İstanbul: Küre Yayınları, 2010).

Sosyoloji biliminin Türkiye toplumundaki oluşumu, tarihsel olarak Batı'daki oluşumuna yakınlık arz eder. Bu yakınlığı sağlayan şey, esasında tarihsel bir özdeşimden ziyade, bir bilgi alanı olarak sosyolojinin tanımlandığı şekliyle, kendisini tanımlayanın mülkünde olması ile ilişkilendirilebilir. Sosyolojik düşünce, şüphesiz her bilgi gibi kendini var eden toplumsal, tarihsel koşullarla ilişkilidir ve kendi birikimini, ilgisini de bu koşullarla olan mütakabiliyetine borçludur. Sosyolojiye salt bir bilim alanı olarak bakıp onu tanımlandığı şekliyle, kendini var eden koşulların coğrafyasında anlamak, her şeyden önce koca bir düşünce birikimini ihmal etmekle maluldür. Bu maluliyeti bilmek ve sosyolojik düşünceyi tarihsel art alanda daha gerilere götürebilmek, sosyolojiyi kendimizden kılmayabilir belki; ama en azından zaman zaman sosyolojinin üzerinden kurularak dile getirilen ve sosyolojinin hemen her söylediğini henüz kendini bilmeyen cehaletine gerekçe kılan tenkit noktaları az da olsa zayıflatılabilirdi. Bu zayıflatma sosyolojik düşüncenin bizzat kendisine yarayacak bir şeyken, sosyolojinin batılı bağlamına ilişkin öğrendiklerimizi, hatta sosyolojinin bizzat batıda oluşmuş olmasını tartışmak ve bunu başlangıç noktası yapmak,

“sosyoloji ile hukukumuz”un³ bugüne kadarki seyrini anlamak için gayet yerinde bir adım olurdu.

Sosyolojik düşüncüyü, hemen her sosyoloji tarihi metninin biraz da haklı olarak yaptığı gibi kendi varlığını gerektirecek toplumsal tarihsel koşullar bağlamında kuracak, anlayacak ve tartışacaksak, mesela tarihte büyük kırılmalar ya da değişimler arayacaksak, tarih, bütün bunları bize sunabilecek mümbit bir arazi olarak cömertliğini esirgemeyecektir. Bu kurgu gereği, sosyolojiyi Avrupa toplumunun Aydınlanma sonrasında geçirdiği sanayileşme, modernleşme gibi büyük değişimlerle anlayacaksak; sosyoloji erken değil, aksine geç kalmış bir doğumdur. Öğrendiğimiz şekliyle, aslında bu geç doğumun Avrupa sosyal bilimi için herhangi bir çelişkisi yoktur. Kendisini sosyal bilim algısı, birikimi ve pratiği anlamında eski Yunan’a kadar götürebilen bir medeniyetin, yeni bir bilgi alanını buradaki kurguyla görece geç de olsa ana gövdeden koparması, hayıflanacağı değil, bilakis övüneceği bir şeydir. İhtiyaç duyduğu bir şeyi farkına varıp kendi referans ağı içerisinde o açığı kapatabilmek, her şeyden önce bir birikim, istikrar ve “habitus” gerektirir. Bu anlamda Avrupa düşüncesinin muhafazakârları toplumsal yapı ve algıdaki değişimi eleştirirken referansları, sahip oldukları habitustur ve yeni olanı her şeyden önce retorik olarak kabullenmek istemezler. Burada A. Comte’un metnlerinin, esasında bir kopuştan ziyade, her haliyle devamlılığa işaret etmesi şaşırtıcı olmuyor. Comte, üç hal yasasının sonuncusunu geline son aşama olarak telakki ederken, sonradan geleni evvelinin akabinde yerleştiriyordu. Böylece tarih, toplumsal bir devamlılığın neticesi olduğu kadar, kendini dışarıdaki her hangi bir müdahaleye ya da kırılmaya karşı da korumuş oluyordu. Dolayısıyla tarih taşıdığı, kapıldığımız bir sel değil, içerden müdahil oluna-bilen bir şeydir. Sosyoloji de, Comte’un algısında, Avrupa toplumunun geldiği bir aşamada, kendinde fark ettiği bir ihtiyaca yine kendinde bulduğu bir cevaptır. Cevabın tarihsel/toplumsal bağlamını ve muhtevasını tartışmayacaksak eğer, sosyolojinin bizim

³ Sosyoloji ile “hukuk”umuzun “Cumhuriyet”ten daha uzun bir geçmişe sahip olduğunu hatırlamak yeterlidir.

toplumumuz için de bir cevap, hatta reçete üretmek üzere devşirildiğini söyleyebiliriz.

Genel anlamda sosyolojinin Batı'daki oluşumuna ilişkin ifade edilenler, elbette Türk sosyolojisini de ilgilendirmektedir ve bu ilgi bir yığın soruyu mündemiçtir. Mesela akla gelen ilk sorular olarak sosyolojinin oluşum ve gelişim seyri göz önüne alındığında, bir Türk sosyolojisinden bahsetmek ne kadar mümkündür? Bir Türk sosyolojisinden bahsettiğimizde, onu bizim yaptığımızı belirten özgünlükleri oluşabilmiş midir? Sosyoloji bize, biz de sosyolojiye ne katmışızdır?⁴ Bu sorular kolayca artırılabilir. Fakat görece uzun olabilecek bu girişe rağmen bu metnin imkânları dâhilinde yapmaya çalışacağımız şey, Türk sosyolojisini tartışmak ve ona kendimizce cevaplar üretebilmek üzerine kurulu değildir. Amacımızın, genel anlamda sosyolojiyi özelde de Türk sosyolojisini, tarihi toplumsal bağlamından hareketle, söylemleri, uygulamaları, katkı ve açmazları ile tartışmayı deneyen bir metin olarak Yasin Aktay'ın "Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı" isimli kitabını anlamaya çalışmak olduğunu söylemeliyiz. Aktay'ın kitapta ne dediği ile ilgilenmekle beraber, daha çok kitabın vurgu yanını yüksək gördüğümüz noktalarına dikkat çekmeye çalışacağız. Bununla birlikte yazının, kitabın, Türk sosyoloji tarihine yaptığı eleştirel katkıdan çok, bize yaptığı katkıyı yansıtacağı söylenebilir.

"Metnin ne dediği, yazarın niyeti" gibi sosyal bilimlerin son elli altmış yılında Richard Rorty, Jacques Derrida, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur gibi düşünürlerin, doğaları gereği zaten yeterince netameli olan meseleleri daha da bir netameli kılan tartışmalarından sonra, vasat olanı, metnin ne dediğinden ziyade anladığını, anladığı şekliyle ifade etmek, bir anlamda vasatı yakalamak, en makul yol olarak görünüyor ki, burada da yapılan da galiba bu olacaktır.

Yasin Aktay'ın kitabı, kendisinin de belirttiği üzere farklı vesilelerle yazdığı yayımlanmış metinlerden oluşuyor. Kitabın derle-

⁴ Bu soru ilhâmını, Kadir Cangızbay'ın bir kitabının ithafında kullandığı, "bana sosyolojiyi, sosyolojiye de beni kazandıran" ifadesinden almıştır. Kadir Cangızbay, "Sosyolojiler Değil Sosyoloji", Ankara: Ütopya Yayınevi, 1999. s.6.

me yanı, sonra değinmek üzere bir kenara bırakıldığında, kitapta yer alan metinlerin derleme olmanın hakkını vererek birbirini tamamladığı belirtilmelidir. Aktay'ın metinlerinde göze çarpan ilk şeyin, her bir yazının konusunun bir "mesele" olarak sahiplenilmiş olduğu söylenebilir. Özellikle gazetede yayımlanmış yazılardan (kitapta yer alış şekli ile son iki yazı) akademik hırsını geride bırakmış bir sosyoloji profesörünün sosyolojiyi, sosyolojik bilgiyi ve elbette sosyologları, en kaba haliyle istihdamlarını gerekçeleri ve kazanımları ile gündeme getirmiş olmasının (s.185-190) hasbi bir yanı vardır. Yine benzer şekilde, Ulus Baker (s.182), Mübeccel B. Kıray (s. 179) üzerine vefatlarının ardından yazdığı yazılarda da benzer bir samimiyeti görürüz. Ve elbette Erol Güngör de, bir röportaj (s. 155) ve TV programı (s. 159) ile yâd edilmiştir.

Biraz sosyal bilimlerle, sosyoloji ile ilgisi olan herkesin bileceği üzere, bu üç isim bırakın beraber mütalaa edilmeyi, öyle kolayına anılamazlar bile. Evet, yeri geldiğinde sempozyumlara, anma toplantılarına hatta dergilere dosya konusu olabilirler; ama mesela kaç solcu Erol Güngör'ü ya da kaç İslamcı veya sağcı Ulus Baker'i bütün bir ideolojik ön kabullerin ya da retlerin ötesinde, katkıları ile anlamaya çalışır? Aslında kaç solcu ya da İslamcı diye sormak yerine hangi solcu ya da sağcı diye sormak daha vurgulu olurdu; ama Türk sosyal bilimi, sosyolojisi bu kadar iyimserliği hak ediyor olmalı. Aktay'ın tutumu belki her ölümünden sonra alışkın olduğumuz "gideni ne olursa olsun kötü anmama" ile temayüz etmiş taziye kültürümüzle ilişkilendirilebilir. Fakat Türk sosyal bilimlere, özellikle de sosyolojisine katkılarını bildiği insanlara, belki de sadece ürettikleri için bir vefanın oluşabileceğini düşünmek fazla mı iyimserlik olur? Bunun cevabını da kendi kitabına koyduğu şekli ile lisans derslerine girmiş, yüksek lisans ve doktora da danışmanlığını yapmış olan hocası Bahattin Akşit üzerine "Türkiye'de Sosyoloji" isimli kapsamlı bir derleme için oylumlu bir makale yazdığını belirterek vermiş olalım. Bahattin Akşit üzerine yazılan makale (s. 73), başlığının hakkını verecek şekilde Türk Sosyolojisi'nin bir patikasını izlemek adına (ki bu izlenebilecek şekilde oluşturulmuş bir patikadır) önemli bilgi ve analizlerle yük-

lüdür. Kitaptaki diğer metinlerde de görülen benzer analizler, iyi okunduğunda Aktay'ın yaklaşımının ya da sosyolojik algısının bir yanı görülebilir.

Klasik sosyolojide, diğer sosyologları da ihmal etmeden, kısmen Max Weber de dâhil olmak üzere, özellikle Marx, Durkheim ve Parsons'da, aralarındaki bütün nüansa rağmen güçlü bir sosyal yapı vurgusu vardır. Bu vurgu ile "insan", sosyal yapıdaki değişim ve dönüşümlerin şekillendirdiği bir istikamette eylemde bulunur. Daha doğrusu eyleyen olarak var olur. Mesela artık bir sosyoloji klasiği olarak, Dostoyevski'nin "İnsancıklar"ından daha az şöhretli olmayan "İntihar" isimli eserinde Durkheim, insanların intihar etmelerini anomi durumu ile izah etmeye çalışırken ve ısrarla intihar üzerine tasnifler geliştirirken, intihar etmeyenler üzerine fazla bir şey söylememiştir. Daha sonraları sosyolojik düşüncede Ferdinand de Saussure gibi dilbilimciler ile Levi Strauss gibi antropologların da katkısı ile yapısalcılık olarak yer edinecek olan sosyolojik perspektifin çıkış noktasını, yukarıda adı geçen sosyologların yaklaşımları ve metinleri oluşturmuştur.

Yapısalcılık, bütün güçlü yanlarına ve yabana atılamayacak kurgusuna rağmen geçen yüzyılın ortalarından sonra, özellikle Derrida gibi kolay tanımlanamayacak düşünürler tarafından ciddi biçimde eleştirilmeye başlanmıştır. Derrida, toplumsal hayatta olup biteni anlamamanın yolunu, her şeyi felsefi bir usla tersyüz edilerek olup bitenin bir anlamda oluşunu, gerekirse gerçekliği, gerçeklik algısının bizzat kendisinin paramparça edilmesinde görüyor ve buna da "yapıbozumu" diyordu. Kaba biçimiyle Derrida'nın yapıbozumu ile yapısalcıların sosyal yapıya yaptıkları vurgu arasındaki gerilimde, sosyolojik düşüncede "kayıp" olup olmadığı, olduysa da ne olduğu matematiğe dökülemez; ama sosyolojik düşüncenin üretken tartışmalar ve metinler anlamında genel olarak kendisine çok şey eklediği bir gerçektir. Halen devam eden bu tartışmaların bir yerinde, Anthony Giddens "yapılaş(tır)ma kuramı" ile Pierre Bourdieu da "özdüşünümsel sosyoloji" ile arabuluculuğu andırır perspektifleriyle yer alırlar. Kuramlarını ve kuramları arasındaki farkları tartışmaksızın her iki sosyologun, kabaca

meseleyi, “yapının ikiliği” üzerinden tartıştıkları, ne bireyi yapıya, ne de postmodernistlerin yaptıkları gibi yapıyı bireye “yedirme”ye çalışmış oldukları belirtilebilir.⁵

Aktay’ın metinleri sahip olduğu sosyoloji perspektifi ve pratiği anlamında, yukarıda kabaca çizmiş olduğumuz sosyolojik düşüncenin genel seyrinden yeterince müstefittir ve analizlerinin her birinde o istifade hissedilebilir. Buna rağmen metinlerinde perspektif olarak müdahil olamayacağı belli bir perspektifi ne mevzilenir ne de tamamen dışlar. Bu anlamda, bir bilgi olarak “Gadamer hermenötiği”nin Aktay üzerindeki etkisi, “yakaladığım” bir şey değil, “öğrendiğim” bir şey olduğunu belirtmekte fayda var. Mesele bir örnek olması anlamında “Entelektüel ve Cemaat” (s. 137) adlı makale, ifade edilenleri örneklendirir niteliktedir. Entelektüelin toplumla olan münasebetinin tartışıldığı makalede, aslında entelektüelin bizzat kendisi tartışılır. Tarihsel arka planda bugünkü manada entelektüele tekabül eden konumlar, isimleri ile geri çağrıldığında, bugünün dünyasındaki entelektüel algısını, toplumla olan ilişkisini anlamak adına belli bir güzergâh oluşur. Oluşan bu güzergâhta, toplumla entelektüelin ilişkilerinin temayüz eden yanları daha bir belirginleşir. Böylece entelektüelin ve toplumun beklenti ve algılarındaki değişim ve dönüşüm anlaşılır hale geldiğinden, önceden yapılmış herhangi bir kuramsal açıklama, tartışmanın kendisine, dolayısıyla metne salt kendi rengini veremez. Bu anlamda entelektüelin konumu ve durumu üzerine yapılan tartışmalarda ciddi bir ağırlığı (hatta tipik bir şekilde belirleyici) olan, Edward Said’in *Entelektüel* isimli kitabında, “marjinal”, “yabancı” ve “sürgün” olarak vurgulanan entelektüelin rol kümesine rağmen, entelektüel için “cemaat” olumlanarak kurulur. Burada cemaat, entelektüeli var edebilecek ve onu yarına taşıyabilecek bir imkân olarak olumlanırken cemaat entelektüeli olmanın dezavantajları da ima edilir. Ki, “cemaat entelektüeli” ayrı bir kavramsal-laştırmadır.

⁵ A. Giddens ile P. Bourdieu’nun kuramsal bir karşılaştırması için bkz. Ümit Tatlıcan ve Güney Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”, Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi, 2007, içinde, (Der. Güney Çeğin, Alim Arlı, Emrah Göker, Ümit Tatlıcan) İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay'ın, "Cemaat ve Entelektüel"de tartıştığı meselenin, kitabın ilk makalesindeki "Türk sosyolojisinin özdeşünümüllüğü" bağlamında yürütölen tartışmanın (s. 13) da bir yanını oluşturduğı söylenebilir. Diğer makalelere göre daha önce yazılan bu makalenin, içerik olarak vurgusu farklı olsa bile Türk sosyal bilimlerinin genelinde ve özellikle de sosyolojik düşüncedeki kırılmaları, toplumsal/tarihsel bağlamından hareketle, "cemaat" olup içine kapanmanın olumsuzluğu ile yine çevre anlamında cemaat olamayıp "habitus" oluşturamamanın dezavantajlarını tartıştığı düşünülebilir. Emre Kongar'ın "Türk Toplumbilimcileri" başlığını taşıyan çalışması ile hem akademinin kendi içindeki, hem de akademi dışındaki dünyayla kendi arasındaki sınırlar örneklendirilir. Kongar'ın kitabına akademi dışından kimse giremediğı gibi akademi-den de giremeyenler vardır (ss. 14-15).⁶ Aktay'a göre, "alabildiğine bollaşmış görüntü verse bile, sosyal bilim ürünlerinin birbiriyle irtibatlanabilir ve tespit edilebilir yörüngelerinin oluşmamasının", "büyük teorilere sahip düşünce damarlarının veya okullaşmaların oluşmamasının" sebeplerinden biri, akademinin kendisi ve dışarısı ile kurduğu sınırlardır (s.16). Bahattin Akşit'in "bölmelenmişlik" olarak tanımladığı bu durum (s. 17, 19), düşünce geleneklerinin, habitusun oluşmasını engellemiştir. Fakat Aktay'ın tespitinde esas belirleyici olan, Türkiye'de yaşanmakta olan siyasal süreçlerin depolitizasyon etkisidir (s. 29). "Türk sosyolojisinin Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'le başlayan ve siyasi isteminden beslendiğı için bir heyecan üreten ve yayan serüveni, altmışlı ve yetmişli yıllarda Marksist cemaat örüntülerinin baskısı altında görece güçlü ivmeler almış, seksen ve doksanlı yılların alacakaranlığının ardından siyasetten tamamen arındırılmış veya hizaya getirilmiş ola-

⁶ Emre Kongar'ın tutumu yaygın bir durum olsa da istisnaları vardır. İyi bir istisna örneğı olarak Mustafa Aydın tarafından yazılan oylumlu bir makalede (1999), Kongar'ın dışarıda bıraktığı sosyologları görebilmek mümkündür. Aydın'ın "Türkiye'de Din Sosyolojisi" çalışmalarını analiz ettiğı makale, dinin sosyolojik ilgiye konu olduğunda sosyologların neden dışarıda kaldıklarını anlamamıza olanak verecek argümanlarla yüklüdür. Çalışmada Ali Bulaç da, akademik çevrenin dışında bir din sosyologu nitelemesi ile yer almaktadır. Bkz. Mustafa Aydın, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları: Tarihsel Gelişim ve Bazı Yönelimler", *Din Sosyolojisi*, 1999, içinde, (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.

rak faaliyetlerine devam etmektedir” (s. 30). Aktay, bu tespiti sağlamlaştıracak şekilde, Türk siyasetinin kayıp halkası olarak imlediği siyasallığı (s. 43), “insanın politik alanın belirleyici bir öznesi olma arayışı” olarak ifade eder (s. 49). Siyasallığı Wright Mills’den mülhem (s. 33), “sosyolojinin yitik imgelemi” olarak kurar (ss. 37-38) ve “siyasallaştırma” deyiminin kendisine günümüzde yüklenmiş olan pejoratif anlamı yüklemekten çekindiğini de belirterek (s. 41), sosyolojiyi siyasallaştırmayı önerir.

Yasin Aktay’ın kitabı, kendisinin de belirttiği üzere, farklı vesilelerle yazdığı, değişik dergi, derleme ve gazete köşesinde yayımlanmış olan makalelerinden oluşmaktadır. Bir akademisyenin ilgisinin bir tarafının, kuşkusuz derlenip toparlandığında bir kitap oluşturacak kadar bazı meselelere hasredebilmiş olmasının üzerinde düşünmemizi gerektirecek değerli bir yanı var. Üzerinde durduğu meseleyi “kendinde bir şey” addedip bütün pratiğini o mesele üzerinden devşirerek kendini var kılan bir akademik vasatta, akademik ilgiyi geniş tutabilmenin ve bunun gayretinde olmanın ayırt edici bir yanının olması gerekiyor. Türkiye toplumundaki azımsanmayacak geçmişine ve ciddi bir yekûn tutan üretimine rağmen sosyal bilimsel pratiğimizin henüz doğa bilimlerinden tevarüs eden uzmanlık algısından yakasını kurtaramamış olması, bu ayırt edici yanı, belirgin bir vasıf haline getiriyor. Uzmanlığın bütün olumlu çağrışımına rağmen söz konusu olan sosyal bilim pratiği olunca, kendi ilgimize konu ettiğimiz bir şeyi derinlemesine etraflıca tartışmak ile onu tüketilecek bir nesneye dönüştürmek arasında salınıp durduğumuzu da fark etmemiz gerekiyor.

Sosyal bilimsel olarak bir meselenin bilgi düzeyinde dahi tüketilmesinin imkânı, yine sosyal bilim tarafından pekâlâ olumsuzlanabilir bir şeyken, bunu unutmak, sosyal bilim pratiğimizin en büyük sorunlarından birini oluşturuyor. Bu tüketimi tersinden de kurmak mümkün. Sosyal bilimsel içerikle yayımlanan o kadar derginin hemen her talebine, bir makaleyi servis etmek bilim adamlarının özgeçmişine puan katar da, mesela bilime ne katar? Bu bağlamda, elimizdeki kitabı meydana getiren metinlerin, yazarının ilgileri bağlamında nasıl bir yerinin olduğunu ve emeği yoğun

mesaiyi gerektirdiğini görebiliyoruz. Bu değere, sosyal bilimlerde özellikle de sosyoloji söz konusu olduğunda kendi pratiğini de, pratiğinin içinde görmek, yani kendi pratiğini de tartışılabilir kılarak tartışmanın bu değere ekleyebileceği çok şeyin olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Bütün bunları kabul edip etmemek nihayetinde bir tasarruf meselesidir; zira makale derlemelerinin de akademik tüketimi çağrıştıran yanları vardır. Ahmet Çiğdem, makalelerini derlediği bir kitabının girişinde, neden makalelerini derlediğini izaha gerek duymuştur. “Kötü akademisyenlik” olarak değerlendirilebileceğini düşündüğü derleme faaliyetinin tedirginliğini, her bir makaleyi gözden geçirerek, gerektiğinde yeniden yazarak eklemelerde bulunduğunu belirterek aştığını ifade etmişti.⁷ Bütün insani eylemlerimiz gibi, bir akademik eylem olarak yazmanın, yazdıklarını derlemenin de tartışılabilir yanları bulunabilir elbette. Fakat bir kitabı okuduktan sonra, onun devamını beklemek ve bunu da dile getirmek bir kitap tanıtım yazısının yapabileceği bir şey olmasa gerek.

M. Zeki SAKA

(Y.L. Öğr., Selçuk Ün. SBE)



Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**

(İstanbul: İz Yayınevi, 2012).

Türkiye'nin ilk İslamcı sosyologlarından biri olan Said Halim Paşa (1864-1921) *Buhranlarımız* adı altında kitaplaşmış eserlerinde yaşamış olduğu coğrafyanın sorunlarını tespit edip çözümler üretmiştir. Said Halim Paşa, çalışmalarının hacimsel olarak küçüklüğüne ters oranla, tespitlerindeki berraklık, önerilerindeki tutarlılık

⁷ Çiğdem, Ahmet (2001), “Taşra Epiği”, İstanbul: Birikim Yayınları, s.7.

ve her şeyden önemlisi fikirlerindeki yerlilik ile pek önemli meseleleri vazih bir şekilde gündeme getirmiştir.

Devrinin aydınlarına hitap eden bu eserin içerdiği düşünceler, gerek yerli sosyoloji, gerek İslamcı bakış açısını anlayabilmek için önemli bir kılavuz olma özelliğini günümüzde de devam ettirmektedir.

Kitap, birbirinden ayrı başlıklarla ve ayrı zamanlarda yayımlanmış risalelerden oluşmakta. Giriş kısmına Said Halim Paşa'nın hayatını ve şahadetini anlatan bir bölüm ile sonuna Divan-ı Âli'de sadrazamlığı sebebiyle yargılanışına dair sualler eklenerek bizim istifademize sunulmuş.

Biz ise kitaptaki risaleler çizgisinde değil, ama her bir risaleye ana hat olan, her bir risalede tartışılan, Said Halim Paşa'nın def'aten vurguladığı meseleleri izlek yaparak Buhranlarımız adlı eseri anlamaya çalışacağız.

Uzun yıllar Avrupa'da tahsil gören, üst düzey nişan ve vazifelere mazhar olan, 1. Dünya savaşı evkafı gibi Osmanlı'nın en kritik döneminde sadrazamlık sorumluluğu üstlenen Said Halim Paşa, Osmanlı'nın içinde bulunduğu maddi ve manevi sorunları tespit edip dillendirmiş. Yaşamış olduğu tecrübeler ve almış olduğu tahsil, içinde bulunduğu aydın zümresinin o günkü düşünceleri de dikkate alınırrsa Said Halim Paşa çağdaşları içinde mümeyyiz biri olduğu anlaşılmaktadır. Zira dönemin etkisinde kalmayarak yerli bir sosyoloji arayışı içinde olmuş, kitap boyunca toplumların kendilerine has bir kimlikleri olduğu gerçeğinin altını çizmiştir.

Kendisinin Meşrutiyet, mukallitliğimiz, fikir buhranlarımız, cemiyet buhranlarımız, taassup, İslam dünyası neden geri kaldı, İslamlaşmak, İslam devletinin siyasi yapısı adı altında toplamış olduğu sorun ve çözüm paketlerinin temel özelliği "aydın" eleştirisidir.

Zira Said Halim Paşa'ya göre (2012: 70) eğer ortada bir sorun varsa bunun mesulü bir kişi veya bir parti değil dönemin neslidir. Ve yine bugüne değin geçen "her iki devirden de en fazla mesul

olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise içimizde en aydın ve tecrübeli geçinenlerdir” (2012: 71).

Bu sebeple Buhranlarımız eseri bir aydın eleştirisidir daha ziyade. Geçmişten bu güne aydınların hatalarını, düştükleri yanlışları sıralar. Ona göre “eski devirlerde aydın sınıfımızın en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanımamak, bu yüzden onlara karşı daimi bir düşmanlık beslemektir. Şimdi ise Batı hayranlarının eskisinin tam zıddı bir duruma düştüklerini görüyoruz” (2012: 100). Batılılaşmış aydınlara yaptıkları hataları anlatarak hataların tekrar edilmemesini ister.

Tüm eserlerin ana meselesi bu topraklara has bir sosyolojidir. Kitap boyunca muhtelif yerlerde üstünde şiddetle durduğu konu Garb’ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark’ın düşünce ve ruhu arasında fark olduğunu bilmemiz, eğer ilerlemek istiyorsak içinde yaşadığımız muhit ve çevrenin gerçeklerini kabul ve tabii ihtiyaçlarını tespit etmemiz gerektiğidir.

Said Halim Paşa’ya göre aydınların en büyük hatası içinde yaşadıkları topluma yabancılaşmalarıdır. Toplumun gerçek sorunlarını tespitten uzaktırlar. Ve tanımadıkları kendi toplumlarını, ancak bir miktar tanımış oldukları Batı medeniyetiyle mukayese edip o memleketlere has neticeleri, te’sir-i hakiki zannederek Osmanlı toplumuna tatbiki işine girişmeleridir. Böyle yaparak körü körüne bir taklitçilik hastalığına düşülmektedir.

Yazar, Şark ve Garbın geçmiş hayatları, toplumsal nizamları düşünülmeden yapılan her türlü takliden, taklit eden millet adına büyük felaketlere sebep olacağını belirttikten sonra Şark ve Garbı birbirinden ayıran özellikleri deşifre eder.

Her iki toplumu kanunlarının ortaya çıkması, lokomotifleri olan burjuva ve memur sınıflarının farklılıkları, taassupları, demokrasi ve aristokrasi, eşitlik ve eşitsizlik, kadının iki toplum içindeki konumları, siyasi teşekkülleri, hayatlarının gayeleri olan maddecilik ve maneviyat ve birbirlerine olan bakış açıları gibi mevzularda kıyaslayarak farklılıklarını anlatır. Ona göre bu farklı-

lıklar toplumların bugünlerini ve sosyolojilerini, kanunlarını ve ihtiyaçlarını elbette değiştirecektir. İkisinin de birbirinden farklı bir karakteri ve ruhu oluşacaktır. Bunları görmezden gelerek bugün ve yarın hakkında konuşmak, kendi has kimliğinden tamamen farklı bir milleti taklit etmek tehlikelidir. Yazara göre, “Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu” (2012: 76).

Bu farklılığın anlaşılması veya görmezden gelinmesi tüm tartışma konularının içeriğini değiştirecektir. Ancak bu iki medeniyeti oluşturan farklı tarihi tecrübeler, dünya görüşleri, cemiyetlerini teşkil eden esaslar anlaşıldığı zaman anayasa, geri kalmışlık / ileri gitmişlik, değişim, toplumsal sorunlar ve siyasi yapı gibi konular, doğru noktada buluşarak tartışılabilir.

Yazar, kitap boyunca bu iki toplumun farklarını, tarih boyunca karşılaştıkları noktaları, birbirleri hakkındaki izlenimlerinin şekillenişini anlatmıştır. Aydınların yanılışı bugün Batı’nın Osmanlı karşısındaki maddi üstünlüğün hayranlığına kapılıp Batı’yı her konuda üstün görerek “kendi milletlerinin manevi ve ahlaki hayatını, sosyal ve siyasal kanun ve prensiplerindeki olgunlukları yani milletin dehasını gösteren milli, fikri ve ahlaki varlığını meydana getiren kıymetleri bilmedikleri için” (2012: 97) küçümseyip tahkir etmeleridir.

Batılılaşma düşüncesinde olan aydınlarımız, Batı’nın maddi ileriliğine bakarak o seviyeye çıkabilmek için toplumun baştan sona değişmesi gerektiğini düşünürler. Hâlbuki burada bile taklit etmeye çalıştıkları Batı toplumundan uzaklaşırlar. Zira onlar, tadil ve ıslah ederek muhafaza etme eğiliminde iken bizim aydınlarımız toptan toplumun tüm değerlerini yok etmek arzusundadırlar.

Said Halim Paşa’ya göre bizim Batı’dan geri olduğumuz konular olduğu kadar ileri olduğumuz konular da mevcuttur. Biz ahlaki ve içtimai açıdan Batı’dan üstün, iktisadi ve maddi konularda ondan geriyizdir (tartışma için bkz, 2012: 233-234). Ve bu gerilik tela-

fisi mümkün bir durumdur. Milletler için önemli olan ahlaki, manevi, sosyal ve siyasal alanların kuvvetli olmasıdır.

Ahlaki, manevi, sosyal ve siyasal konularda üstün olan Osmanlı'nın maddi konularda geri kalmışlığının nedenlerini tarihsel süreci anlatarak izah eden Said Halim Paşa, bu geriliğin telafisi için neler yapılması gerektiğini de anlatır.

Fakat yazarın ısrarla üzerinde durduğu konu, maddi ferahın sebeplerini yanlış analiz ederek elimizdeki diğer üstün vasıfları da kaybetmemiz ihtimalidir. Bu sebeple İslam toplumlarının seçkin ve ileri özelliklerini tekrar tekrar vurgulayarak bunların altını çizer.

İhtimamla üzerine eğildiği konu, sahip olduğumuz üstün vasıfların kaynağı olan İslam anlatısıdır. Dinimizden uzaklaşmak, sahip olduğumuz tüm diğer güzel hasletleri de kaybetmemizle neticelenecektir. Zira yazarın defalarca tekrarlandığı kanaatine göre; Osmanlı milletinin inancı ahlakını, ahlakı ise sosyal nizamını, sosyal nizamı ise siyasetini teşkil etmiştir. İslam müesseseleri tabii ihtiyaçlarına göre gelişebilir ama değişemezler çünkü 'kemal halde'dirler (2012: 177).

Aydınların problem olarak gördüğü meseleleri risalelerinde tek tek tartışan Said Halim Paşa, aydınlarla ayrılmak suretiyle bu problemlerin çözümü olarak, İslamlaşmayı teklif eder. Ve İslam'ın İslam milletlerine yapmış olduğu katkıyı anlatır. İslam dini bu toplumun tüm yaşantısını üzerine bina ettiği bir hayat ve düşünme sistemidir. İslam'dan uzaklaştığımız tarihi dönemleri, bunun sonucunda yaşanan olumsuzlukları da tartışan yazar, bu olumsuzlukların İslam'dan değil onu anlayamayışımızdan kaynaklandığı görüşündedir. Adeta tüm risalelerinin bir intacı olan İslamlaşma risalesinde İslam ile ilgili eleştirileri yanıtlar ve İslamlaşmanın neden Osmanlılar için alternatifsiz bir çözüm olduğunu dile getirir.

Toplumların kendi doğal akışları içinde gelişime sebep olan değişim geçirmelerinin mümkün olduğu kanaatindeki yazar, muhit ve çevre dikkate alınmadan toplum yapısına muhalif kanunlar

çıkarmak suretiyle halkı değişime zorlamanın inhisarla sonuçlanacağını, aydınların Müslüman toplumun gerçeklerinden bigâne kalmamaları gerektiği düşüncesindedir.

Maddi geriliğimizin sebeplerini toplum hayatımızda arayan Batıcı aydınların, yapmış oldukları bu işle, farkında olmadan bir toplumu tamamen yıkacakları düşüncesinde olan yazar, Batıcı aydınların Osmanlı halkıyla ayrıştıklarını bunun bir gaye birliği etrafında toplanarak tekrar düzenlenmesi gerektiğini ifade eder.

Yazara göre aydınlar milletlerine karşı vazifelerini yanlış anlamaktadırlar. Ve bu yanlış anlama sonucu halka uyguladıkları baskı, düşüş ve gerilemenin ivmesini arttırmaktadır. Aydınlar mensup oldukları memleketin emel ve gayesinden başka emel ve gaye besleme hakkına sahip değildir. Said Halim Paşa'ya göre aydın sınıfımız mensup olduğu İslam cemiyetinin milli gayelerine hizmet etmek vazifesiyle mükelleftir.

İslam cemiyetinin ihtiyaç duyduğu şey ise, maddi ilerleme önündeki engellerin tespit edilip ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Yoksa toplumun nokta-i istinadı olan din ile dini hayat ve düşünme sisteminin kaldırılması değildir. Bilakis bu bağın kuvvetlendirilmesi gerekmektedir. Aydınların bütün meselelerini batılılaşmaya sarf etmeleri ve bu uğurda toplumun değerlerini değiştirecek kanun hükümleri çıkarmaları, İslam'a uygun olmayan nazariyeleri topluma kabul ettirmeye çalışmaları cemiyet esasını temelden sarsmak demek olduğu gibi halkın aydınlardan tamamen kopmasına ve fikri olarak gerilemesine sebep olmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre, “ Bir Kant yahut Spencer'ın ahlak görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başa bir şey değildir” (2012: 186). İslam, kâmil bir ahlakı, içtimai hayatı ve siyaset usulü va'z etmektedir. Çare İslamlaşmaktan başka bir şey değildir.

1911 ve 1922 yılları arasında yayımlanmış olduğu risalelerinde Said Halim Paşa, içinde bulunduğu cemiyetin problemlerini sıra-

layıp bunlar için çözüm önerileri getirmiştir.

Said Halim Paşa'yı çağdaşlarından ayıran en önemli özelliği, içinde yaşadığı toplumunun kendine has dinamikleri olduğu gerçeğini kabul edip bu gerçeklere göre sosyoloji yapmasıdır. Önerileri Osmanlı cemiyetinin sahip olduğu din çerçevesindedir. Bu sebeple hem yerli ve hem İslamcı bir sosyolog olma hususiyeti taşır.

Yasemin CİVELEK

(Y.L.Öğr., Selçuk Üniv., Sosyoloji Bölümü)



برنجی فصل



«عجایب ، ترکار ایچون خرسیانلر حقنده بو درجه آثار
مودت اظهاری هیچ ممکن می ایدی ؟ » دیه سؤالرده بولنان
اجانبه قارشى نه یولده جواب ویرملى بيله مم . وقيله الى بر
غیر مسلم انه طوقونمش اولسه تجدید وضوئه حاجت حسن
ایتمش اولان مسلمان بو کون بر خرسیان ايله وطنداشلاق
محبتی نامنه مصافحه ایدیور ؟ بو ایسه اجابی حیرتده براقیور .
خرستیانلر ايله اهل اسلامك معامله متقابله سنك اساسینی
تدقیقه کیریشورسهك او حیرته محل اولدیقى آکلارز . غیر
مسلمه نقرب معاشرتی زوال طهارتیه سبب عد ایتمش اولان
مسلمانك ذهانی بر سوء ظن جاهلانهدن ایلری کلمش اولدیقى
کبی اسلامتی خرسیانلر حقنده آثار مودت ارانه سنه مانع
فرض ایتمك ده بر سوء تفهم غرضکارانه نتیجه سیدر .
مناسبات متقابله نك اوائلده نصل جریان ایتدیکنی تحقیق
ایتمك اسلامك نصاریه قارشى بر مسلمك مصافات وضع ایلمش

Milel ve Nihal Geleneğinden

Halil Halid Efendi ve İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Aslîyesi

Bilal PATAÇI*

Çerkeşşeyhzade Halil Halid Efendi (1869-1933) son dönem Osmanlı mütefekkirleri arasında anti-emperyalist kimliği ile öne çıkmış bir İslam aydınıdır. Eğitimini Beyazıt Medreselerinde ve Hukuk Fakültesi'nde tamamlayan düşünür, Ebuzziya Tevfik ile tanışmasının akabinde gazeteciliğe merak salar. II. Abdülhamid döneminde takibata uğrayan Halil Halid tahsilini devam ettirmek için İngiltere'ye gider. Siyasi Hukuk üzerine yüksek lisansını tamamlarken şarkiyatçı E. J. Gibb ve E. Brown ile tanışır¹ ve Brown'ın desteğiyle

* Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD, [bilalpataci@gmail.com].

¹ Halil Halid'in şarkiyatçılarla bu yakınlaşması bazı kimselerce onun da şarkiyatçı olduğuna dair kanaatlere sahip olmasına yol açmış olmalıdır. Taha Toros, Cambridge'de Bir Türk Profesör, *Tarih ve Toplum*, C. II, İstanbul:1984, s. 20. Ancak bu kanaat, Halil Halid'in şarkiyatçılık hakkındaki eleştirisinin gözden kaçırılması neticesinde elde edilmiş gibi gözükmemektedir. Nitekim Halil Halid şarkiyatçıları ve şarkiyatçılığı incelemiş ve bunun sömürge faaliyetlerinin hedefleri doğrultusunda kullanılan argümanlardan biri olduğunu idrak etmiştir. Bu nedenle "şarkiyatçı" ifadesinin Müslümanlar nezdinde hali hazırda sahip olduğu

Cambridge Üniversitesi'nde Türkçe dersleri verir. İngiliz üniversitelerinde ders veren ilk Osmanlı muallimi olan Halil Halid için "üstad-ı ulum" unvanı kullanılır. Bu sırada Londra'da bir camiinin açılması için büyük gayretler sarf eder. Mısır ve Sudan'da seyahatlerde bulunan yazar, Said Halim Paşa tarafından İstanbul'a davet edilir. İttihat ve Terakki'den mebus olarak seçilir. Ancak İttihatçılarla ayrılığı nedeniyle bu görevi bırakır. Hindistan'da, Bombay Başşehbenderliği makamına atanan Halil Halid 1914 yılına dek bu görevi devam ettirir. 1922 'de Darülfünun'a atanan yazar, İlahiyat Fakültesi'nde Akvam-ı İslamiye muallimliği yapar. Dönemin pek çok aydını ile birlikte *dini ıslah* projesi içerisinde yer alır. 1933 yılında vefat eden İslam mütefekkeri Merkez Efendi kabristanlığına defnedilir.²

Halil Halid Bey İslamcı kimliği ile ön plana çıkan isimlerdendir. İsmail Kara'ya göre batı medeniyetini derinlemesine tanıyan birkaç düşünürden birisidir.³ İttihat ve Terakki'den mebus olmasına rağmen İttihatçılara, hilafetin önemini gereği gibi kavrayamadıkları gerekçesiyle muhalefet etmiştir. İslamcı kimliği haricinde batılı araştırmacılar tarafından "anti-emperyalist Müslüman entelektüel"⁴ olarak da anılan yazar, gerek gazete yazılarında gerekse kitap ve makalelerinde batının sömürgeci tutumunu sert bir üslupla eleştirmiştir. Şarkiyatçı çalışmaları ve misyonerlik faaliyetlerini de bu perspektifte değerlendiren Halil Halid, batının sözüm ona Pan-İslamizm tehlikesini bertaraf etme ve doğuya medeniyet götürme emellerini, sahip olduğu emperyalist kimliği gizlemek için taktığı maske olarak görmektedir.⁵ Bu bağlamda Pan-İslamizm ifadesinin batılılar tarafından doğuyu işgal etmek için ortaya atılan

pejoratif anlamı da göz önünde bulundurarak yazar için kullanılmasının doğru olmadığını söyleyebiliriz.

² Mustafa Uzun, "Halil Halid Bey" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İsam, İstanbul, C. XV, ss. 313-14; İbrahim Şirin, Musa Kılıç, "Halil Halid Efendi ve Osmanlı Londra Sefaretine Dair Bir Layiha", *OTAM*, Ankara: 2005, 18, ss. 396-97

³ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz, İstanbul: 1994, s. 22.

⁴ S. Tanvir Wasti, Halil Halid: "Anti-imperialist Muslim Intellectual" *Middle Eastern Studies*, Londra:1993, C.29/3, s. 559

⁵ Kurtuluş Öztürk, *Cambridge'de Bir Türk Eğitimci (Halil Hâlid Bey: 1869-1931)*, Marmara Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2005, s. 88

sunu bir korku olduğuna dikkat çeken yazar, bu işgalin meşru gösterilmesi adına batılıların bu yola başvurduğunu aktarır.⁶ Batının bu amansız sömürgecilik politikası karşısında Müslümanları uyaran düşünür, Osmanlı uleması ve mütefekkirunu arasında boykot faaliyetini de ilk defa dile getiren kişidir.⁷

Velud bir yazar olan Halil Halid'in eserlerindeki ortak temanın batılı saldırılar karşısında Osmanlı Devleti'ni ve İslam'ı savunması olduğu göze çarpmaktadır. İngilizce ve Türkçe eserler veren yazar, *Diary of a Turk* [Bir Türk'ün Günlüğü], *A Study in English Turcophobia* [İngilizlerin Türk Düşmanlığı Üzerine Bir Araştırma], *The Crescent Versus the Cross* [Hilâl ve Salib Münâzaası], *Türk Hâkimiyeti ve İngiliz Cihangirliği* isimli eserleri ile tanınmaktadır. Latinize ettiğimiz *İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Aslıyesi* isimli risale, yazarın *Fusûl-i Mütenevvia* ünvanlı eseri içerisinde yer almaktadır.⁸

Dört ayrı kitaptan oluşan *Fusûl-i Mütenevvia*'nın bu ilk faslında yazarın Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkinin tarihsel sürecini örnekler vererek tahlil ettiği görülmektedir. Müslümanların din mensupları içerisinde ehl-i Nasâra'yı kendilerine en yakın topluluk olarak gördüklerinin altını defalarca çizen yazar, İslam hukukunun ehl-i Kitab'a tanıdığı imtiyazları dile getirmektedir. Her iki din mensuplarının hâkimiyeti altındaki bölgelerde birbirlerine karşı tutumlarını da işleyen Halil Halid, Müslümanların gayrimüslimlere sağladığı huzur ortamının benzerinin, Hristiyanlar tarafından Müslümanlara sunulmadığı kanısındadır. Yazar, İslam sancağı altında yaşayan herkesin İslam Hukuku'nun öngördüğü adilane muameleden nasiplendiğini belirtir. Üstelik bu adilane tavrın yalnızca barış zamanlarında değil, savaş esnasında da gerçekleştiğini ifade eder. Bu bağlamda Muhammed eş-Şeybanî tarafından 8. yüzyılda kaleme alınan *Siyeru'l Kebir* isimli eseri zikrederek, İslam'ın insan haklarını muhafaza eden bir hukuka sahip

⁶ Öztürk, *Halil Halid Bey*, s. 89

⁷ Öztürk, *Halil Halid Bey*, s. 104

⁸ İlgili risale *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında da neşr edilmiştir. Halil Halid, "İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Aslıyesi", *Sırat-ı Müstakim* [Sebilü'r-Reşad], İstanbul, 1910 C. IV, S. 96, ss. 311-312

bir din olduğunu örneklerle anlatır. Batıda bu eserin mahiyetine denk bir neşrin ancak 17. yüzyılda ortaya çıktığını kaydederek insan hakları konusunda batıdaki gelişmelerin gecikmişliğine de dikkat çeker. Hacim olarak küçük olan bu risalenin, mahiyet açısından muazzam bir değere sahip olduğu ifade edilmelidir. Nitekim eser, yalnızca Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin tarihsel sürecini anlatmakla kalmamakta, yazarın yaşadığı dönemde batılıların İslam aleyhine serdettikleri ithamlara da bir cevap vermektedir.

Fusûl-i Mütenevvîa-I:
İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Asliyesi

Müellifi: Halil Halid
Yayın Yeri: Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul (Kostantiniye)
Yayın Yılı: 1910

Mukaddime

İştigâlât-ı sâireden azade kaldıkça Fusûl-i Mütenevvîa ünvanı altında, birbirinden meâl cihetiyle ayrı, bazı risaleler neşr etmek ümidindeyim. İslam ile Nasrâniyet'in münasebât-ı asliyesine dair olan ilk fasıl, Osmanlılar ile İngilizlerin ilk teması hakkındaki fasıl takip edecektir. Fusûl-i muharrirenin yeknesak bir surette neşri mutasavver olduğundan heyet-i mecmuasından ileride bir kitap husûle getirmek memûldür. Bu fusûlün mevâdd-ı mündericesi tetebbuât üzerine yazılmış şeylerden ibaret olacak ve iltikât olunan mebâhis hakkındaki muhakemât kemal-i serbesti ile yürütülecektir. Memleketimizde devr-i meşrutiyet açıldıktan sonra hürriyetin ne demek olduğuna dair avam nâsa gazete sütunlarında bir hayli izahât-ı nasiha verildi. Yazık ki bu yolda nasihatlere efkâr-ı münevvere ashabından sayılan bazı zevâtın daha ziyade ihtiyaç hissettikleri anlaşılıyor. Bunlardan bir kaç “Canım bu zat da İslamiyet mesâilini hala mı karıştırıyor” demişler. Bir meseleyi ilmi bir nokta-i nazardan tetkik etmek, siyaseten caiz ve musîb olmayan mevâddan bahs eylemek manasında telakki olunamaz. Devletin

sıfat-ı memuriyetine haiz olmayan bir âdem, ihtiyat-ı resmiye hacet görmeksizin istediği mebâhis ve mesâil-i hürriyet ve istiklal-i kemâl ile yazabilir; şu şartla ki daire-i nezahet ve nasfedden ayrılmaya ve ya tecavüz ve sû-i te'vilde bulunmaya!

Halil Halid

Tarabya

Birinci Fasl

İslam ile Nasrâniyet'in Münasebât-ı Aslîyesi

“Acayip, Türkler için Hristiyanlar hakkında bu derece âsâr-ı meveddet izharı hiç mümkün mü idi?” diye suallerde bulunan ecanibe karşı ne yolda cevap vermeli bilemem. Vaktiyle eli bir gayrimüslim eline dokunmuş olsa, tecdid-i vuzû-i hacet hissetmiş olan Müslüman, bugün bir Hristiyan ile vatandaşlık muhabbeti namına musâfaha ediyor. Bu ise ecanibi hayrette bırakıyor. Hristiyanlar ile ehl-i İslam'ın muamele-i mütekâbilesinin esasını tetkike girişsek o hayrete mahal olmadığını anlarız. Gayrimüslime takarrub muaşeret-i zevâl-i taharetine sebep addetmiş olan Müslümanın zehâbı bir sû-i zann-ı câhilâneden ileri gelmiş olduğu gibi İslamiyet'i Hristiyanlar hakkında âsâr-ı meveddet iraesine mani farz etmek de bir sû-i tefehhüm-i garazkârane neticesidir.

Münasebât-ı mütekâbilenin evâilde nasıl cereyan ettiğini tahkik etmek, İslam'ın Nasâra'ya karşı bir meslek-i musafât vaz' etmiş olduğu hakikatine meydana çıkarır. Hristiyanların bir rabı-tay-ı meveddet ile ehl-i İslam'a karine olmasını izah eden (وَلْتَجِدَنَّ) / أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى / iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların “Biz Hristiyanlarız” diyenler olduğunu mutlaka görürsün) ayeti kerimesi o bâbdaki meslek-i İslam'ın esasını vaz' etmiştir. İslam'ın mebâdî-i intişarında ilk temasta bulunduğu cemaat-i Nasâra Bizantin [Bizans] İmparatorluğuna tabi idiler. Bu devletin celb-i muhadenetine çalışmak ise siyaset-i beynelmilel hususunda takibi İslam'a tavsiye buyurulmuş olan bir tarik-i siyaset idi. (الْمَغْلِبَتِ الرُّومِ) ayeti kerimesinin meal-i munîfi de bu kavlin hakikatine delalet eder. Başka bir eser-i acizede⁹ dahi işaret edildiği üzere

⁹ Hilal ve Salib Münazaası'nın ikinci faslında

taraf-ı İslam'da bu muhadenete bir hayli zaman mürâat-ı mukteziye asarı gösterildi. Gazevât-ı müteaddide bile Nasrâniyet hakkında beslenilen garâbet-i itikadiye, hiss-i dostânesine pek o kadar halel getirmedir.

Hakikatte hâl böyle olsaydı a'sâr-ı müteakibede bu iki meslek-i itikad ashâbı arasında bunca muhavvef mukatelelere, bunca muhasımât-ı hunrizâneye mahal bulunmamak iktiza ederdi denilebilir. Böyle bir itirazın cevabı müşkil değildir. İdame-i musafâta bedel icra-i muhasemat oluna gelmesine sebep olan hâlâtı, taraf-ı İslamiyanda aramamalıdır. Kilîsay-i Nasrâniyet nasih, sulh ve sellem olan Hazreti İsa'nın eserini terk ile beynelmilel te'sis-i hâkimiyet emeli mücebbirânesine düşmüş ve Rum makam-ı ruhaniyesi Avrupa'da takviye-i nüfuz ettikten sonra âlem-i şarkı dahi icray-ı hükm eylemek hırsına müptela olmuştu. Ahd-i Cedid'in "Cihanın her köşesine git de İncil'i bütün akvamı beşere telkin et"¹⁰ düsturu ise Hazreti İsa'nın nasâyih-i cemilesinin insanlara tebliğinden ziyâde kilîsaya akd-i rabîta-i tabîyyet edecek akvamı beşerin teksirine bir vesile ittihaz olunmuştu. Bîtaraf müverrihlerin ârâ-i müttehidesine nazaran intişarı İslamiyet Kilîsa'nın bu tûl-i emeline şarkta büyük bir mânia teşkil ettikten mâadâ Müslümanların garba doğru da tevsî'-i saha-i fütuhât eylemeye başlamaları üzerine ekabir kilîsa nezdinde İslamiyet Hristiyanlığın aduvv-u ekberi telakki edilir ve hatta mezâhib-i batile-i Mecus'un madununda bir zehâb-ı dini sayılır oldu. Ehl-i Salib devrinin küşadından evvel âlinizde ta nice asırlar sonraya varıncaya kadar güzëran eden zamanlarda yazılan ehli Kilîsa evamir ve muharreratında İslamiyet hakkında beslenilen hissiyyât-ı hasmane, tarif olunamayacak kadar şediddir. "İsa'nın düşmanları, İblisin kulları, Küffar-ı dâlle, arz-ı mukaddesi telvis eden kilâb-ı Agora gibi tabirler en salih addolunan ekâbir-i Kenîsaiye tarafından bile Müslümanlara tavsiyen zikrolunur idi. Tehyic-i hissi adâvete medâr olmak üzere ilk ehl-i Salib'in teşkili sırasında Papa II. (Urban) tarafından (Klarmon) şehrinde verilen bir mev'izâ ateşin melik-i havi olduğu ke-

limât-ı tezliliye, İslamiyet aleyhinde uyanmış olan adâvetin derecesini irae eder.

İşte garbın maşrık-ı İslam hakkında bu vechile meydana gelmiş olan buğz ve nefreti, İslamiyet'in Hristiyanlarla imtizâc-ı istihsali hakkındaki meslek-i mümaşâtını neticesiz bırakmış ve bu iki tarik-i itikad salikleri için te'lif-i beyne husulini imkân haricine çıkarmış idi. Filvâki İslamiyet dahi efrâd-ı beşeri dâire-i ittihadında teksir maksadına hadim oldu. Fakat îlây-ı kelimetullahtan maksad kâffe-i nâsı kendi saha-i mezhebiyemize idhâl değildir. Cenab-ı Rabbu'l Âlemin hayat-ı ebnây-ı beşerin nizamını tenevvü ile vaz' eylemiş olduğundan cihanın hiçbir halinde etradı tam mevcut olamaz ve ahvâl-i beşer yeknesak bulunamaz; binaenaleyh insanların aynı zehâb ve itikada mülkiyeti gayrı tabîdîr. Cenab-ı Nazımu'l Umur istediği insanlara istediği tarikte mazhar-ı gufran edebilir. İşte bu hükumete mebnidir ki Kur'an-ı Kerim'de اللَّهُ (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ) Allah dileseydi, onları bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini rahmetine sokar) buyurulmaktadır. ¹¹ İmdi ehl-i İslam'ın Hristiyanlarla sakin olan memalikteki fütuhâtı - zamanın kıdemi ve efkârı- beşeriyenin noksane-i terakisi nazara dikkate alınırsa ---- galibin aduvv-u mağluba edebileceği müsaadâtın en merhametlilerini havi olagelmıştır. Filvâki mağlubların tarik-i diyanete girmeleri tergîb olunurdu. (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ) / Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?)¹² nass-ı celilesinin mefhumundan müstebân olduğu üzere mağlubu zorla imana getirmek dahi nâmeşrû addedilirdi. Kabul-i İslamiyet edenler ihvan-ı mezhebiye ile müsavât-ı kâmileye mazhar olurlar ve gayrimüslim sıfatında duranlar harâc gibi hakim-i galibin vazedeceği teklifât-ı meyriye ile mükellef olmak hürriyet-i mezhebiyelerine malikiyette muhtar kalırlardı. Bundan dolayıdır ki, hâkimiyet-i İslam'a geçen memâlikin her tarafında kesretli cemaat-i İseviye olagelmıştır.

¹¹ Şura Suresi, 8.ayet. [Eserde Şura Suresi 6. ayet diye notlandırılmış.]

¹² Yunus Suresi 99. ayet. [Eserde Bakara Suresi 100. ayet diye notlandırılmış.]

Milel-i İseviye'nin galebe çaldığı memâlikte aynı hal vâki olmadı. Tavaif-i müslime mağlub edilince Müslümanlardan git gide esir kalmadı. İspanya'da, Fransa'nın cenub taraflarında, Sicilya'da milyonlarla Müslüman var idi; Tatarların tevsî-i hâkimiyeti üzerine yüz binlerce ehl-i İslam, Lehistan hududuna kadar olan Avrupa buldanında sakin idiler; Macaristan'da Sırbistan'da ve eski Eflak ve Boğdan eyaletlerinde yüz binlerce Müslüman bulunuyordu. Buralarda cemaat-i müslime ya mahvedildi veya başka suretle gâib oldu. Birkaç hamiyetmend vatandaşların himmet-i vatanperverâneleriyle hareket-i ahire-i teyakkuz vücuda getirilmemiş olsaydı Avrupa kıtasında kalmış olan birkaç milyon sakine-i müsli-menin bekâsı dahi tehlikeye uğrayacak idi. Niçin acaba? Bizde ya sâika-i ye's ile veya noksane-i taharrî hakayık sebebiyle nüfus-u İslam'ın bu zevâline Müslümanların terakkiyât-ı maddiyece milel-i Nasrâniye'nin madûnunda bulunduğu atıf edenler çoktur. Bu zehâb, istiklâl-i İslam'ın zevâline taalluk eden husûsatça bir dereceye kadar doğrudur. Lakin Müslümanların şahsiyet cihetiyle ziyâ'ına başka bir sebep aramalıdır. Müslümanlar, maneviyât cihe-tiyle Hristiyanların madûnunda değiller; binaenaleyh hâkimiyet-i milel-i Hristiyanıye'nin galebe çaldığı yerlerde efrâd-ı müsli-menin zevâl ve ziyâ'ını - akvâm-ı âliye ile teması halinde münkarız ve nâbûd olan - tavâif-i vahşiyenin zevâline kıyas etmek pek büyük bir tahkîr-i güstâhanedir. Zevâl-i müsli-menin sebep-i hakikisini kilîsa-i Nasrâniyet'in mesleğinde aramalıdır. " Dünyanın her tara-fına git ve bütün akvâmı İncil'e tabi et." düsturunda bir icbâr-ı hassasi vardır ki, bunun farz-ı mutlak suretinde mûcib-i muraât olduğuna dair Avrupa tarihi delâil-i adideyi camidir. Müdâkki-kin-i ulûmu siyasiyeden (Fransuva Laurent) nam-ı zat *Tarihi İnsan-ıyet Hakkında Tettebbuât* ünvânıyla yazdığı eser-i azimede " mahi-yetinde edyan-ı sâire için âdem-i tahmil eseri mündemiç olan Nasrâniyet --- Nasrâni olmayanların dine getirilmesi mesleğinde -- - hiçbir kaide-i nasfete riayet etmedi; hatta bu hususta hissiyat-ı merhametkârâneyi bile terk etti." ¹³ diyor.

¹³ F. Laurent'ın *Etude sur l'Histoire de l'Humanite* unvanlı eserine bakıla - 4. cild - 186. sahife

İşte kilîsanın kesbi kuva-yı maddiye etmesi ve bilahare kilîsa nüfuz-u ruhanisini kendi kuvvetlerine muayyen addeden ümeray-ı Nasrâniye'nin tahkimi üzerine bütün âlemi Nasrâniyet'in tabi-i ahkâmı eylemek maksadı revaç buldu. Bu maksadın cereyanı, ehli Mecus'dan, taife-i Yahud'dan ziyâde ehl-i İslam tarafından âsâr-ı mümanaât - ve hatta tarik-i intişarda faaliyet-i rekabete - müsadif olunca Müslümanlık Avrupaca âmâl'i Nasrâniye'nin aduvv-u azîmi addolundu. Bezm-i memâlik-i Nasrâniye'ye dâru'l-harb dediğimizi ta'sib-i aduvvânemize bir delil olarak gösteren ecnebi müellifleri, Avrupaî Nasrâniyet'in daha evvelce Müslümanları düşman-ı tabîi ve daimi addettiklerini ve esasen İslam'ın Hristiyanlar hakkındaki meslek-i musafâtını hiç de kâle almazlar. Filvâki İncil'de Hz. İsa namına sulh ve müsâlemet-i beşeri, nasih ahkâm-ı cemile vardır. Fakat bu ahkâmın mezâyâ-i hakikisi layıkıyla tetkik olunursa anlaşılır ki, sulhden maksad ancak uhrevi, ebedi bir sulh ve sellemidir ve hatta evâil-i Nasrâniyet'te müsâlemet-i âlem hakkında nush ve bend edegelmiş olan zevat-ı kiram o derece münzevi ve muttâki idiler ki kavl ve fiilleriyle bu dünya-i fâniye değil, ahiretin alem-i ebedisine atf-ı ihtimam etmiş oldukları aşîkârdır. Sulh-u alem hakkındaki bu zehâb-ı ibtidaî çok devam etmedi. İnsanlar için o yolda bir meslek-i mülkpesendâne arizidir ve nadiren zuhur eder; hâlbuki efrâd-ı beşerin hevasâtı ve ağrazı, ahval-i âlemi ekseriyetle başka bir mecrada tecelli ettirir. İmdi tarih-i Nasrâniyet pek az zaman için beynelbeşer bir nasfet ve şefkat devrini havi olduğu halde ekser edvarını garaz ve münafereci, kıtal ve adaveti irae eden ef'âl doldurur. Hatta bundan nâşîdir ki, Hazreti İsa gibi rahm ve safh ib'as eden bir zat-ı risaletsâffatı sonraları ehl-i Kilîsa, İslamiyet'e karşı vuku bulan teşebbüsât-ı harbicûyânelelerinde adeta bir ceneral imiş gibi telakki ederler ve İncili baştan aşağı okuyarak ef'al-i hunrizâne-i harbi, muciz ayât-ı taharrisıyla bulabildikleri ayât-ı efkârânesine telkin eylerlerdi. Ulema-i hukuktan Ernst Nys nam-ı zat diyor ki: Muharebât-ı ekseriya tavassut-i davet eder. Kurun-u vustada papalar çok kere bu gibi tavassut ve müdahalede bulunurlardı. Avrupa dâhilinde sulh ve silm icrasını vaaz ve tavsiye ettikleri sıralarda kemal-i cehd ile emr ve iltizam

eylerlerdi.¹⁴

Müslümanlara karşı sulh ve cûdu (cömertliği) tecviz olunmadığı gibi netice-i galibe olarak bir hükümeti İslamiye tarafından sulh ve musafâta riayet edeceğine dair taahhüt ve beyan altına alınmış olan hükümdarân-ı Nasâra'nın ahidnâmelerini nakz eylemeleri diyanet namına ehl-i Kilîsa tarafından cebren talep olunduğu görebilegelmiş olan vakayidendir. Hukuk-u beynelmilel ahkâmı ilm-i Nasrâniyet'te pek güç te'sis eylemeye başladı. Türkçede *Siyeru'l Kebir* namıyla mâruf bulunan eseri, hukuk-u harbice şayan müraât nice ahkâm-ı adile ve mütemmedine ile tedvin eylemiş olan İmam Muhammed b. El Hasen eş-Şeybanî hazretleri, Avrupa'da hukuk-u harbi ilk defa olarak bir suret-i muttaride ve adilede tasnif etmiş olan (Grotius) nam-ı müellif-i hakîmin zuhurundan sekiz asır evvel vücuda getirmiş idi.¹⁵ Grotius devrine gelinceye kadar Avrupaî Nasrânî'de yetişmiş olan müellifler – ki ekserisi ehl-i Kilîsadandır– gayrinasrani olan akvâmın ve ale'l husus Müslümanların hukuk-u insaniyetkârane ile muameleye layık bulunmayan muhariblerden addolunması ahkâmını tervic ederlerdi. Bu müellifler da papalar gibi İslam ile vuku bulan muahe-dâtın âdem-i vücubunu göstermişlerdi. Hâlbuki *Siyeru'l Kebîr*'de taahüdât-ı İslam'dan bahis olunduğu sırada Hazreti Peygamber aleyhissalatu vesselamın “vefaen la özre fih” kelamını gayrimüslimlerle olan ahidnâmelerinde daima kaydederek ahde vefayı icab-ı nakz, ahd-i tahzir buyurdukları mesruhdur. Ernest Nys bâlâda mezkûr (*Hukuk-Beynelmîlel Münabiî*) ünvanlı eser-i alimânesinde diyor ki “hukuk-u harb –ki insaniyetkârlığın tesbitini ta'yin eder-kavâidi Müslümanlar tarafından pek erken mevki-i tatbiki konulmağa başladı. Bunlar nisvânın, sıbyanın, şuyuhun, matuhun ve meccâninin mazhar-ı sahabet olmaları esasını vaz' ettiler. Düşmanın muhtaç olduğu suları zehirlemek onlar tarafından men' olundu.”¹⁶ Hâlbuki çeşmelerin, kuyuların ve şürbe mahsus mecrâların

¹⁴ Ernest Nys'in *Les Origine du Droit International* ünvanlı kitabına bakıla – sahife 266

¹⁵ İmam Muhammed Şeybanî 135-189 (miladi 752-804) tarihleri arasında yaşadı. Grotius ise 1583'de doğdu 1645'te vefat eyledi.

¹⁶ sahife 209

tesmimi milel-i gayrimüslime tarafından muharebâtta tecviz olunurdu. Hatta Venediklerce Osmanlılarla olan muharebelerde Müslüman asâkirini, ümerâsını tesmim etmek – Müslümanlar tarafından mezkûr kaide-i adilenin te'sisinden yüzlerce sene sonra bile – vesâit-i mühimme-i gâibeden telâkki edildiğinin emsâli vardır. Nitekim bu kavlin sıhhati Venedik hazine-i evrakındaki muharre-rata ibtinaen yazılan bir tarihten bi'l-istihraç başka bir fasılda zikrolunacaktır.

Düşman-ı tabîi addolunduklarından dolayı Müslümanlarla icray-ı ticaretin cezaî mucib-i kebâirden addolunduğunu 805 tarihi miladisinde bir emirnâme-i ruhanî neşr olunmuş ve Müslümanlarla buğday, odun misüllü levazım satan Hıristiyanların şedid cezalara çarpılması bir kaide olma üzere vaz' edilmişti. Muamelât-ı beşeriyenin cereyan-ı tabîisine muhalif olan bu emr-i ruhanî bir müddet sonra hükümden sakıt olmuş ve Venedikliler Müslümanlarla mühim bir ticaret muamelesi açmışlardı; lakin papalığın tehdid-i şedidi üzerine Venedik Dükalığı – idam gibi bir ceza-yı ve himin taht-ı tehdidinde olarak- teb'âsını bu ticaretten mene mecbur olmuştu. W. Heyd nâm-ı müellifin beyanına nazaran gerek emtia veya inşa'at-ı bahriye levazımı satmak, gerek kapudanlık sıfatıyla hizmet-i Müslimîne girmek isteyen Hıristiyanların emvâli müsadere ve hürriyet-i şahsiyeleri ilga olunurmuş.¹⁷ Şimdi buna Cezayirîlilerin, Tunusluların, Ümeray-ı Mısırye'nin ve onlardan sonra Osmanlıların ecnebi bezirganlarına verdikleri imtiyazât-ı teshiliye ile mukayese edersek alem-i Nasrâniyet ile alem-i İslamiyet arasındaki muamele-i müteakabilenin nev'ini ta'yin için vazih bir misal bulmuş oluruz.

Kurun-u vustada Kilîsa erkânı mezhep namına bunca efrâd-ı beşeri harbe sevk ederdi ki, bu efrad bir itikâd-ı samimi ile meydana cenke can atarlardı. Sonraları Müslümanlar aleyhine muharebât-ı daimide bulunabilmek için sırf bir itikâd-ı mezhebi kâfi gelmemeye başlamış idi. Osmanlıların zuhuru ve istiklâli İslâm'ın te'yidine himmetleri Kilîsaya muharebât-ı Salibiye için yeni fırsat-

¹⁷ W. Heyd'in *Histoire du Commerce du Levant au moyen age* ünvanlı kitabına bakıla. 1. Cild, 113. sahife.

lar vermiş idi. Tarih-i Osmaniye'nin edvâr-ı evveliyesi müdâk-kikâne ve bîtarafâne bir surette muhakeme olunursa anlaşılır ki, Osmanlılar dahi muhasamalarında kavâid-i insaniyeye düşmanla-rından ziyâde mûraâtte bulunurlar ve muahedât-ı mün'akide ahkâmını onlardan ziyâde mevki-i icraya koyarlardı. Eslâf-ı Os-maniye'nin ciddiyeti her şeyden ziyâde emr-i şeriata mûraâtte tecelli ederdi. Vâkıan birbirini takip eden muharebât-ı Salibi-ye'deki ef'al-i gaddârâne onlarda bir fikr-i intikâm uyandırmak tabîi olduğundan şiddetle mukabele-i bilmisli olunurdu. Fakat Osmanlılar düşmanları olan akvâmın ehl-i Kitap'tan olduğunu piş-i mülâhazadan ayırmazlardı. Kur'an'ı Kerim Nasâra ile olan kav-gada mülayemeti emreder; Nitekim (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ) / Kitap ehliyle, ancak en güzel tarzda mücadele edin) buyu-rulmuştur. A'da hakkında hilm ve sekinet icrasıyla intikâmın âdem-i tervici dahi ahkâmı İslamiye'dendir. (فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ) / Şimdilik onlara güzel muamele et.) ayeti kerimesi de bu hükmî müeyyidedir. Burada şayân-ı tedkik bir nokta vardır: Niçin biz ehl-i Kitap olan Nasâray-ı efrenc (batılı/Avrupalı) ile harb-i daimi hali-ne bulunduk? Niçin tavâif-i İslamiye ile ümem-i İseviye arasında bunca asırlar münasebât-ı müteakabile-i insaniyetperver olunama-dı? Buna verilecek ilk cevap şudur: Hristiyanlar dahi aynı vechile bizi ehl-i Kitap olmak ve kendilerine nev'i beşerin gayrinasrâni olan tavâif-i sâiresinden daha yakın bulunmak suretinde telakki etmediler de onun için! Bâlâda dahi zikir olunduğu üzere ekâbir-i İseviye İslamiyet'i Kilîsanın nüfuz-u cihangirânesine mani bir ra-kib-i müdhiş telakki ve ehl-i İslâmı o rekabet-i şedideye hadim-i tavâif-i dâleden addeylediğinden bize karşı hiçbir taâhhüdün icray-ı hükmüne cevaz vermez ve bizlerle sulh ve salâh halinde icray-ı muameleye müsaade etmez idi. Ehl-i İslâm kendi ahkâm-ı mezhebiyesine mu'tekid ve münkâd olduğu gibi efrâd-ı İseviye de evâmîr ve ahkâm-ı Kenisaiyeye iman ve itaat eylerdi. Ahkâm-ı İslamiye Hristiyanlarla sulh ve salâh halinin te'sisini tecviz etmez mi? Bu cihetle anlamak için biz yine kâşif-i hakâik olan Kur'an'ı Kerim'in evâmîrine müracaât edelim: Ancak vuku bulacak tecavü-ze karşı salâha sarılmak ve yoksa hayatımıza kast etmeyenler hak-

kında taaddî olunmamak lazımdır. (وَالَّذِينَ يُقَاتِلُونَكَ وَلَا)
 (Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz
 de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sev-
 mez.) kelim-i münîfinden o bâbda ne murad olduğu aşikârdır.
 Kezâlik, Kenise-i Nasrâniyet evâmîrinin aksine olarak İslamiyet,
 sulh ve silm halinin te'sisini dahi mürevvicdir. (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا)
 / Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş) nass-ı celili dahi
 hâl-i sulha meyli ve rağbeti tavsiye eyler.

Şimdi mesele-i sulh münasebetiyle Kilîsa ahkâmı ve evâmîr-i ruhaniyesi ehl-i İslam hakkında ne yolda ta'yin-i münasebet etmiş- tir onu anlayalım: Kurun-u vustada ve kurun-u ahirenin mebadi- yesinde Avrupaî Nasrâniye'nin maşrık-ı İslam hakkındaki meslek- i sebebiyesini irae eden âsâr-ı ilmiyenin ekserisi Latince'dir. Bu âsârı bir ihatay-ı taamme ile tetkik eylemiş olan François (Fransu- va) Laurent evvelce de iltikatta bulunduğumuz âsâr-ı fazilânesinin onuncu cildinde anlamak istediğimiz mebhâsı şu vechile izah eder - "Bir yemin eğer Kilîsanın nef'ine münâfi surette edilmiş ise '*ke en lem yekun*' [hiç olmamış gibi] hükmünde kalırdı. Bundan istihraç olacak netice-i müntakiye ise Müslümanlarla akd edilmiş olan muahedâtın mer'il ahkâm bulanmasıdır. Sen Pol'un [Aziz Pavlus] eşhas arasındaki münasebeti ta'yin eden bir kelimasını kurun-u vustada ehl-i Kilîsa milletlerin münasebeti hakkında tatbikten çe- kinmedi. Aziz Pavlus o bâbda ne söyledi? Müminler (Hıristiyan- lar) gayrimüminler (Nasâra omayanlar) ile muamelatta bulun- mamalıdır; hatta onlarla yiyip içmekten bile hazr eylemelidir- ler" dedi. İmdi nef'i diyanet namına o mâkûle-i muahedâtın akdi nehy olduğu gibi akd olunmuş olan muahedât dahi o sebeple hükümden iskat edilir idi"¹⁸ Müellif-i fazılın bu meslek-i siyasiyeyi izah sırasında verdiği emsile-i tarihidenden birisi sırf tarih-i Osmani- ye'ye aittir ki, İngiliz müverrih-i hakîmi (Gibbon) dahi *Roma İmpa- ratorluğunun Tedenni ve İzmihlâli*¹⁹ ünvanı altındaki eseri meşhuri- yenin 67. faslında bu vaka-i tarihiyeyi bîtarafâne tenkit eylemiştir.

¹⁸ *Etude sur l'Histoire de l'Humanite*, 10. cild, 433. sahife

¹⁹ [Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 c. Londra, 1776-89]

Sultan Murad-ı Evvel hazretleriyle Macar Kralı Vladislas arasında akd-i sulh olunmuştu. Muahede-i sulhiyenin riâyet-i ahkâmı için hazreti padişah *Kur'an'ı Kerim* üzerine, müşarun ileyh kral da kendi *Kitab-ı Mukaddesi* ile yemin etmişlerdi. Papalığın Almanya'da vekili olan Julien Cesarini [Sezarini] nam-ı kardinali bu muahedenin akd olunduğu devirde Türkler aleyhine bir muahede-i Salibiye teşkili maksadıyla mevizalar veriyordu. Sulhun iadesiyle muahede-i sulhun akdini müteakib Kral Vladislas'a mezkûr kardinal tarafından beyannâme vasıl oldu ki, bunda muahedenin nakzı talep edildi. Kardinal Sezarini bu beyannâmesinde Vladislas'a hitaben “ Sen ancak kendi Allah'ına, ihvan-ı İseviye'ne karşı dinin üzerine yemin edebilirsin. Bu mecburiyet-i diniye-i İsa Allah'ın düşmalarına²⁰ karşı edilen ahd-i zındıkâneyi hükümden iskât eyler.” kavliyle tehditte bulunmuştu. Efkâr-ı Umumîye tabîi o dindar zatın teşebbüsü tasvip edildiğinden Vladislas nakz-ı ahd eyledi.

İşte Varna muharebe-i meşhûresi bu nakzın bir netice-i âyinesi idi ki, Varna muârekesindeki izmihlal-i Salibiye'nin Osmanlılar tarafından yeminden nükûlün bir ceza-yı rabbaniyesi olarak telakki olduğunu müverrih Gibbon haklı buluyor.

Mûlahaza-i İhtitamiye

Şu son konularda İslamiyet dest-i musafâtını bir kere daha Hıristiyanlara doğru uzattı; hem de kemâl-i samimiyetle, bir harika-i şevk ile uzattı. Bu hal, kerâmet-i mübeşşire kabilinden bir şeydir. Mâmafihi, bu kerameti bin bu kadar seneden beri câri olagelen sû-i zannı, nifakı yeniden izale ediverir zannetmek tabiât-ı beşerin revîş-i hakikisinden gaflet eylemek gibi bir haldir.

Bizim Hıristiyan akvâmdan temenni edeceğimiz şey onların da kemâl-i hulûsla mukabele-i bilmislide bulunmakta devamlarıdır; zamanın terakkisi, efkâr-ı beşerin teâliyesi ise bu temennimizin bundan böyle husûlünü temin edecek bir mertebededir. Vatanımızın gayrimüslim tavâifine gelince: bunlar kendi aralarında Türkçenin layıkıyla tedrisinin ta'mim ve mezayay-ı İslamiye'yi bîgarazâne ve feylesofâne tetkik ederlerse ibâdallah arasında Müslü-

²⁰ Yakın vakitlere kadar Avrupa müelliflerinin ehl-i İslam'ı Hazreti İsa'nın düşmanı olmak üzere edegdikleri ne kadar fahşa bir tağyir-i hakikidir.

manlarla imtizaç ve ihtilât için en münasip bir tâife olduklarını anlarlar. Gayrimüslim ezkâ-i Osmaniye'den vakit ve nakdi olanlar hükümet-i Efrenciye'nin taht-ı tabîyyetine giren Müslümanların halini gidip de araştırılarsa kavâid-i adalet ve müsavâta riâyetin vücubunu Osmanlı Müslümanlarının milel-i ecnebiyeden ziyade anladıklarını ve bu kavâidi mevki-i tatbikiye daha ziyade ihtimam ile vaz' eylediklerini teslimde tereddüt etmezler



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dördür aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbul.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa ya da 7.000 kelimeli (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeli) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak verilmelidir.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.