

LÜTFİ BERGEN

KENT - İSLÂM ve KAPİTALİZM

- Şehre Yürüyelim **BATI** Yıkılacak -

DOĞU KİTABEVİ

Doğu Kitabevi - 65
Sosyologca Kitapları Dizisi - 37

Sosyologca Kitapları Dizisi Yayın Yönetmeni
Ertan Eğribel-Ufuk Özcan

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni
Atilla Ceylan

T.C
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No:
16997

Baskı-Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd.Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 244
Topkapı/İSTANBUL
Tel: 0212 576 01 36

1. Baskı: Mart 2014

Bu kitabın tüm yayın hakları Doğu Kitabevi'ne aittir.
Tanıtım için yapılacak alıntılar dışında tüm alıntılar ve görseller
Kültür Bakanlığı Telif Hakları Sözleşmesi
gereği yayınevinin iznini gerektirir.

Kitaptaki yazıların hukuksal sorumluluğu yazarına aittir.

ISBN: 978-605-5296-58-2

Doğu Kitabevi
Cağaloğlu Yokuşu, Narlıbahçe Sokak, No: 6 Cağaloğlu İstanbul
Tel: 0212 527 29 26 Faks: 0212 527 29 26

www.dogukitabevi.com

ÖZGEÇMİŞ

1964 Ankara doğumlu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Uzun yıllar ticaretle uğraştı. Yazıları ilk kez 1995'te *Dergâh Dergisi*'nde yayınlandı. Bu çalışmalarını 1996'da "*Az gelişmişlik Üstünlüktür*" kitabında topladı. Aynı sene Pınar Yayınları'nın çıkardığı *Umran Dergisi*'nde modernleşmeyi ahlâk ekseninde eleştiren yazılar yazmaya başladı. Umran Dergisi'ndeki yazılarında Haluk Burhan müstearını kullanan yazarın ikinci kitabı 1999'da yayınlanan "*Ahlâk Ayaklanması*"dır. Yazar bu metinlerde Müslüman modernleşmesinin sekülerliği Kemalizme paralel olarak yeniden ürettiği fikrini savundu. İkinci kitabın ertesinde yazmayı bıraktı. 2009'dan itibaren internet üzerinden tekrar yazı yayınlamaya başladı. Bu süreçte www.cemaat.com, www.sayhadergi.com, www.dunyabizim.com, www.haberlotus.com, www.etkinkulis.com, www.derinkulis.com, www.habername.com, www.edebistan.com, www.poetikhaber.net, www.tyb.org.tr, www.heyula.net adlı internet sitelerinde ve *Hece*, *Hece Öykü*, *İdeal Kent*, *Düşünen Siyaset*, *Opus*, *Değirmen*, *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, *Kün Edebiyat*, *İtibar* dergilerinde; *Yeni Şafak* ve *Star* gazetelerinin Kitap eklerinde, *Star Gazetesi Açık Görüş* köşesinde makaleleri, değişik gazete ve dergilerde söyleşileri yayınlandı. TYB 2013 Yıllığı'nda 2012 yılının dini hayatına dair değerlendirme yazısı yayınlandı.

Yazarın ikinci dönem çalışmalarının temel kitabı 2011 yılında "*İsyandan Dirlişe: Anadolu'da Yerli Olmak*" başlığı ile *Ebabil Yayınları*'nda yayınlandı. 2012'de Eleştirel edebiyat- din ilişkilerini temel alarak yöneldiği erken dönem Cumhuriyet hikâyesi incelemelerini de "*Edebî Metinde Din-İktisat*" başlığı ile yayınladı. Bu kitap 2012 TYB Edebi Tenkit Ödülü'ne lâyık görüldü. Türkiye Akademisyenler Platformu'nda **roportör** olarak metinler hazırladı. Platformda Nurettin Topçu'nun Eğitim anlayışı ile ilgili de bir masa yönetti. 2013 yılında "*Kozmosta Yerlilik- Evlerimizi Kaybediyoruz*"u

yayınlayan yazar, aynı yılın sonuna doğru “Kenti Durduran Şehir” başlıklı kitabını yayınladı. 2013 yılında Yazarlar Birliği Ankara Şubesi’nde bir grup genç ile “Nurettin Topçu Okumaları” yaptı. Yazar Ankara’da ikamet ediyor, serbest avukatlıkla iştigal ediyor. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yayınlar

Azgelişmişlik Üstünlüktür (1996- 2012)

Ahlâk Ayaklanması (1999- 2012)

İsyandan Dirliğe: Anadolu’da Yerli Olmak (2011)

Edebî Metinde Din-İktisat (2012) - TYB Edebi Tenkit Ödülü (2012)

Kozmosta Yerlilik- Evlerimizi Kaybediyoruz (2013)

Kenti Durduran Şehir (2013)

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
-------------	---

I. BÖLÜM: KENT KAPİTALİZM VE TAHAKKÜM

Antroposen ve Canlılığın Teknolojik Yönetimi	13
Kent Gıda Sömürgecilik	19
Türkiye Batı Uygarlığına Girmek Zorunda Mıydı?	22
Kent, Kapitalist Tahakküm Ve Kent Olmayan'ın İnşası	30
Kentleşme Düzeni	41
Beled Sûresi'nin Kent Nazarından Okunuşu	45
Batan Kentlerin Markaları	54
Yavaş Şehir Niçin Kapitalist Bir Toplumsal Denetlemedir?	57
Uzun Hikâye'de Göç - Toprak ve Sosyalizm	63
Kula Kulluk Edene Yazıklar Olsun	68
Adalet (Emniyet) Ülkesi	72
İslam Ve Kapitalizm -Hor Görme Garibi-	75
Ahlâki Kapitalizm'den Ahlâki İktisadîyat'a	81
İlahi Kapitalizm	86

II. BÖLÜM: MODERNLEŞİRKEN BİR AHLÂK MESELEMİZ VAR MI?

Mehmet Akif'i Nasıl Anlamalıyız?	97
İslamcılık Siyasal Tasavvur Mu?	99
Ahlâk'ın Üç Erdemi ve Üç Nehyi	101
Kent ve Ahlâkın Politik Söylemi	104
Ahlâk Ayaklanması	107
Ahlâk ve Siyaset 1	111
Ahlâk ve Siyaset 2	113
Ahlâk ve Siyaset 3	117
Ahlâk ve Siyaset 4	121

III. BÖLÜM: AHLÂKTAN ANADOLU'NUN NİZÂMINA

Doğu Batı Çatışması ve İslam	125
Anadolunun Düzeni- Ahiler ve Gaziler	135
Helal Kazanç ve Bereket.....	143
Feta Nedir?.....	147
Sufî Ve Kapitalizm.....	156
Cemaat ve Ticaret.....	166
Kim Bu Herif? -Din ve İktisat İlişkisinde Tekke-	172
Ahî Ocakları.....	176

IV. BÖLÜM: YENİDEN ŞEHİR: İSLAMCI KAPİTALİZMİ KOVMAK

Aydın - İktidar İlişkileri -Batıcı Aydınlarla Bu İş Olmuyor-	183
Bir İdeolojik Aygıt: İslamcı Aydın.....	191
Kapalı Zihinlilik	197
İslamcılık- Ümmetçilik- Batıcılık	202
Yürüyelim Kapitalizm Yıkılacak.....	207
Müsavat Eşitlik Midir?	209
Halk İslam	212
Müslümanların Şehri.....	219
Sivil Toplum-Cemaat.....	224
Sivil Toplum Kapitalizm'dir	231
Farabî'de Şehir.....	236
Dünyaya Başkaldırı	240
Yoksulluk Üzerine-Miskinlere Dair-	244
Yitik Adaletin Kayıp Çocukları: Göçmen-Mülteci	249
Tekâsür.....	254
Çarşı	258
Bir Belediye Ütopyası.....	266
Belediye Başkanlarına Öneriler.....	272

V. BÖLÜM: SÖYLEŞİLER

Yüksel Serdar Oğuz	281
Ahmet Yavuz	284
Samet Altıntaş.....	293
Kaynaklar	297

ÖNSÖZ

“İslam Şehri” kavramı ile Batılı kent fikrinin karşısında bir toplum/İmekân tasavvuru inşa etmeye çalıştığımız “Kenti Durduran Şehir” kitabının tezlerini bir ütopya bağlama ihtiyacı bu kitabın hareket noktası oldu. “Kenti Durduran Şehir” yayınlandıktan sonra en çok sorulan soru, “Batı Kent” eleştirisi’nin karşısına ne koyulacağı idi. “İslamcılık, kentleşme, kapitalizm, küreselleşme, sömürgecilik” kavramları çerçevesinde Müslümanların yaşadığı dünyevileşmeye-kapitalistleşmeye getirdiğim eleştirilerin “eleştiri olmaktan başka” bir faydası bulunmadığı ifade ediliyordu. Tartışmacılara göre yaşadığımız kapitalist-küresel süreç de geriye döndürülemez durumdadır.

İslamcılığın bir modernleşme ideolojisi, bir Batıcılık fikriyatı, pozitivist bir nazariye ve en nihayet sekülerlik olduğu hususuna dikkat çeken bu yazılar kentleşme sürecini “küresel kapitalizmin yeni kolonyal siyaseti” perspektifinden okumaktadır. “Batı’nın bilimini alalım” fikrinin İslamî bir temeli bulunmamaktadır. “Anadolu’nun bin yıllık iktisat nizâmı” kurumsal, kolektivist bir toplumsallık oluşturmaktadır. Bu nizâmın “şehri”, “Batı kenti” değildir. Müslümanca düşünme, İslam’ın Batılı bir kent dini (Kent-İslam’ı) halinde yaşanabilir olduğu zihniyetinden kopmayı başaramamaktadır. Cumhuriyet kurulurken Türkiye’nin köylü ve çiftçi toplumu olmasının yöneticilerin aşmaya çalıştığı en mühim mesele haline geldiğini hatırlarsak, Türkiye’nin üç tarz-ı siyasetine bağlı aydınlarının tamamının kalkınmacı, ilerlemeci, sanayileşmeci, kentleşmeci olduğu reddedilemeyecektir. Üç tarz-ı siyaset aydınlarının aralarındaki kavga “Ne kadar Batılılaşalım?” sorusu ile sınırlıdır. Cumhuriyeti kuran kadronun endüstriyel toplum tasavvuru ile Türkiye’nin son yıllarında yaşanan kentleşme aynı derecede modernleştirici, totaliter, hegemonik bir “Leviathan”laşmadır ve aralarında tefrik yapılması mümkün değil-

dir. İslamcıların 2000 sonrası “medeniyetçi” siyasal tavra eklemlemeleri onları, “yol-baraj-kentsel toplumsallık” projelerini üreten erken dönem Cumhuriyet elitlerinin modernleşme politikacılarıyla buluşturdu. Her iki kentleşme-modernleşme de aynı etkilenmeye sahiptir. 1923’te belirlenen sanayileşmeci politikanın yürütücüleri ile “İslamcı aydın” arasında tefri-ke değer bir ayrışma ya da tenakuz bulunmuyor. Çatışmacı gibi görünen bu iki modernleşme arasındaki temel fark, erken dönem Cumhuriyet elitlerinin “laik” (tepeden inme) ve geç dönem Cumhuriyet elitlerinin “se-küler” (aşağıdan yukarı-eşya, tüketim ve kentleşme ile) modernleşmeyi politize etmelerinden kaynaklanıyor. Her iki durumda da modernleşme bir burjuva sınıfı oluşturmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Kural olarak İslam-cılar da başlangıçta anayasasında “devletin dini İslam” yazan yeni Cum-huriyet’in sanayileşmesi hakkında elitlerle aynı şekilde düşünüyorlardı. Bu nedenle “Doğrudan Kur’an’dan almalıyız ilhamı / Asrın idrakine söyletme-liyiz İslam’ı” ya da “Alınız ilmini Garb’ın, alınız san’atını./ Veriniz hem de me-sainize son sür’atini” diye ortaya çıkan haykırış ile Cumhuriyet elitlerinin ekonomi politikaları benzerlik arz etmekteydi.

İslamcılar “kanaat-tevekkül” denilince açılan kapıdan girecek bir ta-savvufa da ön yargılı idiler. Mehmet Akif’in kanaat’a yaptığı menfi vur-gu, Cumhuriyet elitlerince de aynı söylemlerle dile getirilmiştir. Tek-ke-vakıf-tımar (aşar sistemi)-ahilik ile oluşturulan Anadolu düzeninin kurumsal tabanı “hane-mahalle - bedesten” ancak şehrin örgütlediği ce-maat (tekke) ve fıkıh (sözleşmesel hukuk) ile tanzim edilebilir. İslamcıla-rın modernist yaklaşımlarının kollektivist (cemaatci) olamadığı, birey fel-sefesine yaslandığı söylenebilecektir. Biretci kent-İslam algılarının gele-neksel hayatın içindeki tasavvufa, dindarlığın cemaatci yorumuyla kırdı mekân- bağ- bahçe tutmasına hiç tahammülü olmadığı söylenebilecektir. Böylece “gelenekle çalışma ideolojisi”yle, ilim ve fenne atfedilmiş “değer-ler”le inşa edilen yeni bir toplum zihniyeti doğdu ve İslamcılık da, diğer “kurtuluş ideolojileri” Türkçülük ve Batıcılık kadar rasyonalist- pozitifist (hatta materyalist) bir kuvvözde doğup, yetişti.

Bu kitaptaki değinilerden bir diğeri de modernleşirken ahlâkîliğimi-zi koruyamadığımız hususudur. Bu kapsamda ahlâk-siyaset ilişkilerine, kapitalist ahlâktan ahlâkî iktisadiyata salınan bir dizi yazıya kitapta yer verdik. Ahlâkın ilkelerinin şehri inşa edeceği fikrine işaret ettik. Ahlâk iktisadî olanı belirleyici, fıkıh mekânı tayin edicidir. Ahlâkın iktisadî ni-

teliği onun dört ilkedен yükselmesinden kaynaklanmaktadır: Adalet-şecaat-iffet-hikmet. Bununla beraber ahlâk konusunda Nahl 90 ayeti ekseninde de bir yorum getirmeye çalışarak “adalet-hüsna-akrabaya yardımı tahakkuk / münker-bağy-fahşa’yı men” şeklinde özetlenebilecek bir tanımdan bahsettik.

Kitaptaki kimi yazılarda ülkedeki siyasilerin beledîye hizmetleri ve çalışmalarını kapsamında Batı’dan kopya ederek getirmeye çalıştıkları teknik aktarımlara (Marmaray, TOKİ, teleferik, otoyol, kentleşme yoğunlaşmaları, çiftçiliğin tasfiyesi, üretimin endüstriyelleşmesi, vs) eleştiri getirildiği hususuna da değinilmelidir. Şehir’in inşasını mümkün kılacak bir ütopyadan bahsettik.

Bu kitabın hazırlanması hususunda teşviklerini esirgemeyen, Türkiye’de Doğu-Batı çatışması tezini ısrarla sürdürerek bir düşünce zemini kuran Ertan Eğribel’e ne kadar teşekkür etsem kifayet etmeyecektir.

09 Mart 2014 - Ankara

Lütfi Bergen

I. BÖLÜM

KENT KAPİTALİZM

VE

TAHAKKÜM

ANTROPOSEN VE CANLILIĞIN TEKNOLOJİK YÖNETİMİ

Paul Curtzen yeni bir jeolojik çağın başladığını yazdıktan beridir buzul çağı ‘pleistosen’ ile tarım ve endüstrinin hakim olduğu, ‘holosen’ çağından da çıktığımızdan bahsediliyor. ‘Anthropocene Çağı’ kavramı neo kapitalizmin “insan”ının tabiat içinde koşulsuz şartsız hakimiyetini, doğaya egemen olduğu yeni jeolojik zamanı anlatmak için kullanılıyor. Yunan dilindeki “andropos-insan”dan ismini alan bu jeolojik zaman, sanayi devrimi insanının otomat evren tasavvurundaki “efendi-hükümdar” insan tavrını epeyce geliştirdi ve kendine ait eko-sistemini üretti. Hz. Davud (as) ile Zülkarneyn’in kullandığı demir-çelik bilgisi, buzul çağı (pleistosen) sonrası insana iklimlere ve tabii şartlara göre yaşayacak dünya/doğa sunmaktaydı. Holosen çağ insanı tabiata egemen değildi, kendisi de doğa içinde ve doğanın ritminin/ vakt’in emrinde idi.

Endüstriyel modernitenin kitleleştirilmiş buhar, elektrik, petrol ile geliştirdiği tabiata müdahale Holosen çağı sona erdirdi; insana tabiata hükmeden fırsatı verdi. Antroposen Çağı’yla birlikte artık yeni bir doğa belirdi. Bu, doğanın yeni bir insanla dönüşmesi anlamındadır. Slavoj Žižek’in “Antroposen’e Hoşgeldiniz” başlıklı metninde söz konusu dönüşmenin basit bir şey olmadığı da itiraf edilmektedir. “Söz konusu sonuçlardan en temeli, insanlık tarihi-tabiat tarihi ayrımının ortadan kalkmasıdır. Çünkü konumuz, basitçe, insanın tabiatla interaktif bir ilişki içinde olup olmadığı değil. Böyle bir ilişki hep vardı, zaten. Şu anki iddia, insanın, sözün jeolojik anlamıyla tabiat kuvvetlerinden biri olduğudur. Bu şu demek ki, kafa sayısı, fosil yakıtlar yakıyor olması ve bunlarla bağlantılı başkaca faaliyetleri nedeniyle, insan-oğlunun gezegen üzerinde jeolojik etmenlerden biri olması, onun, yeryüzündeki yaşamın dengesini dahi etkileyebileceği anlamına gelir” (ŽIŽEK, 2012: 83). Žižek’in insana yönelik olarak “tabiatın jeolojik kuvvetlerinden biri olduğu” ifadesini “nota bene” sayalım.

İnsanlar tarafından üretilen sentetik materyaller, doğanın ekolojik yapısını dönüştürdü. İnsan kendi hammaddesi olan toprak ve suyu bozdu ve beton-asfalt bir zemin, konut sahibi oldu. Yiyecek maddelerini de plastik ya da kimyevî bir metaya çevirdi. Heidegger'e göre insanın endüstri toplumu döneminde ortaya çıkardığı modern bilim reele saldırır. Reel olanı düzenleyerek, onu incelenabilir, objeleştirilebilir hale getirir. O, şeyleri ele geçirir, nesneleştirir ve karşısına koyup kendine göre şekil verir; mevcut-olan karşıda-duran haline getirilir. Heidegger, "düzenleme tarzı içerisinde reel olanın gizini el altında duran olarak açmak için insana saldıran, yani insana meydan okuyan saldırının biraraya toplatıcısı"na Çerçeveleme / Gestell diyor (HEİDEGGER, TS-1998: 63). Ona göre teknolojinin esası, modern tekniğin özü *çerçeveleme*'dir. Gestell (çerçeveleme) adı içerisindeki 'stellen' (saldırmak) sözcüğü, yalnız meydan okuma anlamına gelmez; aynı zamanda bu sözcük kendisinden çıktığı 'stellen'e ilişkin başka imayı da taşır: imal etme (herstellen) ve sunma. Çerçeveleme Hakikatin parıldamasını ve hüküm sürmesini engeller (HEİDEGGER, TS-1998: 72). Çerçeveleme insanın hakikate ulaşmasını, hakikatin çağrısını deneyimlemeyi engeller. İnsanı varolan şeyle çatışkılı kılar. Çerçevelemenin hüküm sürdüğü yerde insan için tehlike vardır (HEİDEGGER, SD-1997: 72). Teknoloji, insanın aktivite alanını kökten değiştirdiği için, *tekhne*, *politeia* haline gelmiştir. Tekniği "tinsel" olarak elde tutmak gerekir. Ona hakim olma iradesi ne kadar elzem hale gelirse, teknik de o kadar insanın denetiminden kaçıp kurtulma tehdidinde bulunur (HEİDEGGER, TS-1998: 45). Dünyanın kutsalı kaçmış, yeryüzü tahrip edilmiş, insanlar yığınlara dönüşmüş, hakikate saldırılmıştır: "Modern teknikte hakim olan (...) doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır" (HEİDEGGER, 1998: 55). Heidegger'de "Doğa", Batı düşüncesinde teknolojinin nesnesi olarak görülür. O'na göre teknolojinin dünyasına atılmış durumdayız ve bu dünyadan çıkış yoktur. "Biz yalnızca denetiminde olduğumuzun bilincine vardığımız ölçüde teknolojinin denetiminden kurtulabiliriz. Bu bir paradokstur. Varlık kendisini teknolojik insanlıktan gizlemiştir. Eğer varlıkla yeni bir karşılaşma gerçekleşirse ve gerçekleştiği zaman, eğer varlık kendisini tekrar ifşa ederse, kendi içinde ve kendi başına bu olay teknoloji çağının hükümranlığını sona erdirebilir" der.

Heidegger için, Descartes, cogito kavrayışıyla dünyadan ayrı bir özne kurgulamış ardından da dünyayı öznenin emrine sunmuştur. Descartes’da “Ego cogito”, hem kendi varoluşunun devamının garantisi hem de diğer bütün şeylerin temeli olarak düşünülmüştür. Descartes, özneyi bütün şeylerin gerçekliğinin doğruluğunun ölçütü olarak ortaya koyar. Bu düşüncesiyle o, insanın doğaya sahip ve egemen olarak özerkliğini sağlayıp onu kesin yargılara ulaştırmıştır (TONYALI, 2005: 30).

Antroposen çağı, endüstriyalizmin çevre yıkımı ile birlikte gelişti. Doğaya işkence ederek bilgiyi almak gerekir. Dolayısıyla “deneye ağırlık verildiğinde ve aksiyomlar da deneyden türetildiğinde, doğa imparatorluğunu ele geçirebilecek veya idare edebilecek bir fırsat” ortaya çıkmış olmaktadır (BACON, 1999: 85). O, bir buluş yapmanın, bölgesel bir kahramanlıktan daha üstün olduğunu; hatta “tanrısal işlerin, yeni yaratımları ve taklitleri” olduğunu (BACON, 1999: 92) söyleyerek yeni insan kimliği hakkında işaretler verir. Keşif ve buluşlar nedeniyle “tanrısal”laşan yeni insan, modern telakkilerini standart kabul ettiği için Batı- dışı toplumları ilkel, vahşi, gayri- medeni tanımladı. Aslında bu, Descartes’in “düşündüğü için var olan” İNSAN yaklaşımını da tamamlayan bir şeydi. ‘Doğanın kitabının heyecanla okunması’ndan (DESCARTES, 1997) söz edilmekteydi. Ancak bu “heyecanlı okuma” gelişen burjuva sınıfının ihtiyaçları için doğayı teknoloji vasıtasıyla teslim almış bir İNSAN fikrinden hareketle yürümekteydi, tabii ki bu insan Antroposen çağını geliştirecekti.

Žižek, Marks’ın insanlığı bir “tür-varlık / (Gattungwesen)” olarak adlandırdığından ve bununla “Hayvan türlerinden farklı olarak, sadece insanların “tür-varlık”; yani kendini bilfiil bir türle bağlantılı olarak düşünen, dolayısıyla sadece kendinde olarak değil, ama aynı zamanda kendi için “evrensel” olan bir varlık oluşturduğundan bahseder. Žižek böylece, insanın insanlığın tamamını tek bir dünya pazarında birbirine bağlayan ve birleştiren kapitalizmle birlikte sapkın-yabancılaşmış biçimiyle ilk kez karşımıza çıktığını söyler. Burada Chakrabarty’nin dünyadaki iklim değişikliğini kapitalizmin krizlerinden biri şeklinde anlamak yerine “insan eylemlerinin niyetlenilmemiş bir sonucu” olarak değerlendirerek “insanların bir tür olduğu fikriyle birlikte, insanlığın evrenselliği de bir hayvan türünün tikelliğine geriliyor” dediği (ŽIŽEK, 2012: 89) şeyle de hesaplaşır. Žižek’e göre “evrensel antogonizmle (yeryüzündeki hayatın koşullarının tehdit altındaki parametreleri) tikel an-

tagonizm (kapitalizmin açmazı) arasındaki ilişkide anahtar rolü görecek mücadele, tikel antogonizmdir. Evrensel problemi (insan denilen türün hayatta kalması) çözmek, ancak önce kapitalist üretim tarzının açmazını çözmekle mümkün" (ŽIŽEK, 2012: 92). Žižek'in çözümü kapitalist üretim tarzına getirmesi kesinlikle umut verici değil. Çünkü Bolivya Devlet Başkanı Eva Morales'in 28 Kasım 2008'de "Gezegeni-mizi Kapitalizmden Koruyun" başlıklı mektubunu eleştirirken değişime, gelişmeye, ilerlemeye duyulan güvensizlik hissinden rahatsız oluyor. Morales, dünyanın ekolojik sorunlarını Batı'ya fatura etmekle Žižek'i endişelendirmiş olmalı. Morales "Kardeşler: Günümüzde Tabiat Ana hasta. Her şey kapitalist sistemi doğuran 1750'deki endüstri devrimi ile başladı. 'Gelişmiş ülkeler' ikibuçuk asırda, beş milyon asırda oluşmuş fosil yakıtların çoğunu tüketti. Rekabet ve kapitalizmin sınır tanımaz kâr hırsı, gezegenimizi harap ediyor. Kapitalizmde bizler insan değil tüketiciyiz. Kapitalizmde Tabiat Ana yok, onun yerine hammaddeler var. Dünyadaki asimetri ve dengesizliklerin kaynağı kapitalizmdir" demiş (ŽIŽEK, 2012: 74). Žižek, alıntılıdığı bu parçada Morales'in hemen her cümlesine itiraz ediyor: "Burada Morales'in saldırdığı ve reddettiği şey, bizzat modern özneliliğin yükselmesi sürecidir ki, tabiat anaya (ve cennet babaya) ve tabiatın "ana erkil" düzenindeki sağlam köklerimizde dair geleneksel cinselleştirilmiş kozmolojiyi ortadan kaldıran da bu modern özneliliktir. Bu tür bir ekolojinin, güçlenip, yeni yüzyılın hakim ideoloji biçimi olma ve kitlelerin yeni afyonu sıfatıyla, düşüş halindeki dinin yerine geçme şansı çok yüksek (...) Bu nedenden ötürü, her ne kadar çevreciler sürekli olarak, yaşam şeklimizi radikal bir şekilde değiştirmemizi talep ediyorsa da, bu talebin altında yatan şey, tam da zıddıdır-değişime, gelişmeye, ilerlemeye duyulan derin bir güvensizlik hissidir. Her radikal değişim hiç istemeden de olsa, bir felaketi tetikleyebilir" (ŽIŽEK, 2012: 74-76). Žižek'in geline dünya durumunu bir felaket saymadığı ve Batı kapitalizminin gelişme-ilerleme teorisinin Batı dışında "kitlelerin afyonu" olarak kullanılmasına ses çıkarmadığı, son tahlilde kapitalizmin teknolojik ve ilerlemeci vasfını olumladığı söylenebilecektir. Oysa, global ölçekteki kasırgalar, depremler, kuraklık, buzulların hızla erimesi, denizlerdeki canlılığın tükenmesi gibi jeolojik olayları Batı tekniğinin küreselleşmesi ve dünyayı sömürmesinden bağımsız ele alamayız.

Žižek ve Batı aklı plastik-beton-asfalttan oluşma yeni ekolojik “doğa”nın ve krizdeki iklimin getirdiği sarsıntıları kendi dışında bilgi kaynağı tarafından çözülmesini istemiyor.

Kapitalizmin kurduğu uygarlık dünya kaynaklarının büyük yüzdesini tüketirken, ortaya çıkan kirliliğin ve kentsel sorunların tamamını Batı dışına yönlendirmektedir. Žižek’in “Antroposen” dediği yeni jeolojik zaman, Batı dışı insana has bir eylem-amel sonucu ortaya çıkmadı. İnsan’ın “Jeolojinin kuvveti” ya da “Jeolojik kuvvet-aktör” haline gelmesi Batı dışında özellikle İslam dininin insanı yetiştirme biçiminde ortaya çıkmayacak bir sonuç halinde kavranmalıdır. Buna rağmen Müslümanların kentleşme ve canlılığın teknolojik yönetimi süreçlerine direnç geliştirecek değerler üretmediği, kentleşmeyi-teknolojik manada kontrol edilmeyi içselleştirdiği gözlemlenmektedir. Kapitalizmin “uygarlaşma, teknolojileştirme, mekanikleştirme” vasıtasıyla yürüttüğü süreç insana ve hayat çevresine yönelik saldırgan/hasmanî müdahale oluşturuyor ve tesis ettiği yeni “doğa” ile onu topraksızlaştırıyor. Bu topraksızlaşma aynı zamanda yersiz yurtsuz bırakmadır. Toprağın asfalt, beton ile kaplanması, üretilen plastik mamüllerin kullanıldıktan sonra tabiata atık olarak bırakılması, giderek insan ve diğer canlı türlerinin “dünya” ile arasında yığılmış katmana dönüşmekte ve insan-dünya organik bağınyı yok etmek üzeredir. Dünya’nın üstündeki canlı türlerden tecrit edilmesinin temelinde insanın doğayı bir araç olarak algılayan bakış açısının bulunduğu söylenebilecektir. Ne yazık ki insanın doğayı araçsallaştıran bakış açısı onun kentlerde yoğunlaşmasının da gerekçesi haline gelmiş durumdadır. Žižek’in metnindeki itiraf, ilerleme mitinin canlılığın haklarına tecavüz sınırına gelindiğini de ortaya koymaktadır: “İnsanlar, ancak, dünya üzerindeki hayatın parametrelerini ciddi biçimde bozmamak için yeterince marjinal kaldıkları sürece “istediklerini yapabilirler”. Özgürlüğümüzün global ısınma ile somutlaşan sınırları, bizzat özgürlük ve erkimizin katlanarak büyümesinin paradoksal bir sonucudur-yani, bizi çevreleyen tabiatı dönüştürme yetimizi durmadan büyütür, yerküre üzerindeki hayata inşa edildiği temel jeolojik parametrelerin dengesini bozma noktasına ulaşmış olmamızın” (ŽIŽEK, 2012: 81). Bir ev insanın ve bir şehir toplumun, dünya ise türlerin kabuğudur, devamıdır, serilmesidir. Tinsel yayılmasıdır. Bu sözü Eileen Gray’dan aktaran Andrew Ballantyne, “Meskenlerimiz sürdüğümüz hayatları yaşamamızı bizim için mümkün hale getirirler” (BALLANTYNE, 2012: 39)

demektedir. Žižek'in şahsında Batı aydınınının bilimsel ve teknolojik gelişmeyi "ilerleme" diye tanımlaması, ilerlemeye yönelen itirazların bastırılması, Batı'nın Batı dışına totaliter ve dengesizlik dayatıcı tahribatlarının sorgulanmasını gerektirmektedir. Kentleşme, canlılığın teknolojik yönetimi kontrol toplumu oluşturmakta ve artık mekân-beden üzerinden iktidarını yürütmektedir. Kentler kanserli bir hücre gibi tabiatın yerine geçmekte, tabii olanı işgal etmektedir. İnsanlar tabiatla birlikte olmaktan çıkarılmış bir metayı (konut) satın alıp içine borçlanarak girmektedirler. Üretim araçlarına sahip olmayan emekçi profili tasfiye edilerek yerine kent içinde mülksüz bırakılmış ve bilişim teknolojileri kullanımında itiyad (bağımlılık) geliştirmiş emekçi profili gelmiştir. Bu emeğin patronu emlak/banka/siyaset halinde belirgindir. Yeni emekçi kitlenin ücretleri teknoloji/konut/otomobil borçluluğu nedeniyle ancak yaşamaya imkan verecek miktardadır. Aslında bu esas itibariyle kente çekerek mülksüzlük üretme politikasıdır. Kentleşme kırdaki evi ve geçimi olan insanları kente çekerek evsiz ve geçim yolları tıkanmış esirlere çevirmiştir. Teknoloji-bilişim de bu esareti öznenin kendisince "içselleştirilmiş disiplinci iktidar" halinde sürdürülebilir kılmaktadır.

– BACON, Novum Organum, Doruk Kitabevi, 1999.

– BALLANTYNE Andrew, Mimarlar İçin Deleuze ve Guattari, Yem Yayınları, 2012.

– DESCARTES, Yöntem Üzerine Söylem, İdea Yayıncılık, 1997.

– HEİDEGGER Martin, Tekniğe İlişkin Soruşturma (TS), Paradigma Yayınları, 1998.

– HEİDEGGER Martin, Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu (SD), Patikalar- Martin Heidegger ve Modern Çağ içinde, İmge Yayınevi, 1997.

– TONYALI Zehra, Heidegger'de Teknoloji Yorumu, Yüksek Lisans Tezi-basılmamış, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Felsefe Tarihi) Anabilim Dalı, 2005.

– ŽIŽEK Slavoj, Antroposen'e Hoşgeldiniz, Encore Yayınları, 2012.

KENT GIDA SÖMÜRGEÇİLİK

Kapitalizm Anadolu’da toprağın lanetlileri saydığı köy-kasabalı Adam-kadınları kentlere sürmekte ve onları borçlandırarak köleleştirmektedir. Kentleşme küresel kapitalizmin kolonileştirme siyasetinin örtüsüdür. İslamcıların modernleşme politikalarını benimsemesi küresel kapitalizmle uzlaşmalarına ve kentleşme rantına dayalı kalkınma dayatmacılığına dönüştü. Batı’nın “azgelişmiş ülkeler” diyerek kendi tarihsel şemalarına eklemlemeye zorladığı ülkelerde proleterler konut borçlanması yapılarak kentlileştirilenlerdir. Kentlileştirilme bu ülkeler halkları için bir topraksızlaştırmadır. Kentleştirmenin aynı zamanda bir gıda siyaseti olarak Batı dışı toplumsallıkları prekapitalist üretim ilişkilerini kapitalist üretim ilişkilerine dönüştürmek bakımından işlevselleştirildiği söylenebilecektir. Kentleşmenin yoğunlaştırılması kapitalizmin ancak işgal ile ulaşabileceği topraklarda sömürgeciliğe benzer etkiler yapmaktadır. Başlangıçta “İslam şehri” adı ile anılan beldeler kentleşmeye uğratılmakla tarım ve hayvancılıkla uğraşan kesimlerle bağları koparılmaktadır. Faroqhi’nin bir kitabında Osmanlı kentinde kentsel zenginliğin kaynağı olarak kırsal kesimde arazi sahipliğine de değiniliyor. Bu konuyu önemsemek gerekiyor. Çünkü, kentlilerin kırsal üretimle ilgisini kurmak, kentli adamların kırsal üretim yaptığını görmek modern kent tasavvurunda yer almıyor. Modern kentleşme para kazanmayı, üretimi kent içine hapsederek insanın varoluşunu tabiattan koparıyor. Oysa Müslüman şehri içinde üretimin-sanayiinin temel olmadığı bir organizasyon biçimidir. Osmanlı’da üretim kırsal alanda ya da şehrin çeperlerinde yönetim ise şehrin merkezî alanlarında idi. Bu ters yapılaşmanın yani üretimin kırlara doğru yayılmasının bir önemi vardır. Eğer modernite üretimi kent dışına (kırsal alana) yayarsa, örneğin trafik yoğunlaşması, toplu taşıma için araç tedariki, petrol/asfalt ihtiyacı olmayacaktır.

Kentleşme ile ortaya çıkan ve modernleşmiş Müslümanların göz ardı ettiği diğer önemli konu gıda siyasetidir.

Günümüzde en önemli zehir gıdadır. Gıdalar biyolojik bir sistem arz etmektedir. Endüstri bu sistemi bozarak onun raf ömrünü uzatmakta, ısıtılardan geçirmekte, tabiatını (biyolojisini) bozmakta ve insanlığa metal/plastik yutturmaktadır. Bugün sofralara getirilen endüstriyel işlemden geçmiş çoğu gıda ağır metal barındırmaktadır. Müslümanların “küresel dünya pazarına mal üretelim” düşüncesiyle uzlaşması “fıtrata aykırı mal üretilip helali kazanalım” garabetine düşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu kapsamda örneğin UHT sütleri insanlar içmekte ama kediler içmemektedir; onu sabi çocuklara içiren ebeveyn de “güleryüzlü-şeytanî” kapitalizmin vazifelisi haline gelmektedir. 140 bar basınç altında UHT süt, içindeki koruyucuları kaybetmektedir; bu artık bir süt değildir. UHT sütler folyoda saklanmaktadır. Çünkü gün ışığı bu sütün rengini bozmaktadır. Besleyici olduğu düşünülen yoğurt artık margarin olmuştur. Sağlık Bakanlığı Türkiye’de obezitenin nüfusun %33’üne, tombulluğun ise %30’una tekabül ettiğini ifade etmektedir. Obezite oranını %25’e indirmekten bahseden siyasiler meseleleri bütüncül bir siyaset felsefesinden almamaktadır. Obezitenin temel sebebi kapitalizmdir. Bir ülkede kapitalist gelişme varsa o ülkede yoksulluk patlamıştır. Endüstriyel olmayan ürün tüketmek bir azınlık insiyatifi haline getirilmiştir. Endüstriyel olan ürün hastalık sebebidir. Bu gıdaları tüketen insanlar ilaç sanayiinin “müşterisi” haline gelmektedir. Bu artık bir nüfus, ihtiyaç, sağlık, ölüm kontrolüdür. 4 TL’ye tavuk yemek yoksulların işidir, çünkü bu tavuk tabii ortamında değil endüstriyel ortamda ilaçlarla yetiştirilmektedir. Bütün dünya’da insanlar kapitalist ve endüstriyel gıda ile beslenmek zorunda kalmışlardır. Endüstriyel gıda; hem gıda kaynakları bakımından türlerin çeşitliliğini denetlemekte ve hem de insan gıdasının egemenler tarafından belirlenmesini dayatmakta olduğu için bir asimilasyondur. Tavuk yemlerinin yüzde 98’inde GDO’lu soya kullanılmaktadır. Bir tavuğun günde iki- üç yumurta vermesi tabiata endüstriyel bir müdahale sayılmalıdır.

Dünya pazarı için emtia/gıda/mal üretelim düşüncesi fıtratı/sağlığı bozalım niyetinin tezahürü olarak insanlığa yönelmiş büyük bir komplo ve sapkınlıktır. Müslümanların **Batı’lı** endüstriyel üretim metodlarını ithal ederek ve endüstriyel gıda üreterek kapitalizmle mücadele etme niyeti, ürettikleri gıdanın metal/plastik vasfı nedeniyle “helal” alanda

kalamamıştır. Genetiği değiştirilmiş tarım/et/süt/gıda üretimi “mazlum kavimlerin” nüfus kontrolünü sağlamaya dönük manipülasyonlara olanak sağlamaktadır. Kars’ın çarşı ve pazarını kapitalist tekellere açarak, pre-kapitalist işletmelerin karşısına küresel işletmeleri dikmek sömürgeci bir işgal sayılmalıdır. Bundan daha önemli bir başka husus ise Kars’ta üretilen kaşarı İstanbul’a satmak için endüstriyellemeyi dayatma meselesidir. Endüstriyelleme, yerli imalat tekniklerini, yerli ürünü, yerli üretim biçimlerini, yerli kültürleri bozmaya yönelmiş saldırıdır. Küresel pazar için üretim zihniyeti ile yerli üreticileri kapitalist işletmelere dönüştürmek yerli kültürlerle ırkçı bir müdahale sayılmalıdır.

Sanayi gıda üzerinden toplumları kolonileştirme peşindedir. Bunun başarılması ise üretici kırsalın tüketici kentleşmeye dönüştürülmesi ile mümkündür. Sanayileşmiş gıda bir bozma / ifsad eylemidir. Pastorize süt-le beslenen kediler üç nesil sonra kısırlaşmıştır. Pastorize süt/homojenize yoğurt kalsiyum içermemektedir. Kapitalizmin bugünkü gıda politikası bir nüfus ve sağlık denetimi, sürdürülebilir hasta hayatı siyasetidir. Kentleşme meselesinde yerel/küresel kategorileri (dikotomileri) küresel bakişın devamı gibidir. Küresellik kendini ötekisi olarak konumladığı “yerel”likle sürdürülebilir kılmaktadır. Küresellikle içiçe düşünüşler “yerli” kavramını “yerel” kavramıyla sakatlamışlardır. Yerlilere “sen sadece kakao üret”, “senin ayrılan iyi” diyerek geliştirilmiş ekonomik küresel politikalar “yerel” kimlik dayatmak anlamındadır ve emperyalizmdir. Kural olarak “yerli”, kendine özgü iktisat zihniyeti ile küreselleşmenin meta ve objeleriyle bağdaşmaz bir pre-kapitalist nizama aittir. Küreselleşme Batı toplumlarının Antik Roma’dan beri Doğu’ya saldırısının bir biçimidir. Batı, İskender’den sonra da kolonyalizm, Haçlılık, sömürgecilik, emperyalizm gibi adlarla Doğu’nun işgaline çıkmış ve halen de çıkmaktadır. Batı, yerlilere tarih boyunca saldırı içindedir. En son Arap Baharı ile zühur eden ayaklanmaların Batı’nın Kuzey Afrika’nın petrol-doğal gaz-altın gibi servetlerinin talanına yaradığı ortadadır. Müslümanların “yerli”liklerini korumak, dünyanın mazlum halklarının Batı (emperyalizm, küresellik) ile savaşında öncelik yapmak, Gandhi gibi küresel endüstriyel gıda siyasetine karşı kendi tuz-ekmeği ile direncini ateşlemek görevidir.

TÜRKİYE BATI UYGARLIĞINA GİRMEK ZORUNDA MIYDI?

İlber Ortaylı'nın 17 Kasım 2013 tarihli "Olmasa da olurdu, meselesi" başlıklı yazısında "Batı medeniyetini seçmek" konusu ele alınmış. Yazıda Batı medeniyetini aldığımız zaman bu medeniyete ait sınıf çelişkilerini, meslek tabakalarını, medenî kimliğin oluşumunu da alacağımız iddiasında bulunuluyor. Hatta Batı'nın temayüz ettiği denizcilik, matbaa, süvari alaylarını Doğu'ya aktarmanın zincirleme gelişmeler halinde bizi Batı uygarlığının içine sokacağı şeklinde bir yargı da veriliyor:

"Türkiye'nin Batılılaşması bir beğeni ve seçim konusu değil; kimse Mozart dinleyip Voltaire okumak için Batı medeniyetini seçip ithal etmedi. Batı-Doğu medeniyeti "dokuma makinesini" içeri al ama başındaki işçi ve sendikaların ideolojisini ve hareketini zinhar içeri sokma, matbaayı al ama matbaanın çoğalttığı yazıları geri gönder şartıyla gelmiyor. Sürat topçuluğunun getirilmesi için mühendislik eğitimine, bitişik nizam harp eden askerin telef olmasını önlemek için cerrahlara ve yeni tip tabiplere, süvari alaylarının etkinliği için veterinerlere, eczacılara, kimyagerlere, donanmaya, matematikçilere, hocaları ve kitapları edinmek için Fransızcaya ambargo uygulayamazsın. 11'inci asırdan itibaren Horasan ve İran yaylasından gelen bir milletin ulaştığı Akdeniz'i seyretmekle kalamayacağı, denizci olmaya zorlanacağı nasıl bir gerçekse; zincirleme gelişmeler halinde Batı medeniyetinin içine gireceği de aşikardır. Rusya'da halen bu düşüncede olanlar vardır; Büyük Petro'ya çullanıyorlar. 19'uncu yüzyılın ünlü Slavcı şairi Aksakov "Dönelim" diye şiir yazıyordu. Halen bu düşüncede olan Ruslar varsa da yazdığı güzel şiirle kaldı. Tarihi oluşum bir toplumun kimliğidir. Kimliğin oluşumunu değiştirmek demek geçmiş zamana müdahaledir yani imkansızla uğraşmaktır ve abestir."

Süleyman Seyfi Ögün "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler" başlıklı yazısında İlber Ortaylı'nın Tanzimat için kullandığı "değişmemizin değişmesi" ifadesinden bahseder ve ekler "gerçekten de Osmanlı toplu-

mu, 18. Yüzyıldan itibaren, giderek derinleşen bir şekilde kendi tarihsel çevresinin dışından gelen dinamiklerin etkisiyle değişmeye başlamıştır” (ÖĞÜN, 1992: 65). Değişen değişmemizin “mühendislik-eksende bir reform staratejisi” olduğunu, bu stratejinin askeri donanımdan, söz konusu donanımın gerektirdiği örgütlere ve bunun beşeri kaynaklarına ilişkin yatırımlara (maarif) yöneldiğini ilerleyen satırlarda okuruz.

Öğün’ün bu yazısı Türkiye’de Gökalp’ten beri “medeniyetçilik” meselesinin hiç sorgulama konusu yapılmadığına yönelik önemli bir değindir. Öğün, “Cumhuriyet’in resmi ideolojisi ile bu ideolojiye can düşmanı olarak bakan MSP’nin Türkiye’yi, rumuzu “tüten fabrika bacaları” olan bir sanayi ülkesi haline getirmek yolunda aralarında hiç bir ihtilaf yoktur” şeklindeki tespiti ile de Türkiye’de üç tarz-ı siyasetin (İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık) temelde aynı hatt-ı hareket olduğunu ifade eder. “II. Meşrutiyet sonrası kendi aralarında uzlaşmaz tartışmalar yaşayan İslâmcı ve Türkçü akımlar, Doğu sorununa ve Avrupa’nın ahlâkî değerlendirmelerinde ortak bir duyarlılığı taşırlar ve şaşılasi bir üslûp benzerliği gösterirler. Buradaki ana fikir; maddi güçleri elinde tutan ama ahlâkı iflas etmiş bir Batı. Bunun karşısında, maddi açıdan zayıf ama toplumsal moral yönünden son derece güçlü bir Müslüman ya da Türk (çoğu kez ikisi de birlikte) toplumu. Aslında bu fikir, yarı örtük olarak maddi (teknolojik) açığı kapatılmış bir müstakbel Türk-Müslüman toplumun en mükemmel toplum olacağı tasarımı da içermektedir (Said Halim Paşa, Cemaleddin Afşar, Ziya Gökalp paralelliği). Yukarıda özetlediğimiz düşünce eni konu bir tür medeniyetçilikten vazgeçmeyen gelişme ideolojisidir” (ÖĞÜN, 1992: 66). Öğün bundan sonra Topçu’nun Gökalpçi-İslamcı- Türkçü “medeniyet/kültür” ayrıştırmasına yönelik eleştirisini analiz ettiğini görürüz. İlginç bir ayrıntı Süleyman Seyfi Öğün bu yazısında Ahmet Cevdet Paşa’dan Rus popülistlerine kadar biz dizi isim sayar. İlber Ortaylı da mezkur yazısında aynı isim ya da ekollere atıf yapmaktadır.

Öğün’e göre “Nurettin Topçu, popülizmin tarihsel-felsefi anlamda ‘gerilemeci’ anlayışını temsil eder. O’na göre medeniyet (teknolojik gelişim) Gökalp’in iddia ettiği gibi dünyayı eşitlerden oluşan bir insanlık ailesi olarak birleştirmeyecek, tam tersine, eşitsizlikleri derinleştiren yeni bağımlılık ilişkilerine yol açacaktır. Öğün, Topçu’nun teknoloji karşısında tarımı (kır hayatını) önermesini radikal (ve marjinal) bir yaklaşım şeklinde değerlendirir. 1960’ların siyasal hayatında teknoloji ithalinin bağımlı-

lılık ilişkilerine yol açtığı yolundaki sol argümanlara değinir ve sol'un montaj sanayi yerine ağır sanayii ya da Batı'dan teknoloji aktarmak yerine Sovyetler ya da Doğu Avrupa'dan teknoloji almayı öne çıkaran tekliflerinin teknolojinin kendisi üzerine yapılan bir analiz içermediğini söyler (ÖĞÜN, 1992: 69). Öğün, "O halde ne yapmak lâzım gelir? Sanayileşmekten vazgeçmeli miyiz?" sorusuna Topçu'nun hem de "ağır sanayi" ütopyasının en hummalı dönemini yaşadığı bir zamanda marjinal çıkışını yaptığını söyler: "Evet, Türkiye bir an evvel bu ütopyasından vazgeçmeli, sıkı bir sanayileşme perhizine girerek kültürel moral değerlerine sıkı sıkıya yapışmalıdır. Topçu'nun 'milli iktisat' görüşleri Türkiye gibi genç milletleri kuşatan 'kalkınma ideolojisi'nin radikal eleştirilmesine dayanır" (ÖĞÜN, 1992: 68). Topçu'ya göre Müslümanca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı kır hayatıdır. O halde sabanı aşan bir teknoloji ister istemez millî kültürün en temel unsuru olan İslamî yaşayışı da zaafa uğratacaktır (ÖĞÜN, 1992: 68).

Öğün'ün Topçu'nun duruşuna dair yaptığı belirlemeler Türkiye'nin Batı uygarlığına girmek gibi bir mecburiyeti olmadığını da gösteriyor. Osmanlılar Öğün'ün dediği gibi "18. Yüzyıldan itibaren, giderek derinleşen bir şekilde kendi tarihsel çevresinin dışından gelen dinamiklerin etkisiyle değişmeye başlamıştır." Bu cümle İlber Ortaylı'nın Horasan'dan gelen Türklerin tarih içinde Batılılaşacağı yargısını boşlukta bırakacak denli çok katmanlı anlamlar içeriyor. Beş yüzyıl boyunca Rum elinde olan bu göçebeler niçin 18. Yüzyılda birden bire Batı uygarlığına girme zarureti duymuşlardır?

Şerif Mardin üzerine yazdığı önemli kitabında Alim Arlı, Türk toplum yapısıyla Batı toplumlarının yapıları arasındaki farkları Şerif Mardin'in çalışmalarından hareketle vermektedir. Alim Arlı, Şerif Mardin'in sivil toplum, yöneten-yönetilen (merkez-çevre), Devlet-İslam, Batılılaşma (super westernization) hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Buna göre Osmanlı'da sivil toplumun kurulması için bir yapının olmadığı görülür (ARLI, 2009: 161). Mardin, tarihe bir ilerleme ve yalınkat bir pozitivizm içinden değil, bir süreklilik/kopuş analizi ve yapısal bir realizm içinden bakmaktadır (ARLI, 2009: 160). Osmanlı toplumunda yapılaşmış ve örgütlü bir cemaat yapısı mevcuttur. Cemaatin hukuki ve iktisadi bir sistemi de vardır. Fakat otoriteyi, bu cemaat koyamamaktadır. Batı'daki toplumsal ve siyasal güçler arasındaki çatışma eksenleri ve entegrasyon süreçleri,

oldukça farklı biçimde Osmanlı'da devletle cemaat arasında yaşanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, dinin toplumsal yaşamdaki yerini tayin edebilmek için ulemayı vakıflar sistemi aracılığıyla denetime tabi tutmuştur. Devlet bunlara belli bir tür özerklik vererek toplumsal güçlerle devlet arasında uyumu temel alan bir yapılaşma üretmiştir. Devlet aynı zamanda dini söylem üzerinde belirli bir ortodoksi yaratmak için resmi bir alimler sınıfı oluşturmuştur. Sistemin dışına taşmaya müsait dini grupların hareketleri de, böylece bu ortodoksinin söylemi içinden tanımlanabilir hale getirilip denetim altına alınmıştır (Kadıızâdeliler gibi). Bu anlamıyla Mardin'e göre Osmanlı'da sivil toplum hem vardır ve hem yoktur. Çünkü padişahın buyruklarından (Örf-i Sultanî-Yasağ-ı Padişahî) uzakta özel bir hayat alanı kurulup korunmuş ve bir tür sivillik oluşmuştur. Ancak aynı zamanda bu güçlerin bağımsız siyasetler kurmalarını engellemek için sıkı merkezîyetçi bir siyasal program uygulanmıştır. Osmanlı sistemini Doğu Despotizmi olarak görenler, hem şeriat aracılığıyla korunan özel mülkiyet alanını, hem de vakıf benzeri örgütlenmelerin sağladığı toplumsal uygulamaları ve özerklikleri gözden kaçırmışlardır (ARLI, 2009: 162-163). Alim Arlı, Şerif Mardin'in Osmanlı ile Batı arasındaki fark gördüğüne ve bu farkın da yapısal olduğu vurgusunu yaptığı söyler (ARLI, 2009: 164): "Türk toplumsal yapısıyla, Batı toplumlarının yapıları arasındaki farklar, bu yapıların sistematik anlamda tüm sembolik ve ideolojik kuruluşlarını da temelden etkilemiş ve farklılaştırmıştır." Toplum temelde iki tabakadan oluşmaktadır: Yönetenler ve yönetilenler (askerî ve reaya, hükmedenler ve hükmedilenler). Toplum organizasyonunu dinin bütünleştirici boyutuyla sağlamışlar, siyasal organizasyonu ise, örfün ve şeriatın buyurucu gücünü kendinde toplayan bir monarkın ve onun patrimonyal bürokrasisinin uygulamadaki pratikliği ile sağlamışlardır. Yönetilen zümre de tek parça değildir. En azından iki tabakadan oluşmaktadır: Tüccar/esnaf ve köylüler. Bu tabakalar kendilik bilinci ile bir hayat alanı yaratmışlardır. Ekonomik hayat patrimonyal bürokrasinin, mali devlet anlayışını hayatta tutma, gaza yoluyla toplumsal serveti artırma ve toplumsal zümreleri bu düzeni yeniden-üretmek için mobilize etme düşüncesi etrafında oluşmuştur. Gaza ideolojisinin gerilemesi ile yıldızı sönen devlet bir tür yarı feodalleşme ve yerel toprak sahiplerini güçlendirmeyi esas alan yeni bir sistem üretmiştir. Bu yeniden üretim bürokrasinin düzenleyici otoritesi gözetiminde yapılanmıştır. 19. Yüzyıl reformları sırasında bile,

toplumsal tabakalaşmada bir tür sivillğin önünü açabilecek ayanlar, merkezi otoritenin sıkı denetimiyle belirli düzeyde tutulmuşlardır. Böylece, yönetici seçkinlerin politik tasarrufu, tüm yönetilen alt sınıfların konumlarını belirlemiştir. Fakat yine de yönetilenler belirli düzeyde yönetenlerle boy ölçüşme güçlerini tarihsel süreç içinde korumuşlardır. Osmanlı'da merkez ile çevre arasındaki ilişkinin biçimi çatışma eksenli ve tek boyutludur. Çevre ile merkez arasında kültürel boşluk mevcuttur. Bu durum modernleşme süreci içinde ciddi şekilde değişmemiş, hatta modernleşmenin en sancılı alanlarından birini oluşturmuştur. Yönetenler toplumsal çevreyi, modernleşecek ve Batılılaşacak bir alan olarak tanımlamışlardır. Bu ise ancak ideoloji ile yapılmıştır. Halbuki, tek başına ideolojinin bu tür bir görevi kaldırması mümkün değildir. Çevre ile merkez arasındaki kültürel boşluk demokratikleşmenin de en büyük engelini oluşturmuştur. Bunun çözümü, çevrenin ideolojik uyarlanmasını sağlayan dinin yeniden ele alınıp değerlendirilmesi ile mümkündür. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşu ile başlatılan hızlandırılmış Batılılaşma programının merkezi değişim unsurunu, yine dinin toplumsal konumu oluşturmaktadır. Osmanlı modernleşme pratiğinin yapısal unsurlarını devam ettiren Cumhuriyet dönemi reform programı, aynı zamanda, Tanzimat ve Meşrutiyet'in gerçekleştirmeye çalıştığı yenileşmenin fikrî devamıdır. Türk Devrimi, Osmanlı hanedanını ve hilafeti tasfiye eden, Osmanlı bürokrasisi içinde ciddi zihinsel dönüşüm gerçekleştiren ve fakat Osmanlı Batılılaşmasının yenileştirme hızını yetersiz bulan bir süper Batılılaştırma (super westernization) programıdır. Devrimlerle birlikte, İslamın siyasal yaşamdaki belirleyiciliği en asgari düzeye indirilmiştir. Fakat, İslam'ın mikro-sosyolojik düzlemde, kişinin benliğini kurması için gerekli toplumsal işlevi artarak süregelmıştır (ARLI, 2009: 167). Şerif Mardin'in yaklaşımları Türk toplumsal yapısıyla, Batı toplumlarının yapıları arasındaki farkları vurgulamakta, bu yapıların ideolojik kuruluşlarını da temelden etkileyip farklılaştığına değinmektedir. Ancak bu izah Batı uygarlığına girişimizin nedenleri hakkında İlber Ortaylı'nın tezine kısmî bir cevap vermekte görünüyor. Buna göre Osmanlı yönetenleri arasındaki gaziler ile hanedan arasındaki ittifak sona ermiş, gaza ideolojisi terkedilmiş, Osmanlı devlet kurumları da yapısal bir donmaya uğradığından yenileşme gerekmiştir. Fakat bu yenileşme neden Müslümanları Batılılardan ayıran ruhî hayatın kültürel unsurlarına yönelmiştir? Bu noktada Mümtaz Turhan'a başvuru-

rursak bir cevap alınabileceği düşünülebilir. Turhan'a göre Batılılaşma ile Türk toplumu hem yenileşme ve hem de inkılap döneminde mecburi kültür değişmelerine maruz bırakılmıştır. Yenilikçilerin ve/veya inkılapçıların neden önce kültürün değer alanlarını, sert unsurlarını değiştirmeye çalıştıkları sorusuna Mümtaz Turhan'ın verdiği cevap "Batı'nın özünün ne olduğu ve bu özün nasıl alınacağı konusunda doğru bir teşhiste bulunulamamasıdır" (AYGÜN, 2013: 110). Batı'dan nelerin alınacağı konusunda isabetli teşhisler ortaya konulamamıştır. Sathilik ve taklitçilik Batılılaşma sürecinin temel özellikleri olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Cumhuriyet Batılılaşması kaba taklitçiliğe dönüşmüştür. Batılılaşmanın bu tarz gereksiz unsurlar üzerinden yürütülmesi ve Cumhuriyet döneminde de bunda ısrar edilmesi başarısızlığın temel nedeni olmuştur.

Batı uygarlığını almaya mecburiyetten bahseden düşüncelerin aksine Müslüman zihin dünyasının Batı tekniği ile büyük kırılanlıklar taşıdığı görüşündeyiz. Ne Mümtaz Turhan'ın düşündüğü gibi "Batı'dan yanlış şeyler aldığımız" için ve ne de "Batı uygarlığına girmeye mecbur" olduğumuz için başarısız olduk. Şerif Mardin'in dediği gibi Batı ile yapısal manada farklı olan bir toplumsal sistemi aktarmaya çalıştığımız ve bu konuda dini de dışarıda bıraktığımız için yenileşme/inkılap Türkiye'de bir zemine oturtulamıyor.

Müslümanların "Batı tekniğini alalım" derken bu tekniğin plastik, beton ve asfalttan ibaret olduğunu kavramadıklarını görüyoruz. Osmanlı Müslümanlarının "uç tarz-ı siyaset" fikri ile birbirlerinden ayrışmalarına rağmen birbirine benzer şekilde "teknoloji alma / **Batı'lı** bilme" gibi usullere boyun eğerek İbn'ul vakt olan dünya kurgusundan kopmaları Müslümanlıklarının da mekanik bir form kazanmasına yol açmaktadır. Müslüman saatine intisaptan kopan bu zihin **Batı'lı** otomat dünya kurgusunun disiplinler teknolojilerine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bu boyun eğme teknolojinin kendisine mahsus doğasını "tabiattaki" doğasından yalıtmış, sekülerize etmiş, denetlenebilir kılmış ve Rabb'e meydan okuyan gizli bir ruh hali getirmiştir. Dolayısı ile **batı'dan** teknik-bilim aktarırken "zecrî kültür değişmeleri" uygulanmasa da Müslüman adamların tekno-dünya mekaniğini devralma iştiağı nedeniyle rızık / inayeti Allah'tan bekleme hissiyatı dumura uğramıştır. Başarı, gelişme, kalkınma temel felsefe haline geldiği ve hatta bu zihnin kavramları siyasal dönüşümü sağlayacak parti adlarına bile sirayet için Türkiye'de fikrî manada Anadolu'yu

inşa etmiş kadim geleneğe dönülememektedir. Batı'dan gelen hesabîlik, teknik sayısal değerler Doğu'daki (Anadolu'daki) paylaşma-kollektivizmin hayata geçmesini imkan dışı bırakmaktadır. Paylaşmacı-kollektivist cemaatçı değerler halen yürüyen mekanizmayı bozmak olarak değerlendirilmektedir. Kar yağmasından son derece korkan bu yeni kültürün 16-17. yüzyıldaki Müslüman adamdan oldukça derin bir ayrılığı vardır. İslamlaşma-Türkleşme-Muasırlaşma şeklinde bölünen ama Batı'ya yaklaşımı (teknîği-bilimi alalım) benzerlik gösteren bu düşüncenin **Batı'lı** mekanik teknik toplum tasavvurunu eleştirmeden benimsemesi ve bu mekanik sisteme "Batı'dan alınması şart" MEDENİYET vasfı yüklemesi, kendi algı dünyasının kırılması ile sonlanmışır. Müslüman düşüncenin saatle (mekanik-sayısal sayma sistemi ile) tabiata yönelmesine karşı en büyük direniş aslında tabiattaki nizamın kendisidir. Dünyanın "yamuk" olması, yani belli bir eğime sahip bulunması zamanın dijital hesap edilemeyeceğini göstermektedir. Tekno dünyada örneğin "saat altı" sabiti yapılmaktadır. Müslüman dünyada ise "saat altı" şeklinde bir sabitleme yapılamamaktadır. Güneşin doğuşu ve batışının vakti her gün değişmekte, iklimler sürekli deveren etmekte, sürekli oluş ve bozuluş yürümektedir. Tekno dünyada her an üretim zamanı iken, Müslüman dünya görüşünde ekim vakti, hasat vakti, üretim vakti, vs. gibi vakitler vardır. Medeniyet meselesini iş disiplini ve sürdürülen üretim mekânı olarak gören teknolojik nazar ile İbn'ul vakt olarak gören Müslüman nazarı arasında büyük fark bulunmaktadır.

Modern toplumda iş ve işe girmek methodizme uğratılmak yani "kur-tarılmak" olarak değerlendirilebilecek bir gözetim altına alınmayı içermektedir. İşe girmek "Tanrı'nın inayetinin kanıtı" halinde kavranabilmektedir. Yoksullar "tenin arzuları, gözüün istekleri ve kaderin tekebbürü" ile muhataplıkta daha fazla talepkârdırlar. Methodist iş disiplini bu yoksullara çalıştıkları takdirde Tanrı'nın inayetine kavuşacakları konusunda telkinlerde bulunmaktadır. Çalışma devinimi metodlaştırılırken insan da borçlandırılarak ahlâkîleştirilir. Kentin borçlu sınıflarının kente bağlılıklarının sağlanması "kentli erdemlerin" güdülerini kontrol etmesiyle ortaya çıkacaktır. Methodist otomat toplumun fertleri "kentten yaşanacak tek mekân tipi" olduğu İNANCI ile "tüm hayatları boyunca" ritüelleştirilmiş bir iş disiplinine tabi tutulmaktadır. Mekanik sisteme bağlanan insan (metro, bankamatik, mesai saati, TV izleme saatleri, periyodik ilaç

kullanımı, otomatlaşmış yemek öğünleri, maç saatleri, wc saatleri, vs.) ile güdüleri kontrol edilmek için hücreye atılmış Hristiyan bedene döndürülmektedir. Müslüman adamın ise iş ile disipline edilmediği ortadadır. Müslüman adamları disipline eden dinin ritüellerine ait vakitlerdir. İnsanı “iş”te sabitleyen Batı karşısında, İslam insanı belli vakitlerde cem haline getirerek sabitlemektedir. Bu nedenle işlik/pazar/üretim sahası serbest kalmakta ve Müslüman adama boş kaldığın vakit yorul ama ubudiyet saatinde toplan denilmektedir. Batı ile Müslüman Doğu arasındaki bu farklılık ve ayrışma Batı’dan aktarılan “insanı makinaya/toprağa/çalışma zamanına/üretime/yoksulluğa/gözetim toplumuna” sabitleyen teknoloji ve ekonomik model aktarımlarını kabul etmemekte ve kusmaktadır. Müslümanların Batı uygarlığına girmek zorunda olmaması bu zihni farklılık nedeniyle, İslam’ın insandan beklentisi nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

– ARLI Alim, Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, 2009.

– AYGÜN Mehmet, Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları, Doğu Kitabevi, 2013.

– ÖĞÜN Süleyman Seyfi, Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler, Nurettin Topçu’ya Armağan, Dergâh Yayınları, 1992.

KENT, KAPİTALİST TAHAKKÜM VE KENT OLMAYAN'IN İNŞASI

Kentleşme kapitalizmin istediği “üretimin tekelleştirilmesi”, “pazarın tekelleştirilmesi” siyasetine hizmet eder ve köylüyü ayartmaya çalışır. Kentleşme bu nedenle tüketim kalıplarını değiştirmeyi düzenleyen bir modernleştirmedir. Burjuva, kentsel coğrafi pazarı büyütmek için nüfusu yoğunlaştırmak zorundadır. Nüfus stoğunun kentte yoğunlaşması konut-otomobil-eşya arzının tüketimini tekeffül eder. Kent doğası, tüketim için dizayn edildiğinden ekolojik sistemden yalıttır. Canlılığını kaybetmiş yeni bir “çevre” ve yeni bir “iklim” yaratılır. Bu nedenle insan ‘tanrı’nın rakibi haline de gelmiştir. Kentin içinde bulunduğu bu yeni doğanın iklimi yoktur, canlı dokusu da bulunmamaktadır. Kentler tabiat canlılığına karşı ırkçı bir soykırım uygulamakta olduğu için kedi-köpek-güvercin-serçe-sıçan-kalorifer böceği vb. gibi sınırlı bir hayvan eko sistemi vardır. Yeni ekonomik sistem, mal tüketiminden “hizmet” tüketimine doğru kaydırılmıştır. Emek sanaldır. Üretilen şey eşya-mal değil servistir. Çalışma-emek kavramı hasıladan hizmete dönüştürülmüştür. Emek, bir şey üretmemektedir, emek yalnızca taşımakta, temizlemekte ve ihtiyaçları karşılamaya koşullanmaktadır. Çalışmanın bu dönüşümü tüketimi sürdürülebilir kılmak içindir. Herkes bakmaya odaklanmıştır. Bakış kalbi ayartmakta, kalb baktığı şeye doğru yürümektedir. Dolayısıyla insanlar ekranda ya da vitrinlerde görüleni yaşamaktadır. Bu hayatın hafızası yoktur. Her şey “camekan” aracılığı ile “gerçeklik” kazanır. Kent, bir yatırım nesnesidir, mekanın metalaşması kapitalizmin sürdürülebilirliği için gerekliliktir. Kentsel dönüşüm projeleri yersizleştirme-yurtsuzlaştırma sürecinin aracı haline getirilmiştir. Kentsel dönüşümle eski arsa sahipleri topraklarından sürülür. Boşaltılan kent merkezleri egemen sınıfın alanı haline getirilir. Kent mekanı sınıfların ortaya çıkışına hizmet eder, toplumu dönüştürür. Mekânın “değişim değerine”

dönüştürülmesi tarihe, geleneksel hayata, ekolojik hayata, kent tabiatına yönelik bir saldırı olarak tezahür etmektedir. Kent mekanlarının metalaştırılması ve kentin sermayenin yeni birikim mekanı haline getirilmesi, emeğin de başka türden sömürülmesini kaçınılmaz kılacaktır. Kentleşme gıdaya erişim yollarını da tıkamaktadır. Kentleşme kıtlık üretir. Kent gıda üretememektedir. Gıda endüstriyelendirilmiş, endüstri ise insansızlaştırılmıştır. Modern insan plastik benzeri hibrid ürünleri yiyecek diyerek yutmaktadır. Gıdanın ifsad edilmesi hastalıklara sebebiyet vermektedir. Modern toplumda şişmanlık fakir bırakılmış ve sömürülmekte olan kent paryalarının yanlış beslendiğinin kanıtıdır. Yönetilen bir ölüm, modern insanın çıkmazı haline gelmiştir.

Kentleşme kişi hak ve özgürlüklerine de müdahaledir, bireylerden oluşmuş kamu yararını temel alır. Kentleşmede konut seçimi ailelerin tasarrufundan çıkarılmıştır. Medeni Kanun'daki 186. maddede "Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler" hükmü kentleşme ile sermayenin ve egemenlerin eline geçmektedir. Kentleşme yeni feodalizm denilebilecek bir kavramı gündeme taşınmakta, konut almak isteyenlere sermayenin ve kentin lordlarının belirlediği alanlarda "yaşama hakkı" kredilendirilmektedir. Neo-feodalizmin aracı olarak mesken arzı, insan emeğini paryalaştıran mekâna özgüleyen konut borçluluğunu ürettiği için Batı Feodal çağının toprak köleliğine çok benzemektedir. Kent süreçleri, "seyahat hürriyetini", "emeğini dilediği gibi piyasaya sürme hürriyetini" de engellemektedir. Emeğin serbestçe dolaşımı neo feodalizm haline gelen küresel kapitalizm tarafından özgürlükler alanının dışında görülmektedir. Sermayenin dolaşımı bir hak olarak kabul edilirken, emeğin serbest dolaşımının önünün mevzuatlarla kesilmesi hürriyetlerin önünde bir engeldir. Diğer yandan kentleşmenin sürdürücü egemenleri (belediyeler, kat malikleri kurulu, finans kuruluşları, emlak lordları, vs.) bireysel mülkiyet hakları üzerinde feodal bey statüsü kazanmışlardır, statülerini de yasalaştırmışlardır. Kentleşme bazı varoluşsal hakları da gaspetmektedir. Kentleşme süreçleri güvenli alanlara neden olmaktadır. Kentleşme nedeniyle yıkım sahaları çöküntü bölgelerine dönüşmekte, suç ve ahlâksızlığı yaygınlaştırmaktadır.

Kentleşme kişi hak ve özgürlüklerine de müdahaledir, bireylerden oluşmuş kamu yararını temel alır. Kentleşmede konut seçimi ailelerin tasarrufundan çıkarılmıştır. Medeni Kanun'daki 186. maddede "Eşler

oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler” hükmü kentleşme ile sermayenin ve egemenlerin eline geçmektedir. Kentleşme yeni feodalizm denilebilecek bir kavramı gündeme taşınmakta, konut almak isteyenlere sermayenin ve kentin lordlarının belirlediği alanlarda “yaşama hakkı” kredilendirilmektedir. Neo-feodalizmin aracı olarak mesken arzı, insan emeğini paryalaştıran mekâna özgüleyen konut borçluluğunu ürettiği için Batı Feodal çağının toprak köleliliğine çok benzemektedir. Kent süreçleri, “seyahat hürriyetini”, “emeğini dilediği gibi piyasaya sürme hürriyetini” de engellemektedir. Emeğin serbestçe dolaşımı neo feodalizm haline gelen küresel kapitalizm tarafından özgürlükler alanının dışında görülmektedir. Sermayenin dolaşımı bir hak olarak kabul edilirken, emeğin serbest dolaşımının önünün mevzuatlarla kesilmesi hürriyetlerin önünde bir engeldir. Diğer yandan kentleşmenin sürdürücü egemenleri (belediyeler, kat malikleri kurulu, finans kuruluşları, emlak lordları, vs.) bireysel mülkiyet hakları üzerinde feodal bey statüsü kazanmışlardır, statülerini de yasalaştırmışlardır. Kentleşme bazı varoluşsal hakları da gaspetmektedir. Kentleşme süreçleri güvenliksiz alanlara neden olmaktadır. Kentleşme nedeniyle yıkım sahaları çöküntü bölgelerine dönüşmekte, suç ve ahlâksızlığı yaygınlaştırmaktadır.

Kent ile şehiri birbirinden ayırıyorum. Kent sermaye-egemen-toprak sahibi üç sınıfın kapitalist toplumu inşa etmek iradesiyle emeğe/toprağa/nüfusa tahakkümüdür. Kentler, İslam şehrinin “Cum’a kılınur-pazar kurulur” mottosunu kıırarak pazarı Çarşı’ya çevirir. Bu nedenle pazar-çarşı da dikotomiktir. Pazar üreticinin ürettiğini aracısız ya da sömürüye uğramayacağı bir fiyattan satışa arzettiği vergisiz/haraçsız/daraltılmamış satış alanlarıdır. Çarşı ise insanların mala erişme imkânını kısıtlayarak teknelci monopolcü satış alanları tesis eder. Modern kapitalizm kent ile üç şeyi gerçekleştirdi: a) Teknelci pazar, b) Finansın denetimi, c) Ürüne, emeğe, hizmete, paraya ihtiyaç duyulan yerde ve gerektiği zamanda ulaşmanın kontrolü. Müslüman iktisatçılar, 1990’lı yıllardan beri küresel dünya için mal üretmekten bahsederek mallarını teknelci piyasaya kaptırmanın teorisini üretmektedirler. Oysa Hz. Peygamber (asv) Medine’de “küresel piyasa” Mekke’den müstakil bir Pazar inşa etmişti. İslam şehri Cum’a namazı ile pazarı birleştirerek üretimi küresel piyasadan kopartmıştı.

Batı toplumları burjuva sınıfıdır. Batı dışı toplumlar ise proleterya. Ankara Ticaret Odası’nın yayınladığı bir rapora göre 580 tır tahıl verip

karşılığında 1 Tır telefon alınmaktadır. Bu dengesizlik karşısında, Doğu toplumlarının proleterya olmasından bahsetmek abes sayılmayacaktır. Yine aynı rapora göre, 1 adet 94 ekran LCD televizyon için, 2 bin 250 kilo çipura cinsi balık satmamız gerekmektedir. Balık biterse Televizyonları yiyemeceğimiz açıktır. **Cumhuriyet modernleşmesi Anadolu kırsalını sanayileşmeye eklemlemeye yönelik olarak dört tarihsel müdahale gerçekleştirmiştir. Bunların hepsi zamanın ideolojik söylemini dile getirerek çatışma üretmiştir.** 1950-1960 arasında başlayan kırsalın yeniden boşaltılması 1965-1980 arasında yüksek enflasyon, kent terörü, gecekondulaşma, köylülerin kent çeperlerinde gecekondulaşma sürecinde toprak yağması ile sonuçlandı. 1980-2000 arasında da terör kentteki egemen sınıfların çıkarları için yürütüldü. Kırsal alan boşaltıldı. 2000 sonrasında kentleşme doğal çeperlerini tükettiği için “göğü yaran konut” felsefesine uygun olarak projelendirildi, apartmanlardan gökdelenleşmeye geçildi.

1923 İzmir İktisat Kongresi’nde burjuva önderler ile feodallerin endüstriyel üretim konusunda uzlaşmalarını görürüz. Feodaller burjuvaların “Öyle bir iktisat devri ki, memleketimiz mamur, milletimiz müreffeh ve zengin olsun. Bu noktada bir felsefeyi hatırlayınız: ‘El kanaa’tu ken-zün la-yufna’ (Kanaat tükenmeyen hazinedir). Bu felsefeyi yanlış tefsir yüzünden bu millete büyük fenalık edilmiştir... Eğer vatan kupkuru dağ ve taşlardan, viran köy, kasaba ve şehirlerden ibaret olsaydı onun zindandan farkı olmazdı... Artık bu memleket fakir, millet hakir değil, belki memleketimiz zenginler memleketidir” sözlerini tarımsal alandaki sömürü ile üretilen mahsulün dünya pazarlarına ulaştırılacağı zaviyesinden ele alıyorlardı.

Feodallerin endüstriyel teknolojiye geçişi onaylaması Cumhuriyet’in aydın-bürokrat kadrolarıyla ittifaklarının neticesi olan imtiyazları paylaşmaya matuftu. Oysa burjuvaların amacı tarımsal sermaye sahibi feodalleri kendilerine eklemlemek, denetlenir kılmak, acentaya dönüştürmek ve tarımsal üretime karşı bir avantaj elde etmektir. Bu kapsamda köylü kesimlerle aşiretleri (tarımsal tüccar sınıfını) ayırıştırmak da gerekmektedir. “Aşiret reisleri, Batı’daki ticaret sınıfı ile ilişkiye sokulmuş, bu yolla hem zenginleştirilmiş hem de yeni kültür ve değerler kazanmışlardır. Bu yolla yaratılmış doğulu tüccar sınıf (bunlar aynı zamanda aşiret reisidirler) şehirlere göç etmiş, şehrin imkân ve nimetlerine kapılıp bir daha kırsal alana dönmemişlerdir. Ancak şehirde, mülkiyet ve aşiret ilişkileri yönet-

meye devam etmiş, daha sonra politikaya atılarak bu sarsılan gücünü tekrar elde etmiştir” (ÖZER, 2003: 66). Ahmet Özer’in bu tespitleri Mübeccel Kıray tarafından da dile getirilmiştir.

Kıray’a göre feodal yapının köylü sınıfı beş parçadır: 1) Büyük Toprak Sahipleri (Modern büyük burjuvazinin bir parçasıdır; tarım tarzları modern işletmeciliktir); 2) Orta Müstahsil Çiftçi (Bu grup, elinde 200 dönümün üzerinde toprak mülkiyeti varken bunu toprak mülkiyeti kutuplaşması sürecinde 2000 ve daha fazla dönüm araziye çıkaran çiftçidir); 3) Emeklerini satarak geçim tutan çiftçiler (Bunlar i. topraksız köylüler, ii. geçim için kendi topraklarından büyük topraklarda emeklerini satarak çalışıp kazandıklarını kendi topraklarından ürettiklerine katanlar, iii. Ortakçı ya da yarıcılık yapanlar); 4) Kendi toprağında piyasa için üretim yapan ancak kasaba tüccarının kontrolü altında bulundurulananlar; 5) Köyde oturmamakla beraber tarımsal artık ürünü doğrudan doğruya kontrol eden tefeci tüccarlar.

Mübeccel Kıray, bu tasnifi yaptıktan sonra emeği ve artık ürünü kontrol eden 1. ve 2. Grupların tarımsal burjuvazinin büyük ve orta burjuvazisini teşkil ettiğini, ellerinde biriken artık değeri kısmen sanayiye ve daha çok ithalat ve ihracat ilişkilerine yatırdıklarını yani artık ürünün bu sınıflar eliyle sanayi ürününe dönüştüğünü ifade eder. Kıray’ın bu yargısı esas alınırsa burjuva-feodal ittifakının iktisadî temelleri açıklığa kavuşturulmuş olur. Kıray, 4. Grup için “hem toprak mülkiyetini bırakmamakta, hem de varoluş ve refahını kasabalı tüccara bağlamakta” yorumunu yapar. Tefeci tüccar olan 5. Grup da Kıray için değişime dirençli sınıfı oluşturur. Çünkü kırdaki küçük toprak sahiplerinin nakit ihtiyaçları karşılığında açılan kredi toprağın el değiştirmesini sağlamaktadır. 5. Grup için yapının sürdürülmesi gerekmektedir. Beşli tarım sınıf analizi ile Kıray, değişme dinamiğini emeğinin kontrolünü ya tam modern ya da eski ilişkiler içinde başka sınıflara bırakmış emekçi-köylü sınıflarda görür (KIRAY, 1999: 128-129). Kıray’a göre birinci, ikinci, dördüncü, beşinci gruplar değişmeyi en az isteyen ve mevcut durumu korumayı en çok arzulayan tabakalardır. Sanayi üretimi tarımdan daha önemli hale gelince, nüfusun büyük kesimleri kentlerde yoğunlaşmış; kentler de yeni üretim tarzının yeni ihtisaslaşmış emekçilerin, idarecileri, dağıtıcıları ve kontrol edicileri ile büyümüştür (KIRAY, 1999: 131). Kıray, küçük toprak sahipliğinin yaygın olduğu bölgelerde iki temel değişimden bahseder. Bunlardan biri ticari tarımın başlamasıyla elli dönümden az toprağı olan köylülerin yir-

mi yıl gibi kısa bir sürede toprağını kaybedip kentte ya da tarımda ücretli işçi haline dönüşmesidir. Bu süreç sonunda bu arazilerin mülkiyetini ele geçiren kişiler büyük toprak sahibi oldular.

Diğer değişim süreci ise toprağının tamamını ticari ürünlerin ekimine ayıran köylü ailelerinin ihtiyaç duyduğu her şeyi nakit karşılığı almak zorunda kalmasıyla ilgilidir. Böyle köyler tüm ihtiyaçlarını yakın kasabalardan birindeki belli bir tüccardan alırlar. Köylü-tüccar ilişkisinin en temel ve kesin yönü bu alışveriş ve kredi mekanizmasıdır. Bu tüccar toprak sahipliğinin geleneklerinin mirasçısı değildir. Köylü bu tüccara kasabada, devlet dairesinde, hastanede yol gösterir. Bu işler için gereken harcamaları da kendi cebinden yaparak köylünün diğer borçları ile beraber deftere kaydeder. Kıray'a göre kasabalı tüccar toplumsal değişimin önünde engel oluşturur. Kıray'ın bu yaklaşımının bağlandığı gerçekliğin toplumsal değişimin öncüsülerinin toprak işçiliğinden endüstri işçiliğine dönüşen yoksullar-mülksüzler olduğu ortaya çıkar. Kıray, köylülüğün büyük bir yoksulluğa düşmesinin sebeplerini iyi analiz etmiştir. Ancak bu noktada topraksızlığın sebeplerini Osmanlı iktisat yapısı ile ilinti kurarak ele almak gerekir. Cumhuriyet'in 1923-1929 arası iktisat politikaları açıkça tarımsal üretimi göz ardı etmeye yönelik bir modernleştirme fikri ile şekillendi. Köylünün geçimlik üretimle ayakları üzerinde durması endüstri toplumu açısından kabul edilebilir değildi. Sanayileşme ile birlikte üretim bantlarında da kent paryalarına ihtiyaç vardı.

1923-1925 arası ekonomik tartışmalarda I. İktisat Kongresi'nde Çiftçiler Grubu'nun teklif ettiği "Aşar'ın Kaldırılması" meselesi gündem buldu. 1925 Şubat ayında Aşar'ın kaldırılması (17.02.1925) ile Şeyh Sait İsyanı'nı (13.02.1925) birbiriyle bağlantılı görmek gerekir. Aşar vergisi; toprak mahsulünden alınan %10 luk bir vergidir. Vergiyi devlet toplamakta idi. Ancak bu vergi Doğu'da eşraf, ağa, şeyh tarafından iltizam usulü ile toplanmaktaydı. Aşar'ın kaldırılması ile burjuvalar hem emekçi stoğunu hem de tarımdaki artık değeri mahalli sınıfların kontrolünden çıkarmak istediler. Devlet gelirlerinin önemli bir yekününü oluşturan aşar yerine, arazi vergisi konuldu. Arazi vergisi yüzde 0,6'dan 4,8'e çıkarıldı. Ayrıca temel ihtiyaç maddelerinin fiyatları yükseltilerek aşarın kaldırılmasından kaynaklanan kayıplar telafi edildi.

Hikmet Kıvılcımlı aşarın kaldırılmasıyla köye kapitalist ilişkilerin sokulduğunu, köylülüğün belki şimdiye kadar görülmedik derecede

müthiş bir yoksulluğa düşürüldüğünü ifade eder. Yine Kuvâcımılı, Mark-sist-Leninizmin aşarın kalkması hakkında görüşünü şöyle dile getiriyor: “Marksçı-Leninizm için, aşarın kalkması, kapitalist düzeni içinde derebey artıklarından birinin daha gömölmesidir. Ya bu kanaatimizden, köy nüfusunun yoksulluğunu haklı bulduğumuz sonucu çıkabilir mi? Elbette yine asla (...) Köye kapitalist ilişkileri işliyor. Orta ve küçük köylülük ve genel olarak derebeyliğe karşı bir sınıf demek olan köylülük içinde, sınıf bölünmesi bütün şiddetiyle derinleşiyor. Köylülük yüzlerce yıldır süregelen muhafazakârlığından çıkıyor. Girilen konak kapitalizmdir. Köylülük, belki şimdiye kadar görülmedik derecede müthiş bir yoksulluğa düşüyor. Fakat, toplumsal olayların diyalektiği, şehirde yaptığını köyde başarıyor: Orada da kötülük iyiliği doğuruyor. Bütün kurtuluşların ebesi, sınıf mücadelesi, Türk köylerinin ufuklarını da kızılaştırıyor. Köyde derebey ve derebey artıkları soygununun kapitalist zulmü ile elele vermesi, çalışkan köylülüğün şehir sanayi işçileriyle elele vermesini zarurileştiriyor. Kapitalist çapulu, şehirde yarattığı “mezar kazıcıları”nı, köyde de işitilmedik bir hızla çoğaltıyor” (KIVILCIMLI, 2009: 42-43).

Kuvâcımılı’nın “köye kapitalist ilişkilerin sokulduğu” şeklinde yorumladığı konu Taha Parla tarafından “korporatizmin solidarist (tesanüdcülük) dozu” şeklinde değerlendirilmiştir. Parla’ya göre Türkiye’de Tek Parti döneminde ve 1960 darbesi koşullarında “henüz bir bölüşüm problemi yoktur; kendini tehdit altında hisseden bir sanayi-finans burjuvazisi ile onu tehdit eden, sayısal ve örgütlü bir işçi sınıfı arasında ciddi mücadelenin bulunmadığı nesnel koşullar bunu gerektirmemiştir. Tek-parti dönemi, otoriter bir devlet partisinin devlet kapitalizmi politikalarıyla ulusal burjuvaziye disiplinli ve düşük maliyetli bir işgücü sağlayarak sermaye birikimi olanaklarını yaratması dönemi idi” (PARLA, 1993: 217). Parla’nın “sanayi-finans burjuvası ile sayısal ve örgütlü işçi sınıfı arasında” mücadele bulunmamasını nesnel koşullara dayandırması 1923-1960 koşullarında endüstri toplumunun gelişmemesi ile açıklanabilmekteydi. Mübeccel Kıray’ın 1969’da “Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı” başlığıyla Ankara Mimarlar Odası’nda verdiği seminerde dile getirdikleri ATÜT tartışmaları açısından da ilginçtir. Kıray, Osmanlı’nın kendine özgü bir toplum yapısı olduğu tezini çürütmek için incelediği “nesne”yi (toplumsal ilişkiler) bilimin ezberlerine ve kategorilerine uydurmaya çalışır: “Osmanlı toplumu-

nun kendine has özellikleri temel tayin edici ise, yani bir serf-lord ilişkisi yerine bir reaya-bürokrat ilişkisi varsa ve hakikaten serf-lord ilişkisinden işçi-burjuva ilişkisi doğarken, bizde köylüden işçi doğsa bile bürokrasiden burjuva doğmuyor demeye geldiği düşünülürse, burdan, bizdeki toplumsal değişim prensiplerinin batıya hatta belki de başka hiçbir topluma benzemeyeceği sonucuna varılması gerekmektedir. O zaman da her türlü ilmi bilgiden vazgeçmek gerekir ki, bunun anlamsızlığı açıktır” (KIRAY, 1999: 120). Buna rağmen makalesinin ilerleyen bölümlerinde “Türkiye’de bugün şehirleşme, şehirlerin sanayileşme hızının, tarımın modernleşmesinden çok daha yavaş olması sonucu “sahte şehirleşme” diye nitelediğimiz oluşumlarla sonuçlanmaktadır” (KIRAY, 1999: 131) diyecektir. Kıray, köyden mülksüzleşerek kentlere gelen kesimlerin “sanayide emilemediği”ni (1999: 134) yazar. Bunun nedenini ise, Türk burjuvazisinin “tüccar” karakteri taşımasıdır. Kıray, “Ereğli” hakkındaki çalışmasından bahsederek İkinci Dünya Savaşı’ndan beri para biriktiren tüccarların ticaret sermayesini taşınmaz mülkten başka bir şeye yatırmadığını bu nedenle bu “aracı tüccarların burjuva karakteri gösterdiğini” ifade eder. Kıray’a göre “Büyük sanayi tesislerinin çoğu devlet kesimindedir” (1999: 133). Kıray’ın bu tespiti makalesinin başlarında dile getirdiği şu eleştiriyi boşa çıkarmaktadır: “bizde köylüden işçi doğsa bile bürokrasiden burjuva doğmuyorsa... burdan, bizdeki toplumsal değişim prensiplerinin batıya hatta belki de başka hiçbir topluma benzemeyeceği sonucuna varılması gerekir... bunun anlamsızlığı açıktır.” Kıray’ın “Bugünün büyük şehirlerindeki büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin kökeni ise, son yüzyıl içinde ve özellikle İkinci Dünya Savaşı’nda ortaya çıkmış, özel şartları kendi çıkarları yönünden en iyi kullanıp yerleşmiş orta sınıf tüccar ya da zanaatkârlardır ... XVI. yüzyılda sanayileşemediğimiz gibi, XIX. yüzyıldan beri şimdi de bu aşamaya erişememiş haldeyiz...ekonomik ve politik gücü elinde tutanların işbirliği olmadan, sanayi kurulamamış, tarım gereği gibi modernleşmemiş, gereken kurum ve örgütler kurulamamıştır...yönetici aydın tabaka ile, ekonomik güce ve üst mevkiye sahip büyük toprak sahipleri, dış sermaye temsilcilerini de içine alan büyük ticaret ve sanayi burjuvazisindeki çatışmalı bağlantı da böylece devam edip gitmektedir” (1999: 134-135) ifadeleri de gösderiyor ki Türkiye’de “serf-lord ilişkisi yerine bir reaya-bürokrat ilişkisi” başat konumdadır ve bu başatlık Anadolu’da **Batı’lı** olmayan bir iktisat düzeninin yürüyüp gittiğini göstermektedir. Türkiye modernleşme

aracı olarak “kentleşmeyi” kullanmakta ve kırdaki nüfusu mekân üzerinden “parya”laştırmaktadır. Kıray “nüfusun şehirlerde oturan oranının artması ile asıl modernleşmeyi belirleyen, sanayide çalışan nüfusun artma oranı arasında bir ilişki yoktur. Şehirli nüfus oranı %8’i bile bulmamaktadır” (KIRAY, 1999: 131) demektedir. Aşağıdaki tabloda kent-kır nüfus büyüklükleri ve oranı verilmiştir. Bu nüfusun kır lehine büyüklüğü Kıray’ın meseleye bakışını o gün içinde doğrular görünmektedir. Oysa 2013 yılına gelindiğinde kent nüfusunun %90’nın üzerine çıktığı ancak işçi sayısının nüfusa oranının hiç de burjuva&emekçi çatışması üretecek bir düzeye gelmediği görülmüyor.

Sayım Yılları İtibariyle Türkiye Nüfusu ve Kentleşme Oranları

				KENT Nüfus	Kır Nüfus
SAYIM YILI	TOPLAM	ŞEHİR	KÖY	yüzde	yüzde
1927	13.6	3.3	10.3	24	76
1935	16.1	3.8	12.3	24	76
1950	20.9	5.2	15.7	25	75
1960	27.7	8.8	18.9	32	68
1970	35.6	13.7	21.9	39	61
1980	44.7	19.6	25.1	44	56
1990	56.4	33.3	23.1	59	41
1997	62.8	40.9	21.9	65	35

Kaynak: 75. Yılında Sayılarla Türkiye Cumhuriyeti, (DİE Yayını, 1998:3)

Adrese Dayalı Sayım Yılları İtibariyle Türkiye Nüfusu

				KENT Nüfus	Kır Nüfus
SAYIM YILI	TOPLAM	ŞEHİR	KÖY	yüzde	yüzde
2013	76.67	70.04	6.63	91.35	8.65

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nın açıklamasına göre Temmuz 2013 itibarıyla 11 milyon 628 bin 806 işçi bulunuyor. Bu işçi kütesinin 1 milyon 32 bin 166 kadarı sendikalıdır. Sendikalı işçi sayısının Ocak 2014

itibarıyla 1 milyon 96 bin 540 olarak gerçekleştiği açıklanmıştır. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nın raporuna göre, kamuda 585 bin 788 ve özel sektörde 419 bin 466 kişi alt işverende çalışmaktadır. Taşeron işçiliğin en yaygın olduğu sektörler, 417 bin kişi ile temizlik ve 318 bin kişi ile inşaat sektörleri. Buna göre işçiliğin hizmet sektöründe yoğunlaştığı ve bununla da “sanayi toplumu” oluşturma imkânı bulunmadığı ortadadır.

Diğer taraftan MEB, 2011-2012 istatistiklerine göre, Türkiye’de 60 bin 165 okulda toplam 25 milyon 429 bin 670 öğrenci eğitim görüyor, 880 bin 317 öğretmen de hizmet veriyor. Türkiye genelindeki tüm okullarda toplam 607 bin 98 derslik bulunuyor. İlkokulda 5 milyon 593 bin 910, ortaokulda ise 5 milyon 566 bin 986 üretim dışı öğrenci nüfusundan bahseden rapor esas alınırca 14 milyona varan bir emek gücünün lise-açık öğretim kapsamında çalışma (üretim) hayatı dışında bırakıldığı da görülecektir. Türkiye bu nüfus yapısıyla sanayi toplumuna girmeden kent toplumuna itilmiş durumdadır.

Henri Lefebvre “Kentsel Devrim” kitabında “kırsal, endüstriyel ve kentsel olan birbirini izler” (LEFEBVRE, 2013: 75) diyerek Batı’lı “ilerlemeci” tarih şemasını yeniden üretir. Bu ilerlemeci tarih fikri o derece baskındır ki, “Eski topluluk (aşiret, köy, taşra topluluğu) adına şehir eleştirisini sağ eleştiri, bu kitapta izlenen şehir (ve şehir olmayan) eleştirisini ise sol eleştiri olarak tanımlıyoruz. Şehrin ortadan kalkmasına, geleneksel düşünceler, az çok folklorik denebilecek köycülük ve bölgecilik düşünceleri itiraz ederler (...) Dolayısıyla, doygunluk ve düzensizlik riskleriyle ve karşılaşma, bilgilendirme, uyuşma olanaklarıyla beraber, kentsel yoğunlaşmayı savunmamak imkânsızdır” (LEFEBVRE, 2013: 92) diyecek kadar ileri gider. Lefebvre eski şehrin inşasından ziyade “devrimci bir çaba” ile “yeni bir insanlığa” ve “yeni bir praksise” doğru gitmekten bahseder. Kent hayatı hakkı formüle edilmelidir, demektedir. Oysa İslam şehirleri zaten bu hakkı formüle etmiş hürriyetçi mekanlar sunmaktadır. Biz kent&şehir dikotomisi üzerinden hareket ettiğimiz için Lefebvre’ın “kent olmayan” diye tanımladığı şeyi “Medine / şehir” şeklinde tanımlama imkânımız bulunmaktadır. Bu nedenle metromarksistlerin savunduğu “Kent isyanları” hiçbir şeye yaramaz. Kentleri küçültmek ve onları şehre dönüştürmek zorundayız. Kentleri ele geçirmek ve kent içinde çözüm üretmekten başka çözüm yolu göstermeyen Batı’lı ideologların bu “çözümleri ile” burjuva ideologları olduğu, burjuva tavrını koruduklarını ifade edebiliriz. Kent

içinde çözüm yoktur. Din, kentlerden çıkışı şehre çıkışı temellendirir. Hicret ancak toplumsal bir “kent olmayanı inşa” eylemidir. Mekke kentlerin anasıdır. Kapitalist ilişkiler Mekke’de tesis edilmiştir. Mekke tarih boyunca Arap yarımadasının halklarının emek ve malları üzerinde sömürü mekanizmasını kurarak kendini konumladı. Mekke kentlerin bir sembole ihtiyacı olduğunu gösterir. Medine ise ticaret kapitalizmi ile değil tarımsal üretimi adaletle (tımâr/ikta) düzenlemekle ve pazarı (ahi sistemini) üretene/eli iş tutana-meslek adamlarına açmakla belirlenmiştir. Kent kendini mekânda yoğunlaştırılmış nüfus yapısıyla büyütmeyle uğraşır, eşitsizlik ve sınıfsallaşmalar üretir. Şehir ise pazarı genişletme, mesleklerin birbiriyle dayanışmasını gerçekleştirme derdindedir. Şehir eşya tüketimini kısıtlayan bir dayanışmadan kurulur. Kent cemaati kırmakla kendini var eder. Bu nedenle emeği sömürecektir. İdoller (ideolojik asabiyetler-kimlikler) ortaya atar. Hz. Muhammed (asv) kentin bu yapısını kırarak Medine’de Selman Farisi’yi, Bilal Habeşî’yi cemaatin üyesi kılmıştır. İslam’da angarya yoktur. Kent ise angarya (konut boçluluğu) yüklemektedir. İslamcıların kentleşme meselesini fetvalarla yürütmeleri modern bir kölelik oluşturmuştur. Kent borçluları, kent paryaları sınıf meselesini aşan bir yeni kavram getirmektedir. Kenti terketmeyi mümkün kılan “kent olmayanı”, İslam şehrini (Medine) inşa etmek boynumuzun borcudur. Bunun için tarımı temel alan alternatif projeler geliştirmek ve Batı’nın ürettiklerinin tüketicisi olmaktan çıkmak zorundayız.

– KIRAY Mübeccel, Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, Bağlam Yayınları, 1999.

– KIVILCIMLI Hikmet, Müttefik: Köylü, Sosyal İnsan Yayınları, 2009.

– LEFEBVRE Henri, Kentsel Devrim, Sel Yayıncılık, 2013.

– ÖZER Ahmet, Doğu’da Aşiret Düzeni ve Burukanlar, Elips Kitap, 2003.

– PARLA Taha, Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm, İletişim Yayınları, 1993.

KENTLEŞME DÜZENİ

2014 Yerel Seçimleri öncesinde basına yansıyan haberlere göre 2012’de yapılan adrese dayalı nüfus sayımının verilerinde Türkiye nüfusu 75 milyon 627 bin kişi görünüyor. Bu nüfusun 13 milyon 854 bini İstanbul’da yaşıyor. İstanbul’un 39 ilçesinden her biri kent büyüklüğünde görünüyor. Türkiye nüfusunun beşte biri İstanbul’da mukim sayılıyor. İstanbul’da nüfusu 100 binin altında olan üç ilçesi: Adalar, Çatalca ve Şile. Türkiye genelinde ise kent nüfusu 100 binin altında olan 6 il bulunuyor. Türkiye’nin 59 ilinin kent merkez nüfusu 600 binin altında iken İstanbul’un Kartal, Maltepe, Esenler, Üsküdar, Esenyurt, Fatih, Gaziosmanpaşa, Kağıthane ve Sultangazi ilçelerinde 400 binin üzerinde nüfusa sahip olduğu görülüyor. Bu durumda İstanbul ve daha sonra da Ankara gibi metropol kentlerin Türkiye İdari sistemini değiştirecek derecede nüfus yoğunlaşmasına uğradığından bahsedilebilecektir.

Bağcılar	749.000	Eskişehir	789.750
Küçükçekmece	721.000	Ordu	741.500
Ümraniye	645.000	Sivas	623.500
Pendik	625.000	Tokat	614.000
Gaziosmanpaşa	488.500	Giresun	419.500
Beyoğlu	246.000	Karaman	235.500
Silivri	151.000	Tunceli	86.500

İstanbul’un değil Türkiye’nin bütün kentlerinin nüfusunun azaltılması gereğinin Türkiye’nin temel siyaseti olarak gündeme getirilmesi kaçınılmazdır. Bunu nasıl sağlayabileceğiz? Daha önceki pek çok yazımızda Müslüman Şehri’nin “Cuma kılınur, pazar kurulur” anlayışı ile tesis edildiğine işaret etmiştik. Bu iki temel ilke şehirde mukim kişilerin şehri yürünebilir bir mesafede algılamalarını zaruri kılıyor. Herkes işine, has-

tanesine, evine, akrabasına, pazarına yürüyerek erişebilmelidir. Ayrıca kimse kimsenin manzarasını, ufuk çizgisini inşa ettiği parabina /yapı/ göğüdelenlerle kapatmamalıdır. İstanbul'un ve büyük kentlerin gökdelenlerinin yıkılması; manzara, güneşi görme, rüzgarı hissetme, göçmen kuşları misafir etme, kimsenin kimseyi trafik yoğunluğu nedeniyle yollarda bekletmeme, toprağın nefes almasına engel olmama, vs. gibi haklar ve ontolojik kaygılar nedeniyle zaruri hale geliyor. Mevcut siyasi mülehazalar konut yıkımını deprem riski karşısında "insanî bir hak" olarak temellendirmeye çalışıyor. Oysa kentlerin ürettiği arsaların toprak zenginliği, toprak canlılığı, bu arsalarla yapılan beton binalar, asfalt yollar vesilesiyle yok ediliyor. Arsa-konut metalaştırılarak oluşturulan kapitalizm, borçluluk dayatıyor ve kentteki mülksüzleşmeyi de sistemleştiriyor. İstanbul'u ve büyük kentleri işgal eden küresel kapitalist ticaret yerel pazarları yok ederek kendine "Çarşı"lar oluşturuyor. Bu Çarşı'ların AVM ve cadde mağazacılığı şeklinde örgütlenmesi kentteki tüm insanları küresel metaların tüketicisi yapmaktadır. Belediyecilik çalışmaları AVM'leri kentleri beslediği için tasfiye edememektedir. Kadim geleneğin "pazar-bedesten"i yıkılmış ve bu Pazar-bedesteni yaşatan esnaf zümresi proleterleştirilmiştir. Anadolu'nun gerçek üreticileri olan zanaatkâr-esnaf-çiftçi zümrelerinin pazara mal getirebilme hakkı kaybedilmiştir. Bu kayıp nedeniyle üretici hızla "çiftbozan" olmakta ve kentlerde geçim aramaktadır. Bu kesimlerin kentlerde başlarını sokacak çatı da bulamadıkları için kent borçlanmasına maruz kaldıkları, konut satın aldıkları görülmektedir. Ürettiği mekânlarda toprağa haraç vermeyen esnaf-zanaatkâr-köylünün modern kent mekânlarında vergi-kira-nakliye-yemek-ısınma-aydınlanma vs. gibi haraçlara maruz kaldığı apaçık bir gerçektir. Ticaret imtiyazı yabancı-küresel sermayenin tekeline geçmiştir. Ticaret imtiyazının yeniden Anadolu halklarının üreten zümrelerinin eline bırakılması gerekmektedir. Kapitalizmin yerli pazarları kurutup kendi çarşı sistemlerinde ve kendi ürettiği emtialara bu topraklarda yaşayan üreticileri müşteri kılmaları sömürgecilik sayılmalıdır. "Kentsel mülkiyet" küresel sermayenin eline geçmektedir. Dolayısı ile maduniyet kavramı yeni dönemde dönüşüme uğramıştır. Kentlerde yaşayan madun ve yoksulların 10-20 senelerini oturdukları konutlarda ipotek altına alan yeni bir feodalizm türemiştir. Kentin boçluları konut kredileri nedeniyle kenti ve kendisi için borçlandıkları konutları terk edememektedir. Ezilen sınıfların kent mekanında yeniden tanımlan-

ması sürecini yaşıyoruz. Kentin “metalaşması” ile komşuluk, yardımlaşma, gelenek gibi cemaatci-kollektivist aidiyetler mülkleştirilmeye tabi tutulmaktadır. Kent mekanlarının metalaştırılması ve kentin sermayenin yeni birikim mekanı haline getirilmesi, emeğin de başka türden sömürülmesini kaçınılmaz kılacaktır. Modern kent oluşumu eşitsizliği yerleşik kılmaktadır. Müslümanların “Medine”sinde Hz. Peygamber’in Ensar ve Muhacirlerle birlikte taş taşıyarak inşa ettiği mescid, pazar gibi cemaatik yapılar, kentin ortaya çıkması ile otoriter-politik bir iktidarın eline geçmiştir. Kent cemati parçalamış ve onu “kitle toplumu” haline getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanların bugün “şehir-olmayan” bir Kent’e, yani hiyerarşik, mülkiyetçi, kastik bir mekân çitlemesine rıza geliştirmeleri kendi değerleri ile çelişkiler oluşturmuştur.

Kent-olmayan’ı yeniden inşa etmek zorundayız.

Kent-olmayan, kesinlikle “kır-olan” demek değildir. Anadolu halkları bu topraklarda bin yıldır uygulanageldiği gibi yeniden toprakta üretenleri baş tacı eden bir adalet sistemini yürürlüğe koymak zorundadır. Kentlerin boşaltılması bir iskân politikası tesis edilmesi gereklidir. Anadolu’ya en az on-onbeş yeni meslekî şehir inşa edilmelidir. Her haneye (aileye) geçimliliğini tesis için toprak verimliliği dikkate alınarak tımar verilmelidir. Her tımar sahibi toprağında plan ve projesi mahalli mülkî idarece belirlenmiş tek ve çift katlı evler inşa edebilmelidir. Pazara mal sürmek hanelerin tekeline verilmelidir. Türkiye’nin bütün büyük kentlerinin nüfusunun azaltılması, bütün bucak ve kasabalara üretim ve pazar hürriyeti verilmesi gerekmektedir. Her insanın konut sahibi olma hakkı ve her insanın şehirde ihtiyaçlarını yürüme mesafesinde karşılama hakkı vardır. Bu ülkenin yetimleri (Babasını kaybedenleri) kendi ürettiğini pazara süremeyen esnaf-zanaatkar-çiftçilerdir. Kemal Tahir’in “Kerim Devlet” dediği iktisadî adaletin yeniden tesisi şarttır. Bir ülkenin halkı kendi ürettiklerini pazara süremiyorsa o ülke işgal edilmiş kadar mağduriyete düşmüş demektir. Toprağın nüfussuz ve üretim dışı kalmasına engel olacak bir sa’y-emek ve bölüşümü tesis etmek mukaddemdir. Şehirler tarımsal üretimi düzenleyen yeni bir organizasyona tabi tutulmalıdır. Kapitalizm kurduğu mülkiyetçi mekânlarla ufkumuzu, manzaramızı betonlarıyla - parabinalarıyla karartmakta; güneşimizi çalmaktadır. Tabiat, gökyüzü, ekolojik çevre, kuşların göç yolları, toprak canlılığı mülkleştirilemez. Muhafazakârlığın kapitalist birikim için tabiata mü-

dahalesi, kent yoksulları yanında tabiat yoksulluğu da oluşturmaktadır. Bu düzen değişmelidir.

Fikir geldi asfalta dokundu, parakente dayandı, ekmekarasında beton-asfalt-demir vardı. Atlar yarın paraasfalta doğurmaktadır, bir inek çünkü otomobili kemirmektedir. Komşusu evsizse mülk sahibi ahlâksız. Kelimeler solgunbirdevletayakkabısınınbağınıdikmekteydi. Düzayak-gökdelenlerden betonufka bakacağız, kiralar bir çekirdek. Günişimaz olmuşbeton yapraklarında elleri ziftli çamaşırcılar gezinir. Yenioburlar birgökdelenayaklanmasında dağın yamaçlarını yiyordu. Yıkılacak tabiatı Allah'tan kopartan bir meydan okumadır.

BELED SÛRESİ'NİN KENT NAZARINDAN OKUNUŞU

“Beled” belde anlamına geliyor. Sûre Mekki. Belde’den kasıt da Mekke’dir. Burası bir kent’tir. Elmalılı Hamdi, “Bu beldeden maksat, Beled-i Haram, yani Mekke-i Mükەرreme olduğunda tefsirciler ittifak emiştir” demektedir. Bütün Arap yarımadasının ticaretini kontrol eden kent-devlet Mekke’dir. Bir bakıma modern toplumların metropolis’i nübüvvet öncesinde Mekke idi. Arap yarımadasının emtia pazar ve kaynaklarının denetimi Mekke metropolisinin elinde idi. Kâbe’deki pagan din sistemi Arap yarımadasının kervanlarının (şirketlerin) kavimlerarası kapitalist egemenliğini Mekke’de merkezileştirmektedir. Bu nedenle askerî manada zayıf ekonomiye sahip kavimlerdeki kişilerin Mekke’ye göçü (Hacc) sistematize edilmektedir. Bu pazar-panayır sistemi kitle iletişimi ile yapılan propagandayı da tahkim etmekteydi. Servet, gösterişçi bir tüketime tabi tutularak Hacc ve pazara mal sunmak için Mekke’ye gelen hacıların (tüketicilerin) servet karşısında ezilmesini, psikolojik manada dirençlerinin kırılmasını da sağlıyordu. Mekke, Kureyş kabilelerinden (sınıfsal sermayelerinden) oluşmaktaydı. Kureyş kabilelerini bedevilikten yerleşikliğe geçiren liderin Kusay olduğu ifade edilir.

Babaları Kusay’ın ölümü üzerine (M.480) kâbe ve hac hizmetlerini Abdudduar ve Abdumenaf üstlendi. Zamanla servet ve nüfuz bakımından kardeşine üstünlük sağlayan Abdumenaf, dünyevi otoriteye ait iş ve yetkileri kardeşi Abdudduar’dan alarak ona sadece dini otoriteyi bıraktı. İki kardeş hayatta iken bu paylaşımına razı oldular. Fakat vefatlarından sonra çocukları arasında korkunç bir rekabet ve üstünlük yarışı başladı. Abdumenaf’ın, Abdüşşems, Haşim, Muttalib ve Nevfel adlı oğulları servet ve nüfuz bakımından Abdudduaroğullarından üstün olduklarından, dünyevi otorite gibi dini görevleri de ellerine almak istediler. Abdudduaroğulları buna razı olmadıkları için aralarında şiddetli bir düşmanlık ortaya çıktı.

Oniki boydan oluşan Kureyş, bu yüzden düşman iki gruba ayrıldı. Abdumenafoğullarına taraftar olanlar (Esed, Zühre, Teym ve Harisoğulları) tarihte “Mutayyebûn (güzel kokulular)”, Abduddaroğullarına destek verenler (Mahzum, Sehm ve Cumah ve ‘Adioğulları) ise “Ahlaf (yeminliler)” isimleri ile bilinmektedir. İki grup arasındaki rekabet devam ettiğinden zaman zaman beliren uzlaşmalar sürekli olmadı. Nitekim daha sonraki yıllarda, Hz. Muhammed’in Peygamberlik görevini bu rekabet hissiyle (kapitalist egemenliğin imtiyazlarını koruma güdüsüyle) reddedenler oldu. Abdumenaf’ın ölümünden sonra oğlu Abduşşems, uhdesine aldığı Sikaye (Hacılara su dağıtma) ve Rifade (Hac mevsiminde yoksullara yiyecek sağlama) görevlerini işlerinin çokluğu sebebiyle kendisinden daha zengin olan kardeşi Haşim’e bıraktı (KURT, 2001: 102).

Mekke’de bir danışma meclisi de kurulmuş ve kentin işleri için de yöneticiler (kabileler) vazifeli kılınmıştı. Meclis’in kentte istişare organı gibi çalıştığı kabilelerin iç işlerine karışmadığı söylenebilir. Mekke kralıyla yönetilmediği için merkezî bir otorite bulunmuyordu. Meclis’in toplantı yeri Dârünnedve idi. Mele’ (meclis), aile düzeyinin üzerindeki ve şehrin tamamını ilgilendiren işlere bakardı; şehrin güvenliğini ve geleceğini ilgilendiren kararlar alırdı; Kureyş’in sevk edeceği kervanın yönünü belirlerdi. Kervanlar Dârünnedve’nin önünden kalkarlar ve dönüşte burada konaklardı. Mekke halkının bu meclisin üyelerinin seçiminde veya tayininde rolü mevcut değildi. Peygamberliğin Mekke döneminde mele’in üyeleri Hz. Peygamber’in baş muhalifleriydi. Kabile üyeleri haklı da olsa haksız da olsa kabilesini desteklemek, kabilesi adına hareket etmek zorundaydı. Merkezî bir devlet teşkilatı, hukuk teşkilatı yoktu (BARIŞ, 2012).

Cahili Arap hukukunda hak kavramı çoğu zaman kuvvet ve kudretle eşdeğer bir anlam ifade etmekteydi. Dolayısıyla kim kuvvetli, kim daha fazla silahlı güç ve taraftar sahibiyse, o haklı sayılırdı. Mekke toplumunun “hukukun üstünlüğü”nden ziyade “üstünlerin hukuku”nun geçerli sayıldığı bir anlayışla yönetildiği açıktır. “Mikro milliyetçilik- mikro sermayecilik” denebilecek asabiyet bağı çok büyük rol oynamaktadır. Asabiyet temelde soy (nesep) birliğine dayandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık söz konusu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça zayıflardı. Böyle bir asabiyet anlayışı Cündeb İbnü’l-Anber b. Temîm’e

isnat edilen bir sözde, “Zalim de olsa mazlum da olsa [her halükarda] kardeşine yardım et!” (unsur ehake zalimen ev mazlûmen) şeklinde dile getirilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade şifahi bir kanun olarak telakki edilmiştir (ÖZTÜRK, 2011). Öztürk’ün bu izahından kabile reislerinin kendi kabileleri üzerinde hakimiyetlerinin yüksek olduğu ortaya çıkıyor. Hatta toplumdaki “cahiliyetin” sebebi bu kabile reisleriydi. Öztürk’e göre, Hz. Peygamber’e şiddetle muhalefet edenler, bazı kaynaklarda bir kısmı “Kureyş’in zındıkları”, diğer bir kısmı Hicr 15/90. ayete atfen “Muktesimün” diye anılan ve Ebu Süfyan b. Harb, Übey b. Halef, Nadr b. Haris, As b. Vail, Velid b. Muğire, Ukbe b. Ebi Muayt, Nübeyh b. Haccac, Münebbih b. Haccac, Ebu Cehil Amr b. Hişam, Utbe b. Rebfa, Şeybe b. Rebfa, Ebu Kays b. Velid, Kays b. el-Fakih, Züheyr b. Ümeyye, Esved b. Abdülesed gibi isimlerden müteşekkil on beş yirmi kişilik bir gruptur. Mekke dönemine ait ayetlerdeki “**el-insan**” kelimesinin medlulleriyle ilgili rivayetler tarandığında da yine bu isimlerle karşılaşılır. Öztürk, cahiliye devri Arap inancının en önemli meşruiyet dayanağı olan ve Kur’an’da kınanan “atalar dini”ne sahip çıkma anlayışının kabileye ait değerleri koruma refleksini yansıttığını da ifade eder (ÖZTÜRK, 2011: 235). Dolayısıyla cahiliye devri dininin bizatihi din olmasından ziyade kabilenin dini olmasından dolayı önemsendiğini söylemek de mümkündür, der. Dolayısıyla Mekke’de bir sistemden bahsetmek mümkün değildir. Tam tersine kendi kabilesi ve beldesi üzerinde neredeyse mutlak’a yakın hakimiyete sahip liderler, kabile şeflerinden bahsetmek daha doğrudur. Mekke’nin kendisi bir belde olduğu gibi, her kabilenin yerleşik sahasının da bir belde sayılacağı açıklığa kavuşur. Öztürk, kendi iktidar imkanlarını ve kabile değerlerini muhafaza için din dahil her şeyi araçsallaştıran, seçkinler-yöneticiler ve zenginler sınıfının kendi kabileleri üzerinde söz sahibi bulunduğunu ve bunun Türkiye’de de hüküm süren aşiret sistemi ve seçmen davranışlarına benzediğini ifade eder. Nasıl ki bir aşiretin hemen bütün fertleri kendi liderlerinin desteklediği siyasi partiye oy vermekteyse, asabiye dayalı Mekke toplumunda da kabile fertleri kendi reislerinin inanç tercihlerini benimsemektedir.

Elmalılı, Beled sûresinin 2. Ayetinde “Sen **hıll** iken bu beldede, yani burada bulunurken, veya bu beldeye **hıll** iken, yani buradan çıkıp da sonra fetih ile buraya gireceğin zaman, yahut sen ki **hılsin** bu beldede, yani harem-i amin olan bu beldede senin hakkına hürmet edilmiyor, burada

bir ava bile saldırılmazken sana saldırı helal sayılıyor, dolayısıyla sen ona, o sıkıntılara göğüs ger” demektedir. Dolayısıyla bu beldeye yemin edilmiştir. Elmalılı şunu da ekler: “Mücahid de demiştir ki: Yüce Allah Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bir gündüzün bir saatinde bu beldeyi helal kıldı. “Onda her ne yaparsan helal olacak, sorguya çekilmeyeceksin” buyurdu. Ebu Salih, Katade, İbnü Atıyye, İbnü Zeyd, Hasen ve Dahhâk’ten de bu mânâ rivayet edilmiştir. Bu mânâyı ifade eden lafızlar şöyledir: “Yüce Allah buyuruyor ki: Sen bu Harem’de hıllsın. O vakit dilerse öldür, dilerse bırak. Ve bu fetih günü idi.”

Beled sûresinde 5. **Ayette** geçen “**İnsan**”, Kureyş’in seçkinlerini ifade etmektedir (ÖZTÜRK, 2011). “Hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini zanneden” bu insan, kabile değerleri nedeniyle iktidar imkânlarını genişletmektedir. Elmalılı benzer bir yaklaşıma sahip görünür aam yine de ayette geçen “insan”ı “her insan” değil, “bazı insan” şeklinde değerlendirir: “Belli ki burada “O sanıyor mu?” derken fiilin altında gizli olan zamir adı geçen insan cinsinin yerini tutmakla beraber, her insan demek değil, zihnen bilinme mahiyetinde olarak bu vasıf ile nitelenen mağrur ve kibirli bazı insanlardır. Bunun iniş sebebi, kuvvetine mağrur Ebu’l-Eşedd Üseyd b. Keledete’l-Cümahi denilmiş, Amr b. Abdivedd denilmiş, Velid b. Muğire denilmiş, Ebu Cehil b. Hişam denilmiş, Haris b. Amir b. Nevfil b. Abdimenaf denilmiş”tir. Biz bu sûrede “insan” kelimesinin umm bir ifade ile ele alındığını, zira sonraki ayetlerde “iman eden ve salih amel işleyen” kimseleri istisna ettiğini düşünüyoruz. 6. **ayet**, “Pek çok mal harcadım” beyanı ile kabile reislerinin el koyduğu artık değer bir kısmının debdebe, gösteriş, tekebbürün ifşası, gurur, vs. için dağıtıldığı hakkındadır. Elmalılı, “Sarf etme ve harcama yerine, yok etme ve telef etme tabirinin kullanılması, gerçek faydalar için sarf edilmeyip boşuna tüketilerek kaybedilmiş olduğunu anlatmak içindir. Çünkü zevk ve eğlence düşkününü olup parasını pulunu israf eden insanlar bir fakirin karnını doyurmaktan hoşlanmaz da zevk, eğlence ve gösteriş için mal telef etmekle iftihar eder, bunu büyüklük zanneder.”

7. **ayette** “**Onu hiçbir gören olmadı mı zann ediyor?**” ifadesi vardır. Elmalılı bu soruya da iki izah getirmiştir: İlki, korkutmadır. O yok ettim, harcadım diye mağrurlandığı malı sarf ederken o insanı kimse görmedi mi zann ediyor da öyle iftihar etmek istiyor? Kuşku yok ki harcıyıp yok ettiyse onu tek olan yüce Allah görmüştür. O malları öyle gösteriş için

veya peygambere düşmanlık için harcıyıp yok etmiş olduğundan dolayı cezasını verecek, onun hakkından gelecektir. O vakit o, bu malları öyle yok ettiğine pişman olacaktır, demek olur. İkincisi ise o kimse yalan söylüyor, bir şey sarfetmediği halde birçok mal yok ettim diye yalan ile öğünüyor. Yalanı ile öğünüyor?

10. ayette “Ve ona iki yolu gösterdik / Ve hedeynâhun necdeyn.” Elmalılı’ya göre Necd: tepe gibi, etraf ve civarından yüksek olan tümsek yere denilir.” Ona hayır ve şer yolu gösterilmiştir. Şer fiillerin bir çoğu da hayır yapmak kadar zor, hatta bazı bakımlardan daha zordur. Hayır ve şer yapma işi, tembellik tabiatı karşısında dikilmiş iki tepe, iki tümsek gibidir ki ikisi de yiğitlik ister. Ayette geçen iki yol yürüyerek erişilen bir yoldur. Dolayısıyla burada beldelerin bir miktar tümsekte kurulmasına da işaret vardır. 10. ayetten sonra belde siyaseti hakkında idealler anlatılır. Beldeler köle üretmemelidir, emeğiyle kazanan, hürriyetle rızık tedarik eden ferdlere bağrını açmalıdır. Elmalılı “Fekk-i rakabe”nin başka bir mânâsı daha vardır ki, o da “Herkes kendi kazancına bağlıdır” (Tûr, 52/21) demektedir. Buna göre kimse asabiyetiyle, mülk sistemiyle kesbi-emeği dışında kazancı başkalarına dayatmamalıdır. Kent, mülkiyet-mal ve gururlanma sebebi olmamalıdır. Kent, insanların tamamını kölelikten, angaryadan, başkasına hizmete mecburiyetten kurtulma şartlarını hazırlamalıdır. Doğal olarak iki yol vardır: esir adamların yaşadığı Kent ve hürriyetiyle yaşayanlarla inşa edilen Şehir.

11. ayette “Fakat o, (kuvvetine, malına güvenen mağrur insan) o sarp yokuşa atılamadı” ifadesinde Akabe, engin bir vadiden yüksek bir dağa doğru çıkan sarp yokuş demektir. Demek ki kentte köleliği aşmanın yolu yoktur. Nitekim “Ve kezâlike cealnâ fi kulli karyetin ekâbire mucrimîhâ li yemkurû fihâ, ve mâ yemkurûne illâ bi enfusihim ve mâ yeş’urûn / Ve işte böylece, her kentte onun mücrimlerini, orada mekir kurmaları için liderler yaptık. Kendilerinden başkasını aldatmazlar ve farkında değiller” ayetinde “karye-kent” içinde borçluluğun, köleleştirmenin kaçınılmaz olduğu ifade edilmektedir. **12. Ayet, “Bildin mi o akabe, o göğüs gerilmesi büyük bir kahramanlık olan zor yüksek iş, o sarp yokuş nedir?”** ve **13. Ayet “Bir köleyi-marabayı-ücretli esiri salıvermek”** ifadeleriyle kentteki bu sürecin tespiti yapılmaktadır. Yine Elmalılı’ya başvuralım: “Rakabe” boyun demek olup hürriyetini kaybetmiş esir veya kölede kullanılması yaygındır. Dolayısıyla “fekku rakabe”, esirlik bağıyla bağlanmış bir boy-

nu, bir kimseyi esaretten kurtarıp hürriyete kavuşturmak ki bu önce insanın kendi hürriyetine malik olarak kendini kurtarmış olmasına bağlıdır. Bunun en basit misali köle azat etmek olup fazileti çoktur. “Fekku raka-be”nin başka bir mânâsı daha vardır ki, o da **“Herkes kendi kazancına bağlıdır”** (Tûr, 52/21). Kuran’a göre; İslami bir toplumda iktisadî eşitsizlikler kabul edilebilir, ancak bunlar “sulta” haline gelemmez; iktisadî denge-sizliklere (eşitsizlikten başka bir şeydir) kesinlikle karşı çıkılmalıdır. Müs-lüman toplum düzeninde hususen iktisadî adaletten bahsedilmelidir; bu adalet hem pazarın herkese (üreten kesimlere) açılması ve hem de emeğin başka birine kul-köle edilmeden hürriyetine kavuşturulması ile mümkün olabilir. Allah’ın kulları arasındaki iktisadî farklılıklar sistemin değil ilahi bağışın, fitratın, sosyal sermayenin farklılığı ile ilgilidir. Örneğin Zeyd’in karısından beş oğlu vardır, her oğulun emeği aynı tencereye akmaktadır; Abdullah’ın ise dört kızı olmuştur; yahut kısırılık marazı nedeniyle evlada kavuşamamıştır. Abdullah ailesinin emeğini kaynayan kazana aktaramaz. Burada emeğin cinsiyetçi ayırımına yönelik bir temellendirme yaptığım iti-razı da gelebilir. Ancak son tahlilde “dört kız” Abdullah’ın evinden çıkacak ve gelin gittiği ailenin toplam emeğine katılacak. Oysa Zeyd beş oğlu ile bir emek ortaklığı teşkil ederek sermayenin toplanmasına yönelecek. Ailenin üretim gücüne sahip olup olmaması kendi iradelerine ait bulun-madığı için farklı miktarlarda ve ilahi olarak belirlenmiş olan rızkın eşitsiz-liğe sebebiyet vermesi engellenemez. Müslüman toplum bu nedenle ilahî planda (kaderde) belirlenmiş rızık ve zenginliğin eşitlenmesinin imkân dı-şılığını bilerek servetin merkezileşmesinin önüne geçmekte, “oğullar sahi-bi” kılınan kesimlerin piyasayı tekeleci hegemonya ile sınırlandırmalarını engellemektedir. Bunun için, “hak etme” ekseninde belirlenmiş nispi bir eşitlik fikri üzerinden iktisadî hayat tanımlanmaktadır. “Nispi eşitlik” an-cak emeğin hakkını alması-pazara ürün sürme hürriyeti-emeğin serbest-çe dolaşımı gibi bazı ilkelerle belirlenebilir. Dolayısıyla ne insan, ne emek ve ne de üretim sahası (mekân) başkalarının tekelci mülkiyetine dönüş-türülemez. Beled sûresinde Mekke’de “kendilerine oğullar verilen” bazı kimselerin zamanla “yetimleri” köleleştirdiklerinden bahsedilmektedir. Yetim denilince sadece babasız kalmış küçük çocuklar değil, bu çocukların anneleri de akla gelmelidir. “Dayısı” olmayanı da ifade eder. “Sen benim kim olduğumu biliyor musun!” diyemeyecek derecede kimsesiz kalmayı işaretlemektedir. Yetim, Rabbinden başka kimsesi olmayandır. Gariptir. Bu

gariplik de ihtiyarî değildir. O halde serveti kendi aralarında tekelleştiren ve garibanları/madunları servetten uzaklaştıran, mülksüzleştiren bu kent sistemine bir adalet getirmek, “yetimlere” iktisadî alan açmak gerekir. Beledî iradenin temel vasfı budur.

14. ayet “İşte o sarp yokuş böyle esir bir boynu kurtarmak veya salgın, yani genel bir açlık gününde yemek yedirmektir.” Mesğabe, “Seğab” maddesinden mimli mastar olup açlık, özellikle sıkıntı ve yorgunluk içinde açlık demektir. Ebu Hayyan’ın açıkladığına göre genel olan açlıktır, susuzlukta da kullanılır. Genel bir açlık zamanında yemek yedirebilmek can kurtarmak demek olduğu için fekk-i rakabe gibi büyük bir kahramanlıktır. **15. ayette “Yakınlığı olan bir yetime ki”** buyurulmaktadır. Bundan açıkça anlaşılan nesep yakınlığıdır. Bununla beraber komşuluk yakınlığı da olabilir. Nesep ve din yakınlığının tercih edilmiş olacağı kuşkusuzdur. Komşuluk-yakınlık iddiasına rağmen mülksüzlüğün büyümesine razı olunmamaktadır. **16. ayette “Yahut topraklı bir yoksula”** buyurulmuştur. Metrabe de toprak mânâsına gelen “türab”tan mimli mastar olup topraklanmak demektir. Bazıları topraktan kurtulup endüstri toplumuna geçmekten bahsettiler. Topraktan yani feodalizmden kurtulan mavi yakalıların kurtuluşu için çalışmak, dediler. “Toprağa değil de makineye bağımlı yaşayan, artık post-kapitalist üretim süreçlerinde çok farklı kompartımanlarda çalışan beyaz-mavi yakalıları, yani bir grup mutlu azınlık dışında kalan bütün halkların ayağa kalkması için mücadele etmek”ten bahsettiler. Oysa ayet topraksızlığı işaret etmemektedir. Tam tersine toprakta üretenlerin emeklerinin karşılığını alamaması, toplumun seçkinlerinin bunlara el koymasını kınamaktadır. Ayet, emekçinin topraktan kurtulmasını işaret etmemektedir. Aslında onun toprağı da vardır. Ancak toprağında ürettiğı geçimini karşılamamakta, elde ettiğı ürün pazarda kıymet kazanmamaktadır. Mekke soylularının ticaret burjuvazisi olduğu açıktır. Genellikle kapitalizmin endüstriyel devrim sonrasında ortaya çıktığı algısı bulunmaktadır. Bu nedenle hem Marksistlerin Mekke’de kapitalist sınıf karşılaşmalarına maruz kaldığı iddiasına itiraz getireceğı ve hem de İslamcılarının Mekke cahiliyesini sınıf temelli okunmasına katılmayacakları öngörülebilir. İslam’ın iktisadî alandan okunması konusundaki direnç, Marksistlerin kapitalizmin endüstriyel toplumlara has bir dönemsel olgu olduğuna ait itirazdan daha derin ve inatçıdır. Bu dirence rağmen, Mekke kabile reislerinin toplumsal, siyasasal, iktisadî egemenlik odakları husu-

su reddedilemeyecektir. Dolayısıyla Mekke paganizminin salt düşünsel, inançla ilgili bir düzlemi bulunmadığı tam tersine kapitalistik hegemonyaları gözetken bir bağlanışa ait bulunduğu iddia edilebilecektir. İslam iktisadının sınıfsal bir perspektifinin bulunduğu açıktır. İslam dininin inanç sistematığının tarihsel olarak kapitalist büyümeye engel ilkeler getirdiği ve içinde doğduğu toplumun kapitalist yapısını eleştirdiği söylenebilecektir. İslamcı perspektiflerin sınıf temelli okumalara değil de tevhid-şirk çatışması ekseninde yaptığı okumalar “mülkiyet, emek, sermaye rasyonalitesi” gibi kavramların tartışılmasını engellemektedir. İslamcı okumalar faizin yasaklandığı, bankaların kaldırıldığı bir sistemin iktisadî adaleti tesis edeceği şeklinde değerlendirmelere girmektedir. Böylece İslamî adaletin “bankayı revize etmek-madenî para kullanmak-faizi kaldırmak-alınlarının hakkını vermek” gibi kavramlara dayalı olarak gerçekleşeceği umudunu yükseltmektedir. Öz sermayeye dayalı bir ekonomik sistemin faizi ve dolayısıyla sömürüyü kaldıracağı kurgusundan bahsedilmektedir. Kapitalizmin finans kapitalizm şeklinde algılandığı bu görünümünün bir kısıtılma ürettiği göz ardı edilmemelidir. Kapitalizmin, ticaret kapitalizmi, meta kapitalizmi, emek kapitalizmi ve hatta toprak kapitalizmi şeklinde belirlenecek bir çok versiyonunun bahsedilebilecektir. Nitekim Mekke (Beled) bu vasfıyla ortaya çıkmıştı. Kur’an’ın sınıf temelli olarak okunamayacağı, böyle bir okumanın Marksist etkilenme olduğu da söylenebilecektir. Oysa Kur’an’da **bir takım** toplumların sınıflara uğradığı anlatılmaktadır. Örneğin Firavun’un toplumunu sınıflara böldüğü beyanda yer almıştır: “Sana Musa ile Firavun’un haberlerinden bir kısmını, iman edecek bir zümrenin faydalanması için gerçek olarak okuyacağız. Firavun Mısır’da baş kaldırmış, halkını fırkalara bölüp bölüp kendisine bağlamıştı. Onlardan bir zümreyi ezmek istiyor, bunların oğullarını boğazlatıyor, kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o, fesatçılardandı” (28 Kasas 3-4). Kur’an’da müstekbir, mele’, mücrim, ekabir, mütref, müsrif, müstağni, vs. gibi kavramlarla kınanan zengin tiplerin kamusal mülkiyeti kendi nam ve hesabına ele geçirenleri işaret ettiği açıktır.

Sonra gelen dört ayet; kentin fukaralarının önünü açmak için, kent kölelerini azad etmek için, yetimleri yedirmek için gayret eden iman ve **nasihat ehli** ile nankörlük eden **mağrurları** karşı karşıya koymaktadır. Son ayet Mü’sade kavramından bahseder. Kavramın anlamı “kapatılmış” demektir. “Kapıyı kapadım, sımsıkı kilitledim” mânâsına denir. Kenti kapatan,

kitleyen, bu toplumun seçkinleridir. Bunlar kent madunlarını-kölelerini hem üretmekte, emeklerini sömürmekte ve hem de bunları kente kapatmaktadır. Bu durumda mekân hakkında ilişkişel bir düşünce geliştirmek gerekmektedir. Kapitalizmi sadece endüstriyel üretimin sonuçlarına bağlayanlar kentteki mekânın özellikle pazarın tekeli ayrıcalıklara sahip olması ile ilgilenmiyor görünmektedir. Dolayısıyla Mekke için düşünüldüğünde yoksulların “topraklanması”, toprağa yönelik bir iteleme değildir. Tam tersine toprağın emekle işlenmesi sonrasında elde edilen mahsulün topraktaki yoksulluğu kaldıramamasıdır. Beled-beldede yoksulların yoksulluğunu ortadan kaldırmaya yetmeyecek bir seçeneksizlik ve sınıf tekeli vardır. Mekke’de din-paganizm çatışması belki temelde sınıfların tamamen ortadan kaldırılması fikrinden kaynaklanıyor değildir. Bununla beraber Hz. Peygamber’in Mekke’deki hareketi “belde”nin kentleşme ve kapitalizme sıkışmasına yönelik bir itirazı önelemektedir. Mekke kapitalizminde “ilk gelen mekânı çitler-kapatır” kuralı çalışmakta ve zenginler bunun sayesinde emekçilerin mülksüzleşmesine acımamaktadır. Din’in mülkiyet sahipleri ile mülksüzler üzerinden seslendirdiği dikotominin sadece bir “özgürlük” sorunu olmadığı, mülksüzlere beş emniyet (inanç-mal-can-nesil-namus) ekseninde yaşayabilecekleri bir mekân aradığı, üretenin emeğinin hakkını alabildiği bir pazar serbestisi sağlamayı hedeflediği, emeğin serbestleşmesini [emeğin kente kapatılmasının önüne geçilmesini] öncelendiği işaret edilmelidir. Kur’an refah toplumu ideolojisini reddediyor: “Lâ terkudû verciû ilâ mâ utriftum fîhi ve mesâkinikum leallekum tus’elûn / Onlara, Kaçmayın, o içinde şımartıldığınız (utrifum) meskeninize dönün. Çünkü sorulacaksınız, denildi” (21 Enbiya 13). Demek ki, mütreflerin önünü açarak yoksullardan iyice ayıran ve toplumu gına-fakr olarak kutuplaştıran kent/ devlet teorilerinin meşruiyeti bulunmamaktadır.

– BARIŞ Mustafa Necati, Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17:1, 2012.

– KURT Abdurrahman, Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C: 10, Sayı: 2, s: 97-122, 2001.

– ÖZTÜRK Mustafa, Kur’An Öncesi Mekke Toplumu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı - İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 1-3 Temmuz 2011

BATAN KENTLERİN MARKALARI

O smanlı'da tatbik edilmiş "Hane sistemi" küresel kapitalist kanun mantığının kabul ettiği "konut dokunulmazlığı" fikrinden daha temelli bir yaklaşım olarak "konut (ev) edinme hakkı" ile beraber "iş (istihdam edilme) güvencesi" getirmektedir. Sosyal bir yaklaşım. Bu olguyu önemsemeliyiz. Zira şimdi yerel seçimler arefesinde bir çok Başkan adayı "sosyal belediyeçilik" kavramına atıf yaparak kent yoksullarına seçildikleri zaman kamu hizmetlerinin kalitesinden ve erişebilirliğinin artırılmasından bahsedecek. Eğitim, sağlık, toplu taşıma, güvenlik, teknik altyapı, belediye kamuya ait hizmetlerde fırsat eşitliğinin sağlanacağını vaad edecek. Bazı belediyeler kültür sanat faaliyetleri ile sivil toplum örgütleri ile geliştirecekleri ilişkileri de öne çıkaracaktır. Mekânın kültürel kimliğini yeniden canlandırmaya dönük anıt yapı, parke taşlı sokak düzenlemeleri, yöresel kent dekorları, parklar, oyun ve spor alanları, yöresel mimarî restorasyon, yaya bölgeleri, engelli yürüyüş bantları, pazar yerleri, çevre düzenlemeleri, vs. yatırımlar gündeme gelecektir. "Sosyal belediyeçilik" kavramı ile yürüten yerel başkanların yapıp ettikleri son tahlilde idealizmin bir yansıması olabilir. Ancak Türkiye'nin son on beş yıllık kentleşme sürecine baktığımızda "sosyal belediye" ciliğin gösterdiği faaliyetlerin arka tarafında başka bir gerçeklik bulunduğunu sanırım kimse reddedemeyecektir? Türkiye son on beş yıldır hızla kentleşmiş, kırsalını boşaltmıştır. Kentleşmenin bu derece yoğunlaşması belediyeçiliğin kapitalist zihniyetlere teslim olduğunu ve aslında idealist bir belediye hizmeti kalmadığını hatıra getirmektedir. Kapitalizm, üretim / pazar / ticaret ilişkilerini merkezîleştirmektedir. Nüfusu belli merkezlerde toplamak belediye hizmetlerinin temel arayışı haline gelmiştir. Bu nedenle siyasetle uğraşanların "marka kent" terimini boş yere kullanmadığı söylenebilir. "Marka kent" terimi kapitalist gelişme sürecinin politize edildiğini göstermektedir.

Kapitalist gelişme sürecinin tersine Anadolu'da kırsal alanda ve şehirlerde "hane" dışında bir yaşam alanı modeli kurulmamıştır. Osmanlı idari sisteminde nüfus, vergi ödeyenlere göre kayıtlıdır. Vergi vermeyenin "sayılmadığı" ancak vergi verenin de işsiz ve evsiz kalmadığı bir sistem olarak Osmanlı idari yapısının Batı'da görülen kent ve burjuva hareketine benzemediği açıktır. Osmanlı'da bunun sağlanması evlerin oluşturduğu mahalle ile mümkün olmuştur. Mahalle, zengini ve fakiri ile dayanışma içinde olan "hane"lerin oluşturduğu topluluğun yaşadığı yerdir. Mahalleler halinde örgütlenme, her topluluğun hem kültürel homojenliği tesis niyetini, hem de mahalle içindeki farklı meslek sahiplerinden küçük bir şehir oluşturma gereğini zorlamıştır. Bu manada mahalleler her zaman aynı meslek sahiplerinin ya da sınıfsal yapıların bir arada oturduğu gettolar değildir. Kültürel homojenlik, heterojen meslek erbablarının birlik-teliği ile sağlanmakta ve bunun aracı da aynı merkezdeki ibadethane olmaktadır. Artan nüfus mekanın değerini artırmasın, işsizliği büyütmesin diye bölünür ve yeni bir mekânda iskan edilirdi. Kent yoğunlaşmasının yaşanmaması siyaset edilirdi.

Küresel kapitalist firmalar hegemonyalarını tesis ettikten sonra "kentsel bölge" denilebilecek yeni bir kavramdan bahsedilmeye başlandı. Bu kavram "ulus devlet" modelinin içinde nispeten bağımsız, nüfusu on milyonu aşan kenti yani metropolisi ifade etmektedir. "Marka kent" şeklinde de ifade edilebilecek bu "kentsel bölgeler" in asıl amacı kendine turist, öğrenci, göçmen, sanayici, üretici, işçi, tüccar, sermaye çekebilmektir. Kentin ileri gelenleri "sosyal belediye" siyasetini "marka kent" idealinin kamuflajı, aracı, maskesi kılmayı zaruri görüyorlar. Aslında "marka kent" terimi ile "meta kent" in anlaşılması kaçınılmaz sayılmalıdır. Dolayısıyla kentin mülkleştirilmiş her değerini satmaya yönelik bir "nüfus, sermaye, emek" ortamı oluşturmak politikanın asıl derdi haline gelmiştir. Osmanlı'da kişisel mülkiyetin sınırlandırılması, ticaret / tarım / üretim sahalarının kamuya ya da vakfiyelere ait kılınması nedeniyle kentin satılması (metalaşması), kentsel alanın mar-kalaşması söz konusu edilemiyordu. Bu nedenle sosyal belediyeciliğin tüm ezberleri Osmanlı için anlamsızdır. Bu gelenekte "özgürleşimci yerellik" mahallenin kendisini "sosyal" kılmaktaydı. Bu nedenle Osmanlı şehrinde nüfus yoğunlaşması "kıyamet alameti" sayılır, mülk edinmeye "yerin altı var" nazarından bakılırdı.

Belediyelerin “marka kent” fikrine bu derece râm olmaları İbn Haldun’un kötümser tarih felsefesini yaşayabileceklerini hatırdan tutmayı gerektirmektedir. İbn Haldun’a göre bedavetten hadarete doğru yürüyen umranlaşma (imarın yaygınlaşması) çöküşle karşılaşmayı icbar etmektedir. Bu yaklaşımı kentleşme üzerinden yeniden üretirsek: kentlerin, iş imkânları, eğitim, sağlık, gıda çeşitliliği, kültürel mekânları, sermayeye sunduğu malî / vergi oranı-muafiyeti / pazar imtiyazı gibi imkânlar sebebiyle kapitalistleri ve emekçileri kendine çektiği ortaya çıkar. Nüfusun, sermayenin, emeğin, pazarın merkezileşmesi nedeniyle kısa zaman içinde gayrimenkul fiyatları yükseliyor. Eski kentsel yapıların yıkılıp yeniden yapılması, sosyal ve fiziki altyapının elden geçirilmesi, kentin çeperlerine doğru büyümesi kaçınılmaz oluyor. “Çöküş” işte bu noktada başlıyor. Çünkü bu büyümenin (su, altyapı, organizasyonu yürütecek istihdam masraflarını) ihtiyaçlarını karşılamak için vergi salınıyor. Verginin salınması kent hayatının pahalılaşması ve maliyetlerin artması demek oluyor. Şirketler büyüyen maliyetlerden kaçmak için düşük maliyetli başka yerlere taşıyor. Kentteki işsizlik suç oranının yükselmesine ve kentin güvenlik bunalımına yakalanmasına neden oluyor. Kent bu süreçte iflas ediyor.

ABD tarihinde kent iflasının yaşanması yukarıdan beri söylediklerimizi teyid eden ibretlik bir hadisedir. Amerika Birleşik Devletleri’nde Detroit 18 milyar doları aşan borçları nedeniyle iflasını istedi. Kısaca “marka olayım satılayım” derken elde patlayıp “hayalet kente” dönmek de var. Nitekim bu hayaletin emareleri şimdiden görünmeye başladı bile. Kentler batmadı belki ama, AVM’ler batmaya başladı. Eğer terkedilmiş AVM süreci başlamışsa, kentlerin de batacağı hesaba katılmalıdır. İbn Haldun dahi kendi dönemindeki gözlemlerinden hareketle devletlere yüzyirmi sene ömür biçmişti. İşportada **bir takım** adamlar her an “batan kentin malları bunlar” diyebilir.

YAVAŞ ŞEHİR NİÇİN KAPİTALİST BİR TOPLUMSAL DENETLEMEDİR?

Festina lente (Yavaşça acele et) diye bir terim var. “Hulikal insânu min acel seurikum âyâtî felâ testa’cilûn / İnsan, pek aceleci yaratılmıştır; delillerimi yakında göstereceğim, acele etmeyin” (21 Enbiya 37) beyanı da Kur’an’da zikredilmiştir. İnsan hız talebinde pagan bir varlıktır. Batı toplumlarının hızı sistematize ettiği ve bu konuda teknik-bilimi araçsallaştırdığı ortadadır. Modernleşme tarihimiz gereği “Batı’nın ilmini alalım” dediğimiz için hıza râm olmamız şaşırtıcı sayılmamalı. Bu nedenle Marmaray açıldığında İslambol şehrinin insanları Enbiya 37. Ayetini hatırlarına getirip “acele etmeyelim yahu!” demediler. “Medeniyet budur, Allah’ın nimetlerine küfran olmamak gerekir” buyurdular. Öyle olsun. Kenti büyüten kapitalizmin Marmaray gibi yüksek teknoloji ile sorunları çözmesinden çoğumuz mutluyuz. Hıza ve tekniğe meftunuz.

Bununla beraber içimizden bazılarımızın ekolojik dünya tasavvurları bulunmaktadır. Modern kentlerin kalabalığından, keşmekeşinden, gü-rültüsünden, menfaatleri için yamulmuş / çarpılmış beşeriyet hallerinden kaçanlar bir yerlere sığınmak istiyor. İşte yavaş şehir / sakin şehir (Cittaslow) bu talepten çıkıyor. Yavaş Şehrin içinde araba kullanılmıyor; fast food lokantalar açılmıyor; süpermarketlere yer verilmiyor. Yerel kültürlerin ve geleneklerinin korunması, yerli (geleneksel) üretim yapılması sağlanmaya çalışılıyor. Nüfusu elli bin olan bu şehirlerde ulaşım aracı “tabanway” olarak belirleniyor. Modernitenin hiçleştirdiği, makineleştirdiği yıktığı sokak ve mahalleler geri isteniyor. Bu bir nostalji mi? Yoksa Rousseau’ya has doğalcı - özgürleşmecilik mi? Hangisi olursa olsun kapitalizmin kısırdığı içtimaî / kültürel / geleneksel ilişkileri yeniden ortaya çıkarma çabası bu harekette öne geçiyor.

Mustafa Kutlu’nun “Sakin Şehir” başlığıyla yazdığı bir yazı var. Bu yazıda hem Kutlu’nun kapitalizme karşı geliştirdiği “isyan ahlâkı”nı gör-

mekteyiz ve hem de şehir algısının ufuklarına erişmeye nail olmaktadır. Bu yazının hemen tamamını iktibas etmekten kendimi alıkoyamadım:

"TOKİ yeni şehirler kuracakmış. Bunlardan birini 'Sakin Şehir' yapsa keşke. Konuyu kökten çözmeli. Meselâ ben 'tüketim ekonomisi'ne karşılık 'kanaat ekonomisi'ni teklif ettim. Hem bize, hem insanlığa. Nasıl olacak bu? Bilmem, iktisatçılar düşünsün (...) Şehir kolay. Sıfırdan kuruyorsun. Evler bahçe içinde. Tek veya iki katlı. Bütün binalar tarihimize, kültürümüze uygun ama taklit değil. Mesela devasa bir cami yok, ama kuş yuvası gibi, Şemsi Paşa gibi camiler, mescitler var. Bahçeler o evde yaşayanların sebze-meyve ihtiyacını karşılayacak kadar büyük. Şehirde yüksek bina yok. En önemlisi şehirde otomobil yok. Sadece itfaiye, ambulans, polis için, şehre yük getiren-götüren arabalar için, şehirlerarası ulaşım için gerektiği kadar olabilir (...) Ulaşım aracı yürüyüş. Eski İstanbul'da öyledir. İnsanlar bir yerden bir yere yürüyerek gider. At binmek görevliler dışında yastaktır. Belki bir raylı sistem kurulabilir. Bisiklet ana binek aracı. 'Sakin Şehir' kurmak isteyenler, orada yaşamak isteyenler kanaat ekonomisine teslim olacak. Büyüme, zenginlik, konfor, kalkınma, refah bunları terkedecek. Butik otellerde en fazla beş çeşit yemek olacak. Ama bunlar sıra işi değil, seçkin yöresel gıdalar. 'Ye beni' diyen cinsten. Şehrin hinterlandındaki köylerde organik tarım yapılacaktır. Makina kullanılmayacak. Enerji, güneş-rüzgâr-bioenerji'den gelecek. Sayın Kutlu 'Tarım toplumu'na mı dönüyoruz? Eh, sayılır. Keşke dönebilsek ama bu bir ham hayal. Sakin Şehir öyle değil, gerçekleşebilir. Şehrin ekonomisi diyelim 'deri'ye dayalı. El işi çanta, bavul, kemer, cüzdan, o kadar kaliteli (ve tabii pahalı) işler çıkacak ki, iyi bir çanta edinmek isteyen buraya gelecek veya sipariş verecek. Herkes dericilik yapmak zorunda değil. Kimi bez dokur, kimi çömlek yapar. (Beypazarı sadece havuç ile marka oldu) Çömlek ama alelâde değil, en az Alev Ebüzziya'nın eserleri kadar çarpıcı. İhtisası ile ün yapan bir hastanesi ve Tıp Fakültesi olabilir. O fakülteden mezun olanlar parmakla gösterilir. Kayda değer bir sahaflar çarşısı olabilir, dünyanın dört bir yanından kitap meraklıları oraya akar. Yerine ve iklimine göre kaplıca tedavisi, su sporları, kayak, tenis, yamaç paraşütü, her tür imkan sunulabilir. Şehrin sabır, şükür, merhamet, barış, sevgi, ibadet, güler yüz, dürüstlük vb. dayanan bir ahlakı bir hayat tarzı vücut bulur. AVM'ye yer yok burada. İnancı olmayanlar da bu hayat tarzını incitmemek, bozmamak üzere orada yaşayabilir. Ama her gelen elini kolunu sallayarak bu şehre yerleşemez. Mesela adam berber. Bir dükkân açmak istiyor. Nerede? Şurada. Orada oturanlara sorulur. Bir berbere ihtiyacınız var mı? Var der iseler, bu defa adam sorguya çekilir, kimdir-nedir-işinde ahlakında iyi midir denip izin verilir. Belli

bir süre. Eğer mahalle adamı benimsemez ise, hadi hemşerim başka kapıya diye adam gönderilir. Adem-i merkeziyetten bahsediyorsun. Yok yahu, ama istenirse 'Sakin Şehir'e böyle bir statü tanınabilir. Müzeleri, sanat faaliyetleri, kütüphaneleri ile çok dinamik bir sosyal hayatı vardır. Meselâ öyle bir ihtisas kütüphanesi kurarsınız ki dünya çapında şöhet kazanır. İlim-sanat-kültür ve başka konularda bir kongre ve tartışma, sergi turizmine açıktır. Ehliyet ve liyakata yatırım yaparsınız. Sakin şehirden yetişen nesiller ahlaken sağlam, meslekî olarak birinci sınıf vasıftadır. Bu şehrin sokakları egzost değil leylak, gül, mimoza, mevsimine göre çiçek kocar. Bu bir ütopya mı Sayın Kutlu? Yoo! (...) Bu bir anlamda mânalı bir başkaldırı. Hadi be TOKİ! Yap şunu. Tarihe geç" (KUTLU, 2013).

Cittaslow sadece "yavaş şehir" anlamına gelmemektedir. Yukarıda paylaştığım Latince terim "**Festina lente** (Yavaşça acele et)" fikrinden hareket etmektedir. Dolayısıyla sadece binalar, meslekler açısından değil "yemek yeme"den başlayıp "yavaş yaşamayı" (slow living) da kapsayan yerel özgünlüklere vurgu yapmaktadır. Bu hareket, yerel bağlamda yaşam kalitesini artıran, sürdürülebilir yerel ekonomik bir "alternatif kent-sel gelişme" olarak yorumlanmaktadır. Hareketteki küresel bağlam, bir yeniden eylemsel-alansallaştırma (re-territorialization) süreci olarak kavramsallaşmakta ve "yerelliğin sınırlarının aşılması" olarak da tanımlanabilmektedir (POLAT, 2011). Polat'a göre bu hareketin üç ana eylem alanı bulunuyor: Gastronomik geleneklerin ve biyolojik çeşitliliğin korunması; küçük ölçekli üreticiler ile tüketiciler arasında bir ağ inşasının tanıtımı; tüketicinin yiyecek, lezzet, gıda ve çevre bilgisinin artırılması. Hareket Roma'daki anıtsal ve mimarî değer olan İspanyol Merdivenleri'nin yanı başında McDonald's açılmasına tepki olarak ortaya çıkıyor. Gazeteci Carlos Petrini böyle tarihi bir değer yanında McDonald's açıldığını görünce dünyayı saran fast food dalgasına karşı savaşmak için aynı yıl bir eko-gastronomi grubu kurar ve Yavaş Yemek Hareketi'ni başlatır. Çünkü ona göre, "İnsanların mideleri hızla dolarken, ruhları yavaş yavaş boşalmaktadır" (POLAT, 2011).

Aslında bu hareketin temelleri 1986'da İtalya'da ortaya çıkan "slow food" yani "yavaş yemek" felsefesine dayanmakta: Roma'daki ünlü, tarihî ve mimari bir değer olan İspanyol Merdivenleri'nin hemen yanı başına McDonald's açılınca bir itiraz gelişir: İtalyan gazeteci ve eylem adamı Carlos Petrini'ye göre, böyle bir tarih ve mimari sahanın ortasına bu tür bir şey yapılamaz. Buradan hareketle, tüm dünyayı saran fast food dal-

gasına karşı savaşmak için aynı yıl bir eko-gastronomi grubunu kurar ve Yavaş Yemek Hareketi'ni başlatır. Petrini de Mustafa Kutlu gibi, hızlı yaşanan dünyaya isyanın yolu olarak "geleneksel" kültürü öne çıkarır.

Acaba "yavaş-sakin" eylemin sonucu bu yönde mi olacaktır?

Yukarıdan beri aktardıklarımız nedeniyle Cittaslow'un "İslam Şehri" ile aynı zihniyete ait olduğu söyleyenler çıkabilecektir. Otomobilsiz ve yerel kültürü koruyan bir yaşam alanı inşası bizim "Kente Karşı Şehir" düşüncemizle mutabıkmiş gibi görünüyor. Biz de otomobil eleştirisi yaparak insanların yürüyüş mesafesinde çapı olan şehirler kurulmasından bahsediyoruz. Biz de AVM'lerin fast food zincirlerin şehre sokulmaması gerektiğini ifade etmekteyiz. Buna rağmen bir fark var:

Yavaş (Sakin) Şehir'in kapitalizme karşı bir hareket olduğunu söylemek çok güç. Petrini'nin üst dili her ne kadar McDonald's karşıtlığına dayanıyor ise de kapitalizmin tek biçimi Amerikan tüketim kültürü değildir. Petrini, Roma'yı "tarihsel sermaye" şeklinde anlamlandırıyor ve Avrupa dışı tüketim kültürünün bu sermayeyi kapmasına göz yummuyor. Türkiye'de de Seferihisar "kültürel sermaye" halinde kavranmak isteniyor. Yavaş Şehir'in küreselleşme talebi nedeniyle kanaat ekonomisinin içinde kalamayacağı da söylenebilecektir. Çünkü bu tür alanlar meşakkatli restorasyonlar gerektiriyor ve bu durum maliyetleri artırıyor. Bu şehirlerde mekân sahibi olmak için hatırı sayılır sermaye sahibi olmak veya şehrin sürdürülebilmesi için burjuvaların sponsorluğunu sağlamak gerekiyor. Ayrıca bu kentler küresel kapitalist sistemi dönüştürme (muhalefet) amacı gütmüyor. Kapitalist üretim süreçlerini bozmayı ve yeni üretim biçimleri geliştirmeyi teorize etmiyor.

Mustafa Kutlu'nun ütopyasındaki berberden hareket ederek bunu modelleyelim. Mustafa Kutlu diyor ki: *"Mesela adam berber. Bir dükkân açmak istiyor. Nerede? Şurada. Orada oturanlara sorulur. Bir berbere ihtiyacınız var mı? Var der iseler, bu defa adam sorguya çekilir, kimdir-nedir-işinde ahlakında iyi midir denip izin verilir. Belli bir süre. Eğer mahalle adamı benimsemez ise, hadi hemşerim başka kapıya diye adam gönderilir."* Mustafa Kutlu'nun bu cümlelerinde meslekî ve ticarî zümrelerin üstünde "halk otoritesi" olduğuna hamledilecek bir yaklaşım bulunuyor. Oysa "Çarşı Düzeni"ni hal-kın kurduğunu söylemek tarihsel olarak mümkün değil. Bunun nedeni ticaretin tarihin her devrinde askerî niteliğidir. Özer Ergenç'in "Osmanlı Şehrinde Çarşı Sistemi: Bursa Örneğinde Sûk-ı Sultânî" başlıklı makale-

sinde “çarşı”nın askerî niteliği açıkça ortaya çıkmaktadır: “Sûk-ı Sultânî; şehirlerdeki “çarşı”nın hukuksal adıdır. Bu terim ile düzeni ve kuralları padişah tarafından belirlenen alışveriş mekânı anlatılmak istenmiştir (...) Sûk-ı Sultânîde, satışa sunulan her meta için “tayin edilmiş bir mahal” mevcuttur. Hangi mahalde hangi metanın getirilip pazarlanacağı daha önceden belirlenmiştir (...) Belirleme ilk kez gerçekleştirilecekse, “fukaraya evlâ ve enfâ” olmalıdır. Bu kural, sadece çarşı-Pazar düzeni için konmuş bir kural değildir. Yapılan her bir işlemin ve takdir edilen her tasarrufun re’ayâ için “en yararlı ve en uygun” olmasını öngören bir kuraldır (...) Yani, pazarda satışa sunulan bir metanın ihtiyaç sahiplerine âdil olarak ulaştırılması gerekir. Aynı zamanda bu metanın nitelikleri ve fiyatı denetlenebilmelidir. Bu iki hususun gerçekleştirilebilmesi, ancak her meta için ayrı bir mahallin bulunması ve o metanın mutlaka oraya getirilerek satışa sunulması gerekir (...) Örneğin Bursa çarşıları içinde ham ipek satışının yapıldığı yerin adı, “mizân-ı sultânî”dir (...) bu ticaret mekânlarında ticari faaliyetleri düzenleyen ölçü ve tartı aletleri de pâdişah tarafından belirlenen kurallara tâbidir (...) Padişah adına bir hizmet sunulduğundan, buradaki faaliyetler ve faaliyete konu olan emtia bir vergiye tâbidir (...) vergiyi toplayan bir kişi olmayıp aynı zamanda o faaliyeti düzenleyen bir “örf” yetkilisidir. Bu yetkili de (...) kadı denetimindedir” (ERGENÇ, 2013: 170-173). Mustafa Şentop’un “Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazasker” adlı kitabına müracaat edilirse, Osmanlı pazarlarını denetleyen “kadı”nın medresede öğretim faaliyetinde bulunan ulemadan seçilerek tayin edilen asker-bürokrat kişiler olduğu da görülebilecektir (ŞENTOP, 2005: 18). Şentop 1360’da meratib-i ilmiyenin Bursa kadılığı, sonra kazaskerlik, daha sonra vezirlik şeklinde olduğunu da nakleder (ŞENTOP, 2005: 27). Ahmet Tabakoğlu da Osmanlı ekonomik yapısının “Adalet Dairesi”nin askeri ilkelerine bağlı olduğuna işaret eder ve “arz yönlü (provizyonel)” ekonomiden bahsederek “tüketicinin istediği malı ödeyebileceği fiyattan alabilmesinin” sağlandığını söyler (TABAKOĞLU, 1994: 128). Tabakoğlu’na göre Osmanlı toplum yapısının kapitalist gelişmenin dışında olmasının en önemli göstergelerinden biri burjuvaların olmayışı ve büyük servetlerin engellenişi idi (TABAKOĞLU, 1994: 132).

Osmanlı iktisadî düzeni içinde şehirin “kurtarılmış ada, sığınak, getto, lokalizasyon” olmadığı ortaya çıktığına göre “Yavaş (Sakin) Şehir”in kapitalizme karşı bir hareket olamayacağı da sanırım anlaşılmıştır. Ka-

pitalizm “Yavaş (Sakin) Şehir” kavramı ile Batı dışı toplumlarda kendi kent tasavvuruna alternatif olarak biçim kazanacak şehir modellerini denetimde tutmaya yönelik bir dizi prensip geliştiriyor ve kural koyuyor. Bununla şehir sistemlerinin kendisinden bağımsız olarak “birleşmesini” ve nizâm haline gelmesini de engellemiş bulunuyor. Osmanlı iktisat düzeninde şehir-kır ilintileri ATÜT üretim biçimini oluşturarak kapitalizmi “içeri giremez” kılmıştı. “Batı’nın ürettiklerini kabul etmeyen bir şehirler birliği / nizâmı kapitalizmi yıkabilir” korkusu nedeniyle “Yavaş (Sakin) Şehir”ler enternasyonalî türünden bir oluşumun Batı dışını toplumsal denetime tabi tuttuğu söylenebilecektir.

– ERGENÇ Özer, Şehir Toplum Devlet : Osmanlı Tarihi Yazıları, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

– KUTLU Mustafa, Sakin Şehir, Yeni Şafak Gazetesi, 05.06.2013.

– POLAT Erkan, Kentsel Yaşam Kalitesi, Mimarlık Dergisi, Sayı: 359, Mayıs - Haziran, 2011.

TABAKOĞLU Ahmet, Türk İktisat Tarihi, Dergâh Yayınları, 1994.

UZUN HİKÂYE'DE GÖÇ - TOPRAK VE SOSYALİZM

Uzun Hikâye, tıpkı cennetten Havva ile birlikte çıkmış Âdem gibi “günah”tan başlar. Geldiği “yer” de tekinsiz bir yerdir. Bu hikâye ile Bulgaryalı Ali, hayat kavgasını, yersiz yurtsuzluğu, gurbeti, dünyanın herc ü mercini, mekansızlığı, karşılıksız sevgiyi, hüznü, kederi, kötülerin egemenliğini, insanca yaşanacak bir mekan tutulamadığını anlatır. Yani bu hikâye, insanın varoluşsal hikâyesidir. Âdem’den beri gelen evsizliğin, gurbetliğin hikâyesidir. Bulgaryalı Ali, adı üstünde göçmendir. İnsan da yeryüzünde göçtedir. Hikâyeci olarak Mustafa Kutlu, kahramanlarını eğretilerek hayatın olağan akışında rastlanmayacak şekilde inşa eder. Örneğin vagonda yaşamayı aklileştirir. Mustafa Kutlu’nun bu eğretilmesindeki hikmeti anlamaya çalışmak, şöyle sormak gerekir: Kaç taze ve nazenin kız, kaçtığı adamla vagonda bir hayat kurmayı düşleyebilir? Mustafa Kutlu bu hikâyesinde kahramanına, tıpkı Sır kitabında olduğu gibi metafizik bir kimlik yüklemektedir. Vagon yoksulluğun değil, göçebeliğin simgesidir. Yolcunun yoksul görüntüsü yolda mal-mülk edinememekle ilgilidir. İnsan bir yoldadır ve yolu yükü-malı-mülküyle tıkamalıdır. Demiryolu üstündeki vagon, demiryolu battal bile olsa orada sürekli kalınamayacağını, bir sevk-i tabî ile çekilip götürülmeyi sembolize eder: “Ne zaman annem aklıma düşse o vagondan evi hatırlıyorum. Sisler arasında beliren bir masal gemisi gibi”; “Küçük istasyon binasının arkasında, battal bir hatta çekilmiş, eski bir vagonda kalıyorduk. Vagondan ev”; “Annem vagon evin önüne bir bahçe kurmuştu” (KUTLU, 2011: 7-8). Göçebelik ile “anne” arasındaki ilişkiyi de yeniden yorumlamak yanlış sayılmayacaktır. Anne’nin vagon ile ilişkilendirilmesi “uzun bir yolculuk-gariplerin ölümüne yolculuğu” şeklinde de değerlendirilebilir.

Hikâye ile ilgisi var mı çok bilinmez ise de Cemal Süreya’nın “Kişne Kirazını ve Göç, Mevsim” şiirinde: “Ben bir yük vagonunda açtım gözle-

rimi" dizesi vardır. Cemal Süreya'nın annesi Gülbeyaz Hanım 23 yaşında ölmüştür. Cemal Süreya, Pülümür kökenlidir, Kürttür. Asidir. Ailesi Kürt isyanları sonrası Erzincan'a sürülmüştür. Süreya Erzincan'da doğmuştur. Mustafa Kutlu da Erzincan'lıdır. Dünya bir sürgün yeridir.

Toprak vurgusu önemlidir. Bulgaryalı Ali'yi Anadolu'ya (Eyüp Sultan'a) getiren dedesi Pelvan Sülüman'dır. Eyüp'te bahçeli ahşap bir eve yerleşirler (KUTLU, 2011: 11). Kutlu'nun Pelvan Sülüman tipi ile kent ideolojisini eleştirdiği açıktır. Sahabenin en yalınayak adamı ve ihtiyarı Eyüp İstanbul Fethi'ne gelip buradan göçmüştür. Pelvan Sülüman da feta ehli bir herif (hırfet ehli) olarak gelip onun yanına konmuştur. Üstelik mesleği, sülûku, tevekkülü ile kent düzenini allak bullak etmektedir. "Bulgarya'da iken davar besler, sütçülük yaparmış. Bir de gençliğinden beri yapageldiği güreş. Elde avuçta olan az bir para ile birkaç koyun alıp bahçenin bir köşesine yaptıkları ahıra koymuşlar. Rızkı veren Cenab-ı Hak (...) Derken koyunların yanına bir iki inek; beri yanda bir tavuk kümesi. Tavukların horozların arasına hindedi, kaz, ördek katılivermiş; hatta meraklısı için bıldırcın bile beslemeye başlamış Pelvan" (KUTLU, 2011: 11). Bu tasvirde kent hayatına kanaatkâr köylü sınıfından itirazla tarım-hayvancılık temelli üretim biçimini monte etmektedir. Nitekim kent sakinlerinden şikayet de gelir: "Bulgaryalı mahalle arasını ahıra çevirdi, horoz sesinden, inek böğürtüsünden, gübre kokusundan bunaldık diyenler çoğalmış. Hatta bunlardan biri selamsız sabahsız bahçe kapısından girip Pelvan Sülüman'ı tehdit etmeye kalkışınca, Pelvan (...) adamı tuttuğu gibi dut dalına asıvermiş (...) Ondan sonra ses-seda kesilmiş haliyle. Beri yanda marul, maydanoz, roka, tere gibi yeşillikler; salatalık, domates ve türlü sebzeler de yetiştirip satmaya başlamışlar" (KUTLU, 2011: 12). Ancak Kutlu'nun Bulgaryalı Ali'yi Eyüp Sultan'da "tutunduramaması" köy-kent ilintisini teorize etmemesi ile izah edilebilir.

Kutlu, modernleşme süreçlerini durdurucu tezlere uzak kalmaktadır. "Koca Pelvan Sülüman cami şadırvanında abdest aldığı bir sırada devrilen bir dişbudak gövdesi gibi göçüver"ir (KUTLU, 2011: 12). Birden ip kopar! Bundan sonra hikâyede üretim ilişkilerinin değiştiğini görürüz. Yani yazar, namaz kılan, güreşen, bahçıvanlık, hayvancılık yapan dedenin iktisadî üretim biçiminden ayrılır; torun tiplmesi sırasıyla kâtiplik, puantörlük, muhasebe yardımcılığı, kitapçıda tezgâhtarlık, avukat yardımcılığı yapmaya başlar. Üretim biçiminin ve sınıfsal yapının bu radikal değişiminin nedeni Mustafa Kutlu tarafından sorgulanmaz. Hikâyenin

bundan sonrası modernleşen insanların yoksunluklarını ve zengin-fakir gerilimini anlatır. Kapitalizm yazlık-kışlık sinemanın işletenleri tarafından temsil ettirilir. Sinemacı ağabeyler aşka hürmet etmedikleri, kapitalist zümre insiyatiflerini düşündükleri için “serseri”dir (KUTLU, 2011: 14). Elbette bunun bir sınıf tahlili olmadığı söylenebilecektir. Ağabeyler Münire’yi sinemanın sahibiyle evlendirip mülkiyetine el koymayı düşünmektedir. Kızı döverler. Ağabeylerin kızı dövmesine karşılık yazar Bulgaryalı Ali’ye “Ulan bunu değil kardeş kardeşe, Moskof gavuru bile Müslüman’a yapmaz” dedirtir. Kutlu, giderek kahramanını “anarşist eylem”le soylulaştırır: Sinemayı filmin en civcivli sahnesinde yaktırır, hem de kızı kaçırır (KUTLU, 2011: 15). Kutlu’nun kapitalizmin karşısına “komünizmi” koymadığı “gavur Moskof” tabirinin içinde barınır. Kutlu’nun bu “anarşist eylem”e niçin başvurduğu anlaşılamaz. Ömer Seyfettin’in hikâyelerinde (Diyet, Pembe İncili Kaftan, Falaka, vs) kahramanlar “mazlum direnişi”, “Pasifist ve ahlâkî ayak direme” ile zalımı alt etme peşindedir. Kutlu, kahramanını ahlâkî sahada eylemlilikle mücehhez kılmaz. Kapitalizmi sembolize eden figürün mallarına talan içeren bir eylem türünü (ihkak-ı hakkı ve madunların egemenlere suç işleyerek direnişini) seçer.

Kaçış zarureti nedeniyle Bulgaryalı “bir baltaya sap olamamış”tır. Anlatıcı da babasının kaderine bağlıdır. “Yollarda doğmuş, yolculukta büyümüşüm (...) Nereliyim acaba? (...) Coğrafyaya, mekâna dair bir bağlanma, bir aidiyet duygusu yok bende” (KUTLU, 2011: 18). Geçim düzeni, güvenlik, aile, adalet, hakça paylaşım, topraksızlığa çözüm olmadıkça bir yere kök salınamaz. Kutlu’nun aidiyetsizliğe dair vurgusu “toprak meselesi” ile ilgilidir. Aslında bu yoksunluk aynı zamanda Müslüman Anadolu’da modernleşmenin niçin bu derece toplumsal hayatı belirlediğini de gösterir. Bulgaryalı Ali kavgacı değildir. Pelvan Sülüman ise güçlüdür, zorbadır. Bu nedenle Bulgaryalı Ali, sahibi bulunmadığı toprakta tutunamayacak kaçacaktır.

Bulgaryalı Ali’nin Sosyalist Ali’ye dönüşümü de “toprak meselesi”dir. Mülkü devlete (okula) ait toprakta hademelerle sebze, meyve yetiştirmeye çalışan Bulgaryalı, okul müdürünün hiç emek vermediği ürüne “el koyması” karşısında tahammül edemez: “Madem biz bu bahçeyi alnı teri dökerek yetiştirdik, ürünü de eşit bölüşmeli değil miyiz?” ... Haydaaa. Müdür o vakte kadar böylesi bir diklenme ile karşılaşmamış olacak ki, şaşırmış. Sonra kendini toplayarak (...) Eşit bölüşüm de ne demek. Yoksa sen sosyalist misin, diye sormuş” (KUTLU, 2011: 20). Böylece Kutlu, Bul-

garyalı'ya "Evet, Sosyalistim, var mı diyeceğin" dedirterek onu sosyalist-leştirmiş. "O gece bir at arabası çekmiş mektebin önüne. Bahçede ne kadar mahsul varsa hepsini yüklemiş. Darma duman etmiş bahçeyi, müdüre çöp bırakmamış (...) o kasabadan da kaçırvermişler" (KUTLU, 2011: 21).

Mustafa Kutlu'nun anlattığı hikâye ekseninden bakılırsa eşitlikçi, paylaşımcı sosyalizminin Topçu'nun toprak reformuna yani Anadolu'da nizâm tasavvuru kurmaya yönelmediği söylenebilecektir. Ayrıca bu eşitlikçiliğin "çift-bozan eylemi" ile bitmesi yani "Celalîk, kaçgunluk, sosyal eşkiyalık" ile sonuçlanması da "Anadolu Sosyalizmi"ne bağlanılamadığını göstermektedir. Kutlu'nun kahramanı topraktan ve kırdan kopuşla geline kentleşmenin sorunları karşısında "mütecaviz madunluğun" öfkesini "sosyalizm" iması ile dile getirmektedir. Nurettin Topçu gibi toprak sosyalizmi, toprak reformu siyasetinden bahsetmemektedir. Sınıfsal ilişkilere itiraz geliştirmemektedir. Bulgaryalı Ali bahçeyi talan ettiği vakti anlatırken oğlu "Hiç mi hademe, bekçi yoktu" sorusunu yöneltir. Cevap "Bekçilerle hademeler, sosyalistlerden yanadır. Onlar da bir nevi proleter" şeklindedir. Kutlu söz konusu kişilerin meslekî mensubiyetlerinin son tahlilde devlet memurluğu olduğuna, okulun bahçesinin kamu malı olduğuna, bahçede üretilenin ve "paylaşılanın" halkın beytul malından alınıp halka verilmediğine yönelik eleştiri getirmez. Dolayısıyla Kutlu, sosyalizmini hem kentlerde kurmaktadır, hem de üst sınıfta geçerli bir iktisadî politik haline getirmektedir. Uzun Hikâye'nin kahramanı "O yılların şartları, yoksulluk, çaresizlik" ile birleşen bir yoksunlukla mecburen "sosyalist gibi" olur; ama sosyalist olamaz (KUTLU, 2011: 41).

Kahramanlar romantik ve duygusaldır; yoksulluklarını sınıf bilinci içinden algılayamazlar. Çünkü sınıfları yoktur. Üstelik moderndirler. Kadın "pembe" manto giymektedir. Aynası, tarağı vardır. Adam mızıka çalar. Çünkü kahramanımız aslında Anadolu'lu değildir. Bulgaryalıdır. Buralara "yabancıdır."

"Babam beni aldı, birlikte vagon evimize geldik. Bohçayı açtık. İçinden annemin soluk pembe mantosu, başörtüsü, yıpranmış kunduraları, aynası ve tarağı, yüzüğü ve küpeleri çıktı. Babam bir süre bunlara baktı. Parmaklarının ucuyla dokundu. Sonra kapadı bohçayı. Uzanıp elimden mızıkeyi aldı (...) Sonra mızıkeyle bir şeyler çalmaya başladı. Ne güzel, ne acıklı, ne tatlı çalıyordu. Birlikte ağladık" (KUTLU, 2011: 30).

Mustafa Kutlu'nun hikâyesinde kullandığı dekor ve tipler modernleşenler ile geleneksel (kır-kasaba) hayatını sürdürenlerin kesişti-

ği zamana aittir. Bu nedenle tıpkı sonbahar gelmeye yakın yaz sebze ve meyveleri ile kış sebze ve meyvelerinin pazara boca edildiği vaktin bereketini, böylesi bir kesişme zamanında yaşanan cümbüşü andırır. Kutlu, göçebeliği kasaba iktisadının içinden anlatmaktadır: “Kasabalardan kaçanların serüvenleri ne kadar birbirine benzer ve niçin sonu hep hüsrarla biter?” (KUTLU, 2011: 78).

Mustafa Kutlu’nun hikâyelerinde “Anadolu Müslümanlığı” dedirtecek bir harmanî / terkibî dindarlık da egemendir. Nitekim Uzun Hikâye’de de dinîlikle lâdinîliği birarada vareden yaklaşıma yer verilir: “Emin Efendi çakırkeyif olup, sekiz köşeli kasketini ensesine yıkarak babama takılır: Yahu Ali Bey, sen ne biçim sosyalistsin. Hem cumaya gidiyon, hem kafayı çeki-yon. Babam sönmüş sigarasını yakarken. “Benim lakabım sosyalist Emin abi, derdi” (KUTLU, 2011: 35). Anadolu Müslümanlığı köylü-kasabalı kitlenin iktisadî ilişkilerinin ürünüdür. Kutlu, modernleşmenin belirleyiciliği karşısında direnç göstermemektedir. Bunun temel nedeninin Türk Muhafazakârlığı’nın önde gelen ideologlarına da yer açan düşünsel aidiyetle ilgisi bulunduğu söylenebilir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Mümtaz Turhan gibi “aşağıdan gelen modernleşme” süreçlerini destekleyen aydınların Mustafa Kutlu’nun tavrını etkilediğini söyleyebiliriz. Modernizm, Osmanlı sonrası siyasi tarihimizde muhafazakâr iktidar dönemlerinde kentleşmeyi hızlandırmış, köy ve kasabaları ıssızlaştırmıştır. Bu anlamda Türk toplumunun kentleşme süreçlerinde “göçebeleştirildiği” açıklıkla ifade edilebilecektir. Mustafa Kutlu bu modernleşmeye karşı bir “sistem-düzen” önermemekte ise de kasabayı anlatarak “gecikmiş bir modernleşme” savunmaktadır. Ne yazık ki, kasaba ve köylerimizin modernleşmesini “kültür” eksenli olarak okumaya çalışmak Mustafa Kutlu’yu yanıltmaktadır. Çünkü modernite kasaba ve köyleri üretim biçimi ve iktisadî ilişkiler bakımından “kentleştirmiş” yani kentlere benzetmiştir. Kutlu’nun göçün adam-kadınlarını anlattığı hikâyelerinde giderek topraksız kalmış yığınların üretimden kopmuşluğunun getirdiği kırılmalar “gösterilmek” istenir. Ne yazık ki bu anlatı (gösterme) bir toplumculuk, cemaatci sosyalizm adına yapılmaz. Çünkü Kutlu, son tahlilde “birey”leri, cemaatinden ayrılanları anlatmaktadır. Mustafa Kutlu’nun üstadı Nurettin Topçu gibi “toprak meselesi”ne dönmesi hikâyesine ve hikâyemize yön verecektir.

– KUTLU Mustafa, Uzun Hikâye, Dergâh Yayınları, 2011

KULA KULLUK EDENE YAZIKLAR OLSUN

Beton ne medeniyettir, ne de insana, dünyanın canlılığına hizmettir. Siyaset bu güne dek vergiler ve özelleştirmelerle gemisini yürütebildi. 5.1.2004'te Dolar 1.371 idi. Enflasyonu dolar üzerinden hesapladığımızda ülkede farklı bir fakirleşme sürecinin yaşandığı ortaya çıkacaktır. On yıl önce Ankara'nın merkez mahallelerinde 50 bin TL'ye alınan daireler faiz/imar/siyaset üçlüsünün ittifakıyla 250-300 bin TL'ye yükselmiştir. Çukurambar, Balgat gibi semtlerde ise büyük bir rant patlamasından, trilyonluk emlak değerlerinden, dört asgari ücretli işçinin maaşıyla ancak denkleştirilebilecek daire kiralarından bahsedilebilir olmuştur.

Bu noktaya nasıl geldik? Türkiye'ye giren ucuz döviz ve Çin malları halkın gündelik ihtiyaçlarının fiyatlarını baskılayarak yalancı bir "borçlanma kabiliyeti" üretmiş oldu. Küçük işletmeler boca edilen malları alıp satmaya yetecek sermaye bulamadılar, müşterilerini kaybettiler. İşçi olmak daha güvenilir idi. Sabit bir maaşla ev alınabilirdi. İmarla yapılan ayarlamalar da gecekondu sahiplerinin "adam gibi yaşayacakları konutları" almalarını sağlayacak bir fırsatın önünü açtı. Sözleşmeler yapıldı, gecekondu yıkıldı, mahalle yenilendi.

Türkiye zikrettiğim tablosuyla gerçekte geçmiş yılların yüksek enflasyon ortamından çıkamamış oldu. Sürecin enflasyonlu yıllardan tek farkı, küçük esnaf-çiftçi-zanaatkârın sattığı malların baskılanmakta, emlak-otomobil fiyatlarının pahalılaşmakta olmasıydı. Döviz ve Çin mallarının ülkeye girişi, halkın kent borçlanması için aklının çelinmesine hizmet etti. On yıllık siyaset "burjuva toplum-devlet" fikrini fikhî, teorik ve iktisadî olarak da temellendirdi. Gecekonducu halkın hizmet alamadığı ve yenileyemediği köhne konut sahalarından modernitenin "arz-ı mevud"una göçü kaçınılmazdı. Ne yazık ki bu göç geriye dönüşsüz bir yer değiştirmek, yani yersiz-yurtsuzlaşma oluşturmaktadır. Dönüşü mümkün kılacak

toprak, ekmek kazanacak saha kalmamıştır. Kentleşme soylulaştırıldı, gecekondu alanları çökük mekân sayıldı. Emlak rantı için bankalarla ittifak kaçınılmaz olduğundan “zaruret” gereği enflasyon oranında faize caiz de denilmişti. Emlak fiyatları böylelikle uyandırılan taleple patlatıldı. İslamcılar enflasyon oranında faize, mahallenin yıkılışına, bireyselleşmeye, kadınların evden koparak hayatlarını inşa etme taleplerine (kredi ödemek için kadın-erkek herkesin çalışması gereğine) karşı çıkmadılar. Üretilen konutların satılması için geniş toplum kesimleri seferber oldu, bankalar kitleleri tüketici kredisi kullanmaya çağırdı. Vebaldi.

Dindar müteahhitlerin inşaatları dikerken helal kazandıklarını düşünmeleri, kredilenmiş olsa da nakit paranın kendilerine teslim edilmesine dikkat kesilmekte ve nazar etmekteydi. İnşaat sektörü kredi kullanan halkı bankaların paryası kılmış olduklarıyla ve ürettikleri konutların belki tamamının bankadan çekilmiş kredi ile alınmış olduğuyla ilgilenmediler. Çekilen kredinin tahsilatıyla ilgilendiler. Krediler çekildikçe emlak fiyatları şişti. Kredi ile maliyeti artan konuttaki bu fiyatlama bir balon haline geldi.

Kimse yüksek maliyetle sahip olduğu konutu daha düşük bir bedelle satmayacağı için kente göç kısıktıldı ve yükselen bir fiyatlama seyri sabitlendi. Lâkin kente göç bir gün sona erdiğinde, talep azaldığında emlak fiyatlarının söz konusu emlakın gerçek değerini yansıtmayacağı ortaya çıkacaktır. Nitekim bu tür kredilerin gelişmiş ülkelerde böyle sonuçlar verdiği ibretle izlenmektedir.

Her şeye rağmen halkın kredi çekmesine bağlanmış bir sektörün dolaylı olarak halkın faize bulaşmasına dua ettiği bir on yılı muhafazakâr dindarlığın sessizliği eşliğinde yaşadık. Belediyeler de muhafazakâr dindar kadrolarla imara açtıkları alanlarla bu balonu şişirdi. Tüm hizmetler bunun için araçlaştırıldı. Marka kent rüyası ile insanlar ser-hoş oldular. “Batsın bu dünya, bitsin bu rüya” diyerek kahredenler, borçlarının altından kalkamayanlardan bahsedildi.

Ne yazık ki, 30 yıl çalışıp bir daire sahibi olamayacak maaşlarla çalışan insanları ailecek seferber eden yeni bir kölelik türü cari siyaset tarafından müesses kılınmıştır. Ana-baba çoluk çocuk binbir emekle satın alınan dairelerin 60 yıl sonra yıkılması gerekecek. O gün kentli insanlar topraksız kaldıklarını görmüş olacaklar. 50 dairelik bir gökdelende 60 m2 dairesi olan malikler evlad-ı iyale toprak bırakmadıklarını bir gün anla-

yacak. Müslüman adam-kadınlar boşalttıkları tarlaların, bahçeli evlerin arazilerinin burjuvalar tarafından ele geçirildiğini görsün ve toprak alsın diliyoruz. “90 m2 beton için topraklarınızı satmakla bir daha üzerinde yürüyemeyecek şekilde kaybediyorsunuz” diyoruz. Müslümanlar geniş ailede yaşamalı; ayakları toprakta yer tutmalıdır. Bu gidişat, kentleşme fe-tişizmi, “araba sevdası” ve “lüküs hayat” için borç almak zihniyeti haddi zatında köle olmaktır. 846 TL asgari ücretle emeğini satan insanlar, dolaylı olarak kent merkezinden varoşlara ve topraksızlığa sürülmektedir. Kentleşme süreci, bu toprakların gerçek sahipleri olan fukaraları kentten tecrit etmek anlamına gelmiştir.

Kent merkezinde en köhne daire kiralari 600-700 TL düzeyine çıktı. Ekmek 1 TL. Bu ücretlerle merkezi semtlerde yaşamak imkân dışıdır. Garibanları kent merkezinden iteleyeni siyasetin “marka kent”, “köprü-yol medeniyettir” söylemi borçlandırma üzerinden rıza üretiyor. Kentin marka değerini artırmak kırsal alandaki nüfusu cezbetmek, Anadolu toprağını nüfussuzlaştırmak anlamına geliyor. Nüfusun olmadığı bir toprakta nüfuzun da olmayacağını tarih bize göstermiştir.

İslamcılık kapitalizm oldu. Kendini inkar etti. Kent mülkçülüğü, mülksüz kitlelerin emeğini, helal kazancın ekmeğini emiyor. İslamcılığın kapitalizm ile uzlaşması Anadolu toprağı için afet ve yıkıma dönüştü. Anadolu’nun 1000 yıllık “milli iradesi” bu topraklara kapitalizmi sokmamıştı. Marka kent masalı Anadolu halklarını dirlik ve timar toprağından “mesele çıkarmadan” kovmak için anlatılmaktadır. Türkiye’nin tüm kültürel öbekleri, geleneksel kültürleri, kentleşmenin getirdiğı yozlaşmanın etkisi altında silikleşmektedir. Kentleşme, Anadolu halklarının cemaatci - kollektivist kültürlerini bozmak, değerleri silmek ve değer sahibi öbekleri bireyci reflekslerde çözmek için getirilmiştir.

Kentleşme siyaseti küresel kapitalizmin modernleştirici ve kültür bozucu saldırısı ile ittifak halinde halkı borçlandırmaktadır. Türkiye’de siyasetin ruhsat verdiği tüm bankalar küresel kapitalist sermayedir. Halkı borçlandıran sermaye küresel kapitalizme aittir. 10 yıl sonra bugün halkın bindiğı otomobiller ve 60 yıl sonra bugün halkın “benim evim” diyerek oturduğu konutlar kesinlikle kendisinin olmayacak. Kredi ile hayal satın alınmaktadır. Marabalarla patronlar, mülksüzlerle mülkiyet sahipleri arasındaki kırılma dinin araçsallaştırılmasıyla restore edilmektedir. Anadolu halkının dirlik düzen kavgası üleşenlerin üleşmeyenlerle kavgasıdır.

Adalet ise ömrün uzunluğuna sebeptir. Halil İnalcık “adalet, yöneten adına halka zulm yapanların bertaraf edilmesidir” derken Anadolu’nun kadim dirlik prensibini kağıda mıhlamıştı; bu çivi sökül müştür. Kentleşme, getirdiği rant/emeksiz para/konformizm ile taliplilerini böyle zehirledi.

Türkiye’nin on yıllık siyasetiyle ülkeye çektiği yatırımcılar, bankacılar oldu. Bankalar ülkenin her yanında açtığı kredilerle çiftçi-zanaatkâr halkın bahçesinde - toprağında ipotek tesis etti. “Ev-araba alacaksın, gecekonduda yaşamayacaksın” diyen siyaset bankalar eliyle halkın toprağına kem gözle bakan ortak katmıştır. Kentleşmeye yapılan yatırımlar halkın borçlandırılarak otomobil-konut almasını teşvik eden küresel kapitalist sermaye yararınadır. Kentlere yapılacak otoyol, raylı sistem, köprü, alt-üst geçitler, vs. konut ve otomobil satışını hızlandırmayı amaçlamaktadır. Kentleşme topyekün borçluluk üretmektedir. İktidar ile ahlâk siyaseti arasında yarılma meydana geldiği açıktır.

İktisadî adalet tahakkuk etmedikçe ahlâk kalmamış demektir. Ahlâk, halk demektir. Ahlâksız halk, dinsiz millet, yok hükmündedir. İktisadî adaleti olmayan bir toplum millet olamaz. Halkın ekmeğiyle oynamak, halkın toprağına ipotek koydurmak halkla karşı karşıya gelmektir; halktan kopmaktır. Anadolu’nun dirlik ve düzen kavgası, helal ekmek, alın teri, dirlikte yaşamak, hakka rızalık, kanaat eylemek ve hür toprakda emekle yaşamak davasıdır. Kula kulluk edene yazıklar olsun.

ADALET (EMNİYET) ÜLKESİ

A daleti herkesin istemesi gerekir, kendisi için değil, adaletin tahakkuku için. Bu nedenle Hz. Peygamber (asv)'in Mekke iktidarına değil de Kabe Hakemliği'ne sevk edilmesi meselesini İslamcılığın değerlendirmesi gerektiği bir hadise şeklinde okuyorum. Hz. Peygamber (asv)'in kavmi tarafından "el Emin" olarak algılanması düşünüldüğünde, günümüz Müslümanlarının kendilerinden "her şey beklenir" hale düşmesi kötü bir "tarih çalıştığımız"ı gösteriyor. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (asv), daha Hacer'ul Esved meselesi ortaya çıkmadan önce kavmince "el Emin" adını almıştı. Kureyş, 605 yılında Kâbe tamiri için kendiliğinden seferber oldu. Henüz Muhammed (asv)'e peygamberlik gelmemişti. Bir mermer, demir, kereste yüklü Bizans gemisinin Cidde yakınlarında karaya oturduğu haberi alınınca Kureyşliler Cidde'ye gittiler ve geminin taşıdığı malzemeleri satın aldılar (yağma yapmadılar). Kâbe yeniden inşa edildi, Peygamber de taş taşıdı. Son konu Hacer'ul Esved'in yerine yerleştirilmesi hususunda idi. Bu şerefi hiçbir kabile başkasına bırakmak istememekteydi. Kabileler arasında neredeyse savaş çıkacaktı. Ebû Ümeyye b. Mugîre, kabileler arası savaşın çıkmasına meydan vermemek için bir çözüm üretti: *"Benî Şeybe kapısından Kâbe'ye ilk giren kimse taşın kimin tarafından yerine yerleştirileceğine karar versin."* Bu teklife razı olundu. Beklemeye başladılar.

Kapıdan Hz. Muhammed (sav)'in girdi. O an *"İşte el-emîn, geldi!"* denildi. Mekke zümrelerinin tamamı memnundu. Hz. Muhammed (sav) bu şerefin kendisine ait olduğunu, çünkü Kâbe'nin dedesi İbrahim (as) ve İsmail (as) tarafından inşa edildiği iddiasında bulunabilirdi; bulunmadı. Kureyş de aynı saikle Hz. Peygamber'in İbrahim ve İsmail (as-e) neslinden olduğu düşüncesini temel alabilecekken almadı. Hz. Peygamber adl ile hareket ederek temin ettirdiği bir örtü üzerine Hacer-ul Esved'i yerleştirdi. Bütün kabile reislerinin ucundan tuttuğu örtüyü yukarı kaldırttı. Ta-

şın konulacağı hizada taşı kendi elleriyle alıp yerine yerleştirdi. Kureyşliler arasında kimseye öncelik-sonralık verilmedi. Günümüzde, Hacer'ül Esved'i bu toplumda makamına yerleştirmek mevzu bahis olsaydı içimizden "el Emin" çıkartamadığımızı görecektik, kavgaya duracaktık. Eğer Hz. Peygamber kimlik siyaseti gütse idi, kendi kavmi adına Hacer'ül Esved'i makamına yerleştirir ve öteki kimlikleri ezerdi. Adalet herkese gerektir; aslolan kimlik siyaseti değil adalet ve ahlak siyasetidir.

Başka bir şey daha hatırlatacağım: Hz. Peygamber iktidar için hareket etse idi Mekke fethedildiğinde Mekke'nin anahtarları eski sahiplerinden alınırdı. Mekke ve Kâbe ile ilgili görevler Kureyş kabileleri arasında paylaşılmıştı. **Sidâne** (Kâbe'nin anahtar muhafızlığı); **Ukab-Kıyâde** (Harp ve ticaret seferlerinde kumandanlık); **Nedve** (Dârunnedve'de toplanıp karar alan divana Nedve denilirdi. Önemli kararlar alınacak olduğunda Mekke'nin ileri gelenleri Dârunnedve'de görüşürdü. Bu kurula kırk yaşın üstündeki aile grup başkanları katılırdı. Çoğunluğun görüşü değil hikmete uygun görüşe itibar edilirdi, bir tür senato idi); **Rifâde** (Gelen hacıları konaklamasına ve ihtiyaçlarının karşılanmasına vazifelidir. Görevi Beni Haşim üstlenmişti); **Sikâyet** (Mekke'ye gelen hacılara içecek, su tedarik etme görevi). Son iki görev Abdümenaf'ın soyundan Haşim oğulları ailesinde idi. Ümeyye oğulları Kureyş'in liderliğini elde etmişlerdi. Hz. Peygamber (asv)'in amcası Hz. Hamza'yı öldüren Ümeyye oğulları (Ebu Süfyan'ın karısı Hind ile yardımcısı Vahşi) Mekke'nin Fethi günü görevlerinden alınmadı.

Mekke'nin anahtarını taşıyan Osman b. Talha fetih günü anahtarı Nebi'ye verdi: Hz. Peygamber, "Şüphesiz ki Allah emanetleri ehil olanlara veriniz" (4 Nisa 58) delaleti ile anahtarı kendisine iade etti. Sikaye (Hacılara su dağıtma) hizmeti de eski görevli Hz. Abbas'a bırakıldı. Hz. Peygamber adaleti ehliyetle tanımladı, kadrolaşmakla değil. Adaletin rengi yoktur; o hakikatin tesisidir. Adalet, tek başına bir değer ifade etmeyecektir. Fahşa-münker-bağy'ı reddetmeden adalet tesis edilemez. Meşru haklar meşru yollardan elde edilir. İhkak-ı hak ve suistimal memnudur. Adalet odur ki, köylüye, yoksula, gariplere tatbik ettiğin yasayı zengine de tatbik edersin; İsrailoğulları bu prensipten sapmışlardı. Zenginlerine tatbik edemedikleri yasayı marabalara tatbik konusunda acımasızdılar. Nitekim, İsrailoğulları içlerindeki soylu katilin bulunması için Allah'ın kesmelerini emrettiği Bakara'yı kesmemek için "ne renk" diye sordular.

Adl ile kaim olunur. Osmanlı, “küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz” demişti; “ve illa zulm ile memalik vîrân olması mukadderdir.” Onun çün Osmanlı’da “adalet dairesi” başat meseleydi. Bu da iktisatla tahakkuk edilirdi; insanların maişetlerini helalden kazanmasını tesis etmek devletlerin boynuna borçtur. Allah Nahl 90’da adl’den bahsedildi; ihsan’la birlikte zikredildi. Yukarda “Fahşa-münker-bağy’ı reddetmeden adalet tesis edilemez” sözümüzün nedeni bu ayettir. Bazılarımız insanların adalet tesis edemeyeceğini çünkü “yalnızca Allah adl yapar” denilebileceğini söylüyor. Eğer insan eliyle adalet verilemeyecekse insan eliyle rızık da dağıtılamaz. Çünkü Rezzak olan Allah’tır. İnsanın vesile edilmemesi gerekir. Haksız yere cana kıymak, bütün insanlığı öldürmek demektir. İnsanlık bilgisinin kaynağı Adem’dir. Hukuk ideali de onun bu bilgisi içindedir. “Haksız yere adam öldürme” emri Kabil’e Adem tarafından öğretilmişti. Habil de elini kana bulamamak için bu öğretiye boyun eğmişti.

Kabil bu emri çiğnedi ve kavmini terk etti. Bir düzen kurmak için aynı kanunun gerekliliğini gördü. Demek ki, beşeri kanun denilen tüm hukuk normları esaslarını Adem (as)’den beri gelen adalet fikrinden ister istemez almıştır. Hükümran gücün çıkardığı yasa, kanunların hukukiliğini tekeffül etmez. İdeal hukuk biçimsel norma indirgenemez. Egemen iktidarların çıkardığı pozitif kanunların sahası hukukî nitelikli değildir. Kanunperestlik, hukukun ahlâkiliği ile ilgilenmez. İslam düşüncesinde adalet bir ahlâk meselesidir. Bu ahlâk helalinden geçimliği temin eden bir ahlâktır. Vatan, “Dar’ûl adl”dir. Din-mal-can-nesil-namus emniyetini tesis edecek bir hukuk uzlaşmasına ihtiyacımız var.

İSLAM VE KAPİTALİZM

–Hor görme garibi–

Kentleşmenin getirdiği borçluluğun yoksullaşma ürettiği, borçluyu borçlanılan mekana kitlediği söylenebilecektir. Yoksulluk aynı zamanda ilişkisel konumlanmadan yoksunluk ya da tecrit olarak yoğunluk bulmaktadır. Tecrit (borçluluk süresi) uzadığı ölçüde madun, mülk sahiplerinin hegemonyasının belirlediği dünyayı kabullenmek zorunda kalmaktadır. Bu noktadan sonra ahlâk, eşitsizliği ve dışlanmayı baş aşağı çevirip kendi teolojisi kurmayı deneyecektir: Garibin Allah'ı var, diyecek ve “yerin altı” ile egemenleri söylemsel olarak tedirgin edecektir. Ahlâk ile siyaset arasındaki ilişki(sizlik) ahlâkın her zaman siyasetin mülkçü/hegemonik hiyerarşisine karşı “kurtuluşçu bir namus direnci” ile karşılık vermesinde görülür. Bu “kurtuluş” dünyevî de, uhrevî de olabilir. Yoksullar, zenginlerin pisliğini temizleyen meslek adamları olarak “zenginin elindeki paranın kirli, fukaranın alnının açık [pak]” olduğu bir zihin dünyasında yaşar. Zihin dünyasının bu yönde teşekkülü ile “zenginin malının dünyada da kendisine yaramadığı” yoksullarca beklenmektedir. Kur'an (vahyî anlatı) da yoksulların bu beklentisini haklı çıkaracak “ters döndürme” kıssaları vermektedir. Örneğin “bahçe sahipleri” kıssasında önce zenginler tasvir edilir: **“Vaktiyle bahçe sahiplerini denediğimiz gibi, bunları da denedik, hani sabah olunca onu mutlaka devşireceklerine, biçeceklerine yemin etmişlerdi”** (68 Kalem 17); ardından bahçenin ilahî bir tedbirle tarûmar edildiği anlatılır: **“Onlar daha uykudayken Rabb'inin katından gönderilen bir salgın (felaket) onu sarıverdi. Ve bahçeleri kapkara kesiliverdi”** (68 Kalem 19). Böylece din(darlık) ile kapitalizmin biriktirme ideolojisi arasında yoksullara hürmet eden bir ayrışma oluşur. Fukara adam kendisinin güç yetiremediği, kendisinden kaynaklanmayan sefaletin izolasyonuna ilahi bir yardım bekler.

Nitekim Orhan Gencebay'ın “Hor Görme Garibi” adlı bestesinden aldığımız dizelerde zengine “Benim de her şeyde bir hakkım vardır” deni-

lerek “Allah huzurunda dünyevî eşitlik” hatırlatılmaktadır: “Nerde boyunu bükük bir garip görsen*Hor görme kim bilir ne derdi vardır*O garip halinde ne sırlar gizli*Onu bu hallere bir koyan vardır*Yolunu kaybeden garip ne yapsın*Her şey Hak’tan ama zulmetmek kuldan*Gönül bir zalimi sevdi ne yapsın*Gönlüm bir zalimi sevdi ne yapsın*Madem yaşama-ya geldik dünyaya*Benim de her şeyde bir hakkım vardır*Sevmiyorsan hor görme bari*Benim de senin gibi Allah’ım vardır.” Bu dizelerde başa gelenlerin kaderle ilintisi de reddedilir. “Her şey Hak’tan ama zulmetmek kuldan” dizesinde “zalim” tevriyeli olarak kullanılır. Aşk acısı ile fukaralığın sıkıntısı kendisinden merhem (merhamet) dilenilen makamın (kadın&zengin) “zulmünden” dir.

Gencebay’ın başka bir bestesinde “Bir teselli ver bir teselli ver*Yarat-
tığın mecnuna bir teselli ver” ifadesi de tevriyelidir. Böylece fukaranın/ mazlumun dini inançla uluhiyetten medet umduğu söylenebilecektir. Bu “medet” zenginleri rahatsız etmektedir.

Cumhuriyet modernleşmesinin aydın zümrelerinin sermayeyi lokalizasyonu asker/bürokrat kesimlerle ittifaktan doğmuş ve kendine güvenli lojman sahaların inşası ile kent merkezlerinde oluşturulmuştu. Yeni ege-
menlerin -muhafazakâr dindarların- bu kez dipten geldikleri ve kent çeperlerine kaçtıkları gözlemlenmektedir. Bu zenginlerin kent yoksullarının, madunların, mülksüz borçluların “malın çokluğunda haram vardır” mırıldanmasıyla (beddua çığırtısıyla) aynı referans dilinden haberdar oldukları için daha fazla korku ve tedirginlik içinde yaşadıkları görülmektedir. Her şeyin alt üst olacağı, “Lale Devri”nin biteceği, zenginliğin devrileceği kaygısı mekân olarak “muhafazakâr” zengine özgülenmiş yeni kent sahalarını mec-
buri kılmaktadır. Fukaralığı mekânı pahalılaştırarak “gözünün önünden” kovan [dindarane] zenginlik, “gönlü tok, içi temiz” garibanlığın ahlâkçı söyleminde “mülkünün kirliliği”ne dönük ithamlar yöneltildiğine dair vicdani hesaplaşmalar yaşar ve bunları mimari ile bastırır. Son tahlilde yoksulun zenginlere karşı “ahlak”, zenginin yoksullara karşı “iğrenme” söylemi geliş-
tirmesinden şunu anlayabiliriz: ahlak-din ve kapitalizm birbiriyle çatışmalı farklı değer dünyası kurmaktadır. “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”; “Bizi aldatan bizden değildir”; “muhtaç- ihtiyaç içinde oldukları halde fakirleri kendi nefislerine tercih ederler”; vs. gibi beyan ve nakilleri temel aldığımızda fukaralık bilgisinin, zenginlik kültüründen daha yoğun şekilde cemaatik (kollektivist) olduğu açıktır. Bu komüniter ahlakçılığın kentleşme

ile ortaya çıkan mülksüzlük karşısında “komşusu evsizken evleri çoğaltan” kültüre “bizden değildir” şeklinde tavır alması garipsenecek bir durum sayılamaz. Bu nedenle kentleşme sürecinde kimilerinin borçlanarak, ailecek çalışarak on yılda sahip olabildiği “vasat” evsaftaki “konut” ile berikilerinin kolay kazanılmış, “bir vurup on alınmış” paralarla kapıldığı “yaşam alanları” zengin/yoksul ayrışmasının zihnî temellerini de kökleştirdiği açıktır. Koca Rağıp Paşa’nın “Servet efzâyış bulunca ağniya hissetlenir” [Servet, çoğalınca zenginler pintileşir] mısraında ifade ettiği husus da ahlâk-din karşısında kapitalist birikimin zihniyet dünyasıdır.

Zenginler bahsettiğimiz kınamayı mekândan sürmek zorunda kalarak çift yönlü işleyen “yeni bir İslam algısı” üretmektedir. Kentin çeperlerinde oluşturulmuş bu yeni mekânlar pahalılaştırılmış mimarî sahalar olarak aynı sınıftan insanlarla paylaşılan komşuluk ilişkileri geliştirmekte ve böylece “komşusu açken” diye başlayan bir tehdit söylemi hayattan çıkarılmaktadır. Zengin-zengin ilişkisi yeni mekân algısının ruhuna dönüştürülmektedir. Zenginliği sorgulanır olmaktan çıkaran bu işlem mimarî / teknoloji / kapitalist ilişkiler vasıtasıyla elde edildiğinden yeni durumun “medeniyet” şeklinde algılanmasında bir sakınca kalmamaktadır. Dolayısıyla yoksulluk / sömürü / sınıfsal ayrışma üreten dinamiklerin din ile uzlaşması **Batı’lı** “teknoloji / bilimsel etik”in mekân ve hayatı dönüştürmesinden beslenmektedir.

Zenginlerin fukaralığı tecrite yönelik tüm uğraşları, fukaralığın zenginlerin hayatına bir şekilde (hizmetçi, aşçı, gündelikçi, hamal, müstahdem, vs. olarak) girmesini zorlamaktadır. Zenginler sınıfsal konumlarını perçinlediklerini düşündükleri her dönemde bir şekilde fukaralığın yüzü ile muhatap olmaktan kurtulamıyorlar. Fukaralık “daha çok kazan” diyen zenginlik kültürüne karşı onun “dünyacı/ahireti münkir olduğu” söylemi ile cevap verecek ve kendisinin “özgür, mülkün ağırlığına mihlanmaktan azad edilmiş” olduğunu hissettirecek duygu dünyasından seslenecektir. Zenginliğin “ruhu sönmüslük”le suçlanması paranın gücüyle baş edilemeyecek bir çözümlenme sebebidir. Toplumsal eşitsizliğe fukaralardan gelen itiraz zenginin yaşlılık döneminde malını yiyemeyeceği, malının “el oğlu/el kızı” tarafından talan edileceği beklentisini büyütmeyle moral bir değer haline gelmektedir. Hakikatte de zenginin hırsıyla biriktirdiği malını yiyemeyeceğine dair zihnî beklenti, zenginlerin yaşlılık/ acizlik/hastalık şeklinde gelen dünyaya ait acizyetleriyle mutabıktır. Bu nedenle Altay Ünaltay’ın “İslam ve Kapitalizm” başlığı ile şahsi internet blogunda yayınladığı yazıda sarfettiği şu

cümleler önemlidir: “Son 200 yılın müslüman düşüncesi bir veba gibi ülkelimize giren ve her yeri saran kapitalizme ciddi bir eleştiri yöneltemedi, şimdi onun ejderha yumurtasından çıkan “globalizm” canavarına da birşey söylemiyor. Kapitalizme en ciddi eleştirileri yönelten Karl Marx’ın “artık değer” teorisi dini açıdan ele alınmamıştır. Eğer bu teori yanlış ise dini bir eleştirisi dahi yapılmamıştır. Bugün din acımasız bir kapitalist bir sömürü düzeninin payandası haline gelmiştir.”

Marx’ın artık değer analizlerinin sanayi kapitalizmine ait zenginliğin sebebi olmaktan çıkması nedeniyle geçerli olmayabileceği eleştirilerine maruz kalacağı söylenebilir. Nitekim biz de bu türden eleştirilerde bulunmaktayız. Bununla beraber sermaye / emek / burjuva ilişkileri açısından Marx’ın “Sermayenin emekle ilişkisi içerisinde varolması, kendisi için varolan sermayenin, yani kapitalistin, işçi olmayan biri olarak yaşayabilmesini gerektirir” (MARX, 1979: 412) şeklinde ifade ettiği tanımlama kapitalizmi endüstriyel ve beş dönemli tarihten kopararak yeniden ele alma fırsatı sunması bakımından önem arz ediyor.

Bizim metinlerimizde meselenin “Elleż ceme’a mâlen ve addedeh / O mal biriktirdi ve onu sayıp durdu” (104 Hümeze 2) ayetinden hareketle kapitalizmi Kabil’e kadar götürdüğü görülecektir. Bu durumda endüstriyel kapitalizmin Marxist anlatısını kabul eden yaklaşımların revize edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Madem Müslüman düşüncenin Marxist “artı değer” yaklaşımlarını İslamî eleştiriye tabi tutmaktan bahsediliyor o halde Ünaltay’ın “Tarım imparatorlukları dönemi yüzlerce yıl sürdü; ancak sonunda 18. - 19. yy.lar geldi çattı. O dönemde İslam uygarlığı tekrar ilk dönemlerindeki kadar muazzam bir değişimin meydana okuması ile karşı karşıya kaldı: Sanayi devrimi” şeklinde beyan ettiği tarihsel kabullerin de reddedilmesi mümkün olabilecektir. İslam’ın ticaret ve şehir dini olduğunu ama sonraları fetihlerle tarım devleti haline geldiğini ifade eden Ünaltay’ın (Hicretten birkaç on yıl sonra ise tüccar bir şehir toplumu şeklindeki İslam cemaati geniş fetihler sayesinde dev bir tarım imparatorluğuna dönüştü) ATÜT’ü tarihsel dönemler içinde bir ara geçit olduğunu düşündüğü hissine kapıldım. Ünaltay Osmanlı tımar düzeninin zenginlik biriktirmeye izin vermediğini izah ederken realist ise de bu modelin kapitalizme “adapte olamadığı”nı vurgularken sanki Tarım toplumunu aşılması gerekli tarihsel bir süreç gibi ele alır: “Selçuklu ve Osmanlı imparatorlukları da o dönemden aldıkları ilhamla bir “ikta düzeni” kurdular. Osmanlının son dönemle-

rinde bu düzen dejenere oluncaya dek güçlü ve adil bir toplumsal yapının ekonomik altyapısını oluşturdu. Karl Marx, Osmanlı ve diğer Doğu imparatorluklarındaki bu merkezi devlet gözetiminde sürdürüleğelmış toprak düzenine “Asya Tipi Üretim Tarzı” (ATÜT) diyerek onu Ortaçağ Avrupası’nın feodal toprak düzeninden ayırır. Batı’da feodalizmi yıkararak yerine geçen Burjuva, feodal ağaların serf (köle) adı verilen köylüleri, üzerlerinde yaşadıkları topraklarla birlikte mülk edinerek, soyup emeklerini yağmalamasını ve bu yolla zenginlik biriktirmesini, hızla kendi kapitalist üretim düzenine uyarlayarak, atelye ve fabrikalara yığdığı topraksız-yurtsuz köylü sürülerinin (proleter) emeğini aynı derecede acımasızca yağmalayarak yükselmiş; ancak Doğu’da merkezi devlet eliyle iyi-kötü adil şekilde bölüş-türülmeye çalışılan toplumsal hasıla bir servet birikimi geleneği oluşturmadığı için ülkemiz de dahil birçok Doğu-İslam ülkesi modern kapitalizme adapte olamamıştır” (ÜNALTAY, <http://altayu1.blogspot.com/2013/12/islam-ve-kapitalizm-uzerine-tartisma.html#more>). Sencer Divitçioğlu ise Marx ve Engels’in ATÜT dedikleri tarihsel **aşamının**hangi sırayı işgal ettiği sorusundan hareket ettiğine işaret etmektedir. Divitçioğlu’na göre ATÜT’ün feodal üretim tarzı ile olan ilişkisinin aydınlığa kavuşması, tarihsel dönemleşme konusunda muhakkak halledilmesi gereken bir sorundur (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 127). Divitçioğlu bu düzenin tarihsel bir aşama değil “özgül üretim tarzı” olduğunu vurgular (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 139). Bu vurgu şu açıdan önemlidir: Eğer Osmanlı toplumunun üretim düzeninin özgül olduğu kabul edilirse elimizde feodalizme de kapitalizme de karşı koyacak bir iktisadî model var demektir ki, bu model yaşadığımız dünyadaki kentleşme sürecini de alt edecek bilgiler taşıyor olabilir. Nitekim Divitçioğlu, “Osmanlı toplumunun devlet ve reaya arasında birlik yaratan iktisadî mantığı, bireyin toplum içinde özel ve bağımsız olarak ortaya çıkmasını önlemiştir. Topluluk içinde birey ancak devlete bağlıdır” (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 139) demektedir ve Asyal köy altbirimlerinde ne meta üretimi, ne piyasa, ne de ticaretin yerleşmesi için nesnel bir sebep yoktur; piyasanın yaygınlığı merkezin tekelinde olup ancak merkezin içinde veya dolayımında oluşabilir, ekonomi “ikili karakter” oluşturur, kanaatına varmaktadır (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 143). Divitçioğlu’na göre kapitalist üretim biçimi ancak Batı sömürgeciliğinin sızması ile Doğu’ya aktarılır. Divitçioğlu bu konuda Marx’a da atıf yapar: “İngiliz üretim güçlerinin Hindistan’a aktarılması ve kapitalist mübadele şekillerinin benimsenmesi kendini destekler

köy ekonomilerinin üretim güçleri ile üretim ilişkilerini, yani Asyal denilen bu üretim tarzını bozmaya yetmiştir (...) Böylece Marx'ın tahliline göre, kapitalizmin darbesi altında (dışsal dinamik) Asya üretim tarzının bozulduğu ve yavaş yavaş ortadan kalkmaya mahkum olduğu anlaşılmaktadır" (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 37). Eğer Divitçioğlu'nun yaklaşımı kabul edilecekse bugünkü kentleşme de Batı'nın kapitalist üretim ilişkilerinin bir görünüşü olarak Anadolu'nun İslam ile tesis edilmiş üretim tarzını bozmaya yönelik bir işlevsellik içindedir, denilebilecektir.

Müslümanların Anadolu'da tesis edilmiş kendine özgü üretim tarzını hiç ele almaması, Anadolu halklarının iki metropol (İstanbul-Diyarbakır) içine çekilerek küresel kapitalizmin ihtiyaçları karşılamaya yönelik olarak kısıtılmasını anlamayı zorlaştırıyor. İslamcılar Osmanlı-Selçuk geleneğini yok saydıkları için İslam şehri / adalet düzeni / tımar sistemi / ahi pazarları kavramlarına yabancı kaldılar, kapitalist uygarlaşmayı "medeniyet" sandılar ve kentleşmeci oldular. Kentleşme süreçleri Doğu'da (kültürel Batı'nın dışında kalan coğrafyada) kendisi geçimliği için üreten cemaatvari üretim birimi haneyi oluşturan adam/kadın istemiyor. Tam tersine piyasa için üretim yapan bireye yöneliyor. Emperyalizm bütün dünyada İslam'ın cemaatik yapılarını işaret ederek, kırarak emek sömürsünü sistemleştiriyor. Dolayısıyla önce sömürgeciliğin geldiği, üretici güçleri tasfiye ettiği ve sonra teknolojinin geleneksel üretim tarzlarını bir daha geliştiremeyecek ürün bolluğu ile pazarları kapattığı söylenebilecektir. Batı'nın, kalkınma ideolojisini benimseyen partnerleriyle emeği metalaştırdığı, borçluluk ve topraksızlık dayattığı; bunun işlevselleştirilmesi için kentleri ürettiği açıktır. Sermaye kendini metalaştırırken bir zamanlar endüstriyel üretimi, faizi, proleter emek sömürsünü kullanırken yeni dönemde Müslüman toplumların yoğunlaştığı coğrafyada bu kez konut üretimini, kira rantını, kent borçluluğunu kullanmaktadır. Ahlâkın bu biriktirmeye evsizlik, yoksulluk, madunluk büyürken rızalık verdiği söylenemeyecek.

– DİVİTÇİOĞLU Sencer, Asya Üretim tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Sermet Matbaası, 1981.

– MARX, Grundrisse-Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma, Birikim Yayınları, 1979.

– ÜNALTAY Altay, İslam ve Kapitalizm Üzerine Tartışma Notları, <http://altayu1.blogspot.com/2013/12/islam-ve-kapitalizm-uzerine-tartisma.html#more>, 2013.

AHLÂKÎ KAPİTALİZM'DEN AHLÂKÎ İKTİSADÎYAT'A

Murat Çizakça'nın *Batı Asya'nın Gerileme Nedenleri ve Toparlanması İçin Öneriler* başlıklı makalesinde "İslâm'ın kendi kapitalizmini oluşturduğu ve buna dair temel kaidelerin Kur'an'da bulunduğu hakkında sağlam kanıtlar vardır" (ÇİZAKÇA, 2012:29) şeklinde bir yargısı bulunuyor. Biz de Kur'an ile "İktisadî Dil" arasında ilintiler kurmaya çalışan yazılar kaleme aldığımız, zaman zaman Sabri Ülgener'e atıflar yaptığımız, "el kasibu habibullah" gibi bir kavrama tâbî' eksende düşündüğümüz için Çizakça'nın makalesini heyecanla karşıladık. Yazar, İslâm ve serbest piyasa ilintisini kanıtlamak için 1) Kur'an'ın ekonomiye- finansla dair terimler kullandığını, 2) İslâm Hukuku'nun önemli bir kısmının tüccarlar tarafından hayata geçirildiğini, 3) Gerek Hz. Peygamber'in ve gerek ise dört halifeden Hz. Ebubekir ile Hz. Osman'ın ticaretle uğraştığını, 4) Büyük İslâm filozoflarının ise çoğunun muhtesip, yani pazarın düzenine bakmakla görevlendirilmiş, hayatlarını da böyle kazanan kişiler olduklarını ifadelendirir. Buna göre piyasanın işleyişinin yakından ve sürekli takibi, özel mülkiyete saygı fikrinin zihinlere yerleşmesine yol açmış ve İslâm'ın fiyatlara müdahaleyi reddeden, serbest piyasayı teşvik eden bir din olmasını mümkün kılmıştır. Yazara göre "ticaretin en önemli (ve belki de tek) ekonomik faaliyeti oluşturduğu Arap çöllerinde doğmuş olan İslâm'ın ticari faaliyeti, mülkiyet haklarını, serbest piyasa ve Pazar ekonomisini teşvik etmesinde şaşırtıcı hiçbir taraf yoktur" (ÇİZAKÇA, 2012: 29- 30). Yazar benim de katıldığım "kapitalizmin sanayileşme ile bağdaştırılması doğru değildir" yargısıyla düşünüyor. Ancak bu genel çerçevede paralel düştükten sonra yazarın "Ortaçağ İslâm ekonomisinin sanayileşmemiş oluşu, onu kapitalist olmaktan alıkoymaz" ifadeleri bu paralelliği bozuyor.

Çizakça'ya göre "İslâmî kapitalizm aslında, kârın ve zararın paylaşıldığı bir paylaşma ekonomisiydi" (ÇİZAKÇA, 2012: 32). Osmanlı dönemi uygu-

lamaları ise piyasalara çok daha saygılı olan İslâm geleneğinden ciddi bir sapmayı temsil eder. Çizakça'ya göre, ancak sınırlı kâra izin veren, fiyatları kontrol eden ve mülkiyet haklarını kısıtlayan 'ön sosyalizmsi' (proto-quasi socialist) şartlar altında, Osmanlı tüccar ve esnafı arasında sermaye birikiminin sınırlı kalışına ise şaşmamak gerekir (ÇİZAKÇA, 2012: 47). Makalenin "Sonuç" kısmındaki yargı da Müslümanların kapitalistleşmesiyle ilgilidir ve Batı kapitalistleşmesine dair bir açıklama modeline yaslanıyor. Yazar'ın Timur Kuran'ın izahlarına yaslandığı teoriye göre Avrupa'da ticaretin gelişmesi piyasa daralması sonucu **Batı'lı** devletlerin uzun mesafelere emtia ihraç etme arayışına girmeleri büyük sermayeye ihtiyaç duyurmuş ve anonim şirketlerin kurulmasını icbar etmiştir. İngiltere'nin yünlü kumaşlarını Rusya'ya ihraç etme ihtiyacı neticesi Rusya Şirketi adı altında ilk kayıtlı tüzel kişilik kazanmış anonim şirketi kurulmuştu. Buna karşın Batı Asya Arapları ve İranlılar baharat adalarına kolayca ulaşabilmesi söz konusuydu. Bu tür korporasyonlara ve anonim şirketlere ihtiyaç yoktu. Hint Okyanusu serbest ticaret bölgesi (mare liberum) idi. Bunun yanında yazar Akdeniz'deki gemilerin Hint Okyanusu'ndakilere nazaran genelde daha büyük olduklarına işaret eder. Akdeniz'deki gemiler ebatça büyük ve silah teçhizatlı idi. Yazar, Hint Okyanus'undaki Müslümanlara ait gemiler büyük olsa dahi "bunlar top teçhizatı yerleştirmek için değil sadece daha fazla hacı ve mal taşımak için tasarlanmıştı" diyor (ÇİZAKÇA, 2012: 36). Çizakça'ya göre Batı emperyalizmini finanse eden Batı kapitalizmiydi; İslâm dünyasını sömürgeleştiren de, kapitalizmin finanse ettiği bu emperyalizmdir (ÇİZAKÇA, 2012: 47). Çizakça, bu yargısından *Batı Asya'nın Gerileme Nedenleri ve Toparlanması İçin Öneriler* kapsamında şu sonucu çıkarıyor: Eğer Batı, kapitalizmini, emperyalist girişimlerini ve sömürgeleştirme faaliyetlerini finanse etmek için kullanmaktaysa; İslâm dünyasının ve Batı Asya'nın toparlanması ancak, dininin ve kültürünün içinde var olan klasik kapitalizmini modernleştirmelidir (ÇİZAKÇA, 2012: 48).

Yazarın piyasayı tanımlamaya dair kavramları ile İslâm toplumunun iktisadî düzenlemesinde ortaya çıkan "piyasa"nın kavramlarının aynı muhtevaya sahip olmadığını ifade etmek gerekiyor. Birçok yazımızda ifade ettik, burada yeniden ifade etmekten geri durmayacağız. Müslüman pazarı Batı burjuvasının panayır ve çarşılarından farklıdır. Hz. Peygamber (sas) Nebit pazarına giderek bir göz attı ve "bu asla sizin pazarınız olamaz" dedi. Sonra ileride (Medine pazarı adını alan) bu pazara döndü,

etrafını dolaştı ve '(İşte) sizin pazarınız budur; bu (Pazar) daraltılmayacak ve burada vergi alınmayacaktır' buyurdu" (KALLEK, 1997: 191). Aslında yazarın kaleme aldığı metinden de bu fark anlaşılıyor. Bir Müslüman denizi haline gelen Hint Okyanusu'nda gemiler top teçhizatı taşımıyorlar. Ancak Batı burjuvazisi sanayi üretiminden önce emperyalist bir yağma düşüncesi ile coğrafyalara yöneliyor. Dolayısıyla Batı'da sermaye oluşturma ile emperyalist niyetlerin birlikte doğmuş olması gereklidir. Diğer deyişle "Batı emperyalizmini finanse eden Batı kapitalizmidir" ifadesi doğruyu teslim etmiyor. Farklı görüşlerden bakılınca sömürge girişimlerinin çeşitli şekillerde sermaye ürettiği de söylenebilecektir. "Kıymetli metal akışı Avrupalıların Amerika'yı keşfinin hemen ardından başladı. 1640'lara gelindiğinde Avrupa'ya en az 180 bin ton altın ve 17000 ton gümüşün ulaştığı bilgisine sahibiz" (BLAUT, 2012: 273). Blaut iki olgudan bahsederek kapitalizmi üretenin emperyalizm olduğu yargısını öne çıkarır: Öncelikle kıymetli metallerin mülkiyeti son derece kısıtlı bir alanda yoğunlaşmıştı. Avrupalı tüccarlar topluluğu bu mülkiyeti ellerinde tutuyor ve dışarıya, Avrupa'nın kırsal bölgelerine ve Avrupa- dışı pazarlara yönlendiriyorlardı. İkincisi kıymetli metallerin arzı sürekli olduğundan Avrupalı proto kapitalistlerin mallar, işgücü ve arazi için önerdikleri fiyatlar bakımından sahip oldukları avantaj başka yerlerdeki rakiplerinin sunabileceği fiyatların daima üstündeydi (BLAUT, 2012: 275). Blaut Avrupa ekonomisinin üstündeki köle plantasyonları sisteminin Avrupa-dışına yönelik erken dönem sömürgeciliğinin etkisini/ önemini küçümseyen genel tutumun sonucu olarak ele alınmadığına da işaret eder. Yazara göre 1600 yılında Brezilya, toplam satış değeri 2.000.000 pound olan 30.000 ton kadar şeker ihraç etmekteydi. Bu rakam aynı dönemde İngiltere'nin tüm dünyaya ihracatının yaklaşık iki katıydı. Brezilya şeker plantasyon endüstrisinin birikim oranı o kadar yüksekti ki, 2 yılda bir kendini ikiye katlamaya yeten bir sermayeyi üretecek finansal kapasiteye ulaşmıştı (BLAUT, 2012: 278). Bu yaklaşımların Çizakça tarafından reddedilebileceği de öngörülebilir. Zira Çizakça, Fadime Özkan ile söyleşisinde "İslâm ekonomisi kapitalizmin ta kendisidir, orijinal, etik, çirkinleşmemiş halidir (...) Peygamber tarafından yorumlanıp oluşturulan kurumlar olmasaydı bu başarı sağlanamazdı. Nitekim, bu sistemin en önemli ilke ve kurumları Batılılar tarafından 10. yüzyıldan itibaren alınmış ve Batı kapitalizmi de İslami kapitalizmin dümen suyunda gelişmiştir (...) Klasik İslâmî ka-

pitalizm İslâmiyet'in koymuş olduğu ahlak ilkelerine dayanıyordu. Batı tarafından alındıktan sonra orada Batı'nın çok özel şartları dolayısıyla bir evrime tabi tutuldu. o kötü, sömüren kapitalizm haline dönüştü. Bu Batı kapitalizmi ile İslami kapitalizm arasında büyük farklar oluşmuştur zira, İslâm Dünyası'nda dinî öğretiler hiçbir zaman terk edilmediler" (ÇİZAK-ÇA, 2012: 139- 141) diyecektir. Peki gerçek böyle mi?

Hız. Peygamber'in (asv) "Pazar daraltılmayacak" ifadesi pazara küçük büyük herkesin girebileceğini ifade ediyor. Ayrıca Müslüman prototiplerin "kapitalist olalım da ahlâkî örneklikler verelim" denilebilecek bir yönelişle yürüdüklerini söylemek çok güçtür. Abdurrahman b. Avf'ın Medine'ye geldiğinde hiçbir varlığı olmadığı halde çok cüzî bir nakitle ticaret malı alarak hemen ticaret yapmaya başlaması anlamlıdır. Ticarete temayüzün en büyük sebebi pazarın kapitalist tekelciliği kırıci hususiyeti idi. Pazara girmek isteyeneye fırsat tanıyan bu sistemle güçsüz tacirin mal ve emeği, güçlüler tarafından ezilmemekte, pazarda sürekli ucuz mal girişi olduğundan fiyatların aşırı yükselmesine meydan verilmemekteydi. Sermaye yoksunluğu pazara girmeye engel olmamaktaydı. Ayrıca pazar, sermaye sahiplerini koruyan vergilendirme ya da kiralandırma ile rekabetin önünü tıkayan "bırakınız yapsınlar"cı zihniyete izin vermeyen bir "korumaya" sahipti. Hz. Ömer, başkalarını zarara uğratacak denli düşük fiyatla mal satan esnafa "ya herkesle aynı fiyata sat ya da pazarımızdan çık" diye ikazda bulunmuştu. Dolayısıyla pazar hiç de Çizakça'nın düşündüğü gibi başıboş ve "serbest" değildir. Müslüman pazarın geniş tutulması demek, pazara mal getiren herkesin "geçineceği" rızka erişebilme kapısının açık tutulması demektir. Pazar genişledikçe "işletme" fikri ile hayatını idame ettiren insanlara ulaşılmakta idi. Dolayısıyla Müslüman pazarı, proleterlerin yoğunlaştırıldığı bir alandan ziyade işletmelerin çoğalmasını önceleyen bir pazardır.

Müslümanlar, 622 tarihinde Mekke'den Medine'ye hicret ettiklerinde Muhacirler ile yerli Ensar arasında Hz. Peygamber kardeşlik akdi gerçekleştirmişti. Bu çerçevede, Abdurrahman b. Avf ile Ensar'ın en zengini Sa'd ibnu'r-Rabi' kardeş olarak eşleşmişti. Sa'd, kardeşliğin ve dostluğun gereği olarak malının yarısını kendisine teklif etmesine rağmen Abdurrahman'ın bunu kabul etmemesi ve "Burada ticaret yapılan bir çarşı var mı?" diye sorarak yolunu öğrendiği Kaynuka çarşısında ticaret yapması (Buhari, Büyü', 34/2), önemli bir göstergedir. İslam, bedevi silahşorların değil, şehirli orta sınıfların dini olarak ortaya çıkmıştı (KURT, 2010). Murat Çizakça'nın pers-

pektifini kabul etmiş olsalardı kardeşlik aktiyle birleştirilen sahabelerin anonim şirket benzeri yapılar gerçekleştirmeleri hiç de müşkül değildir. Ayrıca Çizakça'nın İslâm'da var olduğunu düşündüğü kapitalizmin delili saydığı Ebu Bekir (ra) Halife olduğu halde mal bırakmadan ölmüştü. Sermayesizlik kapitalist mantığa sığmayacaktır. Ancak bunun İslâm toplumlarında görülebilmesinin sebebi pazarın her tür girişimciye açık olmasıdır. Çizakça'nın "mülkiyete saygı", "serbest piyasa" diyerek "kapitalist tip"e yönelik yaptığı okuma Hz. Peygamber'in (asv) toprak meselesine getirdiği yaklaşımlarla uyuşmamaktadır. Ahmet Tabakoğlu'nun da belirttiği üzere Hz. Peygamber bazı toprakları himâ (korunmuş şey) diyerek ferdî mülkiyet sahasından çıkarmıştı. Toprakların önemli bir kısmı sadece intifâ hakkı ile ve gaziler arasında paylaştırılmıştı. Hz. Peygamber fertlere bırakılmasında kamu zararı olan hiçbir toprak tahsisi yapmamıştı. Hatta kamu toprağı üzerinde çiftçilik ya da üretim yaparak kamu lehine faydalanma yapan övülmüştü: "Kim ölü toprağı ihya ve imar ederse o yer onundur" (TABAKOĞLU, 2005: 110- 111). İmam-ı Âzam, "Kim bir arz-ı mevatı ihya ederse, kendisininidir" şeklinde gelen hadisten hareket ederek ölü arazinin Devlet Başkanının izni ile araziye ihya edene verilmesini caiz görmüştür (EBU YUSUF, 1982: 181). Beytül Mâl'a ait arazi eğer üzerinde ziraat yapılmıyor, bina bulunmuyor ve atıl duruyorsa onu ihya eden kişi emeğı ile ortaya bir hasıla çıkarmaya teşvik ediliyordu. Ancak toprak mülkiyeti ile değil kullanım hakkı ile işleyene geçtiğı için kapitalizmin gelişmesine izin verilmiyordu. İktisat kelimesi KİST kavramının türevi olduğu için ahlâkın iktisadîliğinden (KİST: adalet, kıtas, ölçü, mizan, hayr, birr, maksat) bahsetmek mümkün görünüyor. Başkaları aleyhine biriktirmeye ve başkalarını umursamadan tüketmeye izin vermenin ahlâkın iktisadîliğinden elbette bahsedilebilecektir.

- BLAUT J. M., Sömürgeciliğın Dünya Modeli, Dergâh Yayınları, 2012.
- ÇİZAKÇA Murat- AKYOL Mustafa, Ahlâkî Kapitalizm, Ufuk Yayınları, 2012.
- EBU YUSUF, Kitab'ül Haraç, Akçağ Yayınları, 1982.
- KALLEK Cengiz, Asr- ı Saadet'te Yönetim Piyasa İlişkisi, İz Yayınları, 1997.
- KURT Abdurrahman, Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 1, s. 1-23, 2010.
- TABAKOĞLU Ahmet, İslâm İktisadı, Kitabevi Yayınları, 2005

İLAHİ KAPİTALİZM

Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk ve Peter Weibel'in para, tüketim, sanat ve tahribat üzerine söyleşileri Marc Jongen tarafından kitaba çevrilip Avesta yayınları tarafından 2010 yılında Türkçede yayınlandı. Kitabı okumaya başlayınca bizdeki İslamcılık tartışmalarında kullanılan "Protestanlaşma" tabirinin meselelerimizi ifade- de çok yabancı kaldığı ortaya çıkıyor. Türkiye'de "Müslümanların Pro- testanlaşması" kavramından bahsedenler genellikle İslam'ın dünya ka- pitalizmine uyumu perspektifine vurgu yapıyorlar. Bu görüş sahiplerine göre modernleşmeye kendi hakikat ve hayat biçimi bağlamında sadece İslam'ın karşı koyma kapasitesi vardır. Oysa "dünya sistem, İslam'ı Pro- testanlaştırarak onun mevcut duruma uyum sağlamasını, 'evcilleşmesini' politize etmektedir." İslam- Protestanlık üzerine yapılan analizlerin bir kısmı budur. İkinci bir yöneliş ise Müslümanların banka, faiz, sigorta gibi reel hayat içindeki kurumları aşamamaları, hatta bu kurumları sahiple- nerek "güç" devşirmeleri ve böylece "burjuva"laşmalarıdır. Protestanlaş- madan bahsedenler "asketik/ çileci" bir emek ve tasarruf sınıfını görmüş değildirlir. Tam tersine İslam- para ilişkilerinde geleneksel yaklaşımları "yeni içtihatlar" ile aşanların kapitalist zihniyeti kurduğu fikrinden hare- ket etmektedirler. İki görüşün de kendisinden hareket ettiği veriler, bazı Müslümanların iktidar paralelinde hareket ederek para ile buluştukları- na dair gözlemlerdir. Bu yazarlar kapitalizmin "sınırsız kâr" zihniyeti ile belirginleştiği fikrine savrulmuş durumdalar. Weber için "Protestan zih- niyeti" bizatihi "zenginleşme zihnî" şeklinde görülmemektedir. Aslında Müslümanların Protestanlaşması'ndan bahsedenler Müslüman toplumda zenginliğe yönelmiş felsefî birikime işaret etmemektedirler. Tam tersine iktidar mekanizmasında Müslümanların yer almasından kaynaklanan bir zenginleşmeden hareketle "Protestanlaşma"yı göstermektedirler. Oysa

Protestanlaşmanın Weber açısından anlamlandırılması salt zenginliğin elde edilmesi ile değerlendirilmemiştir. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında Weber, kapitalist ruhu önceki dönemde kazanma güdüsü bilinmediği ya da gelişmemiş olduğu ya da *auri sacra fames* (altına duyulan lanetli açlık) - para hırsının çağdaş romantiklerin inanmak istedikleri gibi, burjuva kapitalizminin özel alanından daha zayıf olduğu şeklinde bir “fark” a yaslamaz. Kapitalist ruh ile kapitalizm öncesi ruhun farkı burada yani para kazanma güdüsünün çeşitli biçimde gelişmesi değildir. Weber’e göre *auri sacra fames* - *altına duyulan lanetli açlık*, bildiğimiz insanlık tarihi kadar eskidir. Fakat *güdü* olarak kendilerini koşulsuzca ona adanların “yelkenlerini yaksa da, kazanmak için cehennemden geçmeyi isteyen” Hollandalı kaptanlar gibi tek- tük olmadıklarını ifade eder. Kapitalist ruhun bir *kitle kavramı* olarak ortaya çıkmasına dayanan anlayışın temsilcilerinde bulunduğunu söyler. Maceracı kapitalist kazanç, prenslik içinde devlet memurluğu yolları ile kâr getirecek düşünme biçimi her yerde vardır. Weber’e göre “kapitalizm öncesinden” anlaşılan, sabit bir iş alanında ussal sermaye kullanımında ve ekonomik ilişkileri değiştirmede belirleyici güç olmamayı, kapitalist emek örgütünün olmamasıdır (WEBER, 1985: 45- 46). Bizde Protestanlaşma algısı ne kitle ruhu gözetir, ne meslek sahibi olmayı kurtuluş için temel kılar, ne de işle ödevlendirilmişlik fikrine aidiyet içindedir. Ayrıca “Protestan” kavramı “*protesto eden*” kavramı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Müslümanların Protestanlaşması, bir itiraz anlamı ihtiva etmez. Bu kavramı kullananlar, sermaye sahibi olan Müslümanların sekülerleştiği fikrine yaslanır. Oysa Protestan, sermaye sahipliğine protestosu nedeniyle sahip olmuştur. Salt kazanç Protestanlaşma değildir.

Weber’in işaret ettiği de, para kazanma güdüsünün tek başına “kapitalist ruh- Protestanlaşma” olmadığı ile ilgilidir. Dolayısıyla “Müslümanların Protestanlaşması” ile ilgili yazıların sadece zenginleşme öğelerine sahipliği Protestanlaşma şeklinde algıladan hareket etmesi, meselenin kavranılmasını güçleştirmektedir. Weber, Protestan etik ile ilgili, geçici olarak işçiden örnek verir. Weber’e göre çağdaş kapitalizm, insan emeğinin üretkenliğini onun yoğunluğunu arttırarak işe girdiği her yerde, kapitalizm öncesi ekonomik emeğin yönlendirici eğiliminin sonsuz derecede inatçı karşı koyması ile karşılaşmıştır. Bu durumda ücreti yükselterek kazanma güdüsüne yapılan uyarı sonuçsuz kaldığına göre hemen tersi

yol denenmelidir: Ücreti düşürerek, işçiyi, eski kazancına ulaşabilmesi için daha çok çalışmaya zorlamak. Ancak Weber'e göre düşük ücret ile ucuz emek hiçbir biçimde aynı değildir. Bu nedenle Calvinist ruh, düşük ücretin üretken olduğu inancını tekrar etmiştir, yani "iş artırılmıştır." Müslüman Prorestanlaşma kavramını kullananların dikkat etmediği ayrıntı, Calvinistlerin ücreti düşürürken dayandıkları inancın/ruhun nasıl olup da toplumsal taban bulduğu sorusunda gizlidir. Weber bu sorunsalı Pietist bir geçmişi olanların "işe karşı ödevlendirilmiş olma" temel davranışını hissetmesi ile açıklar. Kârları ve daha fazlasını hesaplayan güçlü bir ekonomi ile aklı başında bir öz denetim ve olağan dışı bir üretme yeteneğini yükselten ölçülülük ile birleşmiş olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin ilerlemesine yarayan ve işi kendi içinde amaç olarak, "meslek olarak" gören anlayıştan bahsetmiştir. Müslüman Prorestanlaşma hakkında düşünce verenlerin Türkiye'de zenginleşmeye uğrayan Müslümanları "sosyal etik", "işe görevlendirilmiş olma", "kendi içinde amaç olarak meslek" gibi Weberyen kavramları teşhis ederek analiz getirdiklerinden bahsedilemeyecektir.

İlahi Kapitalizm kavramına dönmeliyiz. Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk ve Peter Weibel'in tartışması Weber'in "üretimin ilahiliği" meselesini tersyüz ederek ilerlemektedir diyebiliriz. Yazarların birinci meselesi kapitalizmin ilahi özü hakkındadır. İkinci tartışma konusunu daha sonra zikredeceğiz.

Tartışan yazarlar artık kapitalist etiğin üreticiden tüketiciye kaydığını düşündüren yeni söylemler getiriyorlar. Bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu da dünyevîleşme ile kutsallaşma arasındaki karışık kaynaşma sayesinde olmuştur. Yani diyorlar ki, "ilahî kapitalizm, ilahî tüketim, ilahî meta" olarak bir kutsal üçleme dünyayı sarmıştır. Tanrı ölmüştür, fakat bilinç dışında yaşamaya devam etmektedir. Klasik kapitalizm üretim teorisi üzerine kurulmuştu. Bugün ise bambaşka bir şey yani tüketim [harcama: Konsumption] krizi yaşanmaktadır. Yani tanrısal vücut bulmanın [inkarnation] yamyamca mantığını tüketimde buluruz yeniden. Bir nesne tüketilerek yiyip bitirilir ki bu, tüketimin özüdür. Bir şey satın almak için artık hiç paramız yoksa, metanın bu kutsal işlevi yerine getirilemez. Metanın bu kutsanması Marks'ın, meta dünyasının "dini dünyanın müphem ve karanlık bölgesi"ne ulaştığını söylemesine yol açmıştır. Meta alımı, kendiliğinden teolojik bir görüntü alır. **Yına** yazarlara göre Weber'in üretim-

de bulduğu sosyal etik bu kez tüketici kimliğinde yer değiştirmiştir. Eski-
dan tüketicilerin ne alacakları hakkında bir fikirleri vardı, uzmandılar ve aldıkları şeyi tenkit edebiliyorlardı. Günümüzde ise, bir ürünün ne olduğu insanlara moleküler boyutlara kadar anlatılır ama bu dikkate alınmaz. Eğer bu sigarayı içersen ölürsün, denilebilir ve bu tüketici için fark etmez; yine satın alır. Tüketici, fiiliyatta yetkili, bilgili tüketici olarak tahttan- taç-
dan feragat etmiştir, tamamen yetkisiz ve bilgisizdir. Firmalar tüketiciye derler ki, “Markalı bir malı satın alırsan, o zaman güvenceye sahip olabilirsin. Kaliteyi garantiliyoruz.” Tanrıya güven ilk ve temel dinî edim iken bu işi günümüzde başka biri, yani bizzat firma almıştır. *We believe in God* [Tanrıya inanırız] denirken şimdi dolar banknotu üzerinde *In God we trust* [Tanrıya güveniriz] sözü yazılıdır. Bu ilahi kapitalizmin güven kazandırıcı bir tedbiridir. Credo [inanmak, güvenmek] fiilinden türeyen krediyi alırız. Borçluyuz, inançlıyız. Bu kavramların tamamen teolojik manada şekillendiği tartışma götürmez. Tahvil [Konversion] kavramı dahi, parasal alanda olduğu kadar teolojik alanda da geçerli ve sıkıntılı bir kavramdır. Parayı bir başka birime çevirip bozdururuz [konvertieren], Protestan-
cılıktan Katolikçiliğe dönebiliriz [konvertieren]. Modern Çağ, Hristiyan öğretinin orta terimi vasıtasıyla teolojiyi kapitalizme dönüştürmeyi başaran bir Hristiyan Dön[dürme]- Modern Çağ [christliche Konversion-Neuzeit] olarak, harekete geçirir ve bunu kendisini bizzat şeytanî kapitalizm olarak aşmayı vaat eden şeytanî kapitalizm tarzında yapar. Kapitalizmin bir şeytanî kapitalizm olduğu aydınlatıcı bir bilgidir. *Sympathy with the devil* olmaksızın, kötü olanın ödüllendirilmesi olmaksızın, kötü dünyaya yerleşmeksizin, bu kötü dünyaya kült tarzında tapınıp onun tadını hazcı bir şekilde çıkarmaksızın-ki bu, Hristiyan öğretiden gelen şeytanî kapitalizmin açık ortaya koyduğu opsiyondur- barışçıl, şehvet ve haz dolu bir dünya tasavvur edilemez. Bu, kapitalizmin Hristiyan din çemberinde gelişmiş olduğunun bir rastlantı olmadığını ifade eder. Nedenine gelince, kapitalizmin Theologie maudite [kafir, melun, lanetli teoloji] gibi bir şey olduğunu görmek gerekir. Dikkat edilirse yazarlar Weber’in kapitalizmin Kalvinist ruha aitliğini tekrar ederler ve bu kez “Hristiyan din çemberi” kavramını kullanırlar. Edebiyat metinlerini ekonomi kitabı gibi okurlar. Faust’ta Mefisto’yu büyük bankacı yapan Goethe’dir, derler. Faust, Mefisto’ya “Sen de kimsin?” diye sorduğunda Mefisto’nun harika cevabı şudur: “Daima kötü olanı isteyip daima iyi olanı yaratan gücün bir

parçasıyım.” Yazarlara göre bu, Adam Smith yorumundan başka bir şey değildir. Mefisto Adam Smith’i alegorileştirir ve Adam Smith şeytana aittir- fakat şeytan iyi olana sebep olur. Kısacası dünya kötüdür. Bu gerçeğe nasıl yaşandığını, kötü dünyayla göz göze iyi bir teori ve yaşam sunumu nasıl yapılacağını göstermek şeytanî büyük bir fırsattır. Hepimizin sahip olmak istediği kıt ve az mallar, parayla boşa çıkarılabilirse, azlık ve darlık azalabilir. Şeytanî dünya olarak kendisini bile deyimleyebilen şeytan, dünyasına veda etmektedir. Bizler kapitalizm olarak satanokraside [şeytan egemenliği] yaşıyoruz ki, bu şeytan artık şeytan olmadığından yani belirli bir şekilde kötülükten arındırıldığı için kötü bir şey değildir. Adam Smith’in ortaya koyduğu meşhur *invisible hand* [görünmez el] kavramı, bariz şekilde teolojik bir metafordur. Tanrının varoluşundan şüphelenmeyi öğrendik. Buna karşın mesela milli ekonominin bu *invisible hand* bağlamında imana hazır ve nazır oluşumuz ne kadar da güçlü ve kuvvetlidir! Kapitalizm, - invisible hand ya da “borçlar alacaklardır”- gibi kendi merkezi işleyişini veya hareketlerini gözleme sunmaz. Richard Wagner’in teolojik eseri Parsifal’de bu formüle edilmiştir: Kurtarıcıya kurtuluş. Kendini satanist yansıtan ve kötü olana gönüllü karışan kapitalizm, Spinozacılık dediğimiz şeyin paralel ekonomik varyantından başka bir şey olmayacaktır. Kapitalizmin iç dünyasında teolojik olarak nihai konuya varmış oluruz: Peter: *hen kai pan* [Bir olan ve her şey, her şeyin birliği]. Tanrı da ima bizimle değilse, o zaman para, tüm tasavvurlarımıza eşlik edebilir. Ve bu iyidir de, demişlerdir. “Kurtuluş arzusundan kurtulmada kurtuluşun var olduğunu” ifade ettiler. Bu tartışmada kapitalist zihnin Hristiyan gelenekten, teolojik düşün figürlerinden beslendiği fikri, hareket noktası gibi görünüyor. Ortaçağ’ın Hristiyan öğretisine göre, faiz almak kapitalist hiçbir ekonomi tarzı faizsiz olamaz- elbette ahlâksız, tabiri caizse şeytanî bir şeydi. Yazarlar Hristiyanlıktaki yedi büyük günahı hatırlayarak, bu günahların kapitalist alametler bağlamında tabiri caizse sistemi işletip harekete geçiren temel erdemlere dönüştüğünü düşünürler. Biz de önceki bazı yazılarımızda yedi günah öğretisinin Batı edebiyatı içindeki yerine işaret etmiştik. Örneğin Oblomov’un tembelliği salt “endüstri toplumu karşısındaki feodal bey” anlamında mahkum edilmemiştir, fikrinde idik. Batı edebiyatında uygulanan ama Türk Roman kuramında pek dikkat edilmemiş bir Hristiyanlık algısı bulunmakta. Hristiyanlıkta 7 günah, toplumsal yapıyı bozan beşeri eylemler olarak ifade edili-

yor. Süleyman'ın Özdeyişleri 6:16- 19 şöyle bildirir: "RAB'bin nefret ettiği iğrendiği yedi şey vardır: 1) Gururlu gözler, 2) Yalancı dil, 3) Suçsuz kanı döken eller, 4) Düzenbaz yürek, 5) Kötülüğe seğirten ayaklar, 6) Yalan soluyan yalancı tanık, 7) kardeşler arasında çekişme yaratan kişi." Ancak, yedi ölümcül günah denildiğinde çoğu insanın aklına gelen liste bu değildir. 6'cı yüzyılda yaşayan Papa Büyük Gregorius'a göre, yedi günah: 1. Superbia: Gurur, kendini beğenmişlik; 2. Avaritia: Açgözlülük; 3. Luxuria: Şehvet düşkünlüğü; 4. Invidia: Kıskançlık, haset; 5. Gula: Oburluk; 6. Ira: Öfke; 7. Acedia: Tembellik, miskinlik. Batı edebiyatında 7 ölümcül günah ile paralel ilerleyen bir söylem var. "Pamuk Prenses ve 7 cüceler" masalında cücelerin günahlara benzetilmesinin anlamı budur. Annesi ölen Pamuk Prenses ölümünden (büyücü kraliçeden) kurtulup cücelerin yaşadığı günah evine yerleşmek zorunda bırakılır. Öfke, hırs, kıskançlık, oburluk, şehvet, gurur, tembellik isim isim 7 günahı temsil eder. Prenses orada derin bir uykuya dalar. Onu uykudan kurtaracak olan ise günaha dalmamış "sevgilinin" öpücüğü olacaktır. Hristiyan felsefe açısından "sevgi" ve ışık günahın karartıcı ve cehennemî belasını aşan bir erdemi temsil ediyor. Böylesi bir yaklaşımla Gonçarov'un Oblomov adlı eseri açıkça ifade edilmemiş olsa da yedinci günahı: Tembelliği [Acedia] tasvir edecektir. Yazarlar da meseleye bu cenahtan bakıyorlar. Kıskançlık, hem üreticilerde hem de tüketicilerde rekabeti kızıştırır, diyorlar. "*Greed is good* [Tamah iyidir] denilir. Wallstreet adlı Hollywood filminde" diye bir cümle kullanıyorlar. İnternetin biraz gayretle [Superbia ya da Avaritia] ile ilerlediğinden bahsediyorlar. Kapitalist dinin üç özelliğinden bahsediyorlar: 1. Kapitalist din, ilkin saf tapınma dinidir. Yani hiçbir dogma bilgisi ve teolojisi yoktur; 2. Bu kült veyahut tapınma, daimîdir, işyeri mesai saatlerine dair kanunlar bu görüşe karşı çıksa dahi hiçbir tatil gününü bilmez ve tanımaz; 3. Bu kült ya da tapınma, kurtarıcı veya barıştıracı değildir; aksine borçlandırıcıdır.

Tartışmanın ikinci konusu kapitalizmin içinden çıkılıp çıkılamayacağı meselesidir. Bu noktada aslında birinci tartışmanın içeriği ile bağlanmış durumdayız. Kapitalizm ilahi dahası satanist bir şeydir ama satan kötülüğünden arındığı için kapitalizm iyidir, demişlerdi. Genellikle Batı filozofları kendi ürettikleri teknoloji/ bilgi felsefesi/ uygarlık/ kapitalizm/ ideoloji yapılarını eleştirmekte oldukça başarılı görünüyorlar. Örneğin Heidegger'in teknolojinin yapısı hakkında eleştirileri bu kapsamdadır.

Ancak bu yapılardan nasıl çıkılacağı noktasında bir çaresizlik hissi oluşturmaktadırlar; eleştiri yapıların egemenliğini gizlemeye yaramaktadır. Heidegger'e göre teknoloji kötüdür, ama içinden çıkılmazdır. O'nun 1969'da verdiği bir televizyon mülakatında "Teknolojiye karşı değilim. Hiçbir zaman teknoloji *aleyhinde* de konuşmadım. Ben bunun yerine şöyle bir teşebbüste bulundum: teknolojinin özünü [*Wesen*] anlamak" dediği aktarılmaktadır. Zimmerman, Heidegger'in insanlığın teknolojik sisteme, giderek teknolojik sistemin aygıtlarına zincirlendiğini dile getirdikten sonra bu sistemin bizim için vazgeçilmez birşey olduğunu da teslim eder; bu yüzden teknolojiye gözü kapalı saldırmamamız ya da onu şeytan işi olarak görmememiz gerekir. Biz teknolojinin kölesi haline gelmiş olsak bile, köleleşmiş kalamayız. Bu nedenle Heidegger'in "teknolojik aygıtları olmaya bırakmak" gerektiğini söylediğini vurgular (ZİMMERMAN, 2011: 377- 378). *İlahi Kapitalizm* adlı kitapta da felsefecilerin geldiği nokta burada kilitleniyor. Yazarlar kapitalist ilişkilerin refleksiyonuna paralel olarak güçlü bir şekilde temsil edilmiş, ütöpik ve aynı zamanda anti-kapitalist bir literatürden bahseder. Ancak onlar, anti-kapitalist literatürün eleştirilerinde reel kapitalizme karşı ütöpik bir kapitalizm taslağı verdiğinden de bahsediyor. **KapitalizminThomas** Morus, Saint Simon'a kadar götürülebilecek anti-kapitalist enerjileri bile kendi değirmenine su olarak taşıdığını ifade etmekte. Gerçekten Simon kapitalist eleştirisi içinde banka ve faiz reelinden kopmamıştı. Bu yazarlar da kapitalist eleştirinin imkansızlığını ileri sürerken "Bütün faiz sisteminin kaldırılması gerekecek ve bütün kültüre ve topluma bambaşka bir zaman dokusu hakim olacak" demektedirler. Protestanlaşma faiz ile ilintilidir. Aşılmaz gelen husus da budur. Bir bütün olarak kapitalizmi terk etmek ne anlama gelir? diye sorarlar. Böyle bir şeyi düşünmeyi gerektirecek teorik ufuk herhangi bir yerde var mı? Bu soru Müslümanların Protestanlaşması meselesi çerçevesinde kapitalizme eleştirel yaklaşan aydınlarımız için de doğru bir gösteren oluyor. Sermaye en büyük sanatçıdır, diyorlar. Gerçekten de kapitalizm, kendi mekan ve tapınaklarını içindeki metalarla tasarlayıp sunuyor. Bu çerçevede örneğin AVM (tapınak) eleştirisi yapan İslamcı aydın, AVM karşısında bir mekan, bir Müslüman pazar, bir tüketim modeli, geçinme biçimi, faizsiz bir iktisadî döngü koyamadığı ölçüde enerjisinin kapitalizm tarafından emilmesine boyun eğmiş oluyor. Çünkü söyledikleri kapitalist tüketim yapıları içinde "değerleniyor." Müslüman adamın

tekil kurtuluşu ya da kapitalist biçimden yalıtılmışlığı çözüm olmamaktadır. Yazarlar kapitalist eleştirisinin aslında belirli halkların ve bölgelerin kapitalizm alanından dışlanması eleştirisi olduğunu söylerler. Yani para akışlarından dışlanmış bütün halkların ve bölgelerin kapitalizmin dünyasına dahil edilmelerini talep ederler. Slovaj Zizek'in gibi tezler, yeniden büyüleme programının bir parçasıdır, derler. Artık diyorlar, dünyanın hiçbir yerinde işçiler ve isyan eden mazlumlar olmayacak! Bu söz, Müslümanların kapitalist yapılar karşısında alternatif üretememeleri nedeniyle doğru sayılmalıdır. Müslümanlar kapitalist dünyaya eklemleme fikrinde olmadıklarında da İslâmî ilkelerin hayata geçişi hususunda ertelemeci bir zihniyetle yaşıyorlar.

Anlaşılaçağı üzere Müslümanların kapitalistleşmesi- Protestanlaşması kavramı kapitalist ruh ile ilintisiz bir mecrada yürümektedir. İslam dininin getirdiğı ilke ve ibadet ritüelleri de bu Protestanlaşmanın imkâna çıkmasını engelleyecek nitelikler taşıyor. Örneğın faiz reforme edilemez bir hükümdür; faizsiz bir toplum teorisi için ise hiçbir hazırlık bulunmamaktadır. Müslümanların hem Protestanlaşmamaları ve hem de kapitalizmin ilahi özünden kurtulamamaları İslam dininin İktisadî bakışını üretememelerinden kaynaklanıyor. İslam'ın İlahi Kapitalizme karşı ileri süreceğı KİST kavramı çerçevesinde iktisat (kıst- kıstas- iktisat- muksit-kast-taksit- kesat- maksat) meselelerini ilahileştirdiğı unutulmuş gibidir.

– JONGEN Marc, İlahi Kapitalizm, Avesta yayınları, 2010.

– WEBER Max, Protestan Ahlâkı ve kapitalizmin Ruhu, Hil yayınları, 1985.

– ZİMMERMAN Michael E., Heidegger Modernleşmeyle Hesaplaşma, Paradigma Yayınları, 2011

II. BÖLÜM

MODERNLEŞİRKEN BİR AHLÂK MESELEMİZ VAR MI?

MEHMET AKİF'İ NASIL ANLAMALIYIZ?

Mehmet Akif'i idealize edilmiş bir kahraman; "İslamcı" ya da "Millî" şair vasfı ile okumak gerekmediği düşüncesindeyim. O'nu hatalarıyla birlikte, bir bütün olarak ele almak mecburiyetindeyiz. Eğer Akif'i Safahat kitabına göre ele alırsak Mehmet Akif kendi halkına karşı acımasızdır. Siyasi tutumundan ele alırsak Halife-i Müslimin'e muhalefeti Batı menfaatlerine mutabıktır. Abdülhamit'e hitaben ağır ithamlarda bulunmuştur. Anadolu'ya nazarını dikkate alırsanız Doğu-Batı diyalektiğinde Doğu halklarını tembel, atıl, geri saymaktadır, Yakup Kadri'nin Yaban romanındaki zihniyetin aynısını Akif'te de görürsünüz: "Bakın mücahid olan Garb'a şimdi bir kere: Havaya hükmediyor kâni olmuyor da yere, Dönün de âtil olan Şark'ı seyredin: ne geri! ... Hurafeler, üfürükler, düğüm düğüm bağlar; Mezar mezar dolaşp, hasta baktıran sağlar... Ataletin o mülevves teressübatı bütün! Nümune işte biziz... Görmek isteyen görsün!" Akif'in kendi insanına ve halkına çözüm olarak "çalışmak", "sanayileşmek", "Batı'nın pozitif bilimlerini ithal etmek" fikrini aşılamaya yöneldiği ortaya çıkıyor: "Çalış dedikçe din, çalışmadın durdun, Onun hesabına bir çok hurafe uydurdun! Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya; Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!" Akif'in Safahat'taki duruşunda Batı modernliğine, sanayi ve bilimine büyük bir itibar vardır: "Muhit-i ilme giren yok, diyar-ı fen kapalı; Sanayinin adı batmış, ticaret öylesine, Ziraat olsa da...Âdem nebi usulü yine!" Oysa aynı Mehmet Akif İstiklal Marşı'nda Batı medeniyetini küçümser ve o miskin dediği aynı halk ile kükrer: Korkma! Der, Batı ile savaşında "Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var!" Akif'in iki seslenişinde de "halk" aynı halktır. Doğu'nun Batı'dan geri düştüğü konusunda şikayet ettiği halk ile İstiklal kazanmak için cihad meydanında canını feda eden millet aynıdır. Akif'in "siyasal toplum"u eleştirirken kullandığı dil ile "vatan kurtarıken" kul-

landığı dilin farklılaşması üzerinden şu söylenebilecektir: Tanzimat sonrası aydının Batı ile karşılaşmasının sancılıdır; Batı'yı yeterince analiz edememişlerdir. Mehmet Akif hem Batı'nın "ilmini alalım" der; hem de "medeniyet canavardır" diye yakınır. "Alınız ilmini garbın alınız san'atını; Veriniz hem de mesainize son süratini. Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız; Çünkü milliyeti yok san'atın ilmin" mısralarında, ilmin ve sanatın milliyeti olmadığını söylerken bu ilmin Müslüman toplumlara "zorla medeniyet götürmesi"nden dolayı yakınacak ve "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" diyecektir. Bu söylediklerimizi toparlarsak Akif, Cumhuriyeti kuran aydınlarla aynı kültür çevresinden gelmektedir. Refleksleri aynıdır, Osmanlı toplumunun geleneksel kodlarına (tasavvuf, tevekkül, tekke, irfan, vs.) muarızdır, modernleşme yanlısıdır, hatta reformisttir. Diğer taraftan kaygılarının tamamı Müslüman halkların kurtuluşu, Batı karşısında zilletten azadlığı hedeflemektedir. Akif, Türkiye'nin modernleşme sürecinde Müslüman aydının bütün çelişkilerini, Batı ile mücadelesini, İktidar'la çatışmasını, İslam'ın modernleşme süreçleri karşısında konumlandırılmasını, yoksulluktan/müstezaflıktan kurtulma inanç ve iradesini eserlerinde okuyacağımız bir muzdariptir. Tabii ki bu hususlarda Kemalist modernleşmeciler kendisinden bir adım bile ne geride ne de ileridedir.

İSLAMCILIK SİYASAL TASAVVUR MU?

Akif Emre'nin **İslamcılık tasavvurları** (16.01.2014-Yeni Şafak Gazetesi) başlıklı yazısı **"İslamcılık neden ölmüştür ve kimler öldüğünü ilan etme hakkını kendinde buluyor? İslamcılığı kim temsil ediyor?"** sorularından hareket ediyor. **"(Bu iki soru) Oryantalist, toptancı bir yaklaşımla, tepeden bakışla, İslamcılık üzerinden Müslümanların birikimini, bu ülkeye ve dünyaya dair iddialarını iptal etmeye hizmet eden, tartışmalardan bağımsız görünmüyor"** demektedir. Yazara göre **"İslamcılık düşüncesinin bu topraklara özgü karakteri, tarihsel süreçte kat ettiği mesafe, temsilcileri gibi çok geniş bir alanı kapsamak gibi bir iddia, aynı zamanda zaafını da oluşturuyor."** Ancak Akif Emre bir İslamcılık tarifi getirmediği için bahsi geçen zaafın temellendirmesini yapmamış. Sanırım İslamcılık fikrinin tanımını ve bahsettiği türden zaafın çerçevesini "İslamcıların" özeleştirisine bırakmış: **"İslamcılığın her şeyden önce itirafçılıktan çok ciddi bir özeleştiriyeye ihtiyacı var."** Akif Emre'nin yazısının en önemli bölümü İslamcılığın siyasete dair tasavvurunun bulunduğu iddiasıdır. Emre bu ifadesi ile bir kaç şeyi birden tefrik etmeyi deniyor: 1) **İslamcılığın gelip durduğu adres olarak AKP'yi işaret edenler, aynı zamanda söyleyecek bir sözünün kalmadığı, iktidar olmakla sistemin parçası haline geldiği teziyle ölüm fermanı çıkarmak gibi bir kolaycılığa kaçıyor, 2) İslamcılığın bir "siyasal tasavvuru" bulunmaktadır; İslamcılığın siyasal tasavvuru kavramı, 'siyasal İslam' kavramsallaştırmasını aşan bir durumdur; 3) İslamcılıkla bir şekilde biyografileri kesişenlerin İslamcılığın siyasal ve toplumsal tasarımlarından, tasavvurundan uzakta bir siyaset çizgisi izlerken İslamcı sayılmaları ya da İslamcılık retoriğine sığınmaları çelişkili bir durumdur.**

Yazının hedefi, Müslümanlık anlayışları arasında "İslamcı-diğer" şeklinde zihniyet ayrıştırmaları yaparak "İslamcılık" lehine inşa etmeyi

denediği alanı belirlemekle ilgili görünüyor. Bu durumda yazı sahibinin şu meseleleri de izah etmesi kaçınılmaz: 1) Akif Emre, İslamcılığı nasıl tanımlıyor? Madem ki İslamcılığın bu derece geniş alanı kapsaması zaaf içermektedir, bunun zaaf içermeyen tanımını nasıl yapıyor. İslamcı kimliğini kimlere tahsis ediyor? 2) İslamcıların 20. Yüzyılda başarısız kalmış Pakistan-Mısır-İran örnekleri dışında siyasal tasavvuru olmadığına göre “siyasal İslam” kavramını aştığını iddia ettiği “İslamcılığın siyasal tasavvuru”nu kim teorize ediyor?

“İslamcılık öldü” meselesine Akif Emre’nin “Oryantalist yaklaşım” şeklindeki yargısı nedeniyle bu konuda başka bir kavram alanından hareket edebiliriz diye düşünüyorum. “Eksiklik kendi özümde - Başımıza gelenler kendi elimin kirindendir” diyemez miyiz? İslamcılık bütün tarihsel mirası içinde bir ahlâk davası olamamıştır; iktidar için ahlâk - iktidar için İslam - rövanş için iktidar davası olmaktan kurtulamamıştır. Akif Emre’nin **“İslamcılığın gelip durduğu adres olarak AKP’yi işaret edenler, aynı zamanda söyleyecek bir sözünün kalmadığı, iktidar olmakla sistemin parçası haline geldiği teziyle ölüm fermanı çıkarmak gibi bir kolaycılığa kaçıyor”** cümlesinde bahsettiği kolaycılığı bertaraf edebilmesi için tıpkı “İslamcı Müslümanların” Hz. Peygamber (asv)’in kavmi içinde tanımlandığı gibi “el-Emin” olmayı öncelikli kılması gerekmiyor mu? İslamcıların bu toplumun içinde herkesten önce Hz. Ömer’e “Bizde bir adet varken, bu üstündeki iki elbisenin hesabını ver bir bakalım!” demesi gerekmiyor mu?

AHLÂK'IN ÜÇ ERDEMİ VE ÜÇ NEHYİ

Ahlâk konusunda dört erdem sayılmıştır: Adalet, İffet, Şecaat, Akıl (hikmet). İnsanın bu dört erdemi hayata geçirdiğinde ahlâklı bir insan olacağı ifade edilir. Bu nedenle örneğin adaleti mümkün kılan hüküm verip de bunu tesis etmeyi başaramayan [şecaat gösteremeyen] bir kimliğin ahlâk üzere yürüyemeyeceği öngörülebilir bir durumdur. Yine de biraz düşününce bu kavramların Batı toplumlarının sınıfsal yapılarının yansıması olarak tanzim edildiğini de görürüz. Örneğin “akıl”dan bahsedilmiştir. Niçin “Akıl?” Çünkü gerek Platon’un devletinde ve gerek ise Farabi’nin “Medine”sinde toplumu yönetenler akillerdir. Bu yönetme sırasında şecaat’e de yer ayrılmalıdır. Akillerin şecaatle zikredilmesi de “asker” ihtiyacını gösterir. Platon bunlara bekçiler diyordu. Bir de “kanun”, bağlanacak hukuk tasavvuru olmalıdır ki yönetenler bekçilerin hışmına uğramasın. Kur’an’da da “ve enzelâ meahumul kitâbe vel mîzâne li yekûmen nâsu bil kıst, ve enzelnel hadîde / Ve onlar ile beraber kitabı ve mizanı indirdik ki insanlar arasında adaletle hükmetsinler diye. Ve içinde kuvvetli sertlik bulunan demiri indirdik” (57 Hadîd 25) buyrulur. Kitap mizanla dengeleyip demirle uygulamaya işaret edilmiştir. Ayetle adaletim “küst” kavramıyla verildiğini görüyoruz. Kuvvetsiz bir adalet tatbik edilemez ilke demek olur. Adaletin demire-şiddete ihtiyacı vardır. Geriye iffet kalıyor. Batı toplumlarında iffeti de Kilise temsil ediyordu. Kısacası Batı toplumlarında ahlâk denilince yönetenlerin dört sınıfının “yöneten erk” olma gerekçeleri açıklanmaktadır. İmtiyazlı alanların tahsisine ilişkin ilkeler ahlâkın kavramlarına dönüştürülmüştür. Bu kavramları Müslümanlar aynıyla aldılar ama buradan yöneten sınıfların imtiyaz alanlarını kast etmediler. Mülk burada adı geçen zümrelerin elinde pay edilmişti. Doğu’da “adalet dairesi” zihniyeti bulunduğundan olsa gerek bu kez kavramlar bir diğer zümrenin denetlenmesine hizmet etmekteydi.

Yani yönetenleri (akıl) ve bekçileri (şecaat) kadı (adalet) denetlemekteydi. Adalet'i ise iffet (tekke) irşad etmekteydi. Mülkiyet vardı ama üstünde oturan ve onu kullananın kullanım hakkı âdeta mülk hakkından daha aziz kılınmıştı.

Ahlâkın ilkelerinin bu sınıfsal izahı karşısında Müslümanların niçin farklı bir ahlâk tasnifine sahip olmadıkları sorulabilecektir. Yönetenlere göre belirlenmiş bir ahlâk tasnifi yerine Allah-ferd ilişkilerini belirleyen farklı bir ahlâk tasnifi yapılması gereği reddedilemez. Kur'an Nahl suresi 90. ayetiyle üç erdem ve üç neyh vererek ahlâk ilkelerini tasnif ediyor. "İnnallâhe ye'muru bil adli vel ihsâni ve îtâi zîl kurbâ ve yenhâ anil fahşâi vel munkeri vel bagy, yeizukum leallekum tezekkerûn / Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."

Adalet, İhsan, Akrabaya Yardım insanlığa tavsiye edilen **üç erdem** ve Fahşa, Münker, Bağy de insanlığın kaçınması gereken **üç erdemsizlik** olarak beyan ediliyor. Ahlâkî ilkelerin bu tasnifle verilmesi Kur'an sistematığı ile de uyumlu görünüyor. Zira Kur'an kendisine bağlanan insana maruf'u emr'i tavsiye ettiği gibi münkeri nehyi de emretmiştir: "İçinizde insanları hayra çağırın bir cemaat bulunsun / Veltekun minkum ummetun yed'üne ilel hayri / iyiliği emreden ve kötülükten nehyeden / ye'mur'üne bil ma'rûfi ve yenhevne anil munkeri. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir / ve ulâike humul muflihûn" (3 Âl-i İmran 104). Bu ayetle beraber ahlâk eyleminin toplumsal bir değer yüklendiğini de görmekteyiz. Yani bireysel olarak ahlâklı olunamayacaktır. Nahl 90'da geçen **İhsan** / **Hüsna** tabirinin ve **âta** kelimesinin başka bir ayet bloğunda geçtiğini de görüyoruz: "İnne sa'yekum le şettâ / Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir / Fe emmâ men **a'tâ** vettekâ / Fakat kim verdi (infâk etti) ve takva sahibi oldu ise / Ve saddeka bil **husnâ** / Ve husnâyı tasdik eyleser / Fe senuyessiruhu lil yusrâ / Böylece ona en kolay kolaylaştırırız" (92 Leyl 4-7). Bu ayet bloğunda âta-infak etmekten ve hüsna'yı tasdikten bahsedilmektedir. Bu ayet bloğundan sonra gelen ayette takvaya yaraşmayan şeyin cimrilik şeklinde zikri hayrete muciptir. Zira Nahl 90 ayetinde geçen **fahşa** kelimesinin sadece fuhşiyat-fahişelik şeklinde anlaşılamayacağı yine Kur'an'ın bize başka bir ayet ile verdiği bir bilgidir. Bakara suresinde infak ayetinden

(*) sonra gelen şu ayet nedeniyle fahşa aynı zamanda cimriliktir: “Eş şeytânü yeidukumul fakra ve ye’murukumbil fahşâi / Şeytan sizi fakirlikle korkutarak cimriliği ve hayasızlığı emreder” (2 Bakara 268). Müslüman düşünürlerin Batı felsefesinden aldığı ahlâkın dört değeri / ilkesi yanında Kur’an’da ortaya çıkan “üç erdem-üç nehy” bildirimi bizi daha kuvvetli bir zemine taşıyor. Ancak bu zemin elbette ferdi bir zemindir. İslam bununla da yetinmiyor ve bu erdemliliğin / ahlâkın toplumsallaşmasını (minkum ummetun) da istiyor. Tek başımıza Müslüman olduk, tek başımıza ahlâkla yaşayacağız, vicdanlar temiz diyemeyeceğimiz bir sorumluluk alanına yöneltiyoruz.

(*) “Ey İnananlar! Kazandıklarınızın temizlerinden ve size yerden çıkardıklarımızdan sarfedin; iğrenmeden alamıyacağınız pis şeyleri vermeye kalkmayın. Allah’ın müstağni ve övülmeye layık olduğunu bilin / Yâ eyyuhâllezîne âmenû enfikû min tayyibâti mâ ke-sebtum ve mimmâ ahracnâ lekum minel ard(ardı), ve lâ teyemmemûl habîse minhu tunfikûne ve lestum bi âhızıhu illâ en tugmidû fih(fihî), va’lemû ennallâhe ganiyyun hamîd” (2 Bakara 267)

KENT VE AHLÂKIN POLİTİK SÖYLEMİ

Ahlâkın kendisi şiddet içermeyen, muhalif, ilkeli, şaşırtıcı, sürgün, kalblerde vüdd oluşturan, politik bir eylem; bir “Ayağa kalkma”dır. Yani “yürüyen ahlâk” halinde olmaktır. Ahlâkın politik söylemlerden daha yüce/aşkın bir siyasal tavır olduğunu Hz. Yusuf (as)’ın inancına ait değerlerini makam ve menfaatine ezdirmemesinde gördük. Ahlâk’ın değerleri arasında yer alan “yalan söylememe”, “aldatmama”, “çalmama” gibi emirlerinin politik kurumsallaşmaya bir reddiyecilik sayılması da gerekir. Bir politik sistem ahlâkı toplumda yaşattığı kadar toplumun yozlaşmasının getirdiği maliyetlerden kurtulabilir. Toplumun ahlâktan koparılması aslında onun bir kesiminin üretimden koparılması, rantiyenin oluşturulması anlamına gelecektir.

İlk toplumlar dindar insanların dayanışması ile kurulur. Bu toplumlarda polis-inzibat yoktur. Böyle bir toplumda yalan söyleyerek işten kaytaran ya da hakkı olmayan bir kazanca erişen ilk kişi yaptığı ahlâksızlıkla emek sömürüsünün de ilk inşacısı olur. Bu kişinin “tartıda hile yapan” biri haline geldiği ilk gün, toplum, hile yapandan korunmak için pazarda bir denetleyici (muhtesib) talep edecektir. Muhtesib de artık ahlâksız iştihayı denetleme nedeniyle üretimden kopmuş biridir. Demek ki ahlâk, nizâm kurucu, üretici gayreti teşvik edici bir etkiye sahiptir. Kente ahlâklı toplumsallık gerekir. Ancak bu ahlâk polisliği de değildir.

Kentleşme süreci toprak üzerinde nüfus yoğunlaşması ile tezahür etmektedir. Nüfusun yoğunlaşması ise kent merkezinde rant oluşturmaktadır. İslâm şehrinde merkezî rolü olan cami ve vakıf nüfus yoğunlaşmasını sağlayan bir algıyı tetiklemez. Bunun en büyük nedeni şehrin nite-lik olarak yürüyüş mesafesinde bir çapa sahip olması ya da müezzinin Cum’a ezanını okuduğunda sesini duyurabileceği bir uzaklıktaki sahada inşa edilebilmesidir. Bilindiği gibi İslam fıkında seferîlik, mukim kişi-

nin ikametinden belli bir mesafeye (fakihlerin kimine göre 90 km. uzaklığa, kimine göre ise yaya olarak 18 saatlik yola) çıkışına verilen bir tanımlamadır. Bu durumda Pendik'ten sabah yola çıkıp Büyükçekmece'ye (91 km.dir) gidecek kişi seferî sayılacaktır. İstanbul'da yaşayanlar şehrin sınırlarının bu derece büyümesinin fıkhi tahrif ettiğinin farkında değildir. Büyükçekmece'de oturan bir kişi 90 km. yol kat ettiği halde şehrin içinden çıkmadığını düşünmekte ve seferî olduğunu düşünmemektedir. Büyükçekmece'den Tekirdağ'a yola çıkacak kişi ise 98 km. yol kat etmektedir. Aynı mesafede yol aldığı halde "Tekirdağ yolculuğunun" seferilik sayıldığı bir kent algısı içinde yaşamaktayız.

Bir devletin, bir toplumsal sistemin klasik fıkıhta mukîm kişinin 90 km. yol kat ederek varılacak büyüklükteki bir kenti inşa etmesi hem fıkhi bozmakta ve hem de o yolculuğa çıkan kişiyi büyük zahmete sokmaktadır. Bu yolculukların kent ekonomisi adına oluşturduğu rantı gözden kaçırmamak gerekir.

Demek ki kentler (şehirlerden farklı olarak) bireysel ahlâk ile toplumsal fıkhi bozmakta ve bazı çevrelere sermaye aktarmaktadır. İlk şehirlerin din toplulukları tarafından kurulduğu düşünülürse kentlerin sekülerizasyonlarının ahlâk ve fıkıh üzerinde politik bir baskılama oluşturduğu yadsınamayacaktır. Dolayısıyla kentler rant, mülkiyet düzeni, mülksüzlük, evsizlik, kent borçluluğu, aylaklık, yolsuzluk üretmekle büyük bir sapma oluşturmaktadır. Bu nedenle ahlâkî söylemler, kentleşme karşısında politik duruş olmaktan uzak sayılamaz. Bir kentte kırk yıl dişiyle tırnağı ile çalışıp konut sahibi olamama gibi bir netice ile karşılaşan kişi aslında angaryaya tabi kılınmıştır. Oysa angarya yasaktır. "Kenti büyütmek angaryadır, ahlâkî değildir" şeklinde bir ifade masum ihtiyaçları, çocukları bir anda politik bir hareketin bendesi kılabilir. Oysa bu kişiler kentin acizleri ve madunları (ezilenleri) sayılır. Kent evsizliği, kent çalışanlarını angaryaya sürmektedir. Ahlâkî söylemin mülk sahiplerine karşı angaryaya yönelik itirazının politik bir söylem gibi algılanmasının önüne geçmek belediyelerin görevi olmalı iken belediyeler tam tersine bir mekanizma ile çalışarak kenti yayalara zorlaştıracak yatırımlarla genişletirler.

Modern kent yapılaşmamız Cami'yi merkezilik, görünürlük, cem edicilik, Allah'ın huzurunda denkleştiricilik vasfından çıkarmıştır. Kentleşme geliştikçe birbirine borç veremeyen, birbirinden emin (mü'min) olamayan bir toplum ortaya çıkmakta ve bu toplumun bireyselleştirilmiş

dindarlıkları bir tür ateizm haline gelmektedir. Bundan on-onbeş yıl önce birbirine güvenerek (sıdk) karz-ı hasen veren toplumsal öbekler günümüzde borç isteyen bankalara, finans kuruluşlarına yönlendirmektedir. Kentler Türkiye'deki geleneksel inançları - kültürel Müslümanlığı tasfiye ederek teknoloji toplumunun tekil dindarlık reflekslerini geliştirmektedir.

Modern insan kentleşme ile artık toprakta değil, beton ve asfaltta yaşayan; öldüğünde betona gömülen; bütün hayatı boyunca plastik (margarin) yiyen bir hilkat garibesine dönüştürülmüştür. Kullandığı otomobil-metro-Marmaray gibi vasıtalar nedeniyle kentlilerin sakatlandığı söylenebilecektir. Çünkü söz konusu otomobil-metro-Marmaray gibi vasıtalar klasik İslam fıkında insanın yürüyerek varacağı mesafeleri yakınlılaştırmış ama fıkın şehri inşa ettiği gerçeğini de ortadan kaldırmıştır. Otomobil-metro-Marmaray yürüyen bir varlık olan insanı "protezli varlık" a dönüştürmüş, ayaklarını kullanmasına fırsat vermediği için "özürlü" kılmıştır.

Kent ile insanın tabiata yönelik iktidarı da tıpkı insan neslinin bedenine yöneltilmiş iktidarı kadar şediddir. Hatırlayalım ki, Hz. Süleyman'ın ordularının basmadığı karıncaların üstünü beton ve asfaltla kapladık, adına medeniyet dedik. Karıncalara basmayan bir ümmetin varisleri, İslambol şehrinde karıncaların hayat alanını beton ve asfaltla kaplayıp nefes almaz kılmaktadır. Ahlâkın insana, tabiata ve kozmosa olan merhametini yürüyen insan üzerinde görmeyi özledik.

AHLÂK AYAKLANMASI

Ahlâk nefsin taleplerine muhalefetten ortaya çıkmaz. Mahviyetin, ahlâkla ilintisi hakikate ulaştırmayacaktır. Bunu Nahl suresi 90. Ayeti gereği söylüyoruz. “İnnallâhe ye’muru bil adli vel ihsâni ve îtâi zîl kurbâ ve yenhâ anil fahşâi vel munkeri vel bagy / Allah, adâleti, iyiliği ve akrabâya vermeyi emreder; fuhşadan, kötülükten [münker] ve azgınlıktan [bağy] da men eder.” Bu ayette adalet-ihsan-akrabaya yardım gibi maruf ile fahşa-münker-bağy gibi nehiylerle birlikte yürüyen bir aylemin ahlâk inşa edeceği îmâsı vardır. Bu nedenle nefsin kötülüğünün sonuçları olan şeylerden (fuhşiyat-münker-bağy’dan) korunmak ahlâkın gerçekleşmesine yarayışlı bir zemin oluşturmayacaktır.

Tasavvuf adaletle ilinti kurmadıkça ahlâka varmayacaktır. Tasavvufun tûl-i amel (uzun emel)’inin bağlandığı hırsları dizginleyen ve disipline eden sistem olduğu biliniyor. Fakat bu sistemin daha ikinci yüzyıldan sonra insana kapandığı ve ilk müslümanların endişelerinden uzaklaştığı teslim edilmek zorundadır. Nihayet tasavvufa dair belirtiler bulmak gerekirse bunu Mekke’de değil Medine’de aramak gerekir. Gerçekte tasavvufun en önemli kırılışı salıkların “halifetu’l arz insan” olmak yerine “Allah’ta yok olmak” gayesine yönelişlerinden doğmaktadır. Fakat bunun bile Sıffın savaşıdan sonra gerçekleşen “Harem olayı”na bağlı anarşik çatışmalardan uzak kalan ve toplumsaldaki kötülüğü değil de nefslerindeki kötülüğü gidererek Allah’a (rıza) ulaşan bir yol açacağını uman toplumsal kesimlere aidiyeti vurgulanmalıdır. Gerçekte tasavvuf özellikle Hüseyin (r.a)’in katlinden sonra nebilere ait sıfatların velilere teşmil edilebileceği batını bir dil ve tevil biçimi geliştirdi. Böylece kimi felsefi tasavvuf sistemlerinde veliyyi azâm tıpkı peygamber gibi kendisine ‘kitap’ indirilen kutup sayılarak “peygamberi aştı”. Felsefi tasavvufun; teşkilatlandıktan sonra toplum yapısını piramidal olarak teşkil ettiğini, avamın (müridin) tekkeye

hizmet ederek dini hareket içinde olabileceği ve kurtuluşun da ancak bu hizmetini sürdürdüğü takdirde geleceği şeklinde teorik prensiplere yöneldiği açıktır. Piramidal toplum yapısı ister seküler olsun isterse dini mahiyet taşısın ceberrut devlet sistemlerinin benzeri bir marabalık oluşturuyor. Oysa Muhammed (asv)'in böylesi bir hizmet teorisi getirdiği söylenemez. Ahlâk bir iktidar biçimlenmesi değildir. Muhammed (asv)'in de muktedir olmadığını gördüğümüz pek çok rivayet var.

Ahlâkın manevî iktidar peşinde yürümeyeceğini de not etmeliyiz. Nefsi ezmek için vücuda eziyet etmek reddedilmiştir. Sahabenin hiçbiri kendisinin izlenmemesi halinde insanların helak olacağını iddia etmemiştir. Keza sahabenin hiçbiri keşf ve ilham yolunu bilginin elde edilmesi için yegane vasıta saymamıştır. Sadık rüyalar dahi yalnız sahibini bağlayacaktır. Muhammed (asv) herkesin Allah'ta birleştiği (Allah'ın vücudundan gayrısının olmadığı) anlamında bir tevhidi değil, Allah'tan başka ilah-tanrı olmadığı anlamında bir tevhidi öğretiyordu; bu nedenle ashabının içinde nefsin işkence çekirip 'sarhoş' olan ve *"ene'l hak"* (Hallac), *"subhani mâ a'zama şanı"* (Bistami), *"fenafillah"* (İbn Arabi) gibi sözler eden kimseler bulunmuyordu. Ahlâkın manastivârî hayata, nefsin arzularını bedene eziyet politikaları ile öldüren iktidar biçimlenmelerine tevessül etmeyeceği belirtilmelidir. Muhammed (asv) mü'minin miracının namaz olduğunu ve bu namazın mü'mini kötülükten koruyacağını beyan ederken sufiler zühdü tedrici tekamülün ve şeriatın hükümlerine derinlik katma ihtiyacının vasıtası olarak görerek ahlâka ferdi varlığın yok edilmesi ile ulaşmak istediler. Tasavvufî ahlakın bedeni ezme siyasetinin gerçek ahlâk olduğunu söylemek çok zor görünüyor. Çünkü bu ahlâkın hak olduğu iddiası şöyle bir soru ile nakzolacaktır: Niçin mutasavvıflar mü'min toplumun huzuruna *"ben Hakk'ım"* veya *"Ben Allah'tayım (fenafillah)"* gibi sözlerle çıkarlar? Bu sözlerin toplumdaki adalet hissini tahkim etmeye vasıl olduğu eğer *"Hakk'ı talep etmeyeceklerse"* düşünülemez. Diğer taraftan mutasavvıfların toplumdaki adaleti tesis etmeye dair temayülleri- nin de belirginleşmesi gerekmektedir; çünkü peygamberler kendilerine vahyedilmiş kitapla hükmederken sufiler bağlı olduklarını söyledikleri kitabı nefis tezkiyesi için kullanıyorlardı. *"Peygamberler, yahudilere onunla hükmederlerdi. Rabbaniyyun(yöneticiler) ve ahbar(bilginler) da, Allah'ın kitabını korumakla görevli kıldıklarından ve onun üzerine şahitler olduklarından (onunla hükmederlerdi)"* (5/44).

Osmanlı erken devri tasavvufî hayatını, vakıf-ahilik sistemi-tımar sistemi-mahalle sistemi-pazar sistemi-medrese sistemi - kad'a sistemi ile birlikte yürüten bir dinamik olarak ele almak gerekir. Diğer deyişle tek başına tasavvufî hayatın toplumu necata ulaştırabileceği öngörüsü doğrulanmış değildir. Yani, "kanaat ekonomisi ile günümüz iktisadî-içtimaiî buhranları aşabiliriz" fikri gerçeğe uygun değildir. Ahlâk, kendisini oluşturduğu "halk"ın geçimliğini yani maişetin "helal ekmek" ile tedarikini sağlayacak araçları tesis etmek mecburiyetindedir. Diğer deyişle ahlâk'ın iktisadî alanı belirlemek gibi bir vazifesi olduğunu söylemek zorundayız. "Yalan söylemeyeceksin" ilkesi iktisadî bir emirdir. Hz. Peygamber (asv) pazarda hileli (altı ıslak) satış yapan esnafa "bizi aldatan bizden değildir" diyerek ahlâkın iktisadî değer taşıdığını ifade etmişti. Kur'an'da Nahl 90. Ayetinde geçen "fahşa" kelimesinin de "cimrilik" anlamına geldiği böylece iktisadî bir anlamı olduğu söylenebilecektir. "eşşeytanu ye'idukumul fakre / şeytan sizi fakirlikle korkutur"(2 Bakara 268) ayetinde iktisadî zemindeki ahlâkîliğin fakirlik vesvesesine neden olduğuna işaret vardır. Bu nedenle adaletteki bozulmanın ahlâkta da bozulma meydana getirmesi şaşırtıcı sayılamaz. Anadolu'da meşhur olmuş bir deyişe göre "yokluk mertliği bozar." Ahlâk davasının adalet talepleriyle ilintilendirilmesi salt bu nedenle kaçınılmazdır.

Ahlâkın bir diğer problematiği ise dinin (ahlâkın) devletleşmesi meselesidir. Ahlâk nizâmından bahsederken devletin tesisini değil, ahlâk adamlarının ahlâkî ilkelerle halka (hulk=halk=ahlâk) dönüşmesini kasdediyoruz. Musa'nın Mısır'da amacı devlet kurmak olsaydı, sarayın egemen sınıfı yıkıldığına göre Mısır'dan çıktıktan sonra geri dönerek ve sarayı ele geçirerek bu emeli gerçekleştirmeyi deneyecekti. Ancak O, "ahlâkın devletleşmesi" yerine, "ahlâkın halklaşması" yolunu tercih etti.

Ahlâkın "yalan söylemeyeceksin, zina etmeyeceksin, hırsızlık yapmayacaksın, haksız yere adam öldürmeyeceksin, komşunu seveceksin, aldatmayacaksın, maruf'u hikmetle söyleyeceksin, akrabaya yardım edeceksin, yetimin hakkını koruyacaksın, ana-babaya öf demeyeceksin" ilkeleri halk inşasına yöneliktir. Ahlâk toplumları, kanun-hukuk toplumlarından farklıdır. Ahlâk toplumlarının hedefi kanunu tatbik edecek bir güç inşa etmek değil; kanunu hayat haline getirecek bir halka erişmektir. Bu nedenle ahlâk bir "halk ayaklanması" haline gelmeyi, "değerlerin ayağa kalkması" meselesini temellendirir. Reel hayatın "değer"leri baskılayan

icbarî niteliğini aşan nebevî ahlâk, tüm insanlığa ideallerini vermektedir. Bu belirleme “tarih”ı de gerçek akışına kavuşturur, onun sünnet vasfına kavuşmasını sağlar. Böylece uygarlıklar sıfır noktasına döner ve ahlâk iktisadiyatına ayarlanır. Uygarlıkların medeniyetlerden ayrıştırıldığını metinlerimizi okuyanlar bilmektedir. Uygarlıkların debdebeci-kastik-soylulaştırıcı-asabiyetci-cemiyetci pozisyonları ile medeniyetin iktisadî/kıst (adl) ile ilgili-cemaatik niteliği iki ahlâk fikri getirecektir. Uygarlıkların “bütün dünyanın işçileri birleşiniz” söylemine benzer değerler yüklenildiğini düşünmek için çok delilimiz vardır. Mekke ahlâkı da “Zalim de olsa mazlum da olsa [her halükarda] kardeşine yardım et!” (unsur eha-ke zalimen ev mazlûmen)” demekle proleteryanın ülküsüne benzer bir asabiyete vurgu yapmaktaydı. Oysa nebevî ahlâkın değer/ideal koyucu ilkesi sınıfsal/asabiyetci/kastik/estetikçi bir aidiyete evrilmez. Örneğin “Bile bile akdettiğiniz yeminleri lağv ile muaheze edirsiniz, bunun kefareti ... bir köle azad etmektir” (5 Maide 89) ayetinde ahlâk yeminlerini kasten çiğneyenleri iktisaden büyük bir tazminata sürüklemektedir. Ahlâksızlığın bedeli üretim güçlerinin değişmesini icbar etmektedir. Bununla Allah, ahlâkdışılığın elinin maddi dünyadan kesilmesini irade etmektedir. Ahlâkta sebatsızlığın iktisadî kıymetlerin emanetini yüklenmesine izin vermeyecek şekilde cezalandırılması Müslümanların ancak ahlâk ile ayaklanabileceğinin de işaretidir.

AHLÂK VE SİYASET - 1

Siyasetin ahlâk ile çatışmalı olan yapısı, siyasetin “değer” koyucu olmamasından, “değerler sistemi”ne bağlı bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Siyaset, güç ve egemenlik kullanarak, toplumu, iktisadî ve sosyal manada organize eden üretim ilişkilerini, sosyal ilişkileri, toplumsal sınıflar arasında geçişleri, servetin ortaya çıkışı için emeğin yönlendirilmesini ya da servet oluşturan etkenlerin harekete geçirilmesini belirleyen emir ve rıza / boyuneğme / meşruiyet oluşturma faaliyetidir. Güç kullanımı servet üreticidir. Ahlâk ise değer koyucudur. “Yalan söylemeyeceksin” diyen bir ahlâk emri itaat isterken kendisini iktidar kılmayı amaçlamaz. Ahlâkın emirleri emredici odağın “iktidarını” topluma daha doğrusu “halk”ın kendisine çevirir. Ahlâkın hedefi devlet için egemene rıza üretmek değil, halk içinde erdemli yaşamak, halk içinde mutluluk (saadet) bulmak, ruhun erdeme uygun etkinliğini sağlamak, hakikate boyun eğmektir. Bu manada siyaset devlet ve toplum yönetimi anlamına gelirken ahlâkın devletin (veya toplumun) yönetimi karşına konumladığı “halk”ı inşa ettiği söylenebilecektir. Siyasetin de ahlâkın da netice itibarıyla “halk”a yöneldiği ancak ilkinin iktidar ve ikincisinin değer ürettiği söylenebilecektir. Emir-itaat ilişkisinde ahlâkın “polislik” olmadığı da eklenmelidir. Ahlâk, iktidarı üretmemekte, “halk” olanı inşa etmektedir. Bu manada hulk-ahlak-halk devlete (siyasete) karşı konumlanmıştır. Bu nedenle ahlâkın “ne parti-devlet (iktidar) ne de önder” söylemine uyumlu bir anarşist tutumdan hayat bulduğu söylenebilecektir. Yani ahlâk iktidarla çatışmalıdır ve bu nedenle örneğin “görev ahlâkı”, “faydacı ahlâk”, “hazcılık”, “sorumluluk ahlâkı”, vs. gibi parçalanmalara ait değildir. Diğer taraftan ahlâk anarşist olmakla beraber “isyan ahlâkı” gibi bir terimle de “değer” vasfını değiştiremez. Ahlâkın isyankar varlığı, “isyanda ahlâkilik lâzımdır” gibi bir emirden, üst belirlenimden hareket etmeyi im-

kân dışı bırakır. Bu eleştirimiz nedeniyle biz “isyan ahlâkı” terimini değil “ahlâk ayaklanması” terimini kullanmayı önemsiyoruz. “İsyan ahlâkı” kavramı son tahlilde ahlâkı bir değer koyucu olarak ele almamakta ve bir eylemin değerini yani “isyanın ahlâkını” öne çıkarmaktadır. Terimin bu şekilde kullanılışı ile “görev ahlâkı” kavramındaki görev’e göre ikincil yani nitelenen, tamlanan ahlâkılık arasında bir farklılaşma kalmaz. Oysa ahlâkın kendi başına değer içeren emirleri; “yalan söylemeyeceksin”, “zina etmeyeceksin”, komşunu seveceksin”, “haram lokma yemeyeceksin”, “anaya babaya öf demeyeceksin”, “oburluk yapmayacaksın”, “tamah etmeyeceksin”, “emekle kazanacaksın”, “çalmayacaksın”, “adam öldürmeyeceksin”, “kaybettiğinde üzülmeyeceksin”, “Allah’a şirk koşmayacaksın”, vs. gibi emirleri ahlâkı bizatihi değer koyucu olarak ortaya çıkarır ve iktidar biçimlerini kırar. Bu değerlerin sadece İslam toplumları için değil, yeryüzünde bir toplum olmak isteyen tüm öbekler için de hayati konumu bulunduğu reddedilemeyecektir. Ahlâk, değer koyucu olarak zuhur ettiğinde hedefi tabiatlarında hulk (fıtrî hayırlı değerler-vicdan) bulunan ferdiyetlerden “halk” inşa etmektir. Dolayısıyla bunu tesis ederken iktidar üretmez, aksine anarşist bir eylem koyar ve iktidarı reddeder. Bu kapsamda Hz. Yusuf’un ahlâkî eylemi iktidar ve servetin konumunu, şerefini, egemenlik iradesini bozucu/yıkıcı anarşist bir karşı koyuştur.

AHLÂK VE SİYASET - 2

Kant'ın ahlâk meselesine yaklaşımı “erdemli olmak” meselesinden daha beride yani ilkesel sahada belirlenmiştir. “Demek ki, bir Ahlâk Metafiziği, onsuz edilemeyecek kadar gereklidir” (KANT, 1995: 5) demektedir. “Ahlâkın kendisi, bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece, her türlü bozulmaya açık olduğu için gereklidir. Nitekim, ahlâkça iyi olması gereken için, ahlâk yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlâk yasasının uğruna yapılmış olmalıdır; yoksa o uygunluk yalnızca rastlantısal ve belirsizdir (...) ahlâk yasası, saflığında ve halisliğinde saf felsefeden başka bir yerde aranmamalıdır, dolayısıyla o (Metafizik) daha önce gelmelidir ve onsuz hiçbir Ahlâk Felsefesi olamaz” (KANT, 1995: 5). Kant'ın meselesi, Ahlâk Felsefesi'ni “erdem”e göre belirlemek meselesinde ortaya çıkan “şecaat / iffet / adaletli davranma / akıl” şeklinde sayılabilecek dört erdeme tabi kılmaktan çıkarmış olmasıydı. Dört erdem hem antik Batı toplumunun dört üst sınıfına (yöneticiler ve askerler, ruhbanlar, hakîmler ve filozoflar) tekabül ediyor ve hem de anasır-ı erbaa yani mevcudatın dört cevherine (hava, su, ateş, toprak) işaret ediyordu. Dolayısıyla ahlâkın siyasetle ilintisi Kant öncesinde erdemlerin sınıfsal nitelikleri gereği kaçınılmaz ve dolaysızdır. Kant sonrasında ise üst yapının dünya düzenini belirleyici “vazife”, “vicdanî sorumluluk” gibi kategorik emperatifleri öne çıkarması nedeniyle ahlâk ile siyasetin birbiriyle ilintisi devam etmiş ancak görünülürlükten kaldırılmıştır. Kant'ın ahlâkılık ile insana koyduğu “ödeve uygun davranışlar” idealinin amacı “insanın özgürlüğü” sorunudur. Kant'ın “buyruk”la ilgilendiği tam burada hatırlanmalıdır. Kant'a göre “Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın **yasaların tasarrımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da isteemi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl** gerekli

olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir (...) İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de **b u y r u k** denir" (KANT, 1995: 29). Kant, doğanın fenomenlerini esas alan teorik aklın değil, insanın eylemlerini konu alan pratik akıllı felsefesinin sorunsalı kılmıştır. Böylece akıllı teorik akıl-pratik akıl şeklinde ikiye ayırarak ele alır. Bu ayrıştırma giderek ahlâk ve hukuk sahalarının da belirlenmesini (birbirinden ayrışmasını) gerektirmektedir. Buna göre ahlâk meselesinin insanın özgürlüğü (ödevi) ile siyasi iktidarın (egemenin) ödevini belirlemek durumunda olduğu görülecektir. Fert, salt aklın ürünü olan evrensel bir ahlak yasasına boyun eğdiğinde özgür (ahlâkî) eylemde bulunmuş olur. Kant bu konuda der ki: "Ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, kayıtsız şartsız iyi denebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dikkate bile almadan, istemeyi belirleyecek? İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımndan, isteme için ilke işini görecektir genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmıyor; yani **maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım**" (KANT, 1995: 17). Kant'ın burada **"Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin maksime göre davran"** şeklinde belirttiği ilke "Doğal Hukuk"a atıf yapmaktadır. Buna göre siyasi iktidarın görevi toplumsal algıların ve sınıf karşılaşmalarının çatışmalı yapılarını korumak değildir. Tam tersine tüm insanların özgürlüğü (sorumluluk sahibi) bulunduğu fikrinden hareketle kişilerin özgürlüklerinin uzlaştırılmasını sağlamaktır. Kant'ta özgürlük, önceden belirlenmiş bir tepkiyi değil; bireyin her türlü etkiden bağımsız olarak vereceği seçimi içermektedir. İstence sahip olan insan, özgür olabilmek için ya doğa yasalarının belirleniminde ya da salt aklın koymuş olduğu ahlak yasalarının belirleniminde davranacaktır (...) Kant'taki ahlaki aklın antropolojik ve etik olmaktan çok ontolojik karakterde olduğu (...) açığa çıkmaktadır (...) Kant'ın altını çizmiş olduğu gibi, fenomenal anlamda özgürlükten söz edilememektedir. Bu nedenle Kant'ta özgürlük, insanın kendisini tür olarak belirleme olanağına sahip olduğu tarih alanında gerçekleştirebilir. Tarih, yukarıda değindiğimiz gibi, ereklilik gözetken pratik insan aklının ahlaksal ilerleme sürecinin sergilenişidir. Bu durum, insanlığın tamamen akıl ve özgür olma durumunun gelişmesi demektir. Bundan dolayı Kant,

tarihteki doğa planını “insan özgürlüğünün gelişmesinin planı” diye nitelemiştir” (AŞKIN, 2008: 58- 59). Özgürlük Kant’ta etik bir değerdir. Şöyle de söylenebilir: Etik kişi, ahlâk yasasına uygun davranarak “özgür”lüğünü kazanan kişidir.

Kant’ın bu özgürlük ilkesi bireyi üç temel doğal hukuk kuralına getirir: 1) İnsan doğuştan özgürdür, köleleştirilemez, iradesi başka iradeler tarafından kısıtlanamaz; 2) İnsan, başka insanlar karşısında yasa önünde eşittir; 3) İnsan toplumda (nedensellik bağından) bağımsızdır (yalnız kendine bağımlıdır). Kant bunu şöyle ifade eder: “Bir devletin özerklik ve egemenliğini kendileriyle elde ettiği üç ayrı otorite vardır: yasama, yürütme ve yargıdır. Bir devlet, bu özerkliğe ve egemenliğe dayanarak kendini özgürlük yasalarına uygun bir şekilde kurar ve devam ettirir.” Nitekim Kant, böyle bir devletin üyeleri olan bireylerin üç niteliğinden bahseder: özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ya da kendine-bağımlılıktır. Bu sosyo-politik topluluk içindeki özne, en başta, kendi iradesini meşru olmayan bir sınırlama hariç diğer bütün kısıtlamalardan bağımsız bir şekilde uygulamaya geçirebilme ve genel yasaları bu doğrultuda yapabilme imkânına sahiptir. Bireysel özgürlük, sadece evrensel yasaya tabi olunarak dışsal özgürlüğün garanti altına alınmasıdır. İkinci olarak, bireyler eşittir. Herkes yasa önünde eşittir. Hiç kimse statü, soy vb. nedenlerle ayrıcalığa sahip değildir. Bu eşitlik, hem yasaların yapımındaki eşit katılım hakkını hem de yasalara tabi olmadaki eşitliği içerdiği ölçüde özgürlük fikrinin bir diğer ifadesi olmaktan başka bir şey olmaz. Son olarak ise özgür ve eşit özneler, kendilerinden başka hiç kimseye bağımlı olmamalıdır. İlke olarak bağımsız bir şekilde siyasal-toplumsal meselelerde görüşlerini bildirme, gündemi belirleme ve karar süreçlerine katılma hakkı vardır. Hepsi birlikte ele alındığında bu ilkelerin tanımladığı cumhuriyetçi yönetim, devletin alabileceği nihai formu ve aklın ilkelerine göre kurulumunu temsil eder. Devletin, aklın bir idesi olarak gerçekleşmesidir. Kısacası bireysel özgürlüğün kolektif özgürlük düzlemine aktarılması ve kolektif bir kimliğin/varlığın nesnel ifadesidir (AĞCAN, 2012: 13).

Kant’ın ahlâkın temeline “özgür”lüğü yerleştirmesi ile beliren “devlet”in kendini özgürlük yasalarına uygun bir şekilde kurması gerektiğine ve özgür kişilerin özgürlüklerinin uzlaştırılmasını sağlamaya yönelik bu yaklaşımında sıkıntılı bir husus var. Bu da kadim ahlâkın dine yakın ve devlete uzak bulunmasıdır. Dinden bağımsız bir ahlâk tesis etmek

mümkün değildir. Ahlâk insandaki vicdanın (hulk) iyiliğe (Hüsna) sevk edilmesidir. Dolayısıyla ahlâk devlet zuhur etmeden de “halk” inşa edecek değerler getirir. Hz. Âdem ve oğulları devlet mevcut değilken ahlâk (din) esaslarına tabiydiler. Başka bir ihtimalde meselelerinin çözümü için Âdem’e müracaat etmeleri ve Allah’a kurban sunmaları izah edilemeyecektir. Demek ki ilk toplum ahlâk esaslı kaidelere riayetle inşa olmuştu. Kabil, bu yasalara riayaet etmemeyi sistemleştiren “akla” başvurmuştu. Kabil, akılla cemaatten kopmuştu. Kant’ın **“Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin maksime göre davran”** önermesi vahyî ahlâkı hukuktan ayırmaktadır. Kant herkese şamil evrensel yasanın (ana ilkenin) bulunması ile insanlar arasındaki kaos ve kavganın asıl hal arzettiği hususunu birlikte ele almaktadır. Nitekim, Ebedî Barış Üzerine Deneme’sinde **“İnsanlar arasında tabiat hali harp durumudur, bunu barış durumu haline inkılâb ettirebilmek için hususî münasebetlerinde olduğu kadar umumî münasebetlerinde de hukuk mefhumundan kaçamazlar ve siyaseti el çabukluğu ile idare ettiklerini alenen göstermeğe ve binnetiee âmme hukuku mefhumuna itaatten imtina etmeğe cesaret edemezler”** demektedir. Kant’a göre, dünyadaki kudretlilerin sahte *temsilcilerine*, müdafaa ettikleri ve sanki emir salâhiyeti kendilerinde imiş gibi bir tavır takındıkları şeyin, hukuk değil cebir olduğunu itiraf ettirmek ve insanlık için ebedî barışa ulaştıracak olan ana ilkeyi bulmak gerekir. Kant’ın **“insanlar arasında tabiat hali harp halidir”** sabitesini ifadelendirdikten sonra din’in getirdiği mevcut emir ve yasaklarını bir tarafa bırakarak “asıl Külli Kanunu” bulmaya yönelik arayışının mümkünge geçemeyeceğini söylemek gerekmektedir. İnsanlar ahlâk ilkelerini akıl ile bulmamışlardır. Peygamberlerin erdemleri ile ahlâkın vahyî temelleri (ilke) halkı inşa etmiştir.

– AĞCAN Muhammed A., Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen Devlet - Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik / Farklılık, Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi, Cilt 8, Sayı: 32, ss.1-41, 2012.

– AŞKIN Zehragül, Kant ve Heidegger’de Özgürlük Sorunu, Kaygı Dergisi, Sayı: 11, 2008.

–KANT Immanuel, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995

AHLÂK VE SİYASET - 3

İbn Kesir, “Muhakkak ki, sen, büyük bir ahlâk üzerindesin / Ve inneke ile alâ hulukın azîm” (68 Kalem 4) ayetinin tefsirinde der ki: “Avfî, İbn Abbas’tan nakleder ki; o ayete şöyle mânâ vermiştir: Muhakkak sen, büyük bir din üzeresin. Bu din İslam dinidir. Mücahid, Ebu Malik, Süddî, Rebi’ İbn Enes, Dahhâk ve İbn Zeyd böyle derler. Atıyye ise, buna büyük bir edeb üzeresin anlamını vermişlerdir” (İBN KESİR, 1984, c: 14, s: 8033). İbn Kesir, Hz. Aişe’nin, Hz. Peygamber’in (asv) ahlâkını “O’nun ahlâkı Kur’an idi” şeklinde tanımlamasını da bu ayetin tefsiri beyanında nakleder. Biz “İsyan Ahlâkı” terimine olan itirazımızı bu ayetin sahâbiler tarafından anlaşılma biçiminden hareketle ileri sürmüştük. Bu nedenle “İsyan Ahlâkı” gibi bir yaklaşımın evet belki mahviyetkâr bir ferdin “Allah ığlığı” olmak babında eylemini ve aidiyetini değerli kılsa bile ahlâkı gölgelediği, isyanın arkasına ittiği, ahlâkı bir ideal olmaktan çıkardığı inancında olduk. Bu nedenle insan eyleminin merkezine “isyan”ı koyarak onu ahlâkla tamamlamak fikrini kabul etmedik. “Ahlâk Ayaklanması” tabirini “İsyan Ahlâkı” tabirini baş aşığı çevirmeye matuf olarak zikrettik. Bu konu dolayımında temel aldığımız başka bir beyanı da işâret ettik: “(Ey Peygamber) Biz seni ancak alemlere rahmet olmak üzere gönderdik” (21 Enbiya 107). Ahmed B. Hanbel’in Müsned’inde geçen bir hadiste bu ayetteki “alemlere rahmet olarak gönderilme” konusu ile ilişkilendirilecek bir beyanla karşılaştık: “Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” Demek ki, din ahlakıdır.

Kur’an ıstılahları açısından benzer neticelere Birr kavramı çerçevesinde yeniden ulaşabiliriz. Müslim ve Tirmizî’de yer alan bir hadise göre Nevvâs İbnu Sem’an’dan Resulullah’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “İyilik (birr), güzel ahlâktır. Günah da içini rahatsız eden ve başkasının mutali olmasından korktuğun şeydir” (CANAN, 2004, c: 6, s: 346). Kur’an’da

da bu kavram, aynı anlam yüklemeleri ile karşımıza çıkar: “ve teâvenû al el **birri** vet takva ve lâ teâvenû al el ismi vel udvânî vettekullâh innallâhe şedîdul ikâb / Birr ve takva üzerine yardımlaşın. Günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah’a karşı takvâ sahibi olun. Muhakkak ki Allah ikâbı şiddetli olandır” (5 Maide 2). Peygamber (asv), insanları cennete sokan en ziyade şey nedir diye sorulunca: “Allah’a takva ve güzel ahlâk” ” (CANAN, 2004, c: 16, s: 329) demişlerdir. Güzel ahlâk, ferdi içtimaî hayata dönük faaliyetleri ile birinci derecede alâkalıdır. Huzeyfe’den gelen bir rivayette Resulullah şöyle buyurmuştur: “Sakın sizden kimse kararsız olup da: Ben insanlarla beraberim, eğer insanlar iyilik yaparsa ben de iyilik yaparım; kötülük yaparsa ben de kötülük yaparım, demesin. Aksine nefsinizi sabit tutun, halk iyilik yaptı mı siz de iyilik yapın; kötülük yaparsa zulme yer vermeyin” (CANAN, 2004, c: 16, s: 335). Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, ahlâk, ferdi davranışın ve içtimaî hareketin “iyilik / birr” mefkûresine adanmış takvasıdır. Tabii ki, buradaki takva / ittika, toplumların ve ferdlere teslimiyetleri nisbetinde ortaya çıkar: “Allah’tan korkun / vettekullâh” (8 Enfal 69); “Ey iman edenler, Allah’tan gereği gibi korkun / Yâ eyyuhâllezîne âmenûttekullâhe hakka tukâtihî” (3 Al-i İmran 102); “Ey iman edenler, Allah’tan korkun, O’na (yaklaşmaya) vesile arayın / Yâ eyyuhâllezîne âmenûttekullâhe vebtegû ileyhil vesilete” (5 Maide 35).

Nasîruddin Tusi, ahlâkında dört erdem saydı ve her erdemın karşısında ifrat/tefrit sapma olarak da iki cins erdemsizlikden (rezilet) bahsetti. Buna göre **hikmet**’in karşısında kurnazlık (sefeh) ve aptallık (beleh); **yiğitlik**’in karşısında cüretkârlık (tehevvür) ve korkaklık (cübûn); **iffet**’in karşısında hazlara düşkünlük (şereh) ve isteksizlik (humud’ş-şehve); **adalet**’in karşısında zulüm ve zulma boyun eğme (inzilam) yer almıştır (TUSİ, 2007: 100). İslam toplumlarında erdem’e yönelik bu tasnifin **filozof-alim** (hikmet-i hükümet), **gazi-asker** (yiğitlik), **tekke-ahilik** (iffet), **kad’a** (adalet) olmak üzere dört tabakaya işaret ettiği söylenebilecektir. Dolayısıyla ahlâk, dört erdem’in yani dört tabakanın bütüncül ilintisidir. Bir toplumda bu dört erdemden biri kalktığında ahlâkîlik de kaybedilir. Dolayısıyla ahlâk meselesine “**isyan**” nazarından bakılamaz. “Bizim Allah’ımız, isyanın Allah’ıdır” (TOPÇU, 1995: 204) düşüncesini kabul etmek mümkün görünmemektedir. Topçu, “Biz hem uysallığa, hem de anarşizme karşıyız” (TOPÇU, 1995: 206) derken meselesini in-

sanın tarifi üzerinden ele almaktadır. Topçu, “Hürriyet, irade, merhamet ve sorumluluk, ahlâkî hayatın bütün bu faktörleri, tek bir olguyu hazırlarlar; bunlar bizde tek bir olgunun yâni isyanın varlığı ile ortaya çıkarlar. İnsanlığımızın cevherini isyan teşkil ediyor (...) bizi belirleyen bir olgu olarak isyanın ortaya çıkışı bir gerçekliktir, hem de ‘gerçekliğin ta kendisi’ (...) Ferdin boyun eğmek zorunda kaldığı bir baskı unsuru olarak toplum, zorbalık ve zulme kanat germekte, bu şekilde esirliği ve esaret derecesinde uysallığı yaratmaktadır. O, böylelikle ferdin iradî güçlerini öldürmektedir. Oysa, toplum tam aksine, ferdî hareketin özlem duyduğu, atıldığı bir ideal, yani merhametin ve isyanın eseri olan ideal olmalıdır (...) İnsanlıkta inançların tesirli bir şekilde yayılması, gerçekten, toplumun ve medeniyetin yaratıcısıdır. İşte bu yayılma ki, her birimizi gücümüz nispetinde birer **asi**, yani birer **ahlâkî varlık** haline getirir” (TOPÇU, 1995: 207) demektedir.

“İnsan, kötü bir varlıktır. Erdem’e (hikmet, iffet, şecaat, adalet) ihtiyacı vardır; isyana değil. İlke’ye (İyilik, adalet, kurba’ya yardımla amel etmek-münker, bağı, fahşa’dan kaçınmak) ihtiyacı vardır; kavgaya değil.

Topçu da yukarıda zikrettiğimiz yargılarıyla insanın kötülüğüne kadar ulaşır: “Schopenhauer’ın haklı olarak işaret ettiği gibi, bize gerçek olarak verilen her şey kötülüktür (...) Varoluş bir kötülüktür; varlık olmaması gereken bir şeydir” (TOPÇU, 1995: 208). Topçu bu isyan ile Yüce Allah’ı mistikçe tanımaktan, Yüce Varlık’ı tanımakla kendi kendisini belirlemekten, kendi hareketinde Allah’ı tanımaktan, adeta bir ölçüde Allah olmaktan ve böylece kendi nefsinin zorbalığına da, despotların zulmüne de karşı koyarak “Ben Hakikat’im-Ene’l Hakk” diyerek hürriyetimizin ve mukadderatımızın belirleyicisi olmaktan bahsetmektedir (TOPÇU, 1995: 209).

Biz üstad Topçu gibi düşünmüyoruz. Çünkü Şeytan’ın Allah’a inandığını, O’na dua ederek Kıyamet’e kadar kendisine mühlet verilmesini istediğini biliyoruz (Şeytan: ‘Rabbim, öyleyse, insanların diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver’ dedi- Kâle rabbi fe enzirnî ilâ yevmi yub’asûn-15 Hicr 36). Şeytan’ın insanın inkarından dolayı Allah’a sığındığını da biliyoruz. (Çünkü şeytan insana, “İnkâr et” der; insan inkâr edince de, “Şüphesiz ben senden uzağım. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım” der - fe lemmâ keferâ kâle innî berîun minke innî ehâfullâhe rabbel âlemîn-59 Haşr 16). Dolayısıyla iman mevzu bahis olduğunda Şeytan’ın insan’dan daha önde yürüdüğü tartışmasızdır. Şeytan kendisinin

insana nazaran daha yeterli bir kul olduğunu fark etti ve bunu iddia da etti. Ancak bu iş fitrî yeterlilik ya da yetersizlikle ilintili değildir.

Topçu, insanın beşeri yetersizliklerine karşı isyan etmekle ahlâkî bir varlık olunabileceğini, bu şekilde uluhiyete varılabileceğini ifade etti. Mistiğin hareketi, yegane varlık'a doğru yükseliştir, vecd ehlinin isteği Yegane Varlık'tır, bu varlık'la birleşerek "Ben Hakikat'im" diyecektir, dedi (TOPÇU, 1995: 201). Biz Anadolu'nun gerçek mistik hareketinin Hallaccı mecra tuttuğunu düşünmüyoruz. İnsanın isyanının ahlâk olmasından ziyade, Ahlâk'ın kendisinin bizatihi isyan olduğuna inanıyoruz. Yalan söylemediğinizde düşmanlarınız çoğalacaktır. Ahlâk dini tamamlamak için zuhur ettiğinde öfkeliye "selam der geçerler" hükmünce yani salt ahlâkla cevap vermek ne zordur. Ahlâk eşya ve varlıkların canını incitmemek, kimsenin kalbini kırmadan ölmeyi başarmak demektir. Doğruluk taşlanmak demektir. Onun artık isyana ihtiyacı kalmamıştır.

– CANAN İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Tercemesi, Akçağ Yayınları, 2004.

– İBN KESİR, Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Çağrı Yayınları, 1984.

– TUSÎ Nasîruddin, Ahlâk-ı Nâsırî, Litera Yayıncılık, 2007.

– TOPÇU Nurettin, İsyân Ahlâkı, Dergâh Yayınları, 1995.

AHLÂK VE SİYASET - 4

Din ve ahlâkın iki tip hayat kurduğu iddiası vardır: örflere, adetlere ve yasalara bağlı statik ahlâk-din; kaynağında mistisizmin yer aldığı ve ruhsal özgürlüğe dayanan dinamik ahlâk-din. “Statik din-ahlâk’ın egemen olduğu toplumda özgürlük bir değer olarak belirmez” denmektedir. Kapalı bir toplum kurulmuş ve insan iradeleri uykuya yatmıştır. Atılım (Élan vital) cesaretini kaybetmiştir. Élan vital, dirim, beşerî enerji, tekâmülcü bir ‘yükseliş ve atılım’dır ve hareket ahlâkıdır. Topçu, “Statik din, sitenin dinidir, cemiyetin dinidir, kapalı dindir. Dinamik din ise insanlığın dinidir, açık dindir. Hristiyan ve İslam dinleri dinamik dinlerdir. Hakiki mistiklik, dinamik dinlerde kendini göstermiştir. Halkın dini olan statik din, ilk insan toplumlarında meydana çıkmıştır ve halen de yaşatılmaktadır” (TOPÇU, 1998: 124) demişti. Dinin görevi cemiyet hayatının korunmasıdır. Dinamik dine gelince, “bundan sonra insan, insanlığın bütününe kendini veriyor ve insanlığı, kendisinin prensibi olan aşk içinde seviyor (...) İstikbal endişesi kalmamıştır (...) hayatın bütününe bağlanma başlamıştır. Mistik din budur. Dinamik din mistisizm esasına dayanır. Mistisizm pek az bulunan bir cevherdir (...) Hayatın ortaya koyduğu çaba, Allah’ın kendisi değilse bile Allah’tan gelmektedir. Büyük mistik, maddi yapının cinsi içerisine kapadığı sınırları aşan ve böylelikle ilâhî hareketi devam ettiren bir **ferdiyettir**” (TOPÇU, 1998: 126- 127). Topçu’da mistik ruh, (Allah’a) âlet olmak, ilahî kullanışa elverişli olmak, vecd içinde Allah ile birleşmek istiyor. Topçu burada ferdiyetçi görüşler zikreder. Diğer taraftan Anadolu’nun bin yıllık nizâmına toplumcu atıflar yapar. “Her şeyden önce bu topraklarda büyük devlet olarak yaşayabiliriz (...) devlet telakkisi, Müslüman Anadolu’nun sosyalizmidir. Müslüman Anadolu sosyalizmi demek, İslam’ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdî menfaatlarla ihtirasların sınır-

ları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek demektir" (TOPÇU, 1997: 25). Anlaşılan o ki, Topçu'nun mistisizme, hareket ahlâkına yüklediği anlam mahviyetkâr adamların zuhuruyla yöneliktir. Bireyin iradesini kilitleyen, onu marabalaştıran tüm egemenlik biçimlerine itiraz geliştirmektedir. O'nun "Statik din, sitenin dinidir, cemiyetin dinidir, kapalı dindir" ifadesiyle çelişen nizam fikrini telif etmek gerekmektedir.

Din-ahlâk'ın ilkeleri ve hayata geçmesi istenilen erdemleri kapalı toplum'a sebep olmayacaktır. Ahlâkın kendisi politik ve iktisadî bir anarşizmdir. Nitekim, Şuayb'a kavminin egemenleri "Ey Şuayb, mallarımız konusunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor?" (11 Hud 87) demek zorunda kalıyorlardı. Çünkü Şuayb, Medyen'e "Ve ey kavmim, ölçeği ve tartıyı adaletle ölçün ! İnsanların eşyalarını eksiltmeyin. Ve fesat çıkaranlar (olarak) yeryüzünde bozgunculuk yapmayın / Ve yâ kavmi evfûl mikyâle vel mîzâne bil kıstı ve lâ tebhasûn nâse eşyâehum ve lâ ta'sev fil ardı mufsidîn" (11 Hud 85) diyerek öğüt veriyordu. Biz Yusuf'un ahlâkının da Mısır aristokrasisinin "şehvet- karşı konulamazlık-köleleştirme-sınıfsallaştırma-adalet fikrini yıpratma" eğilimlerini yıktığını ve bu nedenle adalet ve iktisat nizamını sarstığını görüyoruz. Ahlâkın bu isyanı, Kant'ın aktardığı şu sözden daha etken bir yapısı olduğunu hatırlatmaktadır: "Fontenelle şunları söyler: Ben soylu bir kişinin önünde eğilirim, ancak tinim eğilmez (...) Saygı öyle bir yükümdür ki, biz istemesek bile, onu yerine getirmekten kaçınamayız" (KANT, 1989: 126). Bu nedenle biz ahlâk'ın esaslarının statik bir cemiyet tesis ettiği fikrine katılmıyoruz. Tam tersine ahlâkın bizatihi anarşist yapısının insanın kötülüğü nedeniyle mecrasından koparıldığı kanaatindeyiz. Eğer ahlâk üzere yaşamaya adanmış hayatlar varsa bu ahlâkın kendine bir halk getireceğini söylüyoruz. Ahlâktan koparak hayat tesisine çalışan insan yığınlarının cemiyetin mapushanesine girdiğini, ahlâkla yaşayamaz hale düştüklerini görüyoruz. Din insanın kötülüğüne karşı şöyle demiş ve onu anarşist bir eyleme itelemiştir: "Ahlâkla gel, insan yalnız ekmekle yaşamaz."

- KANT Immanuel, Pratik Usun Eleştirisi, Say Yayınları, 1989.
- TOPÇU Nurettin, Bergson, Dergâh Yayınları, 1998.
- TOPÇU Nurettin, Ahlâk Nizamı, Dergâh Yayınları, 1997.

III. BÖLÜM

AHLÂKTAN ANADOLU'NUN NİZÂMINA

DOĞU BATI ÇATIŞMASI VE İSLAM

Baykan Sezer, feodalizmi tarihin akışına uygulayan, onun çözülme biçiminin ise kapitalizm olduğunu ileri süren anlayışı eleştirmektedir. “Kapitalizm, feodalizmin kendiliğinden ve zorunlu olarak getirdiği bir sonuç değildir. Bu nedenle feodalizmden kapitalizme geçiş bütün Batı ülkelerinde eş zamanda gerçekleşmemiş ve değişik biçimler almıştır” demektedir (SEZER, 1988: 52). Sezer’in bu yaklaşımı tarihin bir noktaya akmadığını vurgulamak için önemli imkân sağlıyor. Sezer, “Doğu-Batı Çatışması” tezini esas alarak Doğu ile Batı’nın sadece “farklı” **olmadığını** tarihi belirleyecek bir çatışma ürettiğini savunuyor. Sezer’in ekolüne bağlı Sezgin Kızılçelik için de Doğu- Batı Çatışması, insanlık tarihinin en karanlık dönemlerine kadar gider. Bu çatışma, Doğu toplumlarıyla Batı toplumlarının ana özelliklerinden kaynaklanır. İki toplum arasındaki farklılaşma mülkiyet anlayışının benzemezliğinden ileri gelen bir özelliktir. Çatışma Batı’daki kişisel mülkiyet biçimlenmesine karşılık Doğu’daki toplumsal mülkiyet temellerinin farklılığıyla ilgilidir. Ekonomik temellerdeki bu benzemezlikten kaynaklanan çelişmeyle Batılılar 1000’li yılların başlangıcından bu yana sırasıyla Salip- Hilal, uygarlık- barbarlık adlarını verdikleri çatışma gerekçeleri oluşturdular. İlkçağların İskender eşkiyalığı, sonraki devrin köleci Roma soygunculuğu, Katolikliğe dayanan Haçlı Seferleri talancılığı, ardından gelen kapitalist burjuva sömürüsü ve günümüzün emperyalist canavarlığı, Doğu-Batı çatışmasının tarihteki çeşitli dönemlerindeki tezahürlerindendir (KIZILÇELİK, 2012: 171).

Sezer’in “farklılık” değil de “çatışma” kavramına dayanması Batı’nın sömürgeci zihniyetini ortaya çıkarmak ve bu farklılık kavramının doğuracağı açmazı kırmakla ilgilidir. Nitekim “Biz toplumumuzun Batı’dan farklı olduğunu kanıtlamaya çalışırken aynı farklılığın Batı tarafınca da ileri sürüldüğünü görmekteyiz” demektedir. Sezer’e göre, “Batı, farklı-

lıklara dayanarak kendisine yeryüzünde ayrı bir yer ayırmakta, böylece kendi lehine elde etmiş olduğu ayrıcalıkları bu farklılıklara dayanarak Doğu'ya kabul ettirmek istemektedir. Batı'nın, Doğu'nun kendisinden farklı olduğunu ileri sürmesinin birinci ve başlıca nedeni, Doğu'yu sömürüşünü haklı göstermek tasası ve çabasıdır. Böylece sömürgeciliğinden hiçbir utanma ya da tedirginlik duymasına gerek kalmayacaktır." (SEZER, 1988: 53). Kur'an'ın beyanlarında da Sezer'in "Doğu-Batı çatışması" kavramının teorik temellendirmesinin yapılabileceği izlenimini edinebiliyoruz. Kur'an'da Yecüc-Mecüc, Doğu-Batı diyalektiği vardır. Yecüc-Mecüc kutuplarına karşı Kur'an İslam'ı Zülkarneyn ile temsil ettirir ve çatışmayı aşar. Yine Kur'an'da Rum suresinde de Roma-Pers diyalektiğinden bahsedilerek Doğu-Batı çatışması tekrar beyan edilmiştir. Kur'an'ın 6/129 ayetindeki "Zalimlerin bir kısmını, diğer kısmına musallat ederiz" beyanı nedeniyle Doğu-Batı diyalektiğinin yasa (sünnetullah) olduğu görülür. Bu çatışma günümüzde Atlantik & Avrasya çatışması olarak yeniden gündemdedir. Doğu emperyalizmi Slavcılık- Moğolculuktan Avrasyacılığa dönmüş olup, Rusya- Almanya ve İran'ın Akdeniz ve Hint Denizi'ne inme stratejisini hayata geçirmeye çalışmaktadır. Akdeniz ise, İslam gelinceye dek Atlantiktir; yani İngiliz- Yahudi uygarlığıdır. Bu iki uygarlığın (Atlantik & Avrasya) İslam'ın kendine Anadolu'da varlık alanı açarak meydana getirdiği medeniyetle kavgada ittifak ettiğini görüyoruz. Doğu Batı değildir ve Batı da Doğu değildir. Modernite Batılı ideologlar tarafından Batı dışını sömürmeye matuf bir Avrupamerkeziyetçi ideoloji olarak konumlandı ve Batı dışına "modernleşme" olarak yansıdı. Bu kavram öncelikle Batı içinde geleneksel-modern çatışması ile tesis edildi. Geleneksel ve modern çatışması, Zealot-Heredion çatlaması, Yahudi-Hristiyan Janus'u ile de yeniden kavramlaştırılabilir. Batı'nın kendi içine çektiği çatışma aslında Batı dışında "yaşayan" bir çatışmadır.

Toynbee, İslam ve Batı'nın karşılaşmasını Doğu'nun "medeniyet" ile karşılaşması şeklinde değerlendirdi. "İslam bir kez daha Batıyla karşılaşır. Ne var ki bu sefer kozlar, Haçlı seferlerinin en kritik dönemlerindeki kadar değil; çünkü çağdaş Batı, ona yalnızca silah yönünden değil, aynı zamanda zamanda silah sanayiinin son derece bağlı olduğu ekonomik hayat tarzı konusunda da ve hepsinin üstünde ruhsal kültürde –medeniyet denilen ve kendi kendine dışa dönük ürünleri yaratan ve besleyen o derunî güçte- de üstün" (TOYNBEE, 1980: 180). Toy-

nbee, Helenizm'in etkisi altında kalan Yahudiler (İranlıları ve Mısırlıları da ekleyebiliriz) iki parçaya bölündüler. Bazısı "Zealot" oldu, bazısı da "Herodian", şeklinde ifadelendirdiği yargısıyla Osmanlı'yı "medeniyet olmayan"a sürmektedir. Toynbee, Türkçe'ye yanlış olarak "Medeniyet Yargılanıyor" başlığı ile çevrilmiş kitabında (Civilization on Trial) "Şimdi büyük bir devrimle karşı karşıyayız: Batılıların yaşayan diğer bütün medeniyetlerin üstüne çıktığı ve dünyayı tek bir toplum halinde birleştirdiği teknolojik devrim (...) Step'in yerine okyanusu kullanarak büyük bir devrim yaptılar. Okyanusun önceleri yelkenli, sonraları da buharlı gemilerle kullanımı, Batının, Amerika dahil yerleşilebilir bütün dünyayı birleştirmesini kolaylaştırdı" demektedir (TOYNBEE, 1980: 69- 70). "Civilization" terimi "medeniyet" teriminin karşılığı değildir. Toynbee, Civilization'ı "teknö-ekonomik düzen" ile açıklarken, Farabi, Medeniyet'i toplumların dine ya da ahlâka aidiyeti, toplumun "fazlı" ile açıklar. İkinci olarak Toynbee, Batı'nın "teknolojik devrim" dediği şeyin bir emperyalizm olduğunu, ilk çatışma güdüsünün Batı'nın diğer uygarlık alanlarına saldırı ile ortaya çıktığını işaret etmez. Toynbee'ye göre İslam da "Batı topraklarının yarısını istila ettiler ve az kalsın hepsini ele geçireceklerdi" (TOYNBEE, 1980: 177). Bu anlatıda **Batılı** zihnin kendisini dünyanın merkezine koyarak Batı dışına "beni tarih dışı bırakamazsın" mesajı verilmektedir. "Batı uygarlığı hayattan silinirse, Batı uygarlığının götürüldüğü yerlerde Avrupalı öz yaşamaya devam edebilecek midir?" (TOYNBEE, 1980: 105) denilmektedir. Tarihin içinden Batı'nın çekilmesinin insanlığın kaybına sebebiyet vereceğine ilişkin bir tehdit bulunmaktadır. Batı, kendi anlatısının bizim gibi Batı dışı toplumlarca ciddiye alınmasını sağlayacak yapılanmalar teşkil ediyor. Bu nedenle Toynbee Batı dışını, Yahudi-Hristiyan kültürün kendi içindeki toplumsal tavırlara uygun olarak biçimlemeye (kategorileştirmeye) çalışıyor. Zealot&Herodian gerilimi aynı zamanda Yahudi&Hristiyan gerilimidir. Hristiyanlığın bir Yahudi mezhebi olduğu, İsa'nın temelde "Yahudi" olduğu unutulmamalıdır. Toynbee dindar bir toplumun madde (teknoloji) karşısındaki tepkisine göre biçimlendirdiği bir sosyoloji perspektifi koyuyor; Zealot&Herodian tarifleri yapıyor: "Zealot, bilinmeyenden teklifsizce kaçan; yabancı birisi karşısına son model silahlarla çıkıp, üstün taktiklerle savaşa giriştiğinde ve bu karşılaşmada durumu kötüye gittiğinde kendi geleneksel savaş tekniğini titiz bir şekilde uygulayan insandır. Aslında "Zealot"luk, dış bir zorlamayla eskinin diriltilmesidir ki, bunun en güzel

örneklerini çağdaş İslâm dünyasında, Kuzey Afrikalı Sünusiler ve Orta Arabistanlı Vahhabiler veriyorlar ... Sudanlı Mehdi'nin halifesi, Batı kuvvetleriyle çarpıştı; eski silahlarla modernlerinin karşısına çıktığından feci şekilde yenildi" (TOYNBEE, 1980: 181). Toynbee'nin bu çarpıtması İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin nüfuzunu yok etmeye yönelik tedbirler aldığı gerçeğini saklamaya yöneliktir. Zira Sudan Mehdi hareketi başlangıçta Batı ile karşılaşmış değildi. Temel çıkışı Osmanlı'nın Mısır Hidivliği'ne yönelikti. Sudan o dönemde Osmanlı Devleti'nin bir eyaleti olan Mısır'a bağlıydı. Yönetici kesimin köle ticaretini yasaklama iradesiyle ülke içindeki köle tüccarları çatışyordu; ayrıca Nil kıyısında yaşayan köylüler hükümet gemilerini çekmeye yani angaryaya zorlanmaktaydı. DİA'nda Azmi Özcan'ın da belirttiği gibi XIX. yüzyılın yeni sömürgecilik anlayışı genel olarak sanayileşmiş ülkelerin üzerinde hak iddia edilen toprakları ele geçirme şeklinde uygulanırken ayrıca bir şekilde direnen Osmanlı Devleti ve Çin gibi pazar potansiyeli yüksek ülkelerin pazar sömürgesi olarak kontrol edilmesi söz konusuydu. Nitekim bu dönemde İngiltere, bu ülkelere baskı uygulayarak 1838'de Osmanlılar'la ticaret anlaşması, Afyon Savaşı sonrasında da Çin ile 1840-1842'de limanlarının dış ticarete açılma anlaşmaları gibi ayrı ayrı siyasî ve ekonomik anlaşmalar yaptı ve dayattığı imtiyazlarla bu topraklarda ticaret tekeli elinde etti. Hindistan yolunun güvenliği İngiliz sömürge siyaseti için öncelikli konuma yükselmisti. 1869'da Fransızlar'ın Süveyş Kanalı'nı tamamlaması, Hindistan yolunu kısaltırken güvenliğini daha hassas duruma getirdi. İngiltere, buna göre Kızıldeniz ve Arabistan kıyılarında Osmanlı itirazlarına rağmen nüfuz alanları oluşturmaya başladı. Aynı şekilde Cebelitârik (1704) ve Malta gibi stratejik öneme sahip Kıbrıs adası 1878'de kira adı altında ele geçirildi. Uzakdoğu'daki İngiliz etki alanı da benzer gelişmeler sonunda oluşturuldu. 1841'de Hong Kong alındı. Bruney ve Saravak sultanlıkları 1888'de İngiliz himayesini kabul etmek zorunda kaldılar. Bu süreç, dünya topraklarının neredeyse % 80'inin birkaç Avrupa devleti arasında paylaşıldığı dönemdir. İngiltere 1882'de Mısır'ı ve uzun bir mücadeleden sonra 1899'da Sudan'ı işgal etti (ÖZCAN, 2000: 300). Toynbee'nin bahis mevzuu ettiği Omdurman Savaşı, Kitchener komutasındaki Britanya kuvvetlerinin, Abdullah Taaşi'nin kuvvetlerini yenilgiye uğrattığı çarpışmadır (2 Eylül 1898). İngiliz Ordusu'nun 44 topu ve 20 ağır makineli tüfeği mevcuttu, Nil Nehri kıyısındaki 36 top ve 24 makinalı da ayrıca destek veriyordu. Çatışma başlayınca Meh-

dî kuvvetleri 10 bin ölü, 10 bin yaralı ve 5 bin tutsak verirken, İngilizlerin toplam kaybı 50 kişi dolayında kaldı. Toynbee'nin Zealotluk dediği tavır bir Batı katliamı idi.

Toynbee'nin "Herodian"ı ise kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır. Eğer "Zealot"-luk dış baskısıyla diriltilecek eskinin bir çeşidiyse "Herodian"lık aynı dış baskıyla diriltilecek bir kozmopolitlik çeşididir (TOYNBEE, 1980: 186). Toynbee'ye göre "Zealot" içgüdü ile hareket ederken "Herodian" akılla hareket eder. Toynbee bu noktada "Herodian"lığın da bir çözüm olmadığını ileri sürmekte ve örnek olarak Türkiye'yi veriyor:

Abdülhamit engelini üstün bir kuvvet gösterisiyle aşarak, Türkiye'de "Herodian"ca yapılan devrim, 7-9. Yy'lardaki klasik Japon devrimlerini gölgede bırakacak boyutta idi. Türkiye'de yapılan devrim, bizim Batı'daki başarılı ekonomik, siyasal, estetik, dini devrimler gibi bütün alanlarda yapıldığından Türk halkının toplumsal deney ve tecrübelerini tepeden tırnağa sarstı. Türkler yalnızca anayasalarını değiştirmekle kalmadılar (Bu oldukça basit bir iş sayılabilir) fakat İslâm inancının koruyucusu durumunda olan Halifeyi ve müessesini, tekkeleri, medreseleri, kadınların yüzünden peçeyi kaldırdılar; İslâm'ın temel direklerinden olan, kişinin alnını yere koyarak kıldığı namazı, kılan insan için imkansızlaştıran şapkaları giymek zorunluluğunu getirerek erkekleri inanmayanlarla aynı seviyeye getirdiler; İsviçre Medeni Hukukunu kelimesi kelimesine Türkçe'ye çevirip, İtalya Ceya Hukukundan alıntılar yaparak şeriatı kaldırdılar ve Meclis'in oylarıyla yasallaştırdılar; Osmanlı edebi mirasının büyük bir kısmını yok saymak pahasına Arap harflerini Latin alfabesiyle değiştirdiler (TOYNBEE, 1980: 188). Toynbee'nin Herodian tavır hakkında yaragısı bu tavrın başarısızlıkla sonuçlanacağı yönünde. İki zayıflık kendini ele veriyor diyecektir: 1) İnsani yaratıcılığı geliştirmek yerine taklit ettiği toplumun makine yapımı maddelerini geliştirmeye mahkum. 2) Heredionluğun bu yolu seçenlerden ancak bir azınlığı kurtuluşa erdirebileceği. Çoğunluk, taklit edilen toplumun yönetici sınıfının emrine girmeyi göze alamaz. Bunların da kaderi taklit ettikleri toplumun işçi sınıfını artırmaktan ibaret olacaktır. Toynbee'ye göre "Zealot" ölmüş medeniyetin fosili, "Herodian" ise kaybolmaktan kurtulup taklit ettiği toplumun içinde eriyen olacaktır (TOYNBEE, 1980: 190).

Toynbee'nin bu analizi de son tahlilde Anadolu-Doğu toplumlarının Batı toplumlarından farklılığı fikrini benimsiyor. Buna göre modernleşme gelişmiş toplum özelliklerinin az gelişmişler tarafından aktarılmasıdır. Modernleşme Batı'nın kendi dinamikleri içinde Judeo-Christ geriliminin dinamiği olarak ortaya çıkıyor. Protestanlaşma Hristiyanlığa karşı bir Hristiyanlık değildir. Hristiyanlığa karşı bir Yahudiliktir. Marks Yahudi Sorunu'nda Hristiyanlığın tersine çevrilmiş Yahudilik olduğunu bu nedenle söylemişti. Bu gerilim Batı dışı toplumlarında görülmez. Bu nedenle Toynbee'nin Zealot&Herodian çatlaması İslam'ın (din) yerini ortaya koyan bir çatışma şeklinde algılanmamalı, Doğu-Batı çatışması analizinin içeriğinde yer almalıdır. İslam bu iki çatallaşmanın arasından doğan aşkın bir düzen-nizam-selam (silm) olarak ortaya çıkıyor.

Osmanlı sistemi ile **Batı'lı** toplumsal düzen arasında önemli "farklılıklar" bulunmaktadır. Baykan Sezer bu "farklılığı" ATÜT lehine yorumlayan müelliflerden koparak kavramı "çatışma" terimi ile değiştirmektedir. Çatışma tezinin Kur'an'da da karşılığı olabileceği hakkında yukarıda bir değinmede bulunduk. Osmanlı toplumsal ekonomik yapısının ahilik-vakfiyeler-tımar-mahalle gibi sistemler vesilesiyle keskin sınıf ayrışmalarına uğramadığı söylenebilecektir. Sermayenin kollektifleştirilmesi dinin zekat/sadaka/infak gibi malî emirleri ile ve ibadetlerin kollektif/kamusal niteliği (kurban/hacc seferberliği/mescid/defin hizmetleri) gereği ortaya çıkmaktadır. Kurban ile tarım-hayvancılık, Hacc ile ulaşım/tekstil/emtia ticareti, mescid ile inşaat, defin hizmetleri ile fukaraya infak kaygısı öne geçmekte ve ekonomik bir döngü oluşmaktadır. İslam'ın dini emirleri, kendi iktisadî zümrelerini oluşturmaktadır. Bu zümrelerin sınıf karşılaşmaları-çatışmaları üretmediği tam tersine iktisadî manada dayanışmacı bir toplum inşası peşinde olduğu söylenebilecektir. Dolayısıyla sermayenin bireyselleştirilmesinin, burjuva zihniyetine tahavvülünün önündeki en büyük engelin İslamî emirlerin kendisi olduğu söylenebilecektir. Bu Türkiye'de kapitalizme direnç gösteren toplumsal yapının "Müslüman Halk"tan geldiğini göstermektedir. "Müslüman halk" kavramını siyasal İslamcılık lehine kullanmadığımızı ifade etmek gerekmektedir. Türkiye'de siyasal İslamcılığın "kültürel-geleneksel-halk İslam" dediği "Anadolu müslümanlığı-dindarlığı" Osmanlı-Türk toplum yapısını "kapitalizm öncesi" değil, "kapitalizm dışı" kılmıştır (ÖZCAN, 2014: 110). Bu çerçevede Baykan Sezer'in Anadolu'da ATÜT tezlerini eleştirisindeki

kaygıları kabul etmekle beraber ATÜTcü tezlerin “çatışma” kuramı ile çelişmediğini, Türkiye’nin Batı’dan farklı bir ekonomik modeli olduğu fikri ile İslam’ın Batı ile “çatışır” bir fetih fikri getirerek bu farklılığı derinleştirdiğini bu iki tezin telif edilebilir olduğunu düşünüyoruz.

Burada sorun, Kapitalizme yine Batı düşüncesi olan Marksizm üzerinden cevap üretmekten kaynaklanıyor. Bu, biraz da “yerli” düşüncenin modernleşme sorunsalını aşamamasının ürünü gibi görünüyor. İslam referans alınarak bir işçi ideolojisi çalışılmaktadır. Sosyal Adalet hissi ile bazı Müslüman yazarların Necm Suresi 53: 39 ayetinden hareketle “İnsan için emeğinden gayrisi yoktur” beyanını “emek felsefesi”ne yönelik okuduğu ortadadır. Ayetteki “Sae (Sa’y)” emekçi anlamına gelmiyor. Müfredat’a göre bu kelime “yürüyüş, amel” anlamını taşıyor. Ayrıca Cum’a suresi 62: 9’da da “fesaev” kelimesi geçmektedir. Bu ayette de “Cuma’ya çağrıldığınızda alış-verişi bırakıp koşun” denilmekte ve ayetin devamında bu koşanların Cum’a sonrasında yer yüzüne dağılarak Allah’ın fazlından rızık aramaları istenmektedir. Bu ayet İslam toplumlarının serbest emek, daraltılmamış pazar, kendi işinin sahibi küçük işletmeler ile teşkil edildiğini gösterir. Ayrıca, İslam düşüncesinde köleler Cum’a kılamazlar. Köle kadınlar da başlarını örtemezler. Ayetteki muhatabın ekseriyet itibariyle emekçileri değil, işletme sahibi: üretici, esnaf, çiftçi, sanatkâr bir toplumu hedef aldığı düşünülebilir. Zira Cum’a namazı topluluk namazıdır. Her iki ayetteki “Sae (Sa’y)” için gerçek mananın emeği değil “çaba sarfetmeyi”; İşçi emeğine değil, insanî varoluşa ait san’ata, gayrete, amele vurgu yaptığı söylenebilir. Kur’an kendi kavramları ile başka bir tarih açıklaması yapmaktadır ve bu tarih de iktisadî alt üst oluşların tarihidir. Kur’an Batı siyasal düşüncesinde yer almayan farklı bir temelde beliren iktisadî ezen-ezilen kavramları kullanmaktadır. Bunlardan bir kısmını aşağıda zikrettik:

Müstezaf

Kur’an Mısır’da Firavun’un kenti sınıflara böldüğünü ifade eder: “İnne fir’avne ‘alâ fîlardi vecce’ale ehlehâ şîye’an yestad’ifu tâ-ifeten minhum yuzebbihu ebnâehum veyestahyî nisâehum innehu kâne minelmufsidîn / Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde (Mısır’da) büyülenmiş ve oranın halkını birtakım fırkalara ayırıp bölmüştü; onlardan bir bölümünü güçten düşürüyor, erkek çocuklarını boğazlayıp kadınlarını diri bırakı-

yordu. Çünkü o, bozgunculardandı” (28 Kasas 4). Bu ayette geçen izzat / müsteza kelimesi “zayıf bırakılanlar” anlamındadır. Dolayısıyla sınıf kavramından daha geniş bir çerçeve çizer. Bununla beraber Firavun’un halkı böldüğü “şıye’an” de ifade edilmiştir. Bu bölme iktisadî bir bölmedir. Bununla bölmenin hem iktisadî-sınıfsal ve hem de ezen

Tis’atu rahtin

Keza Hazreti Salih (as) ile Semud kavmi arasında geçen mücadeleyi anlatan ayette “Şehirde dokuz çete vardı ki bunlar ülkede hep bozgunculuk yapar,..” (Neml, 27/48) şeklinde bir beyan vardır. Bu 9 çete kentin organizasyonu yapan dokuz egemenini ifade edebilir.

Mücrim

Bir başka ayet “Böyle her karyede de mücrimlerinin büyüklerini mevkî’de bulundurmaktayızdır ki orada mekir yapsınlar, halbuki bunlar, mekri başkasına değil kendilerine yapıyorlar da farkına varmıyorlar” (6 En’am 123) beyanında kentte hile yapan şebekeleri mücrim kavramı ile belirler.

Mütrefin-Refahla şıarmış olanlar

“Sizden önceki nesillerden akıllı kimselerin, yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan menetmeleri gerekmez miydi? Fakat onlar arasından, ancak kendilerini kurtardığımız pek az kişi böyle yaptı. Zulmedenler ise kendilerine verilen refahın peşine düşüp şıarmışlar ve suç işleyenler olup çıktılar” (11 Hûd 116) “Biz hangi ülkeye uyarıcı gönderdikse mutlaka oranın varlıkla şıarmış kimseleri: ‘Biz, sizin gönderildiğiniz şeyi inkâr ediyoruz’ dediler. Ve dediler ki: ‘Biz malca ve evlatça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak değiliz’. De ki: ‘Rabb’im, dilediğine rızkı yayar ve kısar; fakat insanların çoğu bilmezler” (34 Sebe 34-36).

Müsrifin

“Summe sadaknâhumul va’de fe enceynâhum ve men neşâu ve ehleknel musrifîn / Sonra onlara verdiğimiz sözü yerine getirdik. Kendi-

lerini ve dilediğimiz kimseleri kurtardık. Haddi aşanları (musrifîn) ise helâk ettik.” (21 Enbiya 9). Allah Rasulü bir hadisinde; “Kişinin canının çektiği her şeyden yemeye çalışması israf olarak ona yeter” buyurmaktadır. Ayette “haddi aşan” şeklinde meal verilen “musrifîn” S-R-F kökünden gelmektedir. Kur’an’da 23 yerde geçmektedir. “Ve asmalı ve asmasız bahçeleri, hurmaları, yenilen çeşitli ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen zeytinleri ve narları yaratan O’dur. Ürün verdiği zaman, onun ürününden yeyin. Onun hasad edildiği gün, onun hakkını verin. İsrâf etmeyin. Muhakkak ki; O, müsrifleri (israf edenleri) sevmez” (6 En’am 141) ayetinde “ve âtû hakkahu / onun hakkını verin” ifadesi hakkında müfessirler “zekât, sadaka” anlamı vermişler ve bu “hakkın verilmemesi” israf olarak değerlendirmişlerdir.

Dolayısıyla İslam toplumlarında malın bir kişide atıl olarak birikmesi kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber, Zübeyr’e Salit adında bir araziyi ve Bilal Bin Haris’e de Akik adında bir araziyi verdiği gibi, bazı sahipsiz arazileri işletip yararlanmaları için kimi sahabilere vermiştir. Bu işleme “ikta” adı verilmiştir. Hz. Ömer halife olunca bu ikta’ları gözden geçirmiştir. İkta’nın amacının işletilmeyen arazilerin işletilip iktisadî alana aktif olarak alınmasını sağlamak olduğu açıktır. Hz. Ömer, bazı kişilerin kendilerine verilen arazilerin sadece bir kısmını işletebildiklerini görünce, işletemedikleri kısmı onlardan geri almış ve diğer ihtiyaç sahiplerine vermiştir (TANRIVERDİ, 2003: 677). Kitabı’l Haraç’ta da Hz. Ömer’in bu uygulamasından bahsedilmiştir: “Hz. Ömer minberde hutbe okurken şöyle buyurdu: Her kim ki, arz-ı mevâtı ihya ederse, kendisininidir. Arz-ı mevâtı taşlardan temizleyip ihya eden kimse orayı üç sene terk ederse hakkı sakıt olur” (EBU YUSUF, 1982: 182). Boş arazi, gelip onu imar eden, sürüp eken, ağaç diken ve harac veyahud öşrünü her sene beytu’l male veren kimsenindir. Dikkat edileceği üzere zenginlik iktisadî bir olaydır. Mal üreten ve satan kişinin zenginleşmesine itiraz edilmemiştir. İtiraz, üretmeden zenginliği sürdürülebilir kılan uygulamalardır. Zenginleşmeye niyet edenin bunu toplumla paylaşmaya hazır olmasını İslam emrediyor. Bunu gerçekleştirmeyecek şekilde zenginleşme talebini ise “müsriflik” olarak değerlendiriyor. İslam’ın bu emirleri nedeniyle ne Doğu ve ne Batı olan bir iktisat zihniyeti Doğu-Batı çatışmasının arasından sıyrılmıştır. İslam toplumlarının ATÜT sayılamayacağı hakkında Baykan Sezer’in itirazı haklı ise

de ATÜT yaklaşımları kapitalist temellendirmelere karşı kullanılabilir tezler içermektedir.

– EBU YUSUF, Kitabı'l Haraç, Akçağ Yayınları, 1982.

– KIZILÇELİK Sezgin, Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir, Anı Yayıncılık, 2012.

– ÖZCAN Azmi, İngiliz Sömürgeciliği, DİA, c: 22, 2000.

– ÖZCAN Ufuk, Gelenek-Modernlik Arasında Türkiye'nin Değişen/Çözülen Toplumsal Yapısına Toplu Bir Bakış, Sosyoloji Yıllığı 23, Türkiye'de Karşıt Muhafazakârlık Biçimleri, Doğu Kitabevi, 2014.

– SEZER Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitabevi, 1988.

– TANRIVERDİ Hasan, Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme, İslamî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sayı: 4, 2003.

– TOYNBEE Arnold, Medeniyet Yargılanıyor, Yeryüzü Yayınları, 1980

ANADOLUNUN DÜZENİ- AHİLER VE GAZİLER

Sezgin Kızılçelik'in Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir (2012) başlıklı kitabında Kemal Tahir'in düşünce dünyası ile ilgili çok önemli tespitler ve yazımını ilgilendiren iki kavram bulunmakta: 1) Toplum Farklılaşmaları (TF), 2) Doğu- Batı Çatışması Teorisi (DBÇ-T). Kızılçelik'in ifadesiyle Kemal Tahir'in (DBÇ-T) hakkında söyledikleri yeni bir şey değildir. Doğu- Batı Çatışması, insanlık tarihinin en karanlık dönemlerine kadar gider. Bu çatışma, Doğu toplumlarıyla Batı toplumlarının ana özelliklerinden kaynaklanır. İki toplum arasındaki farklılaşma mülkiyet anlayışının benzezmeliğinden ileri gelen bir özelliktir. Çatışma Batı'daki kişisel mülkiyet biçimlenmesine karşılık Doğu'daki toplumsal mülkiyet temellerinin farklılığıyla ilgilidir. Ekonomik temellerdeki bu benzezmeliğinden kaynaklanan çelişmeyle Batılılar 1000'li yılların başlarından bu yana sırasıyla Salip- Hilal, uygarlık- barbarlık adlarını verdikleri çatışma gerekçeleri oluşturdular. İlkçağların İskender eşkiyalığı, sonraki devrin kölecisi Roma soygunculuğu, Katolikliğe dayanan Haçlı Seferleri talancılığı, ardından gelen kapitalist burjuva sömürsü ve günümüzün emperyalist canavarlığı, Doğu-Batı çatışmasının tarihteki çeşitli dönemlerindeki tezahürlerindendir (KIZILÇELİK, 2012: 171). Kemal Tahir, Türk toplumunun hem tarih hem de sosyal bünye bakımından Batı toplumlarından farklı temellere dayandığını vurgular. Doğu toplumlarının kölelik-feodalizm-kapitalizm-sosyalizm aşamalarına bağlı olmadığını iddia eder.

Kemal Tahir'in tarih ve topluma bir metod dahilinde bakarak Anadolu'nun düzenini anlamaya çalıştığını görüyoruz. Yerlilik esasen buradan başlıyor. Temelde bu metodu Marksizmden beslenmektedir. Marks'ın Batı toplumlarının geçirdiğini söylediği ilkel- kölecisi feodal- kapitalist dönemlerin Anadolu'ya uygulanamayacağından dem vurması ve Atüt'e

yönelmesi ise Marks'ın Atüt'ten bahsetmesi ile ilgili değil gibidir. Kemal Tahir, Marks'ın ideologluğuna karşı kendi ideologluğunu koymaktadır. Zira İsmet Bozdağ ile sohbetlerinde "Biz mi bugün daha çok şey biliyoruz, yoksa Marks mı?.. Elbette biz!...(.) Marks, 'İşçi sınıfı bir taraftan burjuva sınıfını alaşağı edip bu sınıfı ortadan kaldırırken, bir yandan da kendi sınıfını dağıtacak ve böylece sınıfsız bir topluma ulaşılacak!' dediği halde Sovyetlerin, burjuva sınıfını ortadan kaldırıldığını, fakat onun yerine teknokratların yepyeni bir sınıf oluşturduklarını, işçi sınıfının dağılmak şöyle dursun- perçinleştğini fark etmiyorlar" (BOZDAĞ, 1995: 30) diyerek Marks'ı eleştirmiştir. Kemal Tahir Batı'daki sınıf kavgalarının ve bu sınıfların Anadolu perspektifinde bulunmadığının altını çizerek Batı'dan farklı devlet-halk olgusunun varlığına vurgu yapar. O'na göre Osmanlılık, Doğu toplumlarının, tarihsel geleneklerine uygun olarak kurulmuş bir bozuk Atüt devletidir. Osmanlılıkta toprak da Allah'ındır. Padişah, Allah adına bu toprakları isteyenlere kiracı olarak verir. Karşılığında devleti yürütecek- yani toplumu koruyacak artı değeri hazineye alır (TAHİR, 1992: 309). Kemal Tahir'in bozuk Atüt yaklaşımı nedeniyle din ayrıştırıcı değil, dünya imparatorluğunun şuurlu müesseselerinden biridir. Birleştiricidir. Gücü yettiği sürece merkezi devletin bu ödevini başarmaktadır. Kemal Tahir Anadolu'daki yapıyı ısrarla "Bozuk Atüt" adıyla anmaktadır. Marks'ın ATÜT kavramını üretmesi Doğu'daki özel mülkiyetin yokluğu tespitine bağlanmıştır. Marks, Engels'e yazdığı bir mektupta "Doğu'daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğunda aramalıdır... Bu, Doğu cennetinin gerçek anahtarıdır" (DİVİTÇİOĞLU, 1981: 17) demektedir. Kemal Tahir, ATÜT tartışmasını kabul etmekle birlikte feodal toplumun özellikleri ve bunun Osmanlı ile taban tabana zıtlığı konusunda ATÜT'ü savunanlardan ayrılmaktadır. O'na göre Osmanlı Padişahı Batı toplumlarının yaşadığı feodal Kral değildir. Sezgin Kızılcılık Kemal Tahir'in bu farklılık hakkında görüşlerini şöyle zikreder: "Kemal Tahir, Osmanlı ve onun bugün açısından önemine yoğunlaşırken, öncelikli olarak Osmanlı'yı feodalizm ve Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) gibi Batılı şemalara göre açıklama biçimlerine de eleştirel yaklaşmıştır (...) Kemal Tahir, Osmanlı'yı Batı kalıplarına göre ele alan görüşleri çürütmeye feodalizm kalıbından başlamıştır. Osmanlı, bizde genellikle feodalite şablonuna göre açıklanmak istenmiştir. Oysa Osmanlı, feodal değildir, bünyesi itibarıyla derebeyi olmadığı gibi, feodaliteye

atılımı da yoktur. Tersine feodaliteye karşıdır” (KIZILÇELİK, 2012: 182). Kemal Tahir, ATÜT’çülerden devletin despotik yapısının farklılığından bahsettiği için ayrılır; Doğudaki düzenin devletçiliği mecbur bıraktığını de ekler: “Kişisel mülkiyetin belli ellerde toplanmasını önleyen temel ekonomik şartlar doğulu toplumları ister istemez, batılı anlamda sınıflara değil, idarecilerle çiftçi halklar diye ikiye bölmektedir. Bu bölünüş, batıdaki üretimde insanın insanı sömürmesi olayını (...) Batıdakinden çok ayrı yasalara bağlamakta, enikonu tersine çevirmektedir (...) Batıda devlet sırasında bir sınıfın diğer sınıfı ezmek için kullandığı araç olduğu halde, doğuda devlet, halka karşı sorumluluklar yüklenmiştir. Son hesaplaşmada ihya edicidir” (TAHİR, 1992: 318). Kemal Tahir’in yaklaşımında Atüt’ün kullanımı farklı bir gerçeklik taşır: “Osmanlı’nın Doğu’yu savunucu bir ileri güç olarak geri Batı karşısına çıktığı (...) ve bu misyonunu sürdürebildiği dönemdeki ödevi bu açıdan değerlendirilirse, merkezi devleti tutan güçlerle, çeşitli etkiler altında bu güce karşı çıkan güçlerin tarihteki müsbet-menfi yerleri (...) meydana çıkar” (TAHİR, 1992: 489). Bu bakış açısıyla Kemal Tahir Osmanlı İmparatorluğu’nu Doğu’yu savunan bir üretim düzeni görür: “Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğu’yu savunma misyonu başlı başına bir aşamadır. 13’üncü yüzyıllarda kurulan devlet, batı sömürsünü düşman bilmek ve buna karşı çareler arayıp bulmak, başarıyla uygulamak bakımından büyük üstünlükler göstermiştir” (TAHİR, 1992: 491). “Din, Türkiye’de bir anlamda sınıfların iç dayanışması aracı olarak kullanılmıştır” (TAHİR, 1992: 377). Sezgin Kızılçelik, Kemal Tahir’in zikrettiğimiz görüşlerine yer vererek Osmanlılığın 1300’lü yılların sosyo ekonomik şartlarından doğmuş merkezîyetçi devlet olduğunu vurgular.

Kızılçelik, Kemal Tahir’in görüşlerini izleyerek Anadolu’da “Toplum Farklılaşması” (TF) şeklinde kavramlaştırılan görüşü yansıtır: Sınıfsal karakteri bulunmayan bu merkezi devlet, ana özelliğini Anadolu’nun o çağdaki genel durumundan almıştır. Osmanlılar, devlet olmaya doğru gittikçe kendi kabilelerinden hızla ayrıışmışlar, devşirme bir kadroya dayanmışlardır. Bu devşirme kadro hızla büyüyüp güçlenmelerine imkân vermiştir. Osmanlılar, tarihe yerleştikleri zaman derebeyi- toprağa bağlı köylü bünyesinde bir devlet değil; padişah- kapıkulu- ulema- reaya dörtlüsüne dayanan Asyalı- İslâm karakterli bir yeni devlettir. **Osmanlı düzenini idare eden yasa, padişah- kapıkulu- ulema üçlüsünün birbirini**

karşılıklı denetlemesi yasasıdır. Bu kanunun uygulanması sırasında üçlüden hiçbirisi kesin hâkimiyet sağlayamamış; bunalım dönemlerinde ikisi birleşip üçüncüyü tepelemiş, Osmanlı'nın dördüncü ayağı olan reaya ise böyle boğuşmalarda pasif bir tavır takınmıştır. İş bölümü şu şekildedir: Padişah, asker, ulema. Bunlardan hiçbirisi diğerinin üstünde mutlak egemenlik kuramamıştır. Bu sistemin üç bacağı sağlam kaldıkça birinin öteki üstünde katî hâkimiyet kurması da söz konusu değildir (KIZILÇELİK, 2012: 193). “Osmanlı, aynı zamanda devlete tutunarak zengin olmanın, küpünü doldurmanın yollarını kapamıştır. Osmanlı’da devlet, büyük toprak sahibi olma yoluyla zenginleşmenin tüm mekanizmalarını ortadan kaldırmıştır. Zenginleşmenin bir aracı olan ticareti ise, töresinde ve ahlâkında küçük görmüştür. Böylece Osmanlı toprak ya da ticaret yoluyla zengin olmanın kapılarını örtmüş, ekonomik gücü devlet kendi bünyesinde tutmuştur. Osmanlı’nın uzun süre yaşamasının sırlarından biri de budur” (KIZILÇELİK, 2012: 195). Kemal Tahir, Osmanlı’nın ekonomik düzenini şöyle formüle etmiştir: “Toprak Allah’ın, Devlet Kahya, köylü kiracı.” Osmanlı’nın bu iktisadî düzeni kendine özgüdür. Batılı toplumlarda böylesine bir iktisadî düzene rastlamak mümkün değildir. Çünkü Batı feodalizmde toprak feodal beyindir (KIZILÇELİK, 2012: 186). Kemal Tahir’in Osmanlı toprak düzeni hakkında bu yorumlarını aktaran Kızılçelik bize başka bir hususu işaret etme imkânını sağlamış oluyor: Ahilik.

Kemal Tahir, Osmanlı toplum sisteminde üç zümrenin (Padişah, asker, ulema) siyaseti belirlediğinden bahsetmekteydi. Ahiliğin varlık sahasının para- üretim ilişkileri ile sıcak teması nedeniyle söz konusu üç zümrenin de ilgisi içinde olduğu söylenebilecektir. Ahiliğin Türkçe literatürde mütekâmil bir esnaf teşkilatı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Cengiz Şeker, bir makalesinde bu konuya işaret etmiş ve Neşet Çağatay’ın “Ahilik Anadolu’ya yerleşen esnaf ve tüccar Türklerin yerli esnaf ve zanaatkâr örgütüdür. Anadolu şehirlerinde piyasayı ellerinde bulunduran rakipleri karşısında bu yeni esnaf zümresinin tek seçeneği, sağlam ve standart mal üretmek suretiyle rakiplerine üstünlük sağlamaya çalışmaktı” değerlendirmesini haklı olarak eleştirdiğini görmekteyiz. Cengiz Şeker’e göre Ahiliğin kökeni olan Fütüvvet Teşkilatı, Abbasi halifesi Nâsır- Lidînillâh (1180-1225) tarafından devlet otoritesinin tesisi ve asayişin temini arzusuyla kökleri IX. Yüzyıla kadar uzanan bir kurumdur. Otorite boşluğu

hissedildiği zamanlarda devlete yönelen siyasi tehditleri bertaraf eden ve halifenin siyasi otoritesini pekiştiren hususiyetlere sahiptir (ŞEKER, 2011: 10). Bu yaklaşıma göre Fütüvvetin yarı- askerî niteliğinden bahsedilebilecektir. Yine Cengiz Şeker, Ahi Evren'in (ö. 1262) II. İzzeddin Keykavus döneminde iki yıl (1246-1248) vezirlik yaptığını ve I. Alâeddin Keykubat (1220-1237) döneminde himayeye mazhar olduğunu bu dönemde kadılık makamında da bulunduğunu ifade etmiştir. Cengiz Şeker, Anadolu Selçuklu tarihinin hemen bütününde Ahi topluluklarının merkezi otoriteye yönelik muhalefet hareketlerine destek verdikleri, bununla birlikte veliahtların taht mücadelesinde tarafsız kaldıkları bilgisine de yer verir (ŞEKER, 2011: 13). Bu bilgiye ek olarak Cengiz Şeker, Selçuklu iktisat düzeninde ortaya çıkmış bir iktisadî- içtimaî hareketin boyutlarını şöyle vermektedir: “Kadının idaresi altında bulunan şehirde, sırasıyla Ahi Baba, şeyhülislam, iğdişbaşı ve subaşı naibi tarafından temsil edilen şehir nüfusu, Ahiler, ehl-i ilim, halk ve ehl-i örften oluşmaktaydı. Anadolu şehirlerinde merkezi devletin kurumları olan ehl-i ilim ve ehl-i örf tarafından yerine getirilen, başta eğitim-öğretim ve güvenlik olmak üzere halkın ihtiyaç duyduğu pek çok hizmetin Ahi toplulukları tarafından gönüllü olarak üstlenildiği bilinmektedir. Şehir hayatının canlılığını sürdürmesi ve gelişimi açısından zorunlu olan öğretim ve güvenlik hizmetlerinin istila ve siyasi mücadele gibi sebeplerle aksadığı veya zaten yeterli düzeyde sağlanamadığı durumlarda bu hizmetleri sunan, ayrıca mesleki eğitim çerçevesinde özellikle nüfusun genç kesimlerini kendisine bağlayan Ahi teşkilatının yerel düzeyde kimi zaman devletinkiyle mukayese edilemeyecek bir siyasi otorite ve meşruiyet kazandığı anlaşılmaktadır” (ŞEKER, 2011: 13). Ahiliğe dair bu bilginin aktarılmasının önemi, Osmanlı toplumsal düzeninin başlangıçta Kemal Tahir'in de hemen hiç değinmediği dördüncü bir siyasi kuvvet tarafından inşası ile ilgilidir. Buna göre dördüncü zümre artık Ahilik olacaktır.

Nitekim Sarıkaya da Anadolu Selçuklu idaresinin yıkılışı sonrası dönemi şöyle yorumlamaktadır: XIII. yüzyılda, Moğol istilası nedeniyle Anadolu siyasî ve sosyal düzeninde önemli bir değişime uğramıştır. 1238'de II. Gıyaseddin ile devlet yönetiminde bozukluklar başlamış, önce göçebeler isyan etmiş (1239 Babâî İsyanı), daha sonra devlet Moğol hâkimiyetine boyun eğmiştir (1243 Köseadağ Savaşı). Moğol istilasının getirdiği siyasi istikrarsızlık sonucu Beylikler oluşmuştur. XIII. yy sonlarında

ülkenin Batı uclarında kurulan Osmanlı Beyliği de bunlardan birisidir. Ahiler Moğol istilasına karşı bilhassa Orta Anadolu'da örgütlenerek bir savunma hattı oluşturmuşlardır. Müteakip yıllarda Moğol tahakkümüne boyun eğen Selçûkîlere karşı, Türkmen kitlesinin desteğine başvuran hanedan mensuplarının yanında yer almışlardır. XIII. yy'ın ikinci yarısından sonra bilhassa şehirlerin mahalli idaresinde söz sahibi olarak halkın asayiş, sükun ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir. Ahilerin Osmanlı Beyliğinin kuruluş ve gelişme döneminde etkin bir misyona sahip olduğu bilinmektedir. Osman Beyi'in "alplik" misyonuyla çevresinde lider bir kişiliğe sahip oluşu ve "gazi" unvanı alışı, onun Ahi çevreleriyle ilişkisini tabii kılar. Nitekim onun kayın babası Şeyh Edebalı bir Ahidir. Yine Orhan Gazi tarafından ilk defa teşekkül ettirilen yaya ordusuna giydirilen kıyafet de ahi üniformasıdır (SARIKAYA, 1999). Gerçekten de Ahilik konusu mevzu bahis olduğunda bu kavramın Gazi'lerden bağımsız olarak ele alınması mümkün görünmemektedir.

Buna göre Osmanlı toplum düzeni Kemal Tahir'in yaklaşımı kabul edilmekle beraber yeni bir bakış açısıyla değerlendirilerek dört zümrenin içtimaî iktisadî alanı belirlemesiyle tesis edilmiştir, denilmelidir. Ahiliğin esnaf locaları haline dönüşü 1450'lerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tarihin İstanbul'un Fethi ile ilintisi reddedilemez. İstanbul'un Fethi ile birlikte Osmanlı Beylik siyaseti kendini Doğu Roma'nın varisi görmek durumunda hissetmiş ve "devlet"leşmiştir. Mürüvet Yanar'ın da tezinde Osmanlı hanedanının Gazilerle ilgilendiği ve devletin inşasını bu zümrenin desteği ile sağladığından bahsedilmiştir.

Yanar'ın ifade ettiğine göre, Gaziler, Ege Bölgesi'nde yerleşen Türkmenlerdir. Bunlar sonradan "Efe" veya "Zeybek" adını almışlardır. Hepsi muharip, silahlı ve cesur insanlardır. Ertuğrul ve Osman Gazi, gaziler alayına mensuptur. Uç bölgelerine gelen göçebe Türkmenlerin yanında, Anadolu'daki Moğol zulmünden usanan yerleşik halk arasından da çok sayıda insan olduğu bilinmektedir. Bu göç hareketleri sırasında Orta ve Doğu Anadolu'da yerleşik olarak yaşayan tüccar ve esnaf grupları ile sanatkâr ve çiftçilerin bir kısmı da batıya göç ederek oradaki şehir, kasaba ve köylere yerleşiyorlardı. Böylece Batı Anadolu'daki Türkmen Beylikleri'nin iktisadî yapısı da teşekkül ediyordu. Orta Anadolu'daki bu tüccar, esnaf ve sanatkâr gruplarının Batı Anadolu uç bölgelerine giderek faaliyet göstermelerinde, Ahilik teşkilatının oldukça mühim bir rolü olmuştur. Bu

Ahilik teşkilatının yanı sıra Gaziyân-ı Rum, Baciyân-ı Rum ve Abdalân-ı Rum gibi zümrelerinde uçlardaki Türkmenlerin siyasî ve iktisadî hayatında oldukça etkili oldukları bilinmektedir. Ahilik teşkilatı, gerek bağlı bulunduğu prensipler ve gerekse, ortaya koyduğu faaliyetler ile fertlerin eğitim, sosyal ve ekonomik durumları ile alâkadar olmuştur. Asya'nın muhtelif yerlerinden gelerek Anadolu'ya yerleşen Türklere, hem yerleşimlerinde ve yeni hayata adapte olmalarında ve hem de kolayca iş ve meslek edinmelerinde kendilerine yardımcı olmuştur. Anadolu'nun ve yeni fethedilen yerlerin Türkleşmesi'nde mühim roller oynamış, iç güvenliğinin sağlanmasında büyük hizmetlerde bulunmuştur. Osmanlılar ve gaza yapan Türkler artık her tarafta âlimlere medrese, şeyhlere zaviye ve imaret inşa etmeye başlamışlar; ilim ve tasavvufu kaynaştırmışlardır. Bu sebeple, Selçuklu Sultanları için gazilik unvanı nadiren kullanıldığı halde, ilk devir Osmanlı Sultan ve beyleri hep "gazi" sıfatı ile anılmışlardır. Böylece Osmanlı Sultanları gazi ve orduları da gaziler olmuş ve hiçbir devirde dinî ve askerî kuvvet arasında bu derece kaynaşma ve birleşme vuku bulmamıştır. Ahi büyüklerinden Şeyh Edebali Eskişehir'e yerleşerek sınır gazilerini ve akıncılarını savaşa teşvik etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında ahilerle beraber alp-erenler denilen Babaî Tarihî'na mensup Gazilerin de yardımı görülmüştür. Orhan Gazi bunlara zaviye açma müsaadesini vermiştir (YANAR, 2007). "Gazi Tezi" Wittek'in 1937'de ileri sürdüğü bir tez olmuştur. Kemal Tahir bu tezi almakla beraber onun fütüvvet- Ahilik ilintisine girmemiştir.

Modern toplumda Ahilik üzerine yapılan araştırma ve makalelerde bu müessesenin ticari hayatı biçimlendiren bir grup esnaf- zanaatkârın lonca zihniyeti olduğu yönünde yargılar doğmaktadır. Aslolan şu ki, Ahilik Anadolu'da siyasi hayatı düzenleyen dördüncü zümredir ve askerî niteliği haizdir. Buradaki askeri nitelik, inzibatî karakterdedir İslâm toplumlarında ihtisap müessesesini de kapsayan çok geniş bir nizâm fikrini ihtiva etmektedir. Osmanlı toplumu, kendi üretim kabiliyetini bozacak müdahalelere karşı korumacı bir irade ortaya koymuş durumdaydı. Bu yapının bozulmaması için büyük gayret verilmiştir. Modern toplumda İslâmcılığın Osmanlı'da üretilen bu zihniyeti sürdürememesi eleştirilmesi gerekli bir eksiklik olarak ifade edilmelidir. Gaza ve Ahilik, geçimlik iktisadına dair ticaretin, Müslüman pazarın, kapitalizmi kovma uğraşısının varlığını zaruri kılmaktadır. Osmanlı'nın modeli şahsına münhasırdır. İslâm'ın

“ikta” modelini güncelledi ve askeri bir tarım-üretim teşkilatlanmasına girdi. Bu modeli sürdürebilmek için üretileni işleyen bir zanaat- ticaret zincirine ihtiyacı vardı ki bu; tarihin başka coğrafyalarda görmediği bir şeydir. Bu modelin başarısı Anadolu’nun İpek Yolu üzerinde bulunması ile de açıklanmalıdır. Osmanlı, Bereketli Hilal üzerinde ve hem de merkezinde Kâbe bulunan topraklarda din- iktisat ilişkilerini hayata geçirecek dengeyi kurabildi.

Müslümanlar dünya pazarına mal üretmeye cehdeden endüstriyalist fikirlerle Batı toplumlarının üretim- tüketim ilişkilerine tabi oldular ve toplumsal yapılarını bozdular. Pazarın kaybedilmesi ve tımarın çözülmesi Ahi değil proleter üretmekte ve Batı toplumlarının tüketim kalıplarını Müslüman tüketim biçimlerine aktararak kapitalizme dönüşmemesi gereken işletme biçimlerimizi ifsad etmektedir. Anadolu’nun düzeni ailelerden oluşan iktisadî işletmelerden oluşmuştur, dünya kapitalizmine boyun eğdirilmiş proleterlerden değil. Türkiye’de kimlik tartışmaları sürerken din-iktisat ilintileri eksenindeki üretim ve ahlak nizamı meselesi görmezden geliniyor. Selahaddin Eyyubi’nin Mısır’ı Anadolu’ya bağlayan devletin tarihsel işlevinin Haçlıları bu topraklardan atmak, Selçukluların modelini tesis etmek olduğu unutuluyor. Dinle intisabını sağlayan kimliklerle Anadolu’yu yeniden inşa etmeye acil ihtiyacımız var.

– BOZDAĞ İsmet, Kemal Tahir’in Sohbetleri, Yaba Yayınları, 1995.

– DİVİTÇİOĞLU Sencer, Asya Üretim Tarzı ve Azgelişmiş Ülkeler, Sermet Matbaası, 1981.

– KIZILÇELİK Sezgin, Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir, Anı Yayıncılık, 2012.

– SARIKAYA Mehmet Saffet, Osmanlı Toplumunun İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi, Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı, 1999.

– ŞEKER Cengiz, Ortaçağ Batı Avrupa Esnaf Loncaları ve Ahi Teşkilatı, Ahilik (içinde)- Ed: Baki Çakır- İskender Gümüş, Kırklareli Üniversitesi Yayınları, 2011.

– TAHİR Kemal, Notlar: Osmanlılık / Bizans, Bağlam Yayıncılık, 1992.

– YANAR Mürüvet, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Gazi’lerin Rolü, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007

HELAL KAZANÇ VE BEREKET

“Yâ eyyuherrusulu kulû minet tayyibâti va’melû sâlihâ, innî bimâ ta’melûne alîm / Ey resûller! Tayyib olandan (temiz, helâl ni’metlerden) yiyin, salih amel yapın. Muhakkak ki Ben, amel eylediğiniz şeyleri bilirim” (23 Mu’minun 51).

“Summe le tus’elunne yevmeizin anin naîm / Nihâyet o gün (dünyada faydalandığınız) nimetlerden muhakkak hesâba çekileceksiniz” (102 Tekasür 8).

“Kellâ bel lâ tukrimûnel yetîm / Hayır, hayır! Yetime (ve anasına) ikram etmiyorsunuz; Ve lâ tehâddûne alâ taâmil miskîn / Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz; Ve te’kulûnet turâse eklen lemâ / Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz; Ve tuhıbbûnel mâle hubben cemmâ / Malı da pek çok seviyorsunuz” (89 Fecr 17-20).

Yukarıdaki ilahi beyanlarda toplumun üst sınıfına mensup kimselerce peygamber ve salihlere yöneltilmiş “Siz de bizim gibi yer, içersiniz. Bizden bir farkınız yoktur” sözlerine bir cevap vardır. Rahman, yediğinin içtiğinin kaynağını araştırmayan kalabalıklara onlara benzemeyen bir risalet ehlini ve salihler zümresini örnek göstermektedir. Bu zümrenin mensupları helal ile haramın arasındaki çizgiyi bilir ve onu aşmazlar. İnsanların mallarına hain nazarla bakmazlar, insanları hürken ırgatlaştırmazlar, tayyib (temiz) ile pisliği (necis) ayırd ederler, harama uçkur çözmezler, garibanın alın terinin ücretine zorbalıkla çökmezler, dillerini haramla kıvırmazlar. Boğazlarından haksız ve haram lokma geçsin diye yutkunmazlar. Şöyle denmiştir: “Bizi aldatan bizden değildir.” Aldatmamak bir ahlâk siyaseti olarak beşerî düzenleri yıkıcı bir Allah eylemidir. Allah el Mümin’dir ve aldatmamakla mücehhez kıldığı, “emin”lik mührünü bahşettiği iman ehline “mü’min” demektedir.

Yaradılışında cahil ve zalim diye nitelenen insanın bu nâkısalarını defeden ilk eylem, ikram diye sunulan haram lokmayı reddetmesidir. Çünkü insan aslında yediği şeydir. Bu gerçeği bilen Anadolu kadınının içimizdeki şeytanlara salladığı kılıç “helal süt emmiş” adamlar yetiştirmek olmuştur. Haramla beslenene, hıyanet edene, akrabalığı/ dostluğu/ kurbiyeti/ adaleti kırana “sütü bozuk” denilmesi, has adamların helal olanla beslendiğine dair yakîn inanca yaslanmaktadır. Necaset-haram yiyen adam-kadının ameli de zulüm ve bozgunculuk olacaktır. Bu nedenle ayet, “tayyib yiyin ve salih amel eyleyin” buyurmaktadır.

Bu salih zümrenin adamları ne kan bağı, ne etnik köken, ne zenginlik-fakirlik, ne toprak / ülke / tarih ortaklığı ile mütecanis hale gelmemiştir. Onları bir grup, bir zümre, bir küme haline getiren yegane sebep; yeyip içtiklerinde, nimetlerden istifade ettiklerinde, insan-tabiat-eşyaya dair muamelelerinde helal ve haramı kendileri için belirleyici kılmış bulunmalarıdır. Tarihe ve topluma baktığımızda şunu diyebilecek durumdayız: Haram karşısında çözülmediler, dünyanın azıcık menfaatine insan/ toplum ve ahireti vermediler. “El kasibu Habibullah” dediler. Bu cümle “helal kazanç sahipleri, Allah’ın sevgilileridir” mânâsıyla Anadolu’nun esnaf-zanaatkâr-çiftçi zümrelerinin başını dik tutmuş, elinin emeğini yiyen peygamberlerle birlik eylemiştir.

Eski adamlar haram ile beslenen hayvanlarının etinden ve sütünden yararlanmaktan kaçınırlardı. Onlara göre bineklerin ya da sütünden yararlandıkları hayvanların tahavvülât devresi (haramın vücuttan tamamen def’i) geçmeden kendi malları olan bu binek-hayvanlardan istifade edilemezdi. Onlar yeryüzünde nimet olarak verilenlerin hesabının vakti gelince sorulacağından korkmaktadır. İhtiyacının üstünde nimetlere gark edilmiş kişi, kendi üstünde biriken bu nimetlerin kendisine ağırlık, ayakbağı teşkil ettiği bilgisine sahiptir. “Burada size nimet kalmadı, çünkü onları dünya hayatınızda tükettiniz” diyen bir beyanla “ezheb-tum tayyibâtikum fî hayâtikumud dunyâ vestemta’tum bihâ fel yevme tuczevne azâbel hûni / Siz dünya hayatınızda bahşedilen tayyibatı tükettiniz. Ve onunla metalandınız (sefa sürdürdünüz). Artık bugün alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız” (46 Ahkaf sûresi 20)] karşılaşmaktan her daim korkmalıyız.

Arifler ve salihlerin tayyibattan ihtiyaç fazlası malları hakkında bile “belki ölüm gelir de hesabını veremem” korkusuyla geceleri uyuyamadıkları, gündüzleri ise infak edecekleri muhtaçlar aradıkları bir zaman

tünelinden İslam adına malla tekebbür edilen bugünlere gelmek ne kadar şaşırtıcıdır.

Anadolu'nun bin yıllık nizâm davasını inşa eden fütüvvetle mürüvvet, yâni erlik-yiğitlikle adamlık, daima beraber anılmaktadır. Anadolu'da fütüvvet ahlâkının ehli, aynı zamanda erdir- yiğittir ve adildir. Fetâ ehli, hem nefsiyle savaşı, hem maişet derdinde müspettir; hak ile çalışır, helal lokmayı arar ve muhtaçlara îsarla davranmaktadır. Bu yolda, herkesin, bir iş, bir güç sahibi olması şarttır. Herkes elinin emeğiyle, alının teriyle yaşayacak, kimse kimseye eğilmeyecek, kimse kimseye kulluk etmeyecek, kimse kimsenin sırtından geçinmeyecek, kimsenin kesesine ortak olmayacaktır. Vakıf malıyla değil, el emeğiyle yaşanacaktır. Haramdan değil helalden kazanılacaktır. İslam düşüncesi açısından çalışma nazariyesinin çıkış noktası bu vechiyle "ahlâk" kaygısıdır. Ahmed. B. Hanbel, Muverrik el- İclî'nin ticaretle uğraşıp kazandığı paraları da çalışamayacak derecede muhtaç fakir ve miskinlere dağıttığını, "Eğer bunlar olmasa, ticaretle uğraşmam" dediğini kitabına almıştı. Her mahallede zenginlerin sayısını artırmayı düşünen modern siyaset karşısında geçmişin salih ve arif zümresinin muhtaçlığı bertaraf etmeye yönelik eylemi yolumuzu aydınlatıyor. Nitekim Mecelle de bu esası şöyle zikretmişti: "Def'i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır." Yani, "Kötülükleri defetmek, menfaat sağlamaktan daha iyidir." Kalkınmaya, zenginliğe, **Batı'lılar** gibi mazlumları ezen kuvvetler biriktirmeye, içimizden burjuva adamlar çıkarmaya" meftun önceliklerimiz emeğin ve helalin bereketini tüketmektedir. Adalet içimizdeki düşkünlere merhamet etmeyi görev bilmektedir. Müslüman toplumda angarya yasaktır. Sadece erkeğe eşinin ve kadına da bebesinin angaryası meşru kılınmıştır. Merhamet adaletin tecellisidir. Nitekim, emzirdiği evladından emeği için para istese idi, annelik kimseye nasip olmayacaktı. Anneyi merhamete sevkeden fitrat adl ile varlık bulmaktadır. Yoksa paramız yığıldıkça kirlenmektedir. Haram ve helal diye ayırt etmeden malı ele geçirmek, maldaki hakları gözetmemek, yetimi ve sahipsiz kalan anasını ortada bırakmak, yoksulluğu angaryaya çevirmek kınanmıştır. Hz. Peygamber (asv)'in kölesine hizmet etmesi, Hz. Ebu Bekir (ra)'ın yıkan- dığında kurumasını beklediği tek elbisesi bulunması, Hz. Ömer (ra)'ın Kudüs'ü fethinde kırk yamalı elbise giyinmesi, Hz. Ali (ra)'ın halife iken kuru yemek yemesi Müslümanların zengin güçlülerin toplumunu inşa edemeyeceğini gösteriyor. Cemiyetin en fakirleri düzeyinde yaşayan,

kendi emeğinin kazancı ile geçinen liderler çıkarabilen Müslümanların inşa edeceği ahlâk toplumu geçmişte zuhur ettiği gibi gelecekte de hayat bulacaktır.

Kur'an'da "adlin minkum ve ekîmûş şehâdete lillâhi, zâlikum yûazu bihî men kâne yû'minu billâhi vel yevmil âhiri, ve men yettekıllâhe yec'al lehu mahrecen / İçinizden adalet ve Allah için şehadet yapın. Allah'a ve ahir güne inanan kimseye bununla vaazedilir. Ve kim Allah'a karşı takva sahibi olursa, ona bir çıkış yeri nasip kılar; Ve yerzukhu min haysu lâ yah-tesib / Ve hesap etmediği (aklına gelmeyen) bir yerden onu rızıklandırır" (65 Talak 2-3) buyurulmuştur. Adaleti kaim kılmakla helal rızka nail olmak, berekete sevk edilmek arasında bir illiyet kurulmuştur. Buna da ancak Allah'a ve ahiret gününe inananlar ulaştırılmaktadır.

Bereket mal çokluğu ile tesis edilemeyecektir. Bereket Allah'ın bize olan bağışdır. "Allahümme barik" duamızla mal-refah-kalkınmayı talep etmemekteyiz. Bereket, helalin Müslüman toplumu birbirinden emin adamlar-kadınlar halkına inkılabıdır. "Allah var problem yok" diyenleri Allah "Sizi mallardan, canlardan eksiltmeyle imtihan edeceğiz" beyanıyla yalanlamaktadır. Bereket, fakirlerine duyarsız bir kalkınma toplumu değildir. Tam tersine "bereket"; birbirine yalan söylemeyen, birbirini aldatmayan, sokakta evsiz/kimsesiz/dilenci bırakmayan, açlar varken toklukta daimiyeti için şükretmeyen, sokakları dolduran borçlu adam-kadınların alacaklısı olmaktan kaçınan, kendisi başaramadığı halde fukaraların/garibanların "bir lokma-bir hırka" ile yaşaması gerektiğini va'z etmeyen, bireysel-yapısal ya da toplumsal maslahat gereği başkalarının mallarını eksiltmeyi/yer değiştirmeyi/gasbetmeyi/harac kesmeyi reddeden, elinin emeği ile helal kazanç peşinde koşturmayı büyük cihad bilen ... bir ahlâk toplumunun inşasında zuhur etmeyi beklemektedir.

FETA NEDİR?

Feta'nın anlamı üzerine genel kanaat, "feta", yani fityan/fütüvvet ehlinin yiğit, cesur olup delikanlıca ortaya atılan adam olduğu yolundadır. Fütüvvet kelimesi sözlükte; "1. Soy temizliği, 2. Mertlik, Gençlik, Yiğitlik, Delikanlılık; 3. Cömertlik, Elaçıklığı" anlamlarına gelmektedir. Fütüvvetnamelerde bu kelimenin aslının Arapça olduğu ve "feta" kelimesinden türemiş bulunduğu görülür. "Feta" kelimesi tekildir; "delikanlı, yiğit, eli açık, iyi huylu" anlamındadır. Çoğulu "fityan" dır.

Feta- fütüvvet meselesinde üç katmanlı bir tasavvur ile konu izah edilmelidir. Bu üç katman: 1) İslam dininin Hz. Adem (as)'den beri gelen nebevî zinciri içindeki feta; 2) Hz. Peygamber (asv)'in getirdiği Kitap/ Kur'an'dan önce toplumsal yapılarda yer alan sosyal bir kavram olarak feta; 3) Hz. Peygamber (asv) irşadı sonrası ortaya çıkan bir ahlâk-mertlik uygulaması olarak feta.

Feta kavramının Kur'an vahyinin tekemmülü sonrası ve tarihsel manada Hz. Peygamber (asv) sonrası ortaya çıkmış bulunan bir teşkilat/ cemaat yapılanması olduğu perspektifi doğru değildir. Fütüvvet-feta Hz. Hâbil'den beri gelen bir civanmertlik- ahlâk olarak değerlendirilerek ele alındığı takdirde insanın varoluş sürecinin kadim tarihine kadar ulaşır. Bu manasıyla "tarihî" bir niteliğe ulaşır. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra da Feta-fütüvvet üç değişik koldan yürümüştür: 1) Ali fetası: Şiî direniş ve teşkilat sistemi olarak Fütüvvet; 2) Abbasi Fütüvvetçiliği; 3) Anadolu Fütüvvetçiliği: Ahilik.

Tarihi manada feta-fütüvvet hakkında temel bilgilerimizi Kur'an vesilesiyle edinmekteyiz.

1. "Ona İbrâhîm denen gencin/ **feten**, onları zikrettiğini (putlardan bahsettiğini) işittik, dediler" (21 İbrahim 60).

2. "Şehirdeki kadınlar: "Azîzin (vezirin) hanımı, onun (emrinde) olan kölesini/ **fetâhâ**elde etmek istiyor" (12 Yusuf 30).

3. “Adamlarına/**fityânihi**şöyle dedi: “Onların erzak bedellerini, yüklerinin içine koyun (geri verin). Umulur ki; onlar ailelerine geri döndükleri zaman onu farkederler, böylece geri gelirler” (12 Yusuf 62).

4. “Ve onunla beraber iki genç erkek/**feteyân(feteyâni)** (de) zindana girdi” (12 Yusuf 36).

5. “Ve Musa, genç arkadaşına/**fetâhu**: “İki denizin birleştiği yere ulaşınca kadar (yoluma) devam edeceğim veya senelerce (uzun süre) gideceğim.” demişti” (18 Kehf 60).

6. “(Buluşma yerini) geçtikten sonra (Musa A.S) genç arkadaşına/**fetâhu** (şöyle) dedi: “Sabah kahvaltımızı getir. Andolsun ki bu yorgunluğa, yolculuğumuz sebebiyle maruz kaldık” (18 Kehf 62).

7. “Gençler/**fityetu** mağaraya sığındıkları zaman şöyle dediler: “Rabbimiz, bize Senin katından bir rahmet ver. Ve bize emrimizden (bizim içimizden, senin emirlerinden bize ait olan rahmet ve salâvâtı ulaştıracak kişiyi) mürşidi tayin et” (18 Kehf 10).

8. “Biz, sana onların haberlerini gerçek olarak kıssa ediyoruz. Muhakkak ki onlar, Rab’lerineâmenû olmuş gençlerdi/**fityetun**. Ve onlara hidayeti artırdık” (18 Kehf 13).

9. “Ve içinizden kimin, mü’min ve hür kadınlarla nikâh yapmaya (evlenmeye) gücü yetmezse, o zaman ellerinizin altında bulunan genç mü’min cariyelerinizden/**minfeteyâti-kum** (alıp) evlensin” (4 Nisa 25).

10. “Genç cariyelerinizi/**feteyâti-kum**, eğer namuslarını korumak (ifetli kalmak) isterlerse, dünya hayatının malını isteyerek fuhşa (zinaya) zorlamayınız. Kim onları fuhşa (zinaya) zorlarsa, o taktirde muhakkak ki Allah, onların zorlanmalarından sonra Gafur’dur (mağfiret edendir) Rahîm’dir” (24 Nur 33).

Ayetlerden de görüleceği üzere Kur’an’da feta kavramı yalnız erkek için değil kadın için de kullanılmış bir kelimedir. İbrahim kıssasında kavramın tevhid eylemi, Mağara ashâbı kıssasında imanını korumak için toplumdan hicret, Yusuf kıssasında Melike’nin fahiş talebinden iffete kaçış, Musa kıssasında ilm için harekette yardımcı, Nisa ve Nur suresinde ise mü’min ve iffetli hanımlar anlamlarına kavuştuğunu görmekteyiz. Böylece feta kavramının anlamının yalnızca cesur yiğit kişi olmaktan öteye geçtiği anlaşılmaktadır. Feta kavramının bu anlama sahip olması, kavram ve kurumun nebevî silsilenin muhatap olduğu kavimlerde değişik zümrelere taşındığını göstermektedir. Fütüvvet bu ayetler çerçevesinde Kur’an’da

“mü’min” kimliğe de sahip olmalıdır. Ancak tarihsel gelişim vahyî hakikatlerin toplumların hafızasından silindiği ölçüde kurumun “mü’min” karakterlere haiz niteliğini bozmuş ve yiğitlik-cesaret değerleri üzerinde yürümesini sağlamış olabilir. Hz. Peygamber (asv)’in henüz kendisine vahiy gelmeden önceki yaşantısında fütüvvetin “fazıl” bir hareket şeklinde teşkilatlanmasından anlaşılacak olan budur. Allah Nur suresinde “Genç cariyeler/**feteyâti-kum**” ile “**fadlih(fadlihi)**” kavramlarını aynı ayette zikretmiştir. Mekke’de de Hz. Peygamber’in “Hilfu’lFudul” teşkilatını kurarak toplumda müstezaf kılınmış kişilere yardım ettikleri bilinmektedir.

Semih Çeker tezinde bu kurumu Fütüvvet olarak değerlendirmek yerine sosyal bir kurum olarak ele alır. Ancak kurumun kökeni hakkında verdiği bilgileri aktarmakta yarar bulunmaktadır. Hz. Peygamber’e “Cahiliye döneminden bize anlatmak istediğiniz bir şey var mı?” diye sorulunca “Cahiliye devrine ait iki şeyden müteessirim bir şeyden de memnunum” cevabını almışlardır. Hz. Peygamber’e müteessir ve memnun olduğu şeylerin ne olduğu sorulunca “Kureyşharb-i fücûra (İslâmî bir vechesi olmayan; gurur, kibir ve kuru benlik için yapılan kavim, kabile savaşına) gidiyordu. Harb için giyinmemiş, hazırlanmamıştım. Sen gelmiyor musun? dediklerinde atım yok dedim at verdiler, kılıcım yok dedim kılıç verdiler. Ne eksik dersem bulup verdiler. Artık eksik diyecek bir şey kalmayınca cesaretsiz demesinler diye gitmek zorunda kaldım. Fakat hiç kimseyi öldürmedim. Bu şekilde istemeyerek iki defa harb-i fücûradahil oldum. Bir de o zamana göre memnun olduğumHilfu’l-Fuzul’a katıldım” demiştir. Bunun mahiyeti de Hz. Peygamber’e sorulunca şöyle anlatır: “Hilfu’l-Fuzul’a katılanların en genci idim. O zamanlar Mekke’ye pazara gelenlerin mallarını ve hanımlarını zorbalıkla ellerinden alıp vermiyorlardı. Mekke’nin ismi civarda kötüye çıkıyordu. Buna mâni olmak, Mekke’de huzur, emniyet ve asayişini temin etmek gayesiyle namları “Fâdıl” faziletli diye anılan dokuz veya on bir kişiden müteşekkil bir teşkilat kuruldu. Ben de bunlardandım. Bunlar aralarında ahlâk ve fazileti savunacaklarına dair ahdedip, Mekke’ye gelenlerin mallarını, canlarını ve hanımlarını bütün kötülüklerden korudular (...)İslâm öncesi Arap toplumunda şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mütalaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil eden fetâ kavramı toplumda mevcut bir kurumlaşmayı değil, münferit bir kişiliği yansıtmaktadır. Bu yüzden Hilfu’l-Fuzul’u sosyal bir kavram olarak ele almak daha doğru olmaktadır. Çünkü burada bir teş-

kilattan bahsedilmekte, dolayısıyla bu durum fetâ kavramının boyutunu almaktadır. Nitekim İslâm öncesi devirde fityân ve fitye, hatta fütüvvet kelimesine rastlanmamış olması, böyle bir kurumlaşmanın İslâm öncesi Arap toplumunda bulunmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, konuyla ilgili eski Arap şiirindeki malzemenin incelenmesi sonucunda, fütüvvet kurumunun Cahiliye dönemindeki fetâ kavramıyla anlam olarak bağlantısını kabul etmekle birlikte yapısal olarak onun gelişmiş bir devamı sayılamayacağı konusunda hemen hemen görüşbirliğine varmışlardır” (ÇEKER, 2008: 7- 10). Çeker’in Hılfu’lFudul hakkındaki yorumunu Kur’an’da feta kavramının bir teşkilat değil bir tavır ve ahlâk halinde ifade edilmesi nedeniyle kabul edemeyeceğiz. Ayrıca fityan-feta-fütüvvet kavramları İran’da “ay-yar” kelimesi ile karşılanmıştır. Fetâ/Fütüvvet kelimesianlam merhaleleri ve sosyal olarak da değişimler geçirmiştir. İslâm’ın gelmesiyle birlikte Arap toplumunda fetâ/fütüvvet, hicrî birinci asırda eski ifadesi olan “şecaat, cömertlik, yardım severlik” gibi anlamların yanında “sıdk, vefa, haya” gibi üstün ahlâkî vasıfları kendinde toplayankimseler için de bir sıfat olarak kullanılmaya başlanmıştır” (KÜÇÜK, 2000). Küçük, fütüvveti dönemlere göre ayıran çalışmalardan bahsederek şu tasnifi verir: “Fütüvvet kavramı üzerinde çalışma yapan araştırmacılar bu kavramın tarih içerisinde geçirdiği süreci genellikle şu merhalelerle takdim ederler: 1- İslâm Öncesi Dönem (Câhiliyye Dönemi); 2- İslâm’ın İlk Asırları; 3- Tasavvufî Fütüvvet Dönemi; 4- Abbasî Halifesi Nasır Lidinülah (1180-1225) Dönemi; 5- Ahilik Fütüvveti veya Ahilik Dönemi” (KÜÇÜK, 2000). Küçük’ün naklettiği tasnifin doğruluğu kavramın Kur’an’ın getirdiği bir kavram olması hasebiyle eksik görünmektedir. Bununla beraber Küçük’ün çalışması Kur’an’ın feta kavramına dair beyanları hariç tutulursa konusuna hâkim ve çok değerli bir çalışmadır. Küçük’e göre, İslâm’ın ilk yıllarında Hz. Ali’nin üzerine toplanmış olduğu ahlakî vasıflarla bize aktarılan fetâ anlayışı, Emevîler dönemine kadar İslâmî bir kisve içerisinde, eski Arap toplumundan aldığı yüksek ahlâkîözelliklerini sürdürmüş, Abbasîler döneminde ise çeşitli şekillerde teşkilatlara dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. “Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren fetâ kavramının kullanımında birçok değişikliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Fetâ yüksek ahlakî özellikleri taşıyan kimselere sıfat olmakla beraber, Küfe, Musul, Rey, Hıms gibi şehirlerde daha çok içki kullanan, mûsikî eşliğinde eğlenen ve aralarında belirli bir nizam olan ve “fityân” diye isimlendirilen gruplara da ad olarak verilmiştir. Emevîler döne-

minin ortalarına doğru yaygınlık kazanmaya başlayan bu tür bir fütüvvet telakkisinin, bu devirden itibaren genişleyen topraklar, temasa geçilen yeni kültürler ve bütün bunlara paralel olarak gelişen siyasî ve içtimâî gelişmelerin toplum üzerinde meydana getirdiği buhranlarla yakın ilgisi olduğu kabul edilmişse de aslında bu fütüvvet telakkisinin oluşumunda ilk defa Ahmed Emin Bek tarafından seslendirilen ve Câhiliyye dönemi Arap toplumunda zengin ve cimri kişilerin mallarından alıp aralarında eşit paylaşan, içki, kadın ve eğlence düşkününü fakir gençlerin oluşturduğu “Sa’leke” veya “Sa’âlik” diye isimlendirilen bir teşkilatın tesiri kuvvetle muhtemeldir. Nitekim yapılan araştırmalar göstermektedir ki, İslâm öncesi Arap toplumunda ve İslâm’ın ilk yıllarındaki fetâ ile bu dönem fityân grupları arasında bir anlam bağlantısından başka münasebet bulunmamaktadır. Eski Araplarda ahlaki değer hükmü olan ve İslâm’ın ilk yıllarında da yeni güzel sıfatlar ilave edilerek bu vasfını devam ettiren fetâ bütün cemiyete şamil iken, Emevî döneminde ortaya çıkan fityân gruplarının gayeleri sadece bir araya gelip zevk ve sefanın mümkün olan her çeşidiyle eğlenmek olması ve genç ve bekar erkeklerden teşekkül etmesi sebebiyle zamanla bu anlamını kaybedip basit bir seviyeye düşürülmüştür. Hicri üçüncü asırda yaygınlık kazanan bu fityân grupları zaman zaman toplum için tehlikeli durum arz etmeye başlamış, halk arasında “ayyâr”, “rind”, “şatır” ismiyle anılan gruplara dönüşmüşlerdir” (KÜÇÜK, 2000).

İbrahim Arslanoğlu’na göre rind ve kanun tanımayan ayyar-şatırlar devlet otoritesinin zayıfladığı zamanlarda ortaya çıkar ve saldırırlardı. Bu sivil örgütlerin XI. Yüzyıldan itibaren İran, Orta Asya, Irak, Suriye’de yayıldığından bahseden yazar X. İle XII. Yüzyıl arasında büyük karışıklıklara sebep olan ayyarların devlet tarafından yardımcı bir güvenlik kuvveti olarak kullanıldığını işaret eder. Arslanoğlu’na göre bu güçler işsiz kaldıkları ve devletin zayıfladığı zamanlarda yağmacılık yapmışlar, devlet işlerinin gerektirdiği zamanlarda da yardım için başvurulacak milis gücü olmuşlardır. Abbasi Halifesi Nasır zamanında bir düzene sokulup teşkilatlandırılmışlardır (ARSLANOĞLU, 2004: 103). Fütüvvetin bu dönemde sistemleşmesinin nedeni Halife Nasır’ın Selahaddin Eyyübi (1174- 1187), Batıniler, Anadolu Selçukluları arasında politik durumunu güçlendirmek istemesidir (ARSLANOĞLU, 2004: 104).

Arslanoğlu’na göre İslâm’dan sonra ortaya çıkan Fityan teşkilatları olumlu olmayan özelliğe sahip ise de kendisinin sistemleştirdiği fütüvvet-

fityan “ahaliye iyilikle muamele eder. Tahammüle kuvveti olmayan, Fütüvvet ehli ile sohbet ederse rezil olur. Büyük sufilerin görüşlerini veren Arslanoğlu, fütüvvetin “kendini değil, Hz. Peygamber gibi halkı düşünmek, halkın dertleriyle dertlenmek, nefsi için istediğini fazlasıyla başkaları için de istemek, kusur ve ayıpları örtmek, nefse düşman olmak, yoksuldan nefret duymamak, zengine halini arz etmemek, eline geçenle, elinden çıkanı bir görmek, kimseye düşman olmamak, kimseden mürüvvet ve insaf beklememek, fakat herkese karşı mürüvvet ve insaf sahibi olmak, iki aleminden de geçmektir” tanımlarını vermektedir (ARSLANOĞLU, 2004: 102).

Fütüvvetin vermek/paylaşmak ile ilgili olduğunu Hz. İbrahim’in insan suretinde gelen ve hiç tanımadığı iki meleğe körpe dana kesip, pişirip ikramı ile ilgili kıssadan da görmekteyiz. “Bir zaman da elçilerimiz İbrâhim’e varıp onu müjdelemek üzere “Selâm sana!” dediler. O da: Size de Selâm!” deyip çok kalmadan, elinde nefis, güzelce kızartılmış körpe bir dana getirip ikram etti. Ama misafirlerinin ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onların bu hali hoşuna gitmedi ve onlardan kuşkulandı, kalbine bir korku girdi. ‘Korkma!’ dediler. ‘Çünkü biz aslında Lût kavmini imha etmek için gönderildik.’ Bu sırada hanımı da, hizmet için ayakta durmuş, onları dinliyordu. Bunu işitince gülümsedi. Biz de onu İshak’ın, onun peşinden de Yâkub’un doğumu ile müjdeledik”(11 Hud 69-71). Nitekim bu ahlâk Müslüman toplumlarında muttaki kişiler tarafından defaatle tatbik edilmiştir. Buna ait bir örnekte vererek cömertliğin/yiğitliğin boyutları görülmektedir: Hacılarından biri, Medine’de para kesesini kaybeder. Telaş ve taşkınlık içinde aranmakta iken, kalabalık arasında Ca’fer es-Sâdık’a rastlar ve “Kesemi sen aldın!” diye tutturur. Adamın haline acıyan Ca’fer, kesesinde ne kadar parası olduğunu sorar ve 1000 dinar cevabını alınca adamı evine götürür ve kendisine 1000 dinar verir. Şaşkın hacı, kaldığı yere dönünce bir de bakar ki, kesesi köşe bucak bir yerde durmaktadır. Ertesi gün koşar Ca’fer’i bulup özür dileyerek parasını iade etmek ister, fakat kabul ettiremez. Ca’fer şöyle der: “Elimden çıkan şeyi bir daha geri almam!” (ÇEKER, 2008: 7).

Feta’nın eli açıklık, misafirperverlik, cömertlik ile ilgisi dolaysızdır. Bu çerçevede Hz. Peygamber (asv) efendimizin ticaretle uğraşırken İslam’ı tebliğ mücadelesi içinde servetini hiçbir şeyi kalmayınca kadar ortaya koyması “feta” tavrına ve ahlâkına örnek kabul edilmelidir. Hz. Hadice de malını Hz. Peygamber’in davasına tahsis etmesi sebebiyle aynı ahlâkın ve yiğitliğin hayat bulmuş örneğidir.

Sezai Küçük'e göre tasavvufi fütüvvet anlayışının ilk olarak Hasan Basrî (ö. 110/728) ile Irak'ta, Fudayl b. İyad (Ö.187/803) ile Kûfe'de, Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/873) ile de Horasan'da kendisini gösterdiği kabul edilir. İbn Sa'd'ın Tabakât'ında Ey-yûb b. Ebî Temime (ö. 131/748)'den naklen Hasan Basrî'den "Seyyidü'l-Fityân" diye bahsetmesi o dönemde Hasan Basrî'nin önderliğinde bir fütüvvet teşkilatının varlığını, İbn Mi'mar'ın da Fudayl b. İyad'dan "Şeyhu'l-Fityân" diye bahsetmesi, onun da bir fütüvvet grubunun önderi olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber, Kûfe'de ortaya çıkan tasavvuâ fütüvvet teşkilatının, daha çok şîa kültürüne mensup kişilerden oluştuğu ve fütüvvette Hz. Ali'nin önder kabul edilmesinin de bu grup tarafından yaygınlık kazandırıldığı görüşünü kabul edenler de vardır. Özellikle eski İran mistik kültürünün ocağı sayılabilecek Horasan bölgesinde Milâdı IX. Yüzyılda Hamdun Kassâr, Ebû Hafs Haddâd ve Ebû Osman HM gibi öncü sûfileri ortaya çıkaran ve daha sonraki dönemlerde Orta Asya ve Orta Doğu'da bir çok sûfî teşekkülünü etkileyecek olan Melâmetiyye cereyanı, fütüvvette iç içe geçmiştir. Bu Melâmetî sûfilerin hem ehl-i fütüvvet hem de esnaf tabakasına mensup olduklarına dikkat edilirse, teşkilatlı fütüvvetin nasıl bir sosyal zeminde başladığı, İran ve Anadolu'da nasıl Ahilik şekline dönüştüğü hakkında bir fikir edinilebilir (KÜÇÜK, 2000).

Afîfî de tasavvufî düşünceler ile fütüvvet arasında ilişkinin bulunduğu görüşündedir. "Fütüvvet, neredeyse doğuşundan itibaren tasavvuf ile birleşmiş ve onun rengini kazanmıştır" (AFÎFÎ, 2000: 149). Ancak Afîfî'nin "tasavvufi fütüvvet" kavramına dair yaptığı değerlendirme İbn Arabî'nin yaptığı tasnife dayandırır. Afîfî'ye göre İbn Arabî, Hz. Peygamberi melâmîye, Hz. Musa'yı ise sufîye benzetmekle yetinen Sülemî'den daha cesur davranmıştır. İbn Arabî'nin tasnifinde salikler 1. Abidler, 2. Sufiler, 3. Melamîler olarak üç sınıftır. Allah'a karşı fütüvvet ve ahlâk sahibi olarak melamîlerden başka kimseler yoktur (AFÎFÎ, 2000: 145- 146). Ali Bolat'ın melametilik ile ilgili çalışmalarında tasavvuf geleneğine karşı bir tepki hareketi oluştuğu, tasavvufun maddi/şekli unsurları bünyesine alarak rıya-ya kapıldığı endişesiyle Melâmet hareketinin başladığı ifade edilmektedir. Nitekim Bolat'ın ifadesiyle salike ait hallerin kul ile Allah arasında "sır" olarak kalması gerektiği inancını ifade edenler Melâmetilerdir (BOLAT, 2004: 113). Melâmetiler, Rablerine yaptıkları ibadetlerden nefsanî haz almayan, gizli ve açık işlerinde Allah'a itaat eden, insanlar arasında manevî

halleriyle tanınmayı istemeyip gözlerden uzakta bulunan kimselerdir. İbn Arabî'ye göre de melâmetiler bu yaklaşımın bir sonucu olarak cemaatle farz namazı eda dışında çok fazla birarada bulunmazlar, bulundukları bölgedeki insanlar gibi giyinirler, mescidde sabit bir yer edinmezler, dikkati çekmeden yaşarlar, muhtaçlara yardım ederler (BOLAT, 2004: 113).

Afî' nin değerlendirmesi melâmiliğin doğuşunun asıl amilinin Horesan'da egemen olan fütüvvet teşkilatı olduğu yolundadır (AFÎ, 2000: 166). Süleyman Ateş de fütüvvet ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi benzeri bir açıklama modeliyle ele alır: "Fütüvvetin fedakarlık, başkalarını kendi nefesine tercih gibi bazı düşünceleri geniş ölçüde Neysabur tasavvuf okuluuna sirayet etmiş ve orada fütüvvet, tasavvufi bir mahiyet kazanmış, bu suretle önceleri toplumsal hayatta bir ideal iken bu defa ruhani hayatta da bir ideal olmuştur" (SÜLEMÎ, 1977: 4). Bu açıklama modelleri kurumun iktisadî-siyasi temellerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Anlaşılan o ki, fütüvvet toplumsal adaletsizliğin had safhaya çıktığı bir dönemde erdem, adalet, ahlâk, fedakarlık, yiğitlik arayışının bir cevabıdır. Sabahattin Güllülü'ye göre fütüvvet, aşiret yapısının çökmesi ve şehirleşme ile kan bağı birliktelikleri çözülmeye başlayan toplulukların işbölümüne uğraması sonucu ortaya çıkan mesleklere yönelik dönüşümde yeni aidiyet hissi vermektedir. İslam ahlâkı evrensel bir ahlâktır. Bir grup ahlâkı değildir. Bunun için fütüvvet bir yandan İslam prensipleri ile uzlaşır ve bu grupların ideolojisi haline gelir; diğer yandan da İslam ahlâkını bir grup ahlâkına dönüştürür. İslam dünyasındaki sayısız tarikatların nedeni, bir bakıma bu çabalara dayanmaktadır (GÜLLÜLÜ, 1977: 32- 33). Güllülü'nün analizi fütüvvetin niçin melâmetilik ile ilişkide olduğunu da izah etmektedir. Güllülü VIII. Yüzyıldan itibaren birbiriyle çatışan üç temel ideolojiden bahseder. Bunlardan birisi resmî İslam ideolojisi; ikincisi, tarikatlar yoluyla temsil edilen sufilik, üçüncüsü de Fütüvvet ideolojisi (GÜLLÜLÜ, 1977: 36). Bu analizde İslam toplumunda fakr temelli yaklaşımların futûhat ile gelen zenginlik ile kırılmasından kaynaklanan tepkisel yapı yer almamakta ise de ima edilmektedir. Futûhat sonrası zenginleşmeden pay alamayan kesimler dünyevileşmeye itiraz geliştirerek ilk dönem zühd hareketlerini geliştirdiler. Ancak zühd hareketlerinin kendine has çekim gücü ve "karizma" sağladığı görülünce sufi yaklaşımların özden kopuk olarak "sergilenmesi", toplumsal paylaşımdan pay almaya kalkması tepkilere neden oldu. Bu ortamda melâmetiliğin doğması ve "değer özlerini" fütüvvetin

ilkelerinden çıkarması tabii bir süreçti. Horasan bölgesinde “muhalif” bir hareket olarak ortaya çıkan ve sistemle kavga eden fütüvvetin Şia içinde yayılması ve İran kültürü tarafından desteklenmesi şaşırtıcı değildir. Güllülü’nün de ifade ettiği gibi İslam dünyasının karmaşık yapısı içinde siyasal çıkarlarını “Şia” yoluyla korumayı seçen Haşimoğulları (Abbasiler) ile Halifelige hakim Emevîlerin ırkçı Arapçılığı arasındaki çatışma Türkler ve İranlılara zulmedilmesini de varlıklarının gereği kılmıştı. Ancak Moğol istilası ile Anadolu’ya sürülen Türkler “burada” fütüvvet değerlerini yeniden yorumlamaya muvaffak oldular. Böylece İran fütüvveti ile Türk fütüvveti birbirinden ayrıştı. Bir bakıma Abbasi halifeliğinin Şî-Batîni propaganda- ların etkisiyle yıkılmak üzere olduğunu farkederek bu yıkılışa engel olmak için aranan çare ile Sünnî ilkelere dönmesi fütüvvetin sonraki tarihini ve Anadolu’daki serüvenini etkilemiştir. Nasır’ın halifeliği korumak için yakın dostu Sühreverdi’yi baş **aAnadolu** Selçuklu Sultanı Alâaddin olmak üzere pek çok hükümdara göndermesi, fütüvvetin ulema tarafından horlanmasını engellemiş, ona meşruiyet sağlamış ve göç alan topraklar olan Horasan- Anadolu- Bağdat- Basra bölgesinde yeni bir “saray ideolojisi” oluşturmuştur. Bütün memleketlerden Ümera ve Sultan, Bağdat’a gelerek Nasır’ın elinden şalvar giyip kâse içerek bu birliğe katılmak ihtiyacı hissetmiştir (GÜLLÜLÜ, 1977: 35). Moğol istilasından sonra yıkılan siyasi otorite ile birlikte fütüvvetin resmi niteliği ve siyasi otoriteye bağlılığı sona ermiş ve gerçek oluşumunu Anadolu ahiliğinin teşkilatlanması ile sağlamıştır.

- AFİFİ Ebu’l alâ, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, İz Yayıncılık, 2000.
- ARSLANOĞLU İbrahim, Fütüvvetnameler ve Bir Fütüvvetname, I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu, Kırşehir, 12- 13 Ekim, 2004.
- BOLAT Ali, Kuşeyrî’de Melamet ve Bir Mülâhaza, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 12, sayfa: 111- 122, 2004.
- ÇEKER Semih, Anadolu Selçukluları Zamanında Gelişen Fütüvvet Teşkilatı Ve Bu Teşkilatın Halkın Eğitimine Olan Katkıları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- GÜLLÜLÜ Sabahattin, Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, 1977.
- KÜÇÜK Sezai, Abdullah Ensâbj El-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risalesi: “Kitâbu’l-Fütüvvet”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2000
- **SÜLEMÎ**, Tasavvufta Fütüvvet, terc: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977

SUFÎ VE KAPİTALİZM

Müslüman adamın “tüketme” meselesinde modernliğe “hangi felsefî (güçlü) temelden” ve “nasıl” karşı koyulabileceği izah edilmiyor. Bu ilk cümleyi tüketim meselesine felsefî itirazlar geliştirmekle meşgul bir yazarın yazısına itirazla yazıyorum. İşin aslı 19.yüzyılın sonundan itibaren İslam toplumlarında “tüketmeyelim” şeklinde bir felsefî hareket de görülmüyor. Tam tersine “üretelim de Müslüman’a satalım” fikr-i sabiti egemendir. Yani Müslüman adamı “tüketiciye dönüştürmek” hizmet etmenin temel meselesi sayılmıştır. Hekimoğlu İsmail, Mahir İz Hoca’dan şu sözleri nakletmişti: “Avize alacaksın. Gerekirse araba da alıp mobilya gibi şeylerden kaçınmayacaksın. Çünkü memleket iktisadı bunları almakla kalkınır. Sen alacaksın ki, fabrika çalışsın” (İSMAİL, 1977). Mahir İz hoca tasavvuf ehlidir.

Türkiye’de tüketim kültürünü tasavvuf meselesi içinden eleştiren yazarların üretim meselesini Mahir İz’den bir üst alana taşıdığı hususu metinlerinde görülmektedir. Ancak bir farkla: Mahir İz Hoca, Müslüman adamın avize satın almasını “millî sermaye”nin büyümesi için önerirken günümüz yazarları artık nispeten palazlanmış “Anadolu Kaplanları”nın küresel dünya için emtia üretmesinden yani küresel tüketici tavrına yönelik ürün arzından bahsetmektedir.

Bu talep son tahlilde kapitalizme direnç değildir. Günümüz yazarlarının yazılarında temel hareket noktası özetle şöyle verilebilir:

“Cumhuriyet döneminin en büyük yanılgılarından biri ‘Batılılar gibi tüketirsek onların tüketim kalıplarını benimsersek, onların ekonomik gücüne de ulaşırız’ diye belirlenmiş düşüncenin eksenindedir. Batı’nın tüketim kültürü olduğu gibi transfer edilmiştir. Ancak bu işe yaramamıştır. Oysa onlar gibi üretmesini öğrenseydik, tarımı, hayvancılığı onlar gibi modernize edebilseydik, endüstriyel üretimi geçebilseydik şimdi farklı bir konumda olurduk. Batı’nın üretim yöntemlerini

üretim kalıplarını transfer ederek başarılı bir şekilde uygulayarak hem ekonomik gücü, hem de kültürel gücü geliştirmek mümkündür. Küreselleşme bağlamında bakmak gereklidir. Dünya için üretim yapmalıyız, bölgesel üretim rekabet şansını yitirmiştir. Dünyayı bir bütün olarak görmemiz, coğrafya bağımlılığından kurtulmamız lazım. İlk Müslümanlar “Biz Mekke ve Medine’de doğduk. Buranın dışında ölmeyiz” deselerdi İslam ne Anadolu’ya gelirdi ne İspanya’ya giderdi. Mekke ve Medine’de kalırdı. Onlar dünyayı bir bütün olarak görmüşler ve hem dünyayı değiştirip dönüştürmüşler hem de İslam’ı bütün dünyaya taşımışlar. Türkiye’de bir iktisadî İstanbul’da var olmak istiyorsa bütün dünyada var olmak zorundadır. Küreselleşme başka yerde şubesi yok anlayışını ortadan kaldırdı. Başka yerde şubemiz yok dersiniz kapitalizm ‘Bizim her yerde şubemiz var’ deyip sizin kültürel ürünlerinizi kendi sanayi ürünleri içine monte ederek size yeniden satar. Siz kültürünüzü dünyaya taşımazsanız dünya kültürünü size kabul ettirir.”

Dikkatle okunacak olursa bu düşüncenin alt vurgusu “biz tüketmeye-
lim ama başkaları tüketsin için üretelim ki para kazanalım” şeklindedir. Bu yaklaşımı 1) İslâmî ahlâk meselesinde (kendin için istemediğin şeyi başkası için de isteme) nereye koyabiliriz? 2) Sahabe’nin Mekke Pazarı için üretim tesisleri kurmadığı hususu “İslam, Kanaat ve İktisat” başlıklı metinlerde unutulmaktadır. Sahabelerden Amr b. el-Âs, Hicretin 21. (M. 641-642) yılında Kuzey Afrika (Akdeniz kıyıları) boyunca fetih düşüncesi ile hareket etti ve İskenderiye 642 yılında fethedildi. Bu fetih Trablusgarb’ın yolunu açacaktır. İslam’ın bu yayılışı karşısında mukavemet gösterildiği de çok iddia edilemez. Eğer hatırlarsak Hz. Peygamber (asv)’in Mekke Fethi de, Hz. Ömer (ra)’in Kudüs Fethi de mukavemet ile karşılaşmamıştır. Müslümanlar kendi zamanlarının “gelişmiş” iktisadî yapılarıyla “yarışmacı” bir üretim reaksiyonu da göstermemişlerdir. Demek ki sıkıntımız Batı toplumları gibi emtia üretememek değildir. İslam’ın tarihsel hareketi kentlerin silahlı çatışma olmadan fethini, Müslümanlara teslimini hem de vahyi bir gerçeklik olarak sunar. Askerî bir güçle tarihe çıkıldığı hususunu ise kimse reddetmeyecektir. Askeri fütuhat tekelleşmiş pazar sistemlerini marabaların ekmek kazandığı katılımcı çarşılara dönüştürmekteydi. 3) İslam iktisadının üretim yapısı “kullan at”, “hazır gıda-konfeksiyon-yedek parça” zihniyetinin dışında kendini belirlemişken Müslümanların kendilerine ait olmayan bu üretim zihniyetine eklemlemesi doğru olacak mıdır? Hem sufi ve hem de refah içinde bir toplum tasavvuruna varılamayacağını söylemek istiyoruz. Sufiliğin “sof/ yün giy-

mek”le ilintisi temel alınırsa yün sembolizmi açısından da mağaza devri Müslümanlık anlayışıyla derin bir çatışma yaşaması gerektiği ortaya çıkacaktır. Sufilik klasik ameliyesini belirginleştirdiği takdirde modern toplumsal kurguya “susmak/yemeyip içmemek/uyumamak” ile kendiliğinden direnç getirmektedir. Sufi endişe ehlullah’ın ‘kılet-i kelâm’, ‘kılet-i taam’, ‘kılet-i menâm’ dediği insanın üç meseleyi, kendine hayat düsturu saymaktadır. Bu durumda “boş kaldığın zaman yorul” emri ile muhatap olup da kesb ile uğraşan bir sufînin kazancını biriktiremeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan kazancını yememeyi (‘kılet-i taam’) şiar edindiği takdirde bu fazlalığı topluma infak etmekten başka çare bulamaz. Bu zaviyeden bakınca Hz. Ebubekir (Ra)’ın servetinin tamamını infak etmesi bir mâna kazanmaktadır. Ancak bu infakta ikinci bir husus daha vardır. Hz. Ebubekir (ra) malının tamamını infak ettikten sonra pazara girmekten men edilmemiştir. Modern toplumda sufi/kapitalizm çelişkisi tam da bu noktada ortaya çıkar. Malının tamamını infak eden bir sufînin modern kapitalist dünyada tekrar pazarın oyuncusu olması mümkün değildir. Bu nedenle modern toplumda sufi kendini kaçınılmaz olarak kapitalist bir kimlikle belirlemekte ve servetinden zekat/sadaka verdiği ölçüde inançları ile barışık yaşadığı hissini korumaktadır. Bu kimlik paradoks olarak dinin araçlaştırılmasına neden olmakta ve kapitalist ilişkiler/kapitalizm büyümektedir (banka, reklam teknikleri, istihdam emeğinin sömürüsü, spekülasyonlar, vs). Bu paradoks günümüzde aşılamamıştır.

Tasavvufun bir protesto ya da toplumdan itizal hareketi olarak şekillendiği söylenebilecektir. İlk fetihlerle birlikte sahabeler arasında beliren zenginleşmeye tepki zühd ile kendini gösterdi. Resulullah’ın cahiliye Mekke’sindeki hayatı da zahidî bir nitelik taşımaktaydı. Tasavvufun menşeyini bu zühde dayandıran görüşler çoktur. Medine’ye hicret ile mülksüzleşen Mekke’li muhacirlerin ve İslam toplumunun bekarlarının oluşturduğu Ehl-i Suffe’nin de tasavvufun kaynağı sayan görüşler vardır. Hülya Küçük’ün aktardığı tasnifte Resulullah, sahabe ve tabiun asırları “Zühd dönemi” (Hicri I-II. yüzyıllar), sonraki asırlar “Tasavvuf Dönemi” (Hicri III-VI. yüzyıllar) şeklinde verilmiştir (KÜÇÜK, 2004: 37). Tasavvuf tarikatlar halinde sistematize edilince doğuş devrindeki mülksüzlük, “fakirlik bilinci-fakr: yalnız Allah’a muhtaçlık” gibi dinamiklerini kaybetti. Hülya Küçük, İbnu’l Cevzî’den şu sözleri de aktarır: “Kibâru’s sahabe’de zühd vardı. Ama tasavvuf sadece zühdden ibaret değildir. Tasavvuf, bir

takım sıfatlar, ancak erbabının bildiği huylardır. Tasavvuf zühdden başka bir şey olmamış olsaydı, zühdü yaşayan kişilerden, tasavvufun kötülenmesine dair bir şey gelmemesi lazım gelirdi (...) İmam Şâfiî: ‘Tasavvuf tembellik üzerine kurulmuştur. İnsan günün evvelinde tasavvuf yapsa, ahirine ancak ahmak olarak varır’ demiştir” (KÜÇÜK, 2004: 37). Hülya Küçük’ün tasavvufun menşei hakkında ifade ettiği bir başka olgu da Hâccac b. Yusuf’un ulema-arif-muttaki-Müslüman demeden öldürdüğü 120.000 kişidir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu bela ve musibetler uzlet hareketini yaygınlaştırdı. Küçük’e göre Müslümanlar mescid ve zaviyelerden koparak deniz sahillerine, sınır boylarına ribatlar yaptılar; fakirliğe yapıştılar. Ahlâklarını tasfiyeye başladılar. Fakrı şiar, açlığı, korkuyu ve devamlı hüznü kendilerine sürekli hal edindiler. Şu konularda konuştular: Vera, sıdk, zühd, tevbe, inabe, sabır, hamd, rıza, zemm-i dünya, fakr, gına, ihlas, riya, nifak, ilim, ma’rifet, tevhid, hikmet, havf, recâ, hüzn, hubb, vüdd, hakk, zikir, takva, tevekkül, irade, yakîn, mürakabe, haya, üns, kibir, akıl. Küçük’e göre Hz. Peygamber (asv)’in hayatı tasavvufî bir çok konuda nüve (öz) teşkil edebilecek durumdadır. Yani Peygamberlik, velayetin zirvesi, Allah’a yakınlığın son sınırındır. Velilerin kerametleri de peygamberlerin halleridir. Ömer Tuğrul İnançer’in de “Hz. Âdem ilk mutasavvıftır” görüşünde olduğunu görmekteyiz. İnançer’e göre tasavvuf bu şekliyle tevhiddir ve tevhid de (tasavvuf) peygamberler tarafından öğretilmiştir. Suffe ashâbı Hz. Peygamber’in dervişleridir.

“Evvelâ Hz. Âdem’i tanımamız lâzım. İlk insan, ilk peygamber. Hz. Âdem her şeyi tebliğ etmiştir. Bu tebligâtın bir kısmının içinden bazı hakikatler ayıklanmış, bazılarına bazı ilâveler yapılmış, sapkınlıklar başlamış. Sapkınlıklar olmasa çocuğu Şit (as) peygamber olarak gönderilmezdi. Yüz yirmi dört bin peygamber gönderilmiş. Bütün bunların söyledikleri aynı şeydir. “Lâ nüfferriku beyne ahadin min rûsulih” (2 Bakara 285) kaidesine göre tebligatları hep tevhîddir. Bunların içine sonradan bazı lâkırdılar girmiş, çıkmış. Hintlilerin yaptığı, tesbihatta ilk başta yapılanların bozulmuş hâlidir. Efendimiz “Ben ceddimin dinini ihyâ ediyorum” diyor. Hz. İbrahim burada çok önemli. Tabî İslâm bütün dinlerin tekâmül etmiş hâlidir. “Ben nimetimi tamamladım” der Cenâb-ı Hakk. Daha önce nimet tamam değildi. Yine daha önceki kitaplarda “Ben bunu kıyamete kadar koruyacağım” diye bir hüküm yoktu. Olsaydı o kitaplar kaybolmazlardı. Ama Kur’an-ı Kerîm’de var. O zaman Hint’ten değil, Hz. Âdem’den almadır. Ayrıca Ashab-ı Suffe’yi iyi tanımak lâzım. Kim olduklarını değil ne

olduklarını iyi bilmek lâzım. Ashab-ı Suffe Efendimizin dervişleridir. Onu iyi anlamak lâzım” (İNANÇER, 2011).

Dikkat edilirse bu alıntıda bir tarih perspektifi verilmektedir. Bu tarih perspektifinin bütüncül ve bütün zamanları içerecek boyutta olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Modern zamanlarda Müslümanların Batı kentlerinden çalıntı yerleşim alanları, meydanlar, konutlar, sohbet ve konuşma mekânları, otomobiller, eğlence sahaları, stadyumlar, TV-Sinema, teknoloji ürünleri, banka talepleri bulunduğu göz önünde tutulursa liberallere nazaran hangi konularda muteriz bir dünya tasavvuru önerildiği pek vazih değildir. Müslümanlar kapitalizme karşı durabilecek zihin evreninde midir? Bunun mümkün olduğu pek söylenemeyecektir. Müslüman aydın sufi yönelimlerin kapitalizmi durdurabileceği hüsnü zannından hareket etmekte ancak kurumsal örgütlenmesini bunu sağlamaya hasretmemektedir. Tasavvufun İslâm topraklarında zenginliğin artması karşısında bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı açıktır. İlk tepkinin Hz. Ebu Zer (ra) tarafından Hz. Osman (ra)’a yöneltildiği ve tasavvuf adı altında değil de zühd kavramı adı altında tasnif edildiği söylenebilecektir.

Kapitalizmin merkezi haline gelen Avrupa-ABD dışındaki tüm Batı dışı bölgelerde kapitalizm sömürgeler edindi ve bu topraklardaki tüm kaynakları (insan/maden/toprak/üretim) kontrol altına aldı. **Batı’lı** modern sistem Osmanlı ülkesi dışındaki tüm coğrafyalara hükmetmeyi başardı. Osmanlı’nın Batı sömürgeciliğine direnç gösterdiği hatta kendine özgü bir iktisat sistemi (Atüt) getirdiği Marksistlerce de söyleniyor. Atüt gerçeğinin arkasında bir çok neden mutlaka vardır ve bu nedenlerin analiz edilmesi de gerekir. Bize göre kapitalizmin Osmanlı iktisat düzeninde yerleşmemesinin temelinde fikhî ve sufi İslam ekonomi politığının belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri kitabında “Anadolu’da asırlarca müessir olmuş bazı büyük sufi teşkilatların teşekkül ve nüfuzu, göçebe aşiretlerle yerli halk arasındaki iktisadi antagonizmin dinî bir kıyam şekli altında ve Selçuklu Devleti’ni en satvetli devrinde saracak kadar kuvvetle tecellisi, devletin sosyal ve hukuki yapısı içerisinde sıkışıp kalan aşiretlerin, tarikatlar etrafında kenetlenerek güçlü ve geniş bir teşkilat olarak zuhuru, bizce Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna zemin hazırlayan çağın içtimai çehresini gösterme”ktedir demiştir (GÜNDÜZ, 1986).

Baykan Sezer de, Osmanlı’nın geleneği sürdüren ama bu gelenek içinde önemli bir aşama oluşturan “yeni bir Doğu siyaseti” olduğunu düşün-

mektedir. O'na göre Osmanlı iki ve birbirinden ayrı örgüt üzerinde duruyordu: Askerî örgüt ve Dinî örgüt. Osmanlı, devşirmecilik kurumu aracılığıyla her kuşakta yeni baştan yaratılması gereken "yeni bir ırk" siyaseti ile Doğu'da hiçbir halkın özel ayrıcalığına izin vermemiştir (SEZER, 1988: 139). Osmanlı getirdiği "Devlet" zihniyeti ile Batı'nın Doğu toplumlarını talanını durdurmuştur. Osmanlı bunu askerî gayelere hizmet eden tekke üzerinden gerçekleştirmiştir. Baykan Sezer: "Türklerin Bizans üzerine sürülmüş bulunmaları, cihad ideolojisi altında Yakın-Doğu'yu tehdit eden Türklerin Doğu zenginlik merkezlerinden uzaklaştırılmak istenmelerinin sonucudur. İstenmeyen bu Türk nüfusun Bizans önünde eriyip kaybolacağı umulmaktaydı (...) Anadolu, tarihi önem ve rolünü ancak Türk siyasetinde bulacaktır" (SEZER, 1988: 132). Bu tavır, devletin dinle ilişkisinde prodüktivizme ve adalet (dirlik) yapısına öncelik verdiğine işaretler. Sezer'e göre Türkler İslam aleminde yeni bir siyasetin sahibi olarak geleneksel güçlerden kendilerini ayrı tutmuş ve özelliklerini koruyabilmişlerdir. Anadolu'ya gelmeyip bu siyasete ortak olamayan Türkler ise kimliklerini koruyamamıştır. Sufî teşkilatların ve tekkelerin dini görevleri yanında askerî iktidarı hukuk sınırında tahkim ettiği söylenebilirdi. Bu şekliyle "din" in devlet ile birlikte hareket etmesi kaçınılmazdı. İktidarın meşruiyetini sorgulamayan bir dini yaklaşım olarak Anadolu'daki İslam konusunda devlet de özgün bir politika güdüyor. Arap-Fars toplum ve kültür çevrelerince hal ve davranışları nedeniyle (yarı çıplak ve meczup göçebeler olmaları nedeniyle) yadırganan Türkmenleri devletin kurulmuş olduğu sahadan Batı uçlarına yani Bizans sahalarına doğru uzaklaştırıyor. Bu uzaklaştırmada onlara yurt bulma zaruret yanısıra hakim olunan Müslüman halk ve ülkelerini kargaşalıktan koruma maksadı güdüyor. Ancak kurulan devletin bir de askerî (nizamî) vechesi vardır ve bu da kad'a tarafından temsil edilmektedir. Anadolu göçebeliğini dönüştüren ikinci dinamik bu kadılık sistemidir. Kadı öncelikle ilmiyye'dendi (askerî idi) ve kul zümresinden sayılmadığından ehl-i örf ile cezalandırılmazdı. Bir hukuk adamı ve yargıçtı. Mahkemesine, noter kayıtlarına müdahale edilemezdi. İstiklal-i mahkeme prensibine uyularak teşkil edildiklerinden bağımsızdı. Fakat aynı zamanda beledi amir, asayiş görevlisi, tımar ve arazi davalarında söz sahibi, vakıf ve medrese teftişinde tek sorumlu, mali konularda görevli hukukçu ve idare adamıdır. Ancak en önemlisi bir şeriat görevlisi olarak İslam cemaatinin temsilcisidir ve ahalinin isteklerini merkezi

hükümete arzda bulunur. Bu da onu örfî memurdan ayırır; örfî memur sayılmadığı için de siyaset cezasından masundur. Kadılar pazar ilişkilerini de teftiş etmektedirler. Bu teftiş kapitalizmin gelişmesinden farklı olarak burjuva sınıfların lehine değil Osmanlı adaletinin tahakkukuna bina olacaktır. Tasavvuf ve kad'a sistemi Osmanlı erken döneminde bir ittifak kurmuştur. Bu ittifakın "tekke-gazi-ahi" kesimlerin toplumsal uzlaşması olduğu söylenebilecektir. Selçukluları yıkan ahi isyanı, Osmanlı'nın kuruluşunda ahilerin gazilerle ittifakını getirmişti. Ankara savaşında dağılan Osmanlı yine birliğini ahilerle sağlayabildi. İstanbul'un fethi ise bir yönüyle ahi tekkesi sayılabilecek Hacı Bayram ve Hacı Bektaş'ın manevî işaretiyle gerçekleşebilecektir. Osmanlı toplumunda ticaret ve tekke münasebetlerine hukukî bir form kazandıran önemli bir gelişme daha erken dönemde medrese teşkilatının kurulmasıdır. Davud el-Kayseri'nin (d. 1258) 1336 yılında Orhan Gazi tarafından İznik'te kurduğu Osmanlıların ilk medresesine Başmüderris tayin edilmesi devletin hukuk temelinde inşası açısından önemli olduğu kadar kurumların tasavvuf-fıkıh birliğini sağlaması bakımından da ilginçtir. Tasavvufun fıkıh ile dengelenmesi Anadolu halkının heteredoks inanç kümelerinin aralarındaki ayrışmaları ve çekişmelerini polarize etmekteydi. Davud el Kayseri Sadreddin Konevî kanalıyla Muhyiddin İbn Arabî'ye bağlıydı. Aynı zamanda Hanefî idi. Sabri Ülgener'in "Batnî" diyerek kapitalizmin gelişmemesinin sebebi sayarak eleştirdiği sufi görüşlerin Vahdet-i Vücut'u kabul ettiğini bu noktada hatırlamak gerekir. Melamilik esnaf ve tüccar kesimde teşkilatlanmış bir sufi hareket olarak Ülgener'in tasnifine uymayacak şekilde "Batnî" idi.

Bilindiği gibi Ülgener, Weber'in kapitalizmin Protestan ahlakça belirlendiği iddiasını ele almıştı. Weber'den yola çıkarak Türk toplumunda ki ekonomik "geri kalmışlığın" temelinde "batnî tasavvuf"un etkisiyle ortaya çıkan kanaatkarlığın "çalışmama ideolojisinin" belirleyici etkisi olduğu sonucuna varmıştı. Ülgener, dervişçe riyazatın meslek hayatı üzerinde dolaylı etkiler bırakabileceği fikrini, Weber'in kapitalizmin gelişimi üzerine geliştirdiği teze dayanarak inşa etti. Weber, riyazetin hücre içinden başlayarak rasyonel bir yaşama metodu haline getirildiği düşüncesindedir. Meslek disiplini ile tanrı huzurunda makbul bir kul olmayı mümkün kılacak iman-teslimiyet duygusunun terkihi halinde, dervişin zenaatkar olarak, dinle mesafeli kişilere nazaran gelişmiş bir iktisadî mo-

del- rol oluşturacağı vurgulanmaktaydı. Weber, tezinin toplumsal tabanını yalnız Protestan akideye bağlı kesimlere hasretmişti. Ülgener, Weber'in bu tezini alıyor ama eleştiriyor: "Dünya dinlerinin hepsi, Weber'e göre, modern Batı çizgisinin uzağındadır. Aralarında yalnız biri Batıya mahsus bir sivilizasyona-kapitalizme-gelip dayanmıştır (...) Weber bu suretle, başlattığı mantık ve muhakeme zincirini halka halka yürüterek, çağımız rasyonalizmine ve ona dayalı kapitalist dünya görüşüne yatkın çizgilerin yalnız bir yanda toplandığını söylüyor (...) yaşanan gerçek ak ve kara ayırımından daima daha çeşitli, sınırlar birinden öbürüne daha kaypaktır. Değişik din ve kültürlerden yalnız birine ait olduğu sanılan unsurların-biraz kurcalanınca-diğerlerine de yabancı olmadığı gözden kaçmayacaktır" (ÜLGENER, 1981: 44-5). Ülgener'e göre batınî sufiliğin tam tersi istikametinde şekillenen bir "melamî sufî"lik vardır.

Osmanlı iktisat düşüncesini "melamilik" ve "ahilik" fikri cephesinden okumak adına kapıları ilk açan, Ülgener'dir. Weber üzerinden Ülgener çizgisi, Batı tarih retoriğinin kırılması ve "biz"e ait bir tarih düşüncesi ya da vizyonu geliştirilmesi için önemli. Gerçi Ülgener, geliştirdiği bakışla nihayetle, "Doğu toplumlarında kapitalizmin gelişebilmesi" meselesine yönelmiştir. Yani Batı'da nasıl "Protestan zihniyet" varsa bizde de "melamilik" vardır; dervişan bir meslek ekolü "sermaye birikimi" sağlamakta aracılık edebilirdi, fikrini işlemiştir. Kapitalizmin gelişmesi için gerekli "zihniyet" melamilik ekolünde temsil edilirken der, tasavvuf "batınî" çizgiye kayd ve böylece kapitalizm zuhur etmedi: "Melamilik dağınık ve üstü örtülü kalarak, tabanda sürekli iz bırakmadı. Batnîlik zikir, ayin, cezbe, telkinle irili ufaklı şehir ve kasabaların orta sınıf halkına uzandı" (ÜLGENER, 1981: 86). Ülgener'in bu yaklaşımının Osmanlı'yı izah eden bir çerçeve sunmadığı muhakkaktır. Öncelikle Osmanlı kurumları içinde yalnızca tekke bulunmadığı için durum böyledir. Osmanlı'da iç içe geçmiş iktisadî kurumsal halkalar var. Tekke dışında çarşının da müesseseleşmiş olduğu hatta askerî-dinî bir nitelik taşıdığı unutulmamalıdır. Osmanlı'da bütün resmî kurumların tekke (tasavvuf) ve fıkıh (kad'a) ile ilgili bulunuyor. Bu iki yapı tımar-pazar-çarşı içindeki büyük üretici kitleye bağlanıyor. Üretici kitlenin de dinî-askerî niteliği reddedilemeyecektir. Üretim sahalarının Bektaşî-ahî tekkelere bağlılığı tasavvufun bir pasifizm olmadığını ortaya koymaktadır. Keza, Yeniçeri Ocağı bir tasavvuf kurumu (Bektaşî Tekkesi) olarak Ülgener'in yaklaşımları açısından "pasifist" de-

ğerlendirilemeyecektir. Yeniçeri Ocağı gaza siyasetinin yürütücüsü idi ve evlenme, servet edinme yasağı nedeniyle sermaye temerküzü gerçekleştiren iktisadî sınıf olarak varlık kazanamıyordu. Ahi ve tımar sisteminde yer alan zümreler de yine kapitalist birikim sağlayamıyorlardı.

Mehmet Genç Osmanlı iktisadi sistemini yukarıdan beri izah etmeye çalıştığımız çerçeveden başka türden bir açıklama modeliyle Batı iktisat zihniyetinden ayrıştırır. O'na göre Batı'da grupların diğerlerinden ayrılmasını sağlayan siyasi, sosyal mekanizmalar vardır. Tersine, Osmanlı ekonomik hayatı yapısal/strüktürelidir. Büyük sömürge imparatorluklarında (Hollanda'da, İngiltere'de) ekonomik düzenleme özel teşebbüs sahibi adamlara göre teşkilatlandırılmıştır. Türkiye'de İngiliz elçisi 1800'lere kadar Levant Company'nin adamıdır. Hindistan'dakiler de Doğu Hint Kumpanyası'nın adamıdır. Elçiyi de onlar tayin ederler. Bunlar büyük zengin iş adamlarıdır ve anavatandaki devletleri bunları destekler. Osmanlı dünyasında böyle bir şey bulunmaz. Mehmet Genç'e göre, Osmanlılar özel ellerdeki zenginliklere karşı fakir toplulukların menfaatlerini kollayan mekanizmaların üzerinde özellikle itinayla durmuşlardır. Osmanlı Devleti Batıdakilere hiç benzemez. Batılı devletler, sınıfsal ayrışmaları tahkim etmişlerdir; Osmanlı ise devlet mekanizması ile özel sektörün toplumun diğer kesimlerinden fazla farklılaşmasına izin vermemiştir. Osmanlı ekonomi politığının belirlenmesinde provizyonizm, fiskalizm, gelenekçilik gibi üç temel ilkenin rolü vardır. Mehmet Genç'e göre devlet bir çok iktisadi fonksiyon ortaya koyar ancak bunlar salt iktisadî mahiyet göstermez. Aynı zamanda dinî, sosyal, askerî, siyasî amaçlar da taşır. Osmanlılarda iç piyasadaki ticaret hacmi son derece büyük olduğu halde burjuva tipi bir ticaret erbabı oluşmamıştır (GENÇ, 2000).

Şimdi günümüz tasavvuf anlayışları açısından meseleye bakacak olursak tasavvufun Osmanlı'daki yerinden uzak olarak ele alındığı görülecektir. Cumhuriyet dönemi sufizmi bir iktisat nizamı arayışında olmadığı ölçüde kapitalizme boyun eğmiştir. Ahlâkçı bir anlayışla ele alınmaktadır ve "nefsin dünya başarısı için kontrolü"nü hedeflemektedir. Osmanlı iktisadi yapısında mal arzı ile tüketim arasındaki dengeyi sağlayan bir üst hukuk (fıkıh) fikri bulunmaktadır. Fıkıhın esnaf sayısını (gedik), çiftçi sayısını (tımar) belirlediği gibi fiyatları da kontrol ettiği görülmektedir. Hatta Mehmet Genç'in yazdıklarına göre eyaletler arası mal hareketleri dahi fakihlerin kontrolündedir. Oysa günümüz sufî hareketlerin mal-in-

san-servet kontrolüne razı olacaklarını söylemek çok zordur. Günümüz sufî temelli ekonomik tasavvurunu dillendiren yazarlar “dünya pazarı için meta-mal üretmek”ten bahsetmekte ve bir mânada tüketimden medet ummaktadırlar. Fabrika-endüstri meta/ mal üretme modelidir. Sufî temelli dünya kurgusunda ise meta-mal üretimi değil ihtiyaç duyulan eşya üretimi esastır. Ayrıca Osmanlı iktisadî hayatında eyaletler arası ticareti geliştirmek için özellikle tekke ve vakıfların bedesten, köprü, yol, su arkı, vs. gibi hizmetlerdeki öncülüğü; mal dolaşımında, konaklamada ve ulaşımında han, kervansaray etkinliği; cemaatî toplumların muhafazasında ise tekke, mescid, zaviye tesisi tartışılmazdır. Bu etkinlik kapitalizmin gelişmesini engelleyen bir kolektivizmi, servetin kişilerde birikmeden topluma dağıtılmasını hayatî kılmaktaydı. Osmanlı tekkesinin ve kurumsal teşkilatının bu anlamda Atütcü ve “kendiliğinden sosyalist” karaktere sahip olduğu söylenebilecektir.

– GENÇ Mehmet, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Yayınları, 2000.

– GÜNDÜZ İrfan, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, 1989.

– İNANÇER Ömer Tuğrul, Gönül Sohbetleri, Sufi Kitap, 2011.

– İSMAİL Hekimoğlu (Ömer Okçu), Tefekkür ve Edebiyat, Türedav Basım Yayım, 1977.

– KÜÇÜK Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, Nükte Kitap, 2004.

– SEZER Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitabevi Yayınları, 1988.

– ÜLGNER Sabri, Zihniyet ve Din, Der Yayınları, 1981

CEMAAT VE TİCARET

İslam'da ticaret helaldir. Mal biriktirmek ise şiddetle yerilmiştir. Müslüman bir cemaatin iktisadî ilişkiler geliştirmesi, akar getiren mülklere sahip olması mümkün müdür? İslam bireysel mülkiyetin temerküzünü benimsememiş ise de Müslüman cemaatlerin ticari örgütlenmelerini dünyevileşmek şeklinde değerlendirmekte midir? Bu sorulara Ömer Leke-siz'in 06.12.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesi'nde ifade ettiği şu cümleler vesile oldu:

"Cemaatler medya, finans, eğitim vb. ticari örgütlenmeler yoluyla tabelayı bilinçli olarak tercih ettiklerinde özlerini yitirmekle kalmaz (...) iktidar kurup, iktidar deviren kara sermayenin yanında, onların olası yeni hareketlerine katılmayı da peşinen kabul etmiş olarak yer alırlar. Kara sermaye yapılarına göre, ona katılan cemaatler bu yolla önemli bir işlevi daha yüklenmiş olurlar: Din gayretiyle kendilerine bağlı olanları dünyevileşmeye razı etmek! Çünkü artık cemaat olmanın sağladığı modernizm karşıtı iç-direnç iptal edilmiş, ticari kazanımları koruma ideali, dini ideallerin önüne geçmiştir."

Bu cümlelerde din-iktisat ilişkileri açısından değerlendirilmesi gereken bazı önyargılar bulunduğunu düşünüyorum. Kur'an dini hayatı, hatta iman ve ahiret bilincini ticari mantığın, ticari ilişkilerin, üretim-pazar ilişkilerinin yansıdığı kavramların içinde zikrederek tanımladı. Bu nedenle Müslümanların toplum inşa etmek için tavır ortaya koyduğu her yerde "iktisat"la ilgili meselelerle karşılaşması zaruri netice olmuştur. Hz. Peygamber (asv) de Müslüman bir toplum inşası için Medine'ye hicret ettiğinde mescid (din) yanında "Müslüman pazar" (iktisat) ilişkisini tesis etmiştir. Zaten iktisat kelimesi de KIST kelimesinden gelmektedir; adalet, mizan, ölçü, denge manalarını muhtevîdir. Kıst kavramını eğer "bölüşüm-paylaşım"ın adalete irca edilerek sağlanması şeklinde okumayı başarırsak İslam'ın din olmak yanında bir iktisat tasavvuru olduğu da kabul

edilebilecektir. Birileri üretirken, kazanırken ortaya çıkan “artık değer”lerin kendilerinde (şahıslarda) toplanmasını engellemek için İslam; adalet ve insafla yaptığı bölüşümle toplumsal uhuvveti korumak niyetindedir. Bu nedenle Cum’a günleri okunan Nahl suresi 90. ayet ile Allah adalet, ihsan, akrabaya iyiliği birlikte saymıştır: “İnnallâhe ye’muru bil adli vel ihsâni ve îtâi zîl kurbâ.” Ayetin devamında gelen “ve yenhâ anil fahşâi vel munkeri vel bagy” beyanında geçen “fahşa” bazı müfessirler tarafından sadece ahlâksızlık şeklinde değil “cimrilik” şeklinde de anlamlandırılmıştır. Nitekim Bakara suresinde infak ayetinden sonra gelen şu ayet nedeniyle fahşa aynı zamanda cimriliktir: “Eş şeytânü yeidukumul fakra ve ye’murukumbil **fahşâi** / Şeytan sizi fakirlikle korkutarak **cimriliği** ve hayasızlığı emreder” (2 Bakara 268). Bu nazardan bakılınca Allah’ın emrettiği **ihsan**, cimrilik ile israf arasında bir **kıst**, yani iktisadî bir tavidir, şer’î dengedir.

Kıst, insanın mahremiyetini muhafaza edecek şekilde davranmak şeklinde ele alınmalıdır ve bunun “toplumsal bir seferberlik” halinde kavranması kaçınılmazdır. “Komşusu açken tok yatan bizden değildir” şeklinde meşhur olmuş rivayeti “iktisadî” bir okumaya tabi tuttuğumuzda her müslüman hanenin sağından solundan önünden arkasından kırk komşusunun açlık ve zilletinden (hatta evsizliğinden, borçlarından, dertlerinden) mesul olduğu ve bu mesuliyetin iktisadî bir muhafazayı içerdiği anlaşılabacaktır. Müslüman toplum, içindeki fertleri çıplak, aç, evsiz, işsiz, naçar ve yalnız bırakmamakla farz-ı kifaye ile mesuldür. Kıst kavramı, Müslüman toplumun fertlerini “fahşa, münker, bagy”den alıkoyan ve bunu “adalet, ihsan, kurbaya iyilik” ile tesis eden her toplumsal eylemi / ameli çerçeveyen bir muhteva içerir. Kıst kavramı muhayyel, belirsiz bir adalet fikri olmayıp mizân’a, ölçüye, teraziye ait somutluğa haizdir. Hadid suresi (57: 25) ayeti “kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler / ve enzelâ meahumul kitâbe vel mîzâne li yekûmen nâsu bil kıst” beyanıyla kitap ve mizanın inzali sebebini KIST kavramının tahakkukuna raci kılmıştır.

Demek ki, din bu zaviyeden İktisadî meseledir. Terazi (mizân) bulunan her yerde dinî bir tavır / amel bulunmaktadır. Ölçü ve tartıda hile yapmamak bir kıst işidir. İhtiyaçtan fazlasını infak etmek de bir kısttır. Bir toplumda birileri mülkü temerküz ederken, diğerlerini (emekçileri) kendilerine borçlu kılıyorsa bu adalet değildir. Kardeşlik ve cemaatik

oluşumlar “od (ateş), su, tuz” muhtevalı tabii nimetleri kamusal alanda yaşayan herkesin istifadesine sunmuştur. Evsizlik, konutsuzluk anlamında mülksüzlük Müslüman toplumun “kardeşlik” fıkına aykırıdır. Bu mülksüzlüğü bertaraf edebilmek için İslam, Müslümanlar arasında ticari - iktisadi ilişkiler dolayımında oluşan “artık değer”in Müslümanların muhtaçlarına aktarılmasını sağlamak için teşkilatlanmayı icbari kılmıştır. Dolayısıyla İslam’ın sadaka, fitra, kurban, zekat gibi malî ibadetleri iktisadî olarak işletilmek ve kamuya “vakfedilmek” için cemaat oluşumunu mecburî kılar.

Kıst’tan gelen “Kıstas” kelimesi, doğru, hakkaniyetle, nesafetle, adaletle ölçmek, mizân kurmak, aşırılık / israf / fazlalık / nakıslıktan sakınmak, dengeli davranmak manasındadır. Muksit ise, adalet yaparak hak sahibinin hakkını teslim eden, emaneti ehline veren anlamındadır. Allah, “kıstasla ölçülmesini / adalet yapılmasını” emreder ve Allah Muksit kullarını sever: “innallâhe yuhıbbul muksitîn” (49 Hucurat 9). Kur’an’da “Ricâlun lâ tulhîhim ticâratun velâ bey’un an zikrillâhi ve-ikâmî-ssalâti ve-îta-i-zzekâti (s) yehâfûne yevmen tetekallebu fîhi-lkulûbu vel-ebşâr / Öyle erler ricalun vardır ki onları ne ticaret, ne alım-satım, Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoymaz, gönüllerin ve gözlerin döneceği günden korkar onlar” (24 Nur 37) ayeti zekat vererek ticaret işini yürüten kişiyi rical / er şeklinde zikretmiştir. Nitekim Anadolu’nun bin yıllık düzeninde ortaya çıkmış Ahi teşkilatları da ricalun kapsamında değerlendirilir. Ahi tacirler din-iktisat ilişkisini kıst ile tahakkuk etmiş feta- fütüvvet ehli adamlardı. 24:37 ayeti “îta-i-zzekâti” şeklindeki telaffuzla 16:90 ayetine de atıfda bulunmakta semantik bir alan kurmaktadır. Demek ki fütüvvet ehli - küçük esnaf, çiftçi, zanaatkâr, küçük tacir, vs. yani sermayeyi rant getiren işlerde temerküz ederek yapılandırmayan bir iktisat modelinin insanları yaptıkları iktisadî faaliyetlerle Nahl 90’da zikredilen “adalet, ihsan, îtaî zîl kurbâ” eylemi içindedir. Bilindiği gibi zekat yakından (kurba) başlayarak verilir.

Tam burada Kur’an’ın ticari-iktisadî terminoloji kullandığı hususunu yeniden hatırlatmalıyız:

BORÇ: “Kim Allah’a güzel bir borç verirse” (2:245, 57: 11- 18, 64: 17). **SATIŞ:** “Allah, mü’minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır” (9: 111). **İŞ:** “Boş kaldığın zaman yorul” (94: 7). **EMANET ve EHLİYET:** “Allah size emaneti ehline vermenizi ve insanlar arasında hük-

mettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder" (4: 58). **ÜCRET:** "Benim ücretim Allah'a aittir" (26: 109). **ZENGİN ve FAKİR:** "Allah zengindir, sizler ise fakirsiniz. Siz Allah'a muhtaçsınız" (35: 15, 47: 38). **FAYDA:** "Ama sen yine de hatırlat, çünkü hatırlatmak mü'minlere fayda verir" (51: 55). **FİDYE:** "O gün kimseden fidye (bedel) alınmaz" (2: 248, 5: 36). **HAZİNE:** "Allah'ın hazineleri onların yanında mıdır?" (38: 9). **HESAP:** "O gün hesap için huzura alınırsınız" (69: 18). **TERAZİ:** "Kafirlerle, tartı terazi kurmayacağız" (18: 105, 21: 23). **TİCARET:** "Ey iman edenler, sizi acı bir azabdan kurtaracak ticareti size göstereyim mi?" (61: 10). **ALIŞ- VERİŞ:** "Öyleyse yaptığınız alışverişle (biatle) sevinin" (9: 111). **YARDIMCI:** "Allah ne güzel mevla, ne güzel yardımcıdır (nasir)" (22: 78).

İslam dini Müslümanların cemaatik oluşumlarını teşvik etmektedir. Bu din bireylere indirilmemiştir, bireysel bir din olarak yaşanamaz. Kur'an "İçinizden hayra çağıran, marufu emreden ve münkerden sakındıran bir ümmet bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır / Veltekun minkum ummetun yed'üne ilâ-lhayri veye/mur'üne bilma'rûfi veyenhevene 'anilmunkeri veulâike humulmuflihûn" (3 Âl-i İmran 104) ayeti ile Müslüman toplumun içinde "ümme" yani imamı olan bir veya birçok topluluğun "hidmet / hademe / hadîm" halinde ortaya çıkarak "hayr" işiyle meşguliyetini zaruri kılmıştır. Aslında İslam'ın Kurban, zekat, fitra, sadaka, Hacc gibi malî ve bedenî ibadetleri Müslüman toplumun iktisadî seferberliğini kaçınılmaz kılmaktadır. Farz kılınmış bu ibadetler Müslümanlar arasında amel edildiği sürece, Müslüman toplumlar içinde "iktisadî bir devr-i daim", yani zenginlerden alınıp fukaralara ve marabalara ulaşan bir "artık değer", "ihtiyaçtan fazla" mutlaka olacak ve Müslümanlar içinde bir takım gruplar bu artık değeri asıl sahiplerine ulaştırmak için organizasyonlar kuracaktır. Bu fazlalığın "artık değer" in sadece "sadaka sandığı" şeklinde tutulması ise faiz konusunu gündeme getireceğinden Müslüman toplumun "artık değer" ini toplayan bu teşkilatlarının uhdelerine geçmiş likitideyi ticarî faaliyetlere yatırması şaşırtıcı değildir. Aksine toplanan bu likitidenin ticarî sahada değerlendirilmesi "üretim, istihdam, emekle maişet arama" zihniyetini teşvik etmesi istenmektedir. İslam toplumlarında iktisadî faaliyetlerin sermaye şirketleri üzerinden değil vakıflar üzerinden yürütüldüğü hususu göz ardı edilmemelidir. Osmanlı toplum düzeni İslamcılar tarafından yıkılırken tekke ve zaviyelerin tembellik ve kokuşmuşluk odağı olduğu düşüncesi ile hareket ettiler ve

sanayi işletmeleri kurulmasını öngördüler. Türkiye’de cemaatî yapıların ticaretle uğraşmasının en temel sebebi Mehmet Akif gibi İslamcılarının tevekkülü eleştirirken **Batı’lı** çalışma ideolojisini vakıf-tekke teşkilatlarının yerine ikame etmeye yönelik tasavvurlarıydı: “Allah’a dayanmak mı? Asırlarca dayandık! / Düşdükse bu hicrâna, onun nârına yandık!” diyen Mehmet Akif, savaşlar nedeniyle tüm kurumsal organizasyonunu yitirmiş bir toplumun çözülüşünü tekke / vakıf sisteminde hizmet eden zümrelerin sırtına yüklemektedir. Şark şiirinde bozulmuş bir iktisadî sistemin sonuçlarından hareketle sefalet tablosu çizer ve bundan kurtuluşu vakıf-tekke sisteminin geçmiş dinamiğinden değil **Batı’lı** çalışma ideolojisinin kurumsal yapısından bekler:

“Harâb iller, serilmiş hânümanlar, başsız ümmetler, / Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar, / Bükülmüş beller, incelmüş boynlar, kaynamaz kanlar, / Düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar; / Tegallübler, esaretler, tahakkümler, mezelletler; Riyâlar, türlü iğrenç ibtilâlâlar, türlü illetler; / Örümcük bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar; / Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar.”

Mehmet Akif’in “ekinsiz tarlalar” diyerek feryad-ı figan eylediği iktisadî sefalet hakkında Kemal Tahir’in Arabacı hikâyesinde erkeksiz (toprağı sürece ve bakire kıza eş olacak adamsız- sahipsiz) kalmış kadınların çaresizliğini örnek göstererek cevap vermek gerekir. Akif’in “Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar” diyerek yakındığı çöküntü Osmanlı vakıflarının işgalini sürdürecektir erkeklerin askere gidip gelmemesine münhasır olduğu unutulmamalıdır. Osmanlı İktisadî düzenini kollektivist bir kavrayışla ele alan tekke ve vakıflar İslamcılarının “her mahallede bir burjuva” felsefesi ile kapitalistleşmiş bir dünya kurgusuna icbar edilmiştir. Osmanlı sisteminde vakıflar, ticaret ve iktisadî faaliyetlerin merkezinde idi. Bütün İslam şehirlerinde vakfiyelerin ticaret hanları bulunmaktaydı. Vakıflar Müslümanların mülklerini kapitalist sermaye olarak muhafaza etmekten dinî manada zarar göreceği hissi nedeniyle topluma tahsis edilmesinden doğmuş ve İslam da bu hissi teşvik etmiştir. Dolayısıyla dini cemaatlerin ticaretle ve iktisadî faaliyetlerle uğraşmaları, iktisadî bir zümreye dönüşmeleri, hizmetleri görürken istihdam ettikleri kişilere maaş ödemesi, fakara adamların sığındığı ev, yemek yediği bir kap, uyuduğu yatak olması garipsenecek bir şey değildir. Osmanlı toplumunda vakıflar ve tekkeler beledî hizmetleri üstlenerek kendine mahsus

kamusal ve muhtar alan oluşturmuş; yol, köprü, çeşme, su kemeri, sarnıç, sebil, han, hamam, aşevi, mescid, bedesten, kale, kervansaray, kütüphane, derslik vs. gibi bir çok tesis yapmıştır.

Dini cemaatlerin ticaretle uğraşmasını “dünyevîleşme” olarak yansıtmak da bir problemdir. Zira yol, köprü, çeşme, su kemeri, sarnıç, sebil, han, hamam, aşevi, mescid, bedesten, kale, kervansaray, kütüphane, derslik gibi hizmetler zaten dünyevî niteliktedir. Müslüman ferdiyetlerin “dünyevîleşmesi”, hayata sadece para nazarından bakması eleştirilebilir olmakla beraber toplumsallıkların işlerinin “dünyevî” niteliği reddedilemeyecektir. İslâm’ın yasakladığı temerküz, sermaye birikimi, kapitalist yığılma ferdlerde toplanan sermaye olup cemaatik yapıların kendi hedefleri doğrultusunda kullandıkları iktisadî gücün “sekülerleşme” olduğu söylenemeyecektir. Osmanlı’nın tüm asırları boyunca vakıf ve tekkeler dini faaliyetleri, “*ticari kazanımları koruma ideali*” içinde yerine getirdiler. Bunun sebebi yukarıda da söyledik dinin zaten iktisadî bir faaliyet arzemesi olduğu kadar toplanan sadaka, fitra, zekat, bağış, kurban derisi, ticarî kârın toplayan için “beytulmal” hususiyetine haiz niteliğidir. Bu arada şunu eklemem gerek: Türkiye’de yüzlerce cemaat var ve hepsi de ticaretle bir şekilde meşgul oluyor.

İslâm’ın cemaatik yapısının küresel kapitalist zihniyete karşı direnç alanı olduğu kabul edilmedikçe vakfiye - dernek gibi oluşumların iktisadi faaliyetleri engellenenecek. Üstelik bu kez bu engellenenin ideolojik arkaplanının din-iktisat ilişkilerini kesen bir sekülerleşmeye uğratılıp, pratiğinin siyasî İslâm’ı telaffuz edenlerce yürürlüğe konulduğunu göreceğiz.

KİM BU HERİF?

-Din ve iktisat ilişkisinde tekke-

Osmanlı tekkelerini sistemle bütünleşme/bütünleşmeme perspektifinden okumak her durumda yanlış sonuçlara götürür. Osmanlı toplum düzeni merkez/taşra çelişkisi ile oluşmuş bir üretim yapılaşmasıdır. Ama aynı zamanda Osmanlı içtimaîsi askeri bir toplumdur. Osmanlı elitleri ya da yöneticileri denilen kesimin Osmanlı sisteminde günümüz devlet anlayışında olduğu gibi “seçkin” sayılamayacağı, öncelikle “kul” ve “devşirme” sayıldıkları, mal ve canlarının her an müsadere edileceği unutulmamalıdır. Tekkeler bu nedenle “kul bürokrasisine” girmemek zorundaydılar. İkinci olarak devletin taşra üzerinde yönetme refleksini taşıyan kadılar karşısında heteredoks/gayr-ı resmi duruşu temsil eden din alanı tekkelerdi. Yani, merkez-iktidar politikaları altında ezildiklerini düşünen ve iktisadî talepleri olan insanları toplayan sığınak tekkelerdi. Bu manasıyla tekkeler üzerinde çalışan arkadaşların bu tekkeleri iktisadî zümre hareketleri olarak görme zorunluluğu bulunmaktadır. Yeniçeriliğin Bektaşî tekkesine bağlılığı da iktisadî analizleri gerektirmektedir. Yeniçerilik “Ganimet” demektir. Bu noktada Cabiri’nin “ganimet” terimini hatırlamak faydalı olabilir ancak bu konuya girmeyeceğim.

Osmanlı savaşlarda yenilmeye başladıkça Yeniçerilik ticaret serbestisi talebiyle tüccarlığa dönmüş ve iktisadi zümre tavrını koruyarak topluma dayatmak istemişti. Osmanlı tekkesini bu iktisadî zaviyeden okumaya başladığımızda din- iktisat ilişkilerini yeniden tanımlama imkanına erişmek kaçınılmaz. Padişahın (mülk) bürokrasinin (vakıf) reayanın (mirî) alanda tutunuşu karşısında tekkelere (Melamilik-Halvetilik-Celvetilik) ticaretten ve (Bektaşîlik) ganimetten başka meşru bir kazanç (kesb) imkanı kalmıyor demektir. Tekkeler her ne kadar vakıflarda da organize olmuşlarsa da bu süreklilik kazanamamıştı. Dini usul ve erkânla yaşamak için kardeşlik tesisi gibi görünen tekke, devlet karşısında bağımsız/muhtar

alan kurmuş ve bu çerçevede devletle bütünleşme gütmeyen karizmalarla “özyönetim” esaslı, olabildiğince merkezden müstakil ama her halde iktisadî pozisyonları ele geçirme imkanını bahşetmişti. Tekkelerin sürekli olamaması ise Kilise benzeri mülkiyet sisteminin Osmanlı dokusuna uymamasından geldiği kadar Osmanlı hanedanının her zaman ve devirde tekkeleri başka tekkelerle dengelemesi, gelirlerini kesmeye matuf siyasetleri, hiç bir şey yapamazlarsa tekke ileri gelenlerini “siyaset etmeleri” ile ilgiliydi.

Ahmet Yaşar Ocak’ın Molla Kâbız hakkında söylediklerini hatırlayarak konuya yaklaşılim. Ahmet Yaşar Ocak, Molla Kâbız’ın 1527 yılında başı kesilerek öldürüldüğünü zikrettikten sonra bir hususa dikkat çekmektedir: “Kaynaklarımıza bakılırsa, Hz. İsa’nın Hz. Muhammed ve öteki peygamberlerden üstün olduğu iddiasıyla ortaya atılmış[tır] (...) Bir defa dikkat edilirse, Müslümanlığı bırakıp Hristiyan olmuş biri sıfatıyla değil, kendisini İslâmiyet haricine çıkmış görmeden dâvasını savunmaktadır (...) hangi sebeplerle, başını belâyaya sokacağını bildiği halde (...) bunu propaganda etme gereğini duyduğu cevap isteyen bir sorudur. Fikrinden cayması halinde hayatının bağışlanacağı bildirildiği halde ölümü tercih etmesi de hayli düşündürücüdür” (OCAK, 2010: 39). Ocak, bu soruyu cevaplamaz ise de devam eden cümlesinde bize göre dinî söylemlerin iktisadî oluşumlara sebep olduğu ilhamını veren şu ifadeyi aktarır: “Osmanlı kaynakları bildirmeseler de, bu zatın İstanbul’da bir Hz. İsa sempatizanları (Hûbmesîhîler) grubu oluşturduğu, bunların XVII. Yüzyılda bile mevcudiyetlerini sürdürdükleri görülüyor” (OCAK, 2010: 39). Nitekim Ali Öge’nin “Şeyhülislam İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit” başlıklı makalesi Molla Kâbız’ın idamı konusunu Osmanlı Devleti’nde iktisadî uygulamaların Şeyhülislam İbn Kemal’in fetvaları ve görüşleri etrafında incelemeye tabi tutuluşu nazarından ele alınmıştır. Makaleye göre İbn Kemal’in yaşadığı dönem her ne kadar zirve devri gibi görünse de bir ekonomik daralmanın bulunduğu zaman dilimidir. Vergi kanunlarının yetersizliği de buna eklenince zaten karışık olan halk arasında gayri İslami hareketler baş göstermiş; içki, fuhuş gibi genel ahlaki seviyeyi düşüren fiiller, hırsızlıkla kuvvetlenmiş bu olumsuzluklar ‘*celali isyanları*’na dönüşmüştür. Osmanlı Devleti kuruluşundan beri fethettiği yerlerde Gayr-i Müslim teb’a edinmekte ve bunlarla ilişkilerini belli bir düzene koymaktadır. Gayr-i Müslim teb’a ibadet ve özel hukuk alanında serbest bırakılmıştır. Müslümanlarla bir arada yaşamaları

çeşitli dini tartışmaların çıkmasına da zemin hazırlamıştır. 1354 yılında Osmanlılara ait Biga, Bursa ve İznik'te kalan Selanik başpiskoposu Grigorios Palamas, Sultan Orhan ile diğer Osmanlı yöneticileri ve ulemâsıyla rahatça hristiyanlık-müslümanlık üzerine tartışmalar yapmıştır. Ancak zamanla bu tartışmaların sadece ilmi tartışmalar olarak kalması da çok zor olmuştur. Önceleri ilmi bir özellik gösterirken daha sonra bu tartışmalar ideolojik bir propaganda aracı, ardından da devlete karşı bir başkaldırı olarak gelişme göstermiş ve devlet içinde düşünce özgürlüğünün sınırlarını aşarak sosyal-siyasal bir problem halini de almıştır. Bu problemin bir yansıması da *"hubmesihîcilik"* olarak kendini göstermiştir. İbn Kemal ve Molla Kabız arasında yapılan tartışmaların bu hubmesihîcilik ve Hurûfî bir takım altyapılarının olduğu gözden kaçırılmamalıdır (ÖGE, 2010).

Öge'nin bu çok önemli makalesinden de görüleceği üzere Osmanlı toplum yapısı asker/ ulema/ bürokrat kesim dışında kalan tabakanın meslekî veya meşrebî kolektivizmi dinî zihniyet olarak şekillenmişti. Öge, merkezî din algısının iktisadî zorunluluklar gereği belirlendiğini ifade eder. Bu yargıyı kabul ettiğimizde tersinden bir bakışla çevrenin (taşranın) iktisadî zorunluluklarının da dinî algılara yol açtığı pekala söylenebilecektir:

"İbn Kemal döneminde muamele-i şer'iyyenin bir hile olup, Allah'ı (c.c) aldatmak olduğunu ve bu yolla elde edilecek kazancın câiz olmayıp haram olduğunu iddia eden hukukçuların da bulunduğu görülmektedir. Ancak İbn Kemal, bunun haram olmadığı hususunda o kadar emindir ki haram olduğunu söyleyen kimselerin şer'an kâfir olup tecdid-i iman etmeleri, şayet bu itikattan dönmezlerse katledilmeleri gerektiğini belirtir:

"Bir kimse "muamele-i şer'iyye hiledir, Hak Teâla'yı aldatmaktır. Bundan hasıl olan ribh haramdır ve câiz değildir" dese şer'an ne lazım olur?

Cevap:Kâfirdir,ol itikattan dönmez ise katli lazım olur."(vr.21a,30a)

Aslında bu hüküm zorlamadır. Fakat böyle bir uygulama da iktisadi açıdan bir zorunluluktur. Osmanlı Devletinde o dönemlerde bir takım sıkıntıların olduğunu sosyal hayat başlığında belirtmiştik. Bu fetvaların bu ortam içersinde verildiği unutulmamalıdır. İslamın açıkça yasaklamış olduğu faiz yasağı dikkate alınarak İslam hukûkunun zahirine bağlı kalmak suretiyle hile-i şer'iyye yoluyla finansman ihtiyacının karşılanmaya çalışıldığı görülmektedir" (ÖGE, 2010).

Osmanlı toplumsal hayatı piramidal değildir. Bununla beraber Osmanlı siyaset sistemi dört iktisadî zümreden oluşmaktadır: Askerler

(ehl-i seyf), ulema (ehl-i ilim), bürokratlar (ehl-i kalem), esnaf- çiftçi- tüccar (reaya- ehl-i hiref). Askeriye de 1) Kapıkulu askerleri, 2) Eyalet askerleri şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Ancak her hal u kârda yönetici sınıf askerîdir. Buna göre asker/ulema/bürokrat olmayan üretici kesimlerin tekkelerde örgütlenmeleri din-iktisat ilişkisini kaçınılmaz kılmaktadır. Reayaya Arapça “hırfet” (iş, meslek) kavramı ile niteleme yapılmaktadır. Diğer değişle zanaatkâr kişiye hırfet ehli denilmektedir. Herif tâbiri, zamanla hırfet ehlinin adı olarak kalmış ve pejoratif (aşağılayıcı) bir mana kazanmıştır. Buna göre Osmanlı’da tekkeler devleti yöneten üç zümrenin dışında kalan üreticileri toplayan, yer yer eğiten, sanat ve iş ahlâkının ilkelerini belirleyen ama daha da çok devletin iktisadî alana müdahalesine karşı kendi iktisadî zihniyetini bir direniş alanı halinde tahakkuka çalışan muhtar kurumlardı. Ahmet Yaşar Ocak’ın ifadesine göre “Kanunî’nin saltanat müddeti boyunca (1520-1566), Bünyamin Ayaşî, Pir Ali Aksarayî, İsmail Maşûkî, Hüsameddin Ankaravî ve Hamza Bâlî gibi ileri gelen Melâmî şeyhleri, devlet nizamına muhalif ve onu değiştirmeyi amaçlayan faaliyetler içinde görünüyorlar. Hatta Pir Ali Aksarayî’nin bir mehdilik hareketine girdiği, Hamza Bâlî zamanında ise Melâmî’lerin kendi aralarından padişah, vezir, defterdar vb. idareciler seçerek yeni bir yönetim kurma teşebbüsünde bulundukları anlaşılıyor” (OCAK, 2010: 40). Osmanlı’da iktisadî kurumların arkasında din ve dini kurumların temelinde ise iktisadî taleplerin olması kaçınılmazdı. Bugün “herif” dediğimiz adamın Osmanlı sisteminde ulema/asker/bürokrat zümresine geçmesi kolay rastlanacak bir hadise değildi.

Osmanlı toprak düzeninde ister ortakçı kul ve isterse çeltikçi reaya olunsun statü değişmezliği asıldı. Ortakçı kul kendi bağılı olduğu sınıfsal zümresinden başka bir kadınla evlenemez; çeltikçi reaya ise babadan oğula geçen statüsünü terkedemezdi. Bu nedenle dini inanışların statüyü değiştirmeyi zorlaması kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı tekkesi iktisadî nedenlere son derece bağılı yönelimler içermekteydi. Tekkedeki herif yönetici olmayan kesimden zümreyi temsil eden biri olup; üretimi, geçimliği arttırmayı niyet eden çiftçi/esnaf/zanaatkâr adamın ta kendisiydi.

– OCAK Ahmet Yaşar, İslâm’ın Macerası, Timaş Yayınları, 2010.

– ÖĞE Ali, Şeyhülislam İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisadî Hayatından Bir Kesit, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:16, sayfa: 275-298, 2010

AHÎ OCAKLARI

Anadolu’da yer alan Müslümanca düşünme şekillerinden biri Ahilik. Ancak Ahilik, salt düşünce biçimi olmanın ötesine geçmiş; iktidarı da cemiyeti de belirleyen bir hareketi, bir dayanışmayı ifade etmiştir. İktidara ve cemiyete bakış nazariyesi itibariyle Ahiliğin Avrupa- Bizans, Arap, Fars kültür alanlarına ait olmadığı Anadolu’da ortaya çıkan kendine mahsus bir “din-u devlet” fikrine mensubiyet kesbettiği ifade edilebilir. İktidar ve cemiyet arasında kalan orjinal bir kurum olan Ahilik, sanayi- teknoloji temelli iktisadî yapılanmanın, asayiş ve yol güvenliğinin, çalışma hayatının ve emek disiplininin belirleyeni olarak kendi zamanının İslamî- siyasi ekollerinin tamamına etkili olmuştu. İbn Battuta’nın Seyahatnamesi’inde Ahilerin sultanın bulunmadığı yerde şehrin hakimi oldukları, gelen misafirlere binek verdikleri, giydirdikleri, güçleri nisbetinde ihsanda bulundukları ifade edilmektedir. Ahilik kurumunun kökeninin Arap, Fars, Bizans kültür alanlarına ait olmamasının nedeni, bu kurumun Anadolu’ya Horasan’dan gelen ahalinin iskanından kaynaklanan ihtiyaçlardı. Horasan’dan gelenler göçebe hayattan yerleşik hayata geçmek zaruretinin bilincinde idiler. Dolayısıyla yerleşik hayata geçiş ile birlikte sanat- meslek, çift-çubuk sahibi olmaları gerektiğini gördüler. Gerçekten de Horasan göçerlerini önlerinde sürüyen Moğolların Anadolu toprağında tutunamamalarının sebebi toprakta yerleşememeleridir, diyebiliriz. 13. Asır, Anadolu’daki Ahi uyanışı için önemli bir zaman dilimi sayılmalıdır. Bir Türkmen hareketi olan Babailer İsyanı (1240) sonrası Ahiler de takibata uğramışlar, ardından gelen Moğol istilası ve Köse- dağ yenilgisi (1243) ile Ahiliğin Doğu’da yaşama şansı kalmamıştı. Doğal olarak Ahilik, Ankara, Aksaray, Çankırı, Kastamonu, Kırşehir havalisine yerleşti ve ticaret/ sanayi faaliyeti ile topluluğu organize etti. Şeyh Edebali, Hacı Bektaş-ı Veli, Geyikli Baba, Abdal Musa, Batı’ya doğru yönelen

Ahilerin önemlilerindendir. Selçuklular Anadolu içlerinde hakimiyetlerini sağlamakta güçlük çektiği oranda Ahilik bu boşluğu doldurmaktaydı. 1330 senesinde Ankara'da Selçukluların hakimiyetinin kalmadığı, şehri Ahi Teşkilatının koruduğu değişik kaynaklarda ifade edilir. Ahilerin Ankara'da Ahi Hükümeti kurduğu ve şehrin yönetiminde doğrudan etkili oldukları söylenmektedir. Ahiler kendi meslekî sufi zihniyetleri içinde şeyhlerini, kethüdalarını, yiğitbaşlarını seçmişlerdir. Merkezi güç ile de iyi geçinmişler, yönetimi de ellerinde tutmuşlardır. Ankara'da Ahilerin hükümet ettiği dönem Osmanlılar'ın fetih tarihi 1361 tarihine kadar devam etmiştir. Bu 31 yıllık dönemde Ahiler hem hükümet etmişler, asayiş sağlamışlar, hem beledî hizmetleri yerine getirmişler hem de ticaret yapmışlardır.

Ahiliğin kökeni Fütüvvet teşkilatına dayanmaktadır. Fütüvvet, Arap dilinde "asil ve kamil insan" anlamına gelmektedir. Ancak Feta, 1) sahavet (cömertlik), 2) şecaat (yiğitlik) gibi iki erdemi her zaman bağrında taşıdı. Cahiliye Mekke'sinde ezilenlerin haklarını ayakta tutmak için bir araya gelen soyluların kurdukları Hılful Fudul, Feta kültürünün önemli bir yansıması olarak okunmalıdır. Kur'an'da da Enbiya 21: 60, Kehf 18: 10 ve Yusuf 12: 30 ayetlerinde feta kavramı geçiyor ve şecaat ile ahlâk nitelikleri birlikte veriliyor. Emevi iktidarı ile birlikte gelişen dünyevileşme ve siyasallaşma sonrası fütüvvetin sufi ekoller içinde pasif muhalefete dönüştüğü, aynı zamanda sufiliği de eleştirmeye yöneldiği söylenebilir. Fütüvvet düşüncesinin sufi tavırlar içinde de muhalif kalması, sufiliğin emeğe yönelik kayıtsızlığına bir tepkidir. Fütüvvetin özellikle ilk dönem sufiliğinin ferdi dinî yaşantısına karşı kurumsal bir hayat biçimi geliştirilmesi ayrışmanın temeli gibi görünmektedir. Fütüvvet ile Ahilik arasında ayırım yaparak Ahiliğin Fütüvvetle ilgili olmadığı görüşünde bulunanlar da varsa da bu meseleyi başka şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Fütüvvet, Abbasi Halifesi Nasır'ın tahta çıktığı 1180'de sosyo- ekonomik buhranla karşılaşmış ve 1182'de bölgedeki fetaların reisi konumundaki Abdülcebbar b. Salih elinden Fütüvvet şalvarı giyerek resmi bir devlet kurumuna dönüştürülmüştü. Meşhur sufi Şehabüddin Suhreverdi'ye de Fütüvvetname yazdırılarak kurumun kökeni Şafî fıkhı üzerinden Hz. Ali'ye dayandırılmıştır. İmamiye Şiasına bağlı olan Nasır'ın Suhreverdi'ye Fütüvvetname yazdırması, Şia müntesipleri ile Sünnî sufiliği kurumsal Fütüvvet yapısı içinde bir araya getirmeye yönelikti. Abbasi Fütüvvetçiliği

Moğol istilası ile sona ermiştir. Ancak kurumun Anadolu’da “Ahi” adıyla yürümesi temel ilkelerinin güçlü olduğunu gösterir. Fütüvvet teşkilatının Anadolu’ya gelmesi 1204’te Anadolu’da zaviyeler kuran Evhadüddin-i Kirmani (ö. 1238)’nin vesilesi ile dir. Farsça bilmesine rağmen Türkçe konuşması nedeniyle Anadolu’daki Türkmenler arasında ilkeleri yayılmıştı. Sadreddin Konevi ile Hacı Bektaş-ı Veli’nin de müridleri arasında olduğu söylenir.

Evhadüddin-i Kirmani’nin Ahi Evran’ın hocası/kayınpederi ve Bacıyan-ı Rum teşkilatını kuran Fatma Bacı’nın babası olması Ahi teşkilatının Anadolu’da tesadüfle açıklanamayacağını göstermektedir. Nitekim Tap-tuk Emre, Yunus Emre, Somuncu Baba gibi Anadolu dervişlerinin Evhadî oldukları ifade edilmektedir. Ahi Evran’ın hocası Evhadüddin-i Kirmani’nin hankahı debbağ (derici) çarşısında bulunmaktadır. Vaazlarını esnafın alış- veriş kurallarına göre davranması üzerine veren Kirmani’yi izleyen Ahi Evran, esnafı bir çatı altında toplamaktadır. Osmanlı’nın manevi önderlerinden Şeyh Edebali’nin Söğüt’e gelmeden önce Kırşehir’de yaşadığından bahseden bazı yazarlar Ertuğrul Gazi ile Edebali’nin Söğüt’e özel olarak birlikte gönderildiğini ifade etmektedir.

Ahi Evran Letâif-I Hikmet eserinde insanların ihtiyaç içinde yaratıldığından bahseder. Buna göre tek başına yaşayamaz. Bu ihtiyaçlar için büyük kitle çalışmalı ve herkes eşyaların bir cüzünü yapmalı, der. İnsan “medeni” yaratılmıştır. Bazıları sanayi ve tarımla uğraşsın, bazıları da aletleri yapsın, helalinden kazansın fikrindedir. Bir de der ki, insanlar gruplaştığı takdirde düşmanlık çıkar. Bunu önlemek için kanun gereklidir. Kanun insanların çatışmalarını önlesin. Bu kanunun hikmete mutabık olması gerekir ki, biri diğerine zıyan vermesin. Onun için Ahi Evran, ah-lâk kaidelerini getirir:

Dil Hakkı: İyiliği emir kötülükten men etmeli; dedikodudan, malayaniden, iftiradan uzak söz söylemeli,

Şalvar Hakkı: Beline sahip olmalı,

Göz- kulak Hakkı: Kötüye nazar kılmamalı, yalana ve iğvaya sağır olmalı,

Mide Hakkı: Haram lokma yememeli, oburluktan sakınmalı ki geçimin bereket bulmalı,

El Hakkı: Kötüye el kalkmamalı, kötü iyilikle savılmalı, elin işte olsun, mesleksiz adamın kefil bulunmaz,

Nefis-Gönül Hakkı: Tamah etme, kanaat et, kendinden aşağısını gör, kazancında yoksulun payını unutma.

Geçimini temin edecek bir meslek veya sanatı olmayanlar Ahiliğe giremezler. Ahinin bir sanatı olmalıdır. Her işi yaparım, diyenden Ahi olmaz. Ahinin bir işi olduğu gibi işinde doğru ve dürüst de olmalıdır. Yunus gibi dağdan bile olsa doğru odun getirmeyen Ahi değildir. Yardım etmeyen, yardımlaşmayan, avantacılık yapan, başkasına yük olan Ahilik adabına aykırı davranmıştır. Fal bakan, sihir düzen, yalanla iş yapan, av peşinde dolaşan, hırsızlık eden, karaborsa kollayan, stok eden, fırsat bekleyen, hile ile üten, kibr ile gösteriş yapan Ahi olamaz.

Ahi teşkilatları, ihtiyaçlar oranında üretim yapan, üretimi ve tüketimi sınırlayan, herkesi iş sahibi kılan, meslekî yeterliliği gözeten, haksız rekabeti ve iflasları önleyen, tekелci eğilimlerin güçlenmesini engelleyen, ürün kalitesini artıran, tüketicinin korunmasını önceleyen, muhtaçlara yardım eden, meslek içi eğitimle çıraklarını ustalığa çeken, iş başındaki eğitimle iş dışındaki eğitimi birleştiren, insanı israf etmeyen bir iktisadi- sosyal hareketti. Çarşı seher vakti dua ile açılırdı. Rekabete, kapitalist birikime, esnaf sınıfını iflasa sürükleyecek muamelelere meydan verilmezdi. Helal ekmek gözlenirdi. Ahi ocağının közü, yeniden üflenmeyi bekliyor.

IV. BÖLÜM

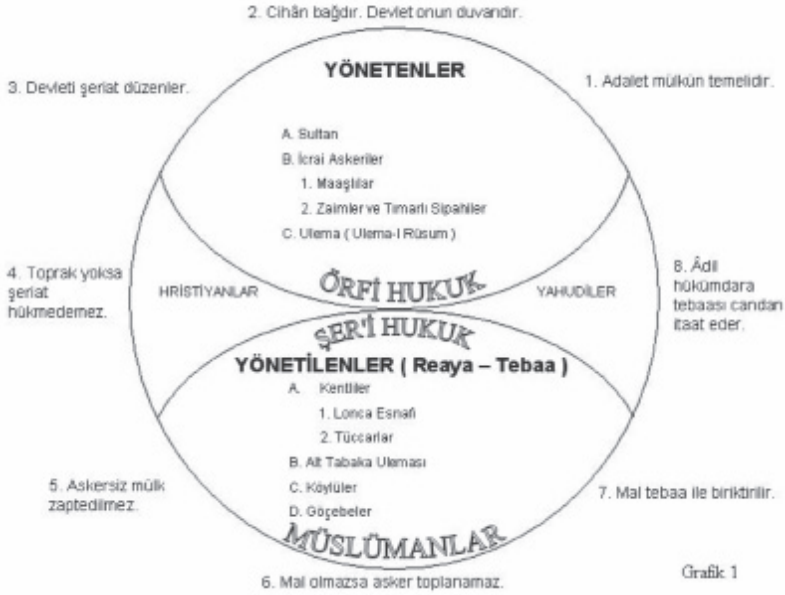
YENİDEN ŞEHİR: İSLAMCI KAPİTAZİLMİ KOVMAK

AYDIN - İKTİDAR İLİŞKİLERİ -batıcı aydınlarla bu iş olmuyor-

İsmail Kara Divan Dergisi'nde yayınlanmış bir makalesinde Osmanlı üst yapısının üçlü ittifak olduğu (Saray-ulema-asker) hususuna değinmeden bir analiz yapar. Aslında Osmanlı siyaseti hakkında yazılmış ve yazılacak makalelerde “üstyapı-altyapı” terimlerinin kullanılması da az sonra göreceğimiz gibi hatalıdır. İsmail Kara'nın analizine dair uzun bir alıntıyı az sonra vereceğim. Ancak bu alıntıya geçmeden önce Osmanlı iktidar yapısının “üçlü bir ittifak” olduğu hususuna özellikle değinmek gerekir. Osmanlı yöneteni ulema, asker ve bürokrasi (kalemiye)den oluşur ve Sultan da bu ittifakın sonucu olarak belirirdi. Yöneten-yönetilen ilişkisi bakımından Anadolu'ya atfen “Doğu”nun yani Osmanlı düzeninin piramidal bir yapı arzetmediği söylenmelidir. Osmanlı yönetici zümresini anlamak için çizilecek grafik-şemalara Batı'daki siyaset şemalarına bakıldığı gibi göz hizasından nazar edilemez. Tam aksine Osmanlı siyaset şemalarına kuşbakışı nazar edilmek gereklidir. Bu tür bir nazar, Osmanlı siyaset sisteminin piramidal-Leviathan şeklinde algılanmasını da, Osmanlı'nın Batı'daki gibi yönetildiği iddialarını da önleyecektir. Aşağıda verdiğimiz şema “kuşbakışı” nitelikte olup, Osmanlı “üst-yapısının” “alt yapısından” iki ayrı yay ile bölündüğünü göstermektedir. Bu iki yaydan “Örfî Hukuk” olanı üst yapının bağlı olduğu hukukî ilkeleri tatbik eden yargı teşkilatını temsil etmektedir. Osmanlı tebasına “imam olan” şer'î hukuku tatbik eden ulema-kad'a sistemi ve teşkilatı ise “Şer'î Hukuk” yayı ile temsil edilmektedir. “Örfî Hukuk” yayının içinde kalan üç zümre; saray-ulema-askerdir. “Şer'î Hukuk” yayı ise tebaanın birbirine ve devlete karşı hak-hukukunu muhafaza etmektedir. Şemadan da anlaşılacağı üzere tebaa, “Yöneten” sınıfına giremez. Buna göre “Yönetilen”, iktidar savaşı vermemektedir. Müslümanlar, Yönetilenler içinde ayrıcalıklıdır. Toplum, cemaatler halinde yaşamaktadır ve yöneten katmanına geçmek

için didişmemektedir. Yarı muhtar bir alan kuran bu nizâmdah her topluluk mahallesine hakimdir. Eğitimi, ticareti, mahalleyi, güvenliği, cemaatin kendisi finanse etmekte ve kontrol etmektedir. Mahkeme, kad'a, tımar, narh, pazar'ın adaleti ise "yöneten" tarafından sağlanmaktadır. Osmanlı ferdi, modernite insanına nazaran daha geniş bir hak ve hürriyet dünyasında yaşamaktadır. Sokağının kaderine kendi karar vermektedir. Dolaşısıyla bu konumlamada alt alan/üst alan bulunmamaktadır. Şemayı algımlarken Kuzey-Güney gibi de düşünmemek gerekir. Osmanlı toplumsal nizâmı sosyo- politik ayrımları bir düzlem üzerinde tahkim etmiştir. Hiyerarşiden değil politik alanlardan bahsetmek gerekir. Bu alanlar birbirlerine İslam'ın kollektivist-cemaatci kefalet ve teminatları ile bağlanmış- tır. Tımar, ahi çarşıları, vakıflar, hukuk, vs. cemaatik kurumları devletin yönetme iradesinin yerel alanda ortağı halinde ya da devletin halka karşı ceberrutluğunu tolere eden zırh halinde değerlendirilmelidir.

Fatih M. Şeker "Osmanlı İslâm tasavvuru, müşahhas olarak mimarî- de tezahür ederken manevî olarak da ulemanın şahsında tecelli eder" demektedir. Şeker'e göre "devlete şeklini ve istikametini veren dindir. Devletin dayandığı esaslar, ulemanın şahsında müşahhas bir vaziyet alır, devlet adeta ilmiyeden ibaret görülür" (ŞEKER, 2013: 222). Şeker, ulema-devlet ilişkileri bakımından az sonra İsmail Kara'dan nakledeceğimiz alıntıdaki yargıdan farklı telaffuzlarda bulunur: "Onlar hem ricâl tarafından himaye edilir hem de siyasi siteme istikamet verir. Burada kendiliğinden oluşan zımnî bir mukavele vardır. Tayin edenler açısından bakıldığında ulema devletle aynîleşirken, zihniyet dünyalarını ve sosyal hayatlarını belirli bir kıvamda tutma açısından ise halkla özdeşleşir (...) devlet adamlarını itikadî ve ahlâkî standartlara boyun bükerek hale getirirler" (ŞEKER, 2013: 222). Bunun anlamı şudur: "Osmanlı'da alimler, devlet adamlarının üstündedir (...) Din asıl, devlet anın fer'i gibi kurulduğu için din reisi şeyhülislam, devlet reisi vezir-i a'zam, ikisinin reisi de padişah- tır. Bu sebepten meşâyih-i İslam herkesten daha aziz ve hürmete layıktır. Laızm geldiğinde sadece sürgün edilirler. Kendi kendilerini zillate düşür- meleri dışında devlet tarafından umum için tertip olunan siyaset ve ceza korkusundan emindirler" (ŞEKER, 2013: 223). Osmanlı yöneten-yönetilen ilişkisi adalet çarkını çevirmektedir:



İsmail Kara'nın "Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak" adlı makalesinde Şeker'in yaklaşımının tersine "İslâm tarihi tecrübesi hesaba katıldığında hak ve vazifeleri itibariyle muhalefeti inşa etmesi ve temellendirmesi gereken ulema"dan bahsedilmiştir. Kara'nın makalesinde asker, ulema ve kalemiyyenin iktidarla ilişkisi ve muhalefeti inşa etmesi ile ilgili önemli bir değini vardır:

"İlmiye sınıfı ilişkileri çok genel bir çerçevede üç aşamalı olarak ele alınabilir. İlk aşamada Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına (1826) kadar Saray'ın ilmiye sınıfı ile ittifaklar kurma yolunu tercih ettiğini görüyoruz Saray'ın bu davranışı, kendisine karşı bir şekilde durabilecek iki büyük güç merkezini birbirinden ayırmak teşebbüsünden başka bir şey değildi. İlmiye sınıfı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı sırasında Saray'a açık veya zımni destek vermekle bir bakıma kendi sonunu da hazırlamış oldu. İkinci merhalede Saray karşısında tek dengeleyici büyük güç olarak kalan ilmiye sınıfının gerilere doğru itilmeye başlandığını, statü kayıplarına uğratıldığını görüyoruz. Osmanlı siyasi aklı modernleşme teşebbüslerinin askeri alanda Yeniçeri Ocağı ile, ilim ve kültür alanında da medreselerle yürütülemeyeceği kanaatine gelmiştir. Üçüncü aşamada çok daha farklı ve müşkil bir hadise

ile karşılaşyoruz; bu, ilmiyenin halife-sultana (giderek yönetim tarzına) karşı siyasi muhalefetin yanında yer almaya / yer edinmeye doğru yol almasıdır. (Bu noktada, ulemanın, muhalefetin yanında yer alması niçin farklı ve müşkil bir mesele olsun? İslâm tarihi ulemanın muhalefeti sah-neleriyle dolu değil mi? sorularıyla karşılaşabiliriz. Kanaatımızca farklı ve müşkil olan ulemanın muhalefet yapması değil, İslâm tarihi tecrübesi hesaba katıldığında hak ve vazifeleri itibariyle muhalefeti inşa etmesi ve temellendirmesi gereken ulemanın, bir şekilde oluşan ve meşruluğu çok su götüren muhalif harekete katılması ve onu meşrulaştırmaya çalışmasıdır. Bu ise aslında ulemanın pasif ve tâli konuma itilmesi ve kendisini de tahrip edecek zeminlerde at oynatmaya yönelmesinden başka bir şey değildir). Bu son aşama yani ilmiye sınıfının taraflardan birinin yanında günlük siyasetin içine bütünüyle dalması, ulemanın da bir şekilde yararlanabileceği yeni vasatların ve güç dengelerinin ortaya çıkmasından çok medreselerin ve ilmiyenin önce kendi kendine ölüme terkedilmesini, ardından tasfiyesini kolaylaştırmış gözükmektedir” (KARA, 1998).

Kara’nın yaklaşımının tersine Şeker, Anadolu’da medrese-ulemanın “vazifeleri itibariyle muhalefeti inşa etmesi ve temellendirmesi”nden bahsetmez. Tam tersine “II. Mehmed devrinin başlarında Molla Gürânî, Sultan’a sık sık şöyle der: “Molla Fenârî evladlarından biri senin yanında olmadıkça saltanatın tamam olmaz” (ŞEKER, 2013: 224). Şeker, Osmanlı entelektüel hayatını medresenin belirlediğini, devletin kuruluş döneminde alimlerin kazaskerlik ve beylerbeyilik makamlarına tayinlerinin yapıldığını, alim niteliği taşıyanların öğrendiklerini hemen tatbik etme imkânlarını böylece bulduklarını, daha Orhan Gazi (1331) senesinde bir medrese bina ettirilerek entelektüel alemin kurumsallaştırıldığını, ulemanın tahsillerini Şam, Mısır, Acem, Horasan, Mâverâünnehir ve Tatar diyarında “Talebü’l ilim” seferlerinde elde ettiklerini, Horasan- Mâverâünnehir hattından gelen ulemanın Osmanlı’nın düşünce hayatını dinamizme kavuşturduğunu, Gazali ile Râzî’nin de bu topraklardaki entelektüelleri beslediğini, medreselerin yetiştirdiği alimlerin İslam dünyasına da icazet verecek kadar liyâkate ulaştığını anlatır (ŞEKER, 2013: 229-234).

Osmanlı’da ulemanın devlete karşı muhalefetini bertaraf eden bu yaklaşımın temel nedeni, kadıların Osmanlı devlet sisteminin hem müfettişi, hem noteri ve hem de vergi tahsildarı ve hem de hâkimleri olması idi. Kadıların alevî-gayrı müslim-sünni demeden tebaanın tamamının işleri

hakkında muhtesib-müfettiş pozisyonundan bahsedilmiştir: “Azınlık cemaatları mabed tamiri gerekirse müsaade için ona istida takdim ederlerdi. O da konuyu mimarbaşına tahkik ettirerek izin verir ve sicile müracaatı ve verilen izni kaydeder” (ORTAYLI, 1994: 44). Tebaanın dinî görüşüne bakılmadan kadıya müracaat mecburiyeti Osmanlı tebaasının bozukluklar karşısında şer’i hukuku talep etmesini zaruri kılmaktaydı. Bu nedenle Osmanlı entelektüelinin iktidarla çatışması hukukun üstünlüğünün korunması temelinde ve meşru zeminde ilerlemiştir.

Osmanlı’nın özellikle kuruluş yıllarında beliren bu entelektüel oluşumun modernite ile ortaya çıkan aydın tipile ilişkisi bulunmamaktadır. Modernite aydını kitleyi bilgilendirerek-bilgi hegemonyası oluşturarak halkın rızasını almak ve içinde bulunduğu sınıf (ya da blogun) iktidarını inşa etmek (sürdürülebilir kılmak) için uğraşır. İktidarı hedefleyen ekonomik blok (ya da sınıf) ile kitleleri buluşturacak tabaka aydındır. Gramsci’nin “Organik aydın” kavramında aydın, mensup bulunduğu blogun, iktidara yürüyen sınıfın konumuna göre burjuvazinin organik aydını veya işçi sınıfının organik aydını olabilir. Osmanlı’daki aydın ise Batı’daki gibi sınıfı ya da tarihsel blogu oluşturmak zorunda değildir. Yukarıdaki şemada da görüleceği üzere Yöneten katmanı ile Yönetilen katmanı birbirine geçişsizdir. Bu geçişsizlik bir kast da oluşturmaz. Batılı aydın meselesini feodalizme karşı konumlanmış burjuva düzenine göre belirlemektedir. Örneğin Althusser’e göre Marxist Devlet Teorisi’nin çerçevesi şudur: 1. Devlet, Devletin baskı aygıtıdır; 2. Devlet iktidarını Devlet aygıtından ayırmak gerekir; 3. Sınıf mücadelelerinin hedefi Devlet iktidarındır ve bunun sonucunda Devlet iktidarını ellerinde tutan sınıflarca Devlet aygıtının kendi hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır; 4. Proleterya, burjuva Devlet aygıtı yerine bambaşka bir Devlet aygıtı koymak için Devlet iktidarını elde etmelidir (ALTHUSSER, 1989: 26-27). Althusser, Devlet ile Devlet İktidarı ayırımından başka Devlet’in Baskı Aygıtı (DBA) ile Devlet’in İdeolojik Aygıtı (DİA) ayırımını yapar. DBA’lar hükümet, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler; DİA’lar ise aile, parti, sendika, dini kurum, haberleşme, kültürel kurumlardır. Baskıcı devlet aygıtı tamamıyla kamusal alana aittir, DİA ise özel alanın parçasıdır; dolayısıyla özel pratikler ve kurumlardır. Kamu ve özel ayırımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun “otoritesini” uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerlidir. Devlet’in baskı aygıtı “zor kullanarak” işler, DİA’lar ise “ideoloji kul-

lanarak işler.” Bu iki devlet aygıtı arasındaki temel ayırım baskıcı devlet aygıtının ‘baskı’ yoluyla, ideolojik devlet aygıtlarının ise ‘ideoloji’ yoluyla işlev görmesidir. Bireyi özne olarak çağırma ve adlandırma, ideoloji gibi ebedidir. Bireyler ideoloji ile “kendiliklerinden yürürler”. DİA’lara ikincil bir işlev verilmiştir: Kiliseler ve Okul, ceza verme, seçme ve ihraç vb. gibi yöntemlerle yalnız kendi “çobanlarını” değil “sürülerini” de disipline sokarlar. Althusser’e göre DİA’lar yalnızca sınıf mücadelelerinin kazancı değildir; aynı zamanda sınıf mücadelelerinin de alanıdır.

Althusser’in bu analizinin yaşadığımız toplumun devlet fikri ile kesiştiği söylenemeyecektir. Devlet ve sınıflar ayrışması, bizim toplumsal gelişmemizin içinde belirmiş bir olgu olmadığı, Batı toplumunun gelişme sürecine eklenmesinin neticesi olarak ortaya çıkması beklendiğine göre bizdeki aydının işlevi de farklılaşacaktır. Türkiye’de aydının köle de proleter de olmayan bir üretici kesim (çiftçi-zanaatkâr-esnaf) ile bu üretimi hukuk adamları ile teftiş edip iktisadî adalet tesis eden devlet arasında “zımnî bir mukavele”yi tesis eden ulemadan kırılarak ortaya çıktığı söylenebilecektir. Selahattin Hilav, “Sorun şu: biz, başka bir evrim çizgisinden geliyoruz; iki yüzyıldan daha fazla bir süredir, kapitalizmin ve sonra emperyalizmin darbesi altındayız (...) bütün çabalara rağmen, Batılı bir toplum olmamışız (...) Kemal Tahir’in çok sevdiğim bir deyişiyle Batı’ya rağmen Batılı olamayız” (HİLAV, 2008: 179) demektedir. Hilav’a göre, “Asya tipi üretim biçiminde, devlet toprağın sahibidir. Yani devlet, bütün toplulukların temsilcisi olmak bakımından toprağın sahibidir ve köylülerin sömürülmesi ortaklaşadır (kolektiftir). Köy topluluklarında yaşayan bir birey, devletin memuruna dolaylı olarak bağlıdır. Oysa derebeyliğin en temel özelliğinin, köylüyle senyörü arasındaki bu doğrudan doğruya tabi olma bağlantısı olduğunu belirtmiştik. Asya-tipi üretimde, köylü, memurun temsil ettiği devlete kendi topluluğunun aracılığı ile yani dolaylı olarak tabidir” (HİLAV, 2008: 159).

Devlet’i üç zümrenin ittifakı olarak görürsek aydının Said’deki gibi “sürgün-muhalef-yersiz yurtsuz” şeklinde konumlanması gerekmiyor. Ancak Türkiye’de aydın (İslamcılar dahil) ATÜT meselesine uzak durarak kapitalizmin (teknouygarlaşmanın) organik aydını’na dönüşüyor. Osmanlı aydını için muhalefet kaynağı din olan hukuk ilkelerine aykırı eylem içindeki devlet ya da tebaanın hukuksuzluğuna yönelmişti. Böylelikle aydın hareketi, kendi özerkliğinin korunması amacıyla kendini ye-

niden üretmekle ilgilenmekteydi. Hukuku savunduklarında kendilerini de savunmuş olmahtaydılar. Modernitenin aydını ise ideolojiyi, kimliği, coğrafyayı, ulusu, kültürü, cemaati, vs. savunmak için hukuku ileri sürmektedir.

Modern entelektüel, entelektüel olmayan pratisyenlerin kainatı didikleşmesine, dünyayı yaşanmaz kılacak şekilde bozmasına karşı koyamamaktadır. Dolayısıyla entelektüelin devlet karşısında eleştirel tutumunun bir zihin bulanıklığı olduğu söylenebilecektir. Entelektüel bütün dünyada endüstriyel ideolojinin iktidar alanında bulunmaktadır. Aydınlar yeni bir iktidar biçimi üretmişlerdir. Kültürel sermaye, devletin ideolojik aygıtının dönüşümüne neden olmuş ve küresel sermayenin ihtiyaçlarını karşılayan yeni bir aygıt olarak tezahür etmiştir. Aydın tavrı artık tabiata saldırı ve tahakküm haline gelmiştir. Anadolu’da yetiştirilen aydın ‘Batı için düşünen adam’ olmaktan kurtulup ‘hakikat ve içinde yaşadığı halk için düşünen adam’ olmanın sancılarını çekmeye talip görünmemektedir. Türk aydınının yönelişi a) Batılılaşarak mı modernleşelim: Milletin modernleşmesi (tepeden aşağı modernleşme) (Batıcılık, III. Selim - II. Mahmut- İttihat Terakki- Kemalizm); b) Modernleşerek mi (üretim - çalışarak mı) Batılılaşalım (Akif, Bediüzzaman, Mümtaz Turhan, DP) Milli Modernleşme (modernleşme talebi ile modernliğe geçiş); sorununu yaşamaktadır. Her iki aydın tipinin de hararetle desteklediği “köyü tasfiye edelim, kentleşme ile sanayii destekleyelim” siyaseti Türkiye’nin suç haritasını değiştirmiştir. Bu, aslında dinin toplumsal belirleyiciliğinin değişmesi sebebiyledir. İktidar eleştirisini kapitalizm-muasırlaşma adına dile getiren aydınlar nedeniyle ülkenin tamamı modernleşme sürecine teslim edildi. Demek ki Türkiye’nin “geri kalmışlık” meselesini aşmak Türkiye’nin makûs talihini yenmek anlamına gelmemiştir. Tepeden modernleşme kadar Mümtaz Turhan’cı dipden modernleşme de (köyün eşya modernleşmesine uğratılması: köyün Batılılaştırılması, kentleştirilmesi) Batı uygarlığını geçmeyi mümkün kılmamıştır. Aksine Türkiye Batı uygarlığının tüm hastalıklarını bünyesine kabul etmiştir. Sanayi devrimi Batı tarihçilerinin uydurmasıydı. Aslında devrim, “kent devrimi” idi. Türkiye de kent devrimini yaptı. Entelektüellerin devlet eleştirisi yaparken kapitalizm, modernleşme, refah toplumu, vs. gibi Batı’ya ait iktidar biçimlenmesiyle paralelleşmeyi gözünden kaçırdığı söylenebilecektir. Osmanlı aydınının devlet enstrümanını Batı-Doğu yağma-talanına iktidarlarına karşı kullanarak farklı

bir iktidar tasavvurundan hareket ettiği reddedilemez. Aydının iktidara değil modernleşme-Batılılaşma süreçlerini reddeden bir muhalif dile ihtiyacı var.

– ALTHUSSER Louis, İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, 1989.

– HİLAV Selahattin, Felsefe Yazıları, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

– KARA İsmail, Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak, Divan Dergisi, 1998.

– ORTAYLI İlber, Osmanlı Devletinde Kadı, Turhan Yayınları, 1994.

– ŞEKER Fatih M., Osmanlı İslam Tasavvuru, Dergâh Yayınları, 2013

BİR İDEOLOJİK AYGIT: İSLAMCI AYDIN

İsmet Özel'in "Susarak Kimlere Destek Veriyoruz?" (12.01.1997 / Yeni Şafak) başlıklı yazısında şöyle bir pasaj var:

"Müesses nizamın muhafızları bir şeyler yapıyor ve gazete yazarları onların ne yaptıklarını yazmıyor. Bilmedikleri için yazmıyorlar, bildikleri kadarını da yazamıyorlar. Bu durum bana Lutherci bir ilâhiyat adamı Martin Niemöller'in pek bilinen sözlerini hatırlatıyor: "Naziler Komünistler'in defterini dürmek için geldiklerinde kimseye seslenmedim, çünkü ben bir Komünist değildim. Sonra onlar Yahudiler'in defterini dürmeye geldiler ve ben kimseye seslenmedim, çünkü bir Yahudi değildim. Sonra sendikacıların defteri dürmeye geldiler ve ben kimseye seslenmedim, çünkü bir sendikacı değildim. Sonra Katoliklerin defterini dürmeye geldiler ve ben bir Protestandım, dolayısıyla kimseye seslenmedim. Sonra benim defterimi dürmeye geldiler... Bu zaman içinde herhangi birine seslenecek hiç kimse kalmamıştı." İsmet Özel'in aktardığı bu anlatının günümüzü tasvir edici bir yönü olup olmadığı hususu tartışılabilecektir.

Aydınlar bir şekilde iktidarla ilişkilidirler. Bu ilişkileri konuşarak olabileceği gibi susarak da gerçekleşebilir. Noam Chomsky'nin Lenin ve Troçki üzerinden söylediği bir şeydir bu. Chomsky diyor ki, "bunlar [Lenin ve Troçki] iyi birer ortodoks Marksist olarak durağan ve geri bir köylü toplumu olan Rusya'da sosyalist bir devrimin olabileceğine gerçekten de inanmıyorlardı. Dolayısıyla kendilerini bir şekilde geri çekip tarihin demir yasalarının, Almanya'da gerçekleşmesi varsayılan devrimi doğurmasını bekliyorlardı (...) Tarihsel zorunluluk nedeniyle olması beklenen şey bu idi, dolayısıyla bu gerçekleşene kadar bekleyeceklerdi ve Rusya o gün olduğundan daha da geriye gidecekti. Devrim Almanya'da olmadı. Rusya gibi, orada burada küçük kapitalist bölgeler dışında, temelde prekapitalist bir Üçüncü Dünya toplumunda, insanları döve döve kal-

kınmak gerektiğini düşündüler. Zora dayalı kalkınmayı yürütmek üzere Troçki'nin "işçi ordusu" dediği şeye başvurdular. Bu, Rusya'yı kapitalizm ve sanayileşmenin ilk evrelerinden geçirecek ve tarihin demir yasalarının işlemeye başladığı bir noktaya getirecekti, çünkü ustaları böyle buyurmuştu. Dolayısıyla bunun arkasında bir teori ve bir ahlâkî ilke vardı. İşler bir süre sonra yola girecekti (...) Bakunin'in öngörüsü, modern sanayi toplumunda bir oluşum olarak entelijensiyanın doğasının yönetici olmalarına elverdiği idi. Ancak yönetici olmalarının nedeni sermaye sahibi olmaları değildi. Yönetici olacaktı, çünkü bilgi denen şeyi denetliyor, örgütüyor ve yönlendiriyorlardı" (CHOMSKY, 2005: 68).

İktidarla aydın arasındaki ilişkileri iyi tarif eden bir analiz bu. Hoffer de şöyle demiştir: "Bir yönetim, ehliyetinin sınırlarını aştığı halde iktidarda kalabilmişse, o yerde ya hiçbir aydın sınıf yoktur ya da iktidardakiler ile söz ustaları arasında sıkı bir anlaşma vardır" (HOFFER, 2005: 155). Böyle bir noktaya geldik diye düşünüyorum. Althusser, Marx'ın Devlet Teorisi'ni geliştirmek için bir yaklaşım geliştiriyor. Buna göre Devlet'i anlamak için "bilgi"yi (dil'i) de anlamak gerektiği düşüncesinden hareket ederek aydınları da Devlet (İktidar) ile birlikte sayıyor. Althusser'in ayrımlarına göre "Devlet" (ve aygıtı içindeki varoluşu) yalnızca "Devlet İktidarı"nın bir işlevi olarak anlam kazanır. Devlet iktidarı ile Devlet Aygıtını birbirinden ayırmak gerekmektedir. O'na göre 1917 gibi bir toplumsal devrimden sonra dahi, Devlet aygıtının büyük bir bölümü, Devlet iktidarının proleterya ve yoksul köylülük ittifakınca ele geçirilmesi durumunda bile olduğu yerde kaldı. Althusser'e göre Marxist Devlet Teorisi şöyle bir çerçeve idi: 1. Devlet, Devletin baskı aygıtıdır; 2. Devlet iktidarını Devlet aygıtından ayırmak gerekir; 3. Sınıf mücadelelerinin hedefi Devlet iktidarındır ve bunun sonucunda Devlet iktidarını ellerinde tutan sınıflarca Devlet aygıtının kendi hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır; 4. Proleterya, burjuva Devlet aygıtı yerine bambaşka bir Devlet aygıtı koymak için Devlet iktidarını elde etmelidir (ALTHUSSER, 1989: 26-27). Buraya kadar bir sıkıntı yok. Althusser bundan sonra Devlet ile Devlet İktidarı ayrımından başka Devlet'in Baskı Aygıtı (DBA) ile Devlet'in İdeolojik Aygıtı (DİA) ayrımını da yapmak gerektiğini önerir. DİA'lar DBA ile aynı şey değildir. Althusser DBA'ların hükümet, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler; DİA'ların ise aile, parti, sendika, dini kurum, haberleşme, kültürel kurumlar olduğunu söylüyor. Devlet'in bir tek (Baskı) Aygıtı vardır. Oysa çok sayıda DİA ol-

duğu açıktır. Baskıcı devlet aygıtı tamamiyle kamusal alana aittir, DİA ise özel alanın parçasıdır; dolayısıyla özel pratikler ve kurumlardır. Kamu ve özel ayırımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun “otoritesini” uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerlidir. Devlet’in alanı bu ayırımın dışında kalır; çünkü, Devlet alanı “Hukuk Üstü”dür. Devlet’in baskı aygıtı “zor kullanarak” işler, oysa DİA’lar “ideoloji kullanarak işler” der. Bu iki devlet aygıtı arasındaki temel ayrım baskıcı devlet aygıtının ‘baskı’ yoluyla, ideolojik devlet aygıtlarının ise ‘ideoloji’ yoluyla işlev görmesidir. Bireyi özne olarak çağırma ve adlandırma, ideoloji gibi ebedidir. Bireyler ideoloji ile “kendiliklerinden yürürler”. İdeolojinin öngördüklerine uygun davranışlarda bulunmayan “kötü öznelere” devletin baskı aygıtı aracılığıyla müdahalede bulunulur. Althusser bu noktada DİA’ların hafifletilmiş, gizlenmiş hatta sembolik bir baskıya yöneldiği hususuna da işaret eder. DİA’lara ikincil bir işlev verilmiştir: Kiliseler ve Okul, ceza verme, seçme ve ihraç vb. gibi yöntemlerle yalnız kendi “çobanlarını” değil “sürülerini” de disipline sokarlar. Örneğin sansür böyledir. Althusser, Hoffer’in geldiği noktadadır: “Hiçbir sınıf DİA’lar içinde ve üstünde hegemonyasını uygulamadan Devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz” (ALTHUSSER, 1989: 30). Althusser’e göre DİA’lar yalnızca sınıf mücadelelerinin kazancı değildir; aynı zamanda sınıf mücadelelerinin de alanıdır. İktidardaki sınıf ya da sınıfsal ittifak DİA’larda, Devlet’in (Baskı) Aygıtı’nda olduğu gibi kolayca yasa çıkaramaz. Bunun nedeni yalnızca eski egemen sınıfların DİA’larda önemli mevzilere sahip olması değildir. Fakat aynı zamanda ezilen sınıfların direnişinin DİA’larda, ister varolan çelişkileri kullanarak, ister mücadele ile savaş mevzileri kazanarak sesini duyurma aracı ve fırsatı bulabilmesidir (ALTHUSSER, 1989: 31). Althusser’in bu analizinin yaşadığımız toplumun aydınları ile de kesiştiği söylenebilecektir. Aydın, bizim toplumsal geleneğimizin içinde belirmiş bir figür olmadığı Batı toplumunun gelişme sürecine eklenmesinin neticesi olduğuna göre Batı’daki işlevinin bu topraklarda da varedildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

Türkiye’de İslamcı aydının kendi pozisyonuna “Devlet ve İktidar”, “Sınıf ve Söylem” alanından bakmadığı açıktır. Aydın son tahlilde kendi sınıfının organik sözcüsüdür. Nitekim Gramsci organik entelektüele ilişkin olarak şöyle der: Kapitalist girişimci kendisiyle birlikte sanayi teknisyeni, ekonomi politik uzmanını, yeni bir kültürün, yeni bir hukuk sisteminin

oluşturucularını vb. yaratır (SAİD, 1995: 22). Yazar bu yüzden mensup olduğu sınıfın organik aydınıdır. İnalçık bu konunun Cumhuriyet dönemi aydına ait bir mesele olmadığına işaret etmişti: “Bir eser veya kaside sunan yazar sahibine, patronun inayeti türlü biçimlerde kendini gösterir. Sultan mesleğine göre, münşi ise katipliğe, ulemadan ise müderrislik, kadılık gibi bir ilmiye mansıbına veya vakıf hizmetine tayin eder (...) kaside sunan şairlere caize, çoğu zaman gümüş akça (...) verilir” (İNALCIK, 2005: 28). Bu nedenle yeni gelen kültür, kendini vareden iktisadî güçle birlikte vardır ve onun zevk-i seliminin aynasıdır. O iktisadî oluşumun ihtiyaçlarına hizmet etmektedir. İslamcılık düşüncesinin aydınlarının kendi pozisyonlarını bu sınıfsal alandan okumaları bu nedenle kaçınılmazdır. İslamcı aydınlar, iktidardaki siyaset tarzının “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlanmasının rahatlığı içinde hareket etmektedirler. Bu niteleme ile Devlet İktidarı ile DİA’nın farklı ideolojik hareket hattında olduğu imâ edilmektedir. Ancak Althusser’in yaklaşımı ile bakıldığında DİA’ların mütecanis olması gerekmemektedir. Dolayısıyla DİA haline gelen İslamcı aydın mevcut küresel kapitalizmin çıkarları ile kesişen bir savunu içine düşmüş durumdadır.

Gramsci’nin “organik aydın” tabirine göre aydın içinden çıktığı sınıfın hem felsefesidir ve hem de politikasıdır. Gramsci, Reform üzerine konuşurken “Reformun havarisi, gösterişsiz bir halk kitlesi olarak Alman halkıydı, aydınlar değil; işte aydınların düşman karşısında bu kaçışları Reform’un o zamanın ‘yüksek kültür’ çevrelerindeki ‘kısırlığını’ anlamaya yarar: Bu durum, (...) yeni bir aydınlar grubunun ağır ağır ayıklanıp ortaya çıkışına kadar sürdü (...) yüksek düzeydeki aydınların, sayıları az olduktan başka, halkla da bağları yoktu, halkın içinden çıkmamışlardı” (GRAMSCI, 1986: 99) diye yazar. Bundan, hakim kültürün başka bir ekonomik nedene dayandığını anlarız. O halde gelenek ya da kadim kültür denilen şey, belki de “ben”i geçmişe taşımak mümkün olsa temsil etmeyecek ya da onun gelişiminde “ben” in etkin olmadığı bir dünyaya ait olacak, denilmelidir. İslamcı aydınlar “Halkın içinden” gelen ve “çıkartları halkla bir olan bir entelektüel çaba” olarak ortaya koymaktan hızla kopmaktadır. Kemalizmin laik ve pozitivist tepeden inme kültür taşıyıcılığı karşısında kutuplaşan aşağıdan yukarı ama seküler kültürleşme çabasındaki muhafazakârlık giderek “her mahallede bir kapitalist” profili oluşturmak noktasında uzlaşmaya varmaktadır. Bu noktada İslamcı aydın kendi pozisyonunu yeterince okuyamamaktadır. İslamcılar Mümtaz

Turhan tipi aşağıdan ve kentleşerek gelişmiş modernleşmenin Kemalist (yukarıdan aşağı ve laik) modernleşmeden farklı olduğu zannı ile mevcut siyasete organik manada eklenmiş haldedirler. Oysa her iki modernleşmenin ortak paydası Batılaşmadır. İsmet Özel “Taşları Yemek Yasak” kitabında “İslam Parçalanırsa” başlıklı denemesinde çok önemsedığım ve Nurettin Topçu’nun da Kültür ve Medeniyet kitabında ikaz ettiği hususa benzer olarak şöyle yazar: “Müslümanların yakın veya uzak bir gelecekte kendi dinlerinin serpilip hayat verdiği bir ortama varmalarının asgari şartı benim kanaatimce İslam’ın hiçbir sistemle uzlaşacak bir anlayış olmadığını, kendi fikriyatı, kendi yaşama biçimi, kendi bilimi, kendi teknolojisi, kendi insan tipiyle yerküre üzerinde bir kurtuluş çıkışı açabileceğini anlamalarından geçer. Eğer günümüz medeniyetine kendimizi adapte etme gayretlerimizi, İslam’ın günümüz medeniyetine varmamak için Allah’ın lütfu olarak verildiği anlayışıyla yer değiştirebilirsek gözümüzün göreceği, kulağımızın duyacağı günler çok yakın demektir” (ÖZEL, 1996: 65). İslamcılık düşüncesinin yazarları İsmet Özel’in işaret ettiği bu “uygarlıktan çekilme” meselesinin hiç kadr-i kıymetini bilmeden küresel entegrasyonun teknolojik, finansal, mekânla ilgili tezahür ve araçlarına talip oldular; Batı ile teorik düzeyde bile olsa muhalif duruşlarını yitirdiler. Kemalizm, İslamcıların “Batı’nın ilmini alalım, ahlâkını almayalım” ezberlerini kabul etti ve modernleşmeyi onların üzerinden tesise artık ses çıkarmıyor. İslamcılar Batılaşmaya / endüstrileşmeye karşı koymadıkları halde, bugüne dek Kemalizmin “halkın dindarlığı” meselesinde zecrî uygulamalar yaptığı hususunu dile getirerek varlık kazanmış bir ideoloji olduğunu açığa vurmak üzeredir. Bu nedenle Batı karşısında muhalif duruş koyamayan bir İslamcı ideolojinin yerel siyasi oluşumlara muhalefet edebilmesi bundan sonra pek güçtür.

Said’e göre “gerçek entelektüeller en çok, metafizik tutkunun, çıkar gözetmeyen adalet ve hakikat ilkelerinin etkisiyle yozlaşmayı mahkûm ettikleri, zayıfları savundukları, hatalı ya da baskıcı otoriteye meydan okudukları zaman kendileri olurlar” (SAİD, 1995: 23). İslamcı aydın artık bu zaviyede oturmamaktadır; Kemalizmin restorasyonunu benzer şekilde modernleşmeci ve Batıcı zihniyetle gerçekleştirmiş muhafazakâr bir siyasetin iktidardaki söylemini çalışmaktadır. İslamcılık Batılaşmaktadır.

– ALTHUSSER Louis, İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, 1989.

- CHOMSKY Noam, Entelektüellerin Sorumluluğu, BGST Yayınları, 2005.
- GRAMSCI, Hapishane Defterleri, Belge Yayınları, 1986.
- HOFFER Eric, Kesin İnançlılar, İm Yayınları, 2005.
- İNALCIK Halil, Şair ve Patron, Doğu Batı Yayınları, 2005.
- ÖZEL İsmet, Taşları Yemek Yasak, Şule Yayınları, 1996.
- ÖZEL İsmet, Susarak Kimlere Destek Veriyoruz? Yeni Şafak Gazetesi, 12.01.1997.
- SAİD Edward, Entelektüel, Ayrıntı Yayınları, 1995

KAPALI ZİHİNLİLİK

Atilla Yayla'nın 10.08.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesinde "Müslümanlık ve kapalı zihinlilik" başlıklı bir yazısı yayınlandı. Bu yazıda Müslümanların gerileme süreci ile ilgili yazdıkları tarihsel kronolojiyi takip etmiyor. "1600'lü yıllarda Müslümanlar Hristiyan Batı'nın kesinlikle gerisine düşmüştü" diyor, ardından gelen cümlede 19. yüzyıla atlıyor. Sonraki cümlelerde de 1200'lü yıllardaki Moğol saldırılarının İslam dünyasını geri bırakmasından bahsediyor. Bu yazı bir tarihsel vizyonun olguları anlamlandırma "çabası" mı? Nedir?

Osmanlı "1600'lü yıllarda Hristiyan Batı'dan geri düştü" demek için Akdeniz haritalarına yeniden bakmak gerekir. Osmanlı 1900'lerde dahi Hristiyan Batı'dan geride değildir. Hristiyan Batı'nın Akdeniz kıyısı bereketli toprakları sömürgeleştirmesini durduran bir ekonomi-politik stratejisidir. Ayrıca Batı'yı yekpare düşünmek ve karşısına Osmanlı'yı koymak bile Osmanlı'nın hangi boşluğu doldurduğunu gösterir. Osmanlı Doğu'da İran-Rusya; Batı'da İngiltere, Fransa; Orta Batı'da Avusturya-Macaristan (Almanya) baskısı altında Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirmesini engelleyen bir dinamiği çalışmaktaydı. Şimdiki Türkiye'ye bakın kendi Doğu'sundaki 30 yıl savaşları bile can sıkıyor.

Yayla, içtihat kapısından da bahsetmiş. Bu konuya girmesi karşısında "pes" diyorum. Sömürgecilikle dünyayı işgal eden Batı'nın karşısında sömürge mantığı ile durmayan bir Osmanlı konuşuluyor ve "icthāt"dan bahsediliyor.

Yayla "kapalı zihinlilik" hakkında şunu tespit etmiş: "Parlak dönemlerinde dünyaya açık, başka kültürlerden öğrenmekten ve etkilenmekten korkmayan, özgüvenli, toleranslı, sadece klasik dinî kaynakları okumakla yetinmeyip Allah'ın tabiat, kâinat, insan, insan toplumu kitabını da okumaya ve bilgi kaynağı olarak kullanmaya yatkın, yetkin ve yete-

nekli Müslüman aklının yavaş yavaş bu vasıflarını kaybetmeye başlaması ve zaman içinde bunun birikimli sonucu olarak içe kapanık, fasit bir dairede dönen bir akıl tipinin ortaya çıkması. Eğer bu tespit doğru ve anlamlıysa, temel tartışma konusu, 'Müslüman zihninin (aklının) nasıl açılacağı' olacaktır."

Atilla Yayla'nın kapalı dediği zihin en az dört yüzyıldır Batı'dan her şeyi alıp ülkeye getirmiştir. Getirmediği tek şey Osmanlı tebaasının Batılı sömürgecilerin vaad ettiği muhtariyet, milli devletler, yeni Hilafet, yerel sultanlıklar, milli devletler, vs. gibi oluşumlara dur diyememiş olmasıdır. Buna da imkan yoktu. Osmanlı kendi tebaasını milli ayrılık taleplerinden uzak tutmak için elinden geleni yaptı. Osmanlıcılık gibi bir fikir akımı icat etti. Yetmedi Batılaşmayı dibine kadar savundu. Maddeci/pozitivist aydınlar yetiştirdi. Bu da yetmedi. Gayr-ı müslim ayrılıklar (Balkan-Girit ayrışmaları) gerçekleşince İslamcılık dedi. Bu dahi Müslüman kavmiyetçiliği engelleyemedi. Atilla Yayla'nın bu yazısında hiçbir örnekleme yapmadığı ve ezbere genellemelerde bulunduğunu söylemek zorundayım. Osmanlı'da içtihatla ilgili tartışmaların tamamına yakını İngilizlerin Arap kavimlerine Hilafet teklifleri ile ilgilidir.

"Müslüman hukuk bilginlerinin yenilenmenin önünü kesen, tutucu yorumları, kurumsal icatçılığı iyice zorlaştırdı. İşte bu ve benzeri faktörler Müslümanların nispî olarak geriye düşmesine sebep oldu" demiş. Müslümanlar "geriye düşebilir." Firavun da Musa'yı "geriye düşürmüştü." İslam'ı "ileri- geri" tartışması içinde konumlamak pozitivist bir yaklaşımdır. Musa saraydan kaçmış ve çoban olmuştu. Hatta daha sonra kavmini çöle götürmüştü. Eğer o zaman gerilik bir mesele olsaydı, Harun Musa'ya bu çağda çoban mı olunur, çöle mi gidilir? derdi. Vahyin kavramlaştırmaları, İslâm'ın toplumsal tasavvurları "ileri-geri" tartışmalarının belirlediği yerden görülemez. Hz. Muhammed (asv) Mekke gibi bir ticaret merkezinden Allah'ın bakir kasabası sayılan Medine'ye hicret etmişti. Bu bir ilerilik gerilik meselesi değildi.

Müslümanlar dünya kavimlerini sömürgeleştirme meselesini de tartıştılar. İsmail Kara'ya göre Abduh "kuvvet kavramı" etrafında "bir tür 'İslâm Sömürge modeli' arayışlarına kadar" varmıştır (KARA, 1993: 26). İskilipli Atıf Efendi'den aktardığı görüşleri de aynen aktarmak istiyoruz: "Evvelen: Ticaret, ziraat, sanat terakki ettirilerek kuvve- i berriye ve bahriyenin mütevakkıf olduğu para ihzar edilmeli. Saniyen: Maadin

işletilerek, tersaneler, tophaneler, fabrikalar tesis ve asrına göre son sistemde toplar, tüfenkler, kılınçlar, süngüler, zırhlılar, balonlar... gibi her nevi âlât-ı harbiye tedarük olunmalı. Salisen: Mektepler, ameliyathaneler tesis eyleyip her nevi âlât ve edevât- ı harbiye yapacak ustalar, berri ve bahrî her cihetle muktedir kumandanlar, zabitler ve muallim askerler yetiştirmeli. Rabian: At, deve, katır, şimendifer, nakliye vapurları, şose yolları, telgraflar, telefon, istihkâm, tabya ve kaleler... vücuda getirmeli" (KARA, 1993: 27). "Batının ilmini alalım" söylemi III. Selim'den itibaren her dönem devletin üst ricali zihin dünyasında "kırılmamış ve hatta ihtimamla korunmuş" politik bir duruşu simgeler; Cumhuriyet dönemi aydınlarında da aynı önemde tatbiki geçirilmesi gereken bir politikayı ifade eder. Kısacası içtihat etmeye gerek bırakmadan teknoloji aktarımı yapılarak "fililî içtihat" zarureti topluma dayatıldı. Belki bir çıkar yol olur diye. Said- i Nursi, millî âdetlerini muhafaza ederek Avrupa medeniyetini alan Japonlar'a atıfla; "bizim âdât- ı milliyemiz olan İslâm'a sarılmak"-tan bahsetti: İlâ- yı kelimetullah'ın bu zamanda bir büyük sebebi, maddeten terakki etmektir (...) bu meselede seleflerim, Şeyh Cemaleddîn-i Efgani, allamelerden Mısır müftüsü merhum Muhammed Abdüh, müfrit âlimlerden Ali Süavi, Hoca Tahsin ve İttihâd- ı İslâm'ı hedef tutan Namık Kemal ve Sultan Selim'dir. Ecnebiyyede terakkiyat- ı medeniyyeye yardım edecek noktaları (fünun ve sanayi gibi) maal memnunuiye alacağız" (BEDİÜZZAMAN, Divan- ı Harb- ı Örfî, Sözlür, s: 19) dedi. İslâmcılar Osmanlı'nın en baştan beri Batı ülkelerinin ilmi gelişmeleri ile yakından ilgili olduklarını hissettiren bir söylem geliştirmişlerdir. Osmanlı'da "Batı bilimini almayalım" şeklinde bir okul ya da zihniyet hiçbir zaman gelişmemişti. Hekimoğlu İsmail de Said Nursi'nin bu fikrini onca yıl sonra yeniler: "Said Nursi İslâm'ın tealisi maddeten kalkınmakla mümkündür, (Hutbe- i Şamiye) diyordu. Yani Müslümanlar maddeten kalkınamazsa İslâmiyet'i temsil edemezler. Maddeten kalkınan Batı dünyasının karşısında tutunamazlar" (HEKİMOĞLU, 15.11.1994). Bu yönelişle Osmanlı döneminin fikir iklimi Cumhuriyet'e aynı bakış açılarıyla akseder ve zihniyet inşa eder. Aydınlar, "Osmanlı'da Avrupa düzeyinde bir sanayinin olmayışı ve sanayinin başarısızlığı" şeklinde başlayan bir tesbitten hareket ederler. Bu nedenle sanayi sektörü ve sanayileşme olgusu "ülkenin kurtuluşu için" temel kabul edilir. Aydınların "Batı bilimi" dedikleri şey aslında ülkenin istinad ettiği ekonomik yapıdır. Aydınlar ifade et-

tikleri kavramlarla aslında ülke iktisadi hayatının hangi sınıflar üstünde varlık bulacağına dair niyetlerini bildirmiş oldular. Bu, toprak sisteminin uzaklaşmaya ve şehirlerde yığılmış bir ekonomi modeline geçmeyi ifade ediyordu. Cumhuriyet elitlerinin ifade ettiği ama İslâmcı aydınların da hedef-ideal olarak kabul ettiği kalkınma, terakki, teknoloji ithali, gündelik hayatın iktisaden zenginleştirilmesi gibi uygulamalar İslâm-bilim ayrışmasını, kapalı zihinselliği ifade etmemektedir. Batı bilimi adı altında Osmanlı'dan beri yapılan şey orta sınıfların "yönetime" iştirakini sağlamaktı. Osmanlı'daki "gerileme" edebiyatı da benzer niyetlerden ortaya çıkmış oldu. **Gerilemeden bahseden aydınlar genellikle Osmanlı'ya yeni katılmış sosyal öbeklerdir.** Osmanlı tarihinde geleneksel tavrı korumak ve sürdürmek isteyenler tarımsal yapılardı. Anadolu tavrının genel karakteri geniş katılımlı halk ayaklanmaları şeklinde oldu. Toprak sisteminde yapılan haksızlıklara artık dayanma imkanı kalmayan köyler bir bütün olarak sistemden koptular, yani "çift bozan" oldular. Bu, toprak sisteminde yaşayan insanların (köylülüğün) yarı göçebe bir yaşamı kültürel manada sürdürebildiği ya da bu kültürün içinde kaldığı için mümkündü. Balkanlardaki müslüman topluluklar sınıf menfaatleri bozulduğu oranda teşkilatlanmışlar ve "cemiyet" kurarak yazılı muhalefetten ihtilale evrilen yapılaşmalar içinde olmuşlardır. Osmanlı'nın kadim iktisat düzeni dirlik ve tımar idi. Türkiye'de burjuva temelli bir dönüşüm isteyenler içtihat, Batı bilimini alalım, kurumlarda yenileşme, askeri yapıyı değiştirelim, vs. dediler. Değişme de bu sınıf insiyatifini oluşturmaya çalışan aydınlarca tatbiki konuldu. Türkiye'de değişmeyelim, içtihat yapılmasın diyen kesim tarımsal sınıflar olabilirdi. Onlar da tasfiye edildiler.

Osmanlı gerilemesi, Osmanlı'nın en parlak döneminde Osmanlı aydınları tarafından ileri sürüldü. Osmanlı, fetih sonrası Balkanlar'a yerleştikten sonra kuruluş döneminin insan kaynaklarından kopmuştur. Gerileme edebiyatı da Balkan kökenli aydınların iddiası oldu. Anadolu kökenli Müslüman topluluklar ekonomik olarak geri bırakıldı ve bürokraside de yükselmedi. Celaliliğin zuhuru bu ayrımcılığın neticesidir. Anadolu coğrafyası zamanla tımarın da bozulmasıyla "virane ve harabe" kaldı. Osmanlı aydınının Avrupa görüp sonra Anadolu'da harabelerden şikayet etmesi kendi müsebbibi olduğu durumdan vaziyet çıkarmasıdır. Anadolu halkı kendi ürettiğini tüketen ve aza kanaat eden kültürün içindir; askerini de kendi finanse etmekteydi. Aydın tercihleri ve zihniyet

değişimi ile yüksek tüketim taleplerine, hatta lüks tüketime geçildi. Asker de artık maaşlı oldu. Askeri yapıda oynama Osmanlı'yı borçlandırdı ve askersiz bıraktı.

Osmanlı aydını hiç gereği yokken Batılı kartezyen aklı tevarüs etti. Bu hususta İslâmcı aydınlar da müstesna değildir. Din-bilim ayrışması klasik İslâm düşüncesinde tarihsel anlamda Müslümanların Batı karşısında yenilgileri ile ortaya çıktı. Ancak bu yenilgi Balkan Müslümanları'nın Avrupa'ya nazaran geliştirdikleri bir algı idi. Batı bilimi dediklerinde anlaşılan şey "teknik" olmakla beraber kast ettikleri şey tarım toplumunun tasfiyesi ve sanayileşmeydi. Namık Kemal'in İngiltere'yi anlatan makaleleri bu zaafiyetin neticesidir. Osmanlı yenilgilerini ortaya çıkaran nedenlerle Osmanlı aydınını ortaya çıkaran nedenler aynıdır. Aydınlar, Osmanlı'nın "medeniyet" olduğunu düşünmediler. Eşya tasavvuruna bağlı bir "medeniyet" algısı gelişmiş oldu. Batılı zihniyeti temel almanın sonuçları Anadolu cemaatinin iflasına neden oldu. Ayrıca ilk İslâmcılar (Namık Kemal, Ali Suavi) sadece İslâmcı değil Batı'nın kavramları ile düşünerek ezilen ihtilalcı aydın idiler ve İslâm'ı Batı'ya benzeme konusunda kendi reformlarına meşruiyet meselesi görüyorlardı. İkinci kuşak İslâmcılar da birinci kuşağın hareket zeminlerinde durmuşlardır. Batı'dan aldıkları kavramların Osmanlı mülkünde ve halkında karşılığı yoktu. İslâmcılık ihtilal mantığı ile iktidara ortaklık kesbetmek telaşıyla "emr- i bil maruf" hareketi haline de gelememiştir. Aydının Osmanlı istibdatına karşı muhalif zihniyetleri tevarüs etmesi; halkın hak, refah, özgürlükler alanını genişletmemiştir. Aydın modernleşmenin, Batılaşmanın organik aygıtı haline dönüşmüştür. Günümüzde bundan çırpınıp silkelenerek Batı'ya karşı bir Doğu refleksi ile düşünce üreten aydın da maalesef kalmamıştır.

- BEDİÜZZAMAN, Divan- ı Harb- ı Örfî, Sözler Yayınları, 1975.
- HEKİMOĞLU İSMAİL, Zaman Gazetesi, 15.11.1994.
- KARA İsmail, İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İz Yayıncılık, 1993.
- YAYLA Atilla, Müslümanlık ve 'kapalı zihinlilik', Yeni Şafak Gazetesi, 10.08.2013

İSLAMCILIK- ÜMMETÇİLİK- BATICILIK

Siyasi bir ideoloji olan İslamcılık Müslüman her kişinin bu ideolojiye intisabını icbar ediyor. Bu yaklaşımlarını da Müslümanların parçalamayacağı, “tek ümmet” halinde yaşamaları gerektiği fikrine bağlıyor. Bir diğer değişle “Ümmetçilik” esaslı bir toplum düşüncesinden hareket ettiklerini söylüyor. Buna göre İslamcılık başat olarak kendi rakibini, muarızını “Milliyetçilik” ideolojisi halinde belirliyor. Türkiye’nin üç tarz-ı siyasetinin diğer ekolü olan Muasırlaşmak (Baticılık) ile İslamcılığın arasında belirgin bir ayrışma ve kavga kalmıyor.

İslamcılığın evrenselci dilinin “ümmetçilik” olarak dilimize çevrilmesi ve “son derece baskıcı bir dille belli hümanist pozisyonları ‘İslami’ pozisyon diye dayatması” hakkında Nuh Yılmaz’ın ikazlarını önemli gördüğümü belirtiyim. Onun “Soyut evrenselci dil ümmetçilik adına tamamen apolitik ve Batıcı dile mahkum bir hümanizmi öne çıkaracaktır. Bu da İslamcılık tartışmasını basit bir evrenselcilik tartışmasına indirgediğinden tartışmayı tıkayacaktır” cümlesi meseleyi doğru yerde temellendiriyor. Aslında bu cümle bile İslamcılığın artık “ümmetçilik” gibi bir yaklaşımdan ayrılmak gerekliliğine gelindiğini göstermektedir. Nuh Yılmaz’ın “İslam ne kadar bir ise, İslamcılık da o kadar çoktur. Bu nedenle farklı İslamcılıkların olduğunu kabul etmeden, bu İslamcılıkların da meşru olduğunu kabul etmeden İslamcılık tartışması yapmak ancak sekte pozisyonlar üretebilir” yargısına bağladığı “Sağlıklı bir İslamcılık tartışması yapmak için İslamcılık ilk çıktığı tarihsel dönemden soyutlanarak ele alınmalıdır” cümlesini İslamcılık tartışmalarının önümüzdeki dönem İslam’a intisab eden değişik kavimler, meşrepler, toplumsal öbekler, iktisadi zümreler arasında yapılacağı şeklinde okudum. Nuh Yılmaz’ın Star Gazetesi 26.05.2013 tarihli yazısındaki analizlerini temel alırsak artık İslamcılığın “ümmetçi” bir ideoloji olduğunu iddia eden İslamcı kuşakların karşıla-

rında “milliyetçi” bir öteki kalamayacaktır. İslamcılığın çoğullaşması, tek tür İslamcılığın imkansızlaşması İslamcılığın da hesap etmediği bir sonuç gibi görünüyor. Böylece “Anadolu tipi İslamcılık”, “İran İslamcılığı” ve “Arap İslamcılığı” denilebilecek bir ayrışma yapılabilecektir. Bu ayrışma bizim Hece dergisinin 2011- 2012 yılında yazdığımız pek çok yazıda ifade ettiğimiz “Üç İslam siyaset (hilafet) teorisi vardır” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımımızla mutabık görünüyor. İslamcılık tarzlarındaki bu ayrışma iktisadî niteliktedir. Yani Anadolu’da Arap İslamcılığı tarzını uygulamanız mümkün görünmemektedir. Aşiret tipi bir iktisadî temele sahip olmayan, heteredoks inanç şekilleriyle girift bir kültür dünyası bulunan Rumeli’nde (Anadolu) Arap İslamcılığının hareket metodu olarak kullanabilmesi son derece zayıf. Dolayısıyla Osmanlı coğrafyasının Arap İslamcılığının coğrafyasını tarih içinde yuttuğu, İran İslamcılığını da durdurduğu düşünülebilir. Osmanlı bürokrat-asker-uleması “ümmeçilik” gibi bir tasavvuru hiçbir zaman geliştirmede ve İran- Arap- Türkistan (Orta Asya) müslümanlarını da içine alacak bir siyasi ideolojiye yönelmedi. Farabî’nin “aynı anda birden çok halife olabileceği fikri” İslamcılığın değerlendirmede bir yöneliş olarak dikkate alınmalıdır. Farabi, bu fikirleriyle Hz. Ali (ra) ve Muaviye arasındaki çatışmanın çözümüne de kapı açmış oluyordu. Bu yargıya Cabirî’yi okurken rastladığım şu cümle vesilesi ile vardım: “Farabi, tüm şartlar bir adamda tamamlanamayınca yönetenin birden fazla olabileceğine hüküm verirken kendi dönemini anlatıyordu! Zira Farabi döneminde dini otorite Bağdat’ ta ikamet eden halifenin elindeydi. Ama zamanın otoritesi memleketin diğer yörelerine egemen olan emir ve sultanların elindeydi” (el- CABİRÎ, 2000: 91). Cabirî’nin bu cümlesi o güne dek İslamcılığın tek çizgi olması gerektiği, farklı devletlerde farklı İslamlaşma modellerinin uygulanamayacağı düşüncesi ile taban tabana zıttı. Cabiri, Farabî’in bilinçli bir üslupla, yetismekte olan ve İran- Hindistan- Anadolu- Kuzey Afrika- Endülüs hattında tarihe mal olmaya çalışan tüm hareketlerin geleceğe dair özlem ve şeriatten gelecek eleştiri korkularına çözüm getirmeye çalışmış olduğuna işaret ediyor. Farabî’den hareketle yeni bir yorum yapma fırsatı veriyor: Farabi, Fazıl Medine için “reis”i merkeze koymuştur. Böylece sapkın topluluklar arasında “hareket” başlatan “hakîm- ahlâklı- yiğit” önderliklerin merkezinde sosyal ve fikri gelişimlerin önünü açmayı başarmıştır. İdeolojisini ortaya koyan ve o ideoloji ile toplumsal bağları kurmaya muvaffak olan

bir önderliğin fazıl şehirlerin kurucu reisi olmasını meşru kılmıştır. Anadolu'da "ahlâklı-hâkim-yiğit" önderliklerin askerî niteliği olması pek tabii idi. Türklerin Orta Doğu ve Anadolu'daki varlıkları zaten askerîdir. Bun agöre Anadolu'daki modelin Arap ve İran modellerinden ayrışma gerekçesini de anlıyoruz.

Türklerin Farabî'nin açtığı yoldan ilerleyerek siyaset düşüncesini yeniden tanımladıkları tam burada söylenmelidir. Türkler uzun yıllar boyunca İslâm dinine girme noktasında adeta reddedilmişlerdi. Hz. Muaviye dönemi ile sistematize edilen Arap ırkçılığı Araplar içinde Kureyşîliği, Arap olmayanlara karşı da Araplığı öne çıkaran bir politika izlemiştir. Arap olmayan Müslümanları genel olarak Mevali (azad edilmiş köleler) biçiminde adlandıran Emevî'lerin Arap olmayan Müslümanlara hizmetçi gözüyle bakması onlara imamlık, kadılık gibi görevlerin verilmemesi, Arap olmayana kız verilmemesi, birlikte yürünürken mevalinin ancak arkadan gelmesine rıza gösterilmesi, Araplar yemek yerken mevalinin ayakta bekletilmesi bu ırkçılığın vardığı boyutları gösterebilir. Halife Abdülmelik'in valisi Yezid'in Türk şehirlerini talan ederek Türk kölelerinin boyunlarına damga vurup pazarlarda sattığı bilinmektedir. 670- 740 arasında Türk illerinde uygulanan ırkçılık ve katliamların Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasının bir buçuk asır geciktiği de yazılmıştır. Bu çerçevede mevalinin Farabî'nin açtığı yolu genişleten ve onu "felsefe" den "fıkıh" a taşıyan bir alim tipine yönelmek istemesi garip olmasa gerektir. Maverdi de bu noktada önem arzeder. Maverdi, "İmamet ismi verilen Hilafet, Din ve Dünyaya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir. Devlet başkanlığı vazifesini yürütene, sağırlar hariç bütün müslüman topluluğun uyması hususunda icmâ vaki olmuştur" (MAVERDÎ, 1976: 5) der ve Farabî gibi "devlet" in gerekliliğini, kaosun imkansızlığını ifade eder. Tıpkı Farabî gibi Halifede aranılan şartları ve halife seçiminin usûllerini aktarır. Veliahd usulü ile Halife seçimi hakkında bir fasıl açarak veliahd tayinine dair Hz. Ebubekir (ra)'in Hz. Ömer (ra)'i tayinini delil gösterir (MAVERDÎ, 1976: 11). Böylece bir hukuk fikri ile karşılaşırız. Bu hukuk arayışı İslamcıların örneğin Kutup hareketinin hiç bir zaman yanaşmadığı farklı bir mecra olarak sadece Anadolu'da müesseseleşmiştir.

Said Halim Paşa'nın görüşleri üzerinden mevcut duruma bakarsak İslamcıların dünü ile bugünü arasındaki farklılaşmayı yakalama imkânı

elde edeceğiz diye düşünüyorum. Said Halim Paşa “Bizim için İslamlaşmak demek, İslamiyetin inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir” (PAŞA, 1991: 184) cümlesiyle siyaset ile yaşayışı (hukukun gündelik hayatı belirlemesi tasavvurunu) birlikte zikretmişti. Doğal olarak bugün “Müslümanım diyen bir kişinin İslamcı da olduğu” şeklinde ifade edilen düşünce Said Halim Paşa üzerinden okunduğunda tarihsel olarak hiç de manipüle edilmeye çalışıldığı gibi ortaya konmamıştır. Said Halim Paşa, “Sosyal yapı kanunlarla değiştirilemez” (PAŞA, 1991: 23) demektedir. Paşa’ya göre “Toplumların gelişmesi kanununa hakkıyla vâkıf olmadığımız içindir ki, başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını iktibas edecek olursak, bütün işlerimizde ve idaremezde, onlar kadar gelişmeye nâil olacağımıza inanıyoruz. Bu uğursuz inanç yüzünden meydana gelen fenalıkları saymak uzun sürer. Yalnız şunu söylemek yeter ki: Bu inanç, bizim kendi kendimizi ıslaha olan itimadımızı tükettiği gibi, aynı şekilde başkalarının bize karşı itimad ve hürmetini de yok etmektedir” (PAŞA, 1991: 18). Paşa, “Osmanlılık âleminde, ‘burjuva’ denilen halk da tamamıyla ehemmiyetsiz bir sosyal âmildir. Halbuki bu sınıflar, Avrupa toplumlarında, milletlerin mukadderatı üzerinde pek büyük bir hüküm ve nüfuza sahiptir” (PAŞA, 1991: 21) diyerek bu günkü İslamcılığın kapitalist üretim ilişkileri karşısında sessizliğine benzemeyen bir direnç içindedir. Paşa, Batı ile Doğu’nun iktisadî, sosyal, kültürel olarak farklılığını mütemadiyen vurgulamaktadır. “Batı kanun ve nizamlarının nakledilip alınması, efkâr-ı umûmiyeyi o hal egetirmiştir ki, kendi anayasasının, kendi milli eseri, kendi gelişme ve inkılâplarının tabîî bir neticesi olması gerektiğini anlamayacak hâle gelmiştir” (PAŞA, 1991: 29) diyecektir. Said Halim Paşa “Garb’ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark’ın düşünce ve ruhu arasındaki ortak noktalar –ekseriya umulanın aksine- pek azdır. Bu yüzden, böyle bir istifadeye kalkışmak çok tehlikelidir (...) Gerçekten de, Şark dünyası, Garb dünyasından o kadar farklıdır ki, gâyet basit kelimeler bile bir çok defa aynı mâna ve şümûlü taşımazlar. Meselâ (...) hürriyet, bizim için sosyal bir zinciri kırmak, siyasi bir kölelikten kurtulmak demek değildir. Şark’ı Garb’tan ayıran en görünür fark, Avrupa’nın putperestlikten Hristiyanlığa geçmesine rağmen, ruhbanlık ve asillik imtiyazlarının baskısı altında yaşamasıdır. Bu hal, tabîî olarak zulme ve sınıflar arasında düşmanlığa sebep olmuştur. Şark ise İslamiyet ile şeref bulduktan sonra, ne ruhban sınıfını, ne asilzadeleri ve

ne de bir başka keyfî imtiyazı tanımıştır” (PAŞA, 1991: 40). Said Halim Paşa’nın Şark dediği imtiyazsız, ruhbansız, asilzadesiz havza Osmanlılık olup Arap ve İran siyaset düşüncesini temsil etmemiştir. Bizim iddiamız budur. İslamcılık Osmanlı zamanlarında ve coğrafyasında “ümmeçilik” olarak değil iktisadî manada Batı’dan ayrılmış bir siyaset nizamı bir hukuk nizamı arayışı ile varlık bulmaya çalışmıştı. Namık Kemal’in yazılarında da hukuk arayışını görüyoruz.

Günümüz İslamcılığını 19. yüzyıl İslamcılığından ayıran en önemli fark “Batılı” tekniği alalım Hukukunu almayalım” anlayışının terkidir. Şark’ın Garb’tan farklılığını vurgulayan bir İslamcı ses kalmadığına göre “Bizim karşımızda muazzam bir medeniyet var. Bu medeniyet zalim olsun, rahim olsun, iyi olsun, fena olsun biz bu medeniyetin karşısında mustahkem bir mevki almaya aynı silahlarla, aynı neticelere varan usullerle müsellah ve mücehhez olmaya mecburuz” diyen Abdullah Cevdet haklı mıydı?

– el- CABİRÎ Muhammed Âbid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Kitabevi Yayınları, 2000.

– MAVERDÎ, el Ahkam- ı Sultaniyye, Bedir Yayınları, 1976.

– PAŞA Said Halim, Buhranlarımız, İz Yayınları, 1991.

YÜRÜYELİM KAPİTALİZM YIKILACAK

Koşmak ve yürümek arasında farklar üzerinde çalışırken bu iki Keylemin simgesel anlamlarının rüya tabircileri tarafından nasıl yorumlandığı hususu aklıma takıldı. Buna göre düz ve doğru yolda yürümek istikamete, salih bir insan olmaya, İslâm’a uygun bir yaşantıya, sağlığa, afiyete, ömrün uzunluğuna hamlediliyor. Yağmur altında yürümek, kişinin yaşlılığında rahat ve mutlu olacağını gösteriyormuş. Kibirli yürümek ise hüsrana ve ziyana ermeyi işaret ediyormuş. Rüya da koşmak, hırs, tamah, korku, sıkıntı, meşakkat, sağlığın bozulmasını sembolize ediyor.

Kur’an’da “Eğer bir korku halinde iseniz, (namazınızı) yaya (ricalen) veya binek üstünde giderken kılın / Fe in hıftum fe ricâlen ev rukbânâ” (2 Bakara 239) buyurulmuştur. Koşmaya yönelik bir vurgu yapılmamış. Fakihler namazda yürüme meselesini de ele almışlardır. İbn Âbidin’in Reddü’l Muhtar’ında “Cemaatle namaz kılarken ön saftaki boşluğu doldurmak için ileri yürümek namazı bozmadığı gibi müstahaptır” denilmiş. Elbette bu yürüyüşün sınırları, kaç adım atılabileceği, kıbleyi gözeteeceği hususu ele alınmıştır.

Yürümek-Koşmak arasında bir fark var. Modern toplumlar koşuyor. Hıza râm ve meftun olmuşlar. Hız büyüdükçe kentlerin de toprağı işgal ettiği, çeperlerini genişlettiğini görüyoruz. Hız bizi yerleşik kılmaktan da alıkoyuyor. Göçebeleştiriyor. Bu durumda “yürümek-şehir-din” arasında yapılacak bağlantıları düzenlemek kaçınılmaz görünüyor. Biz bir süredir, bir şehrin yürüme mesafesinde kurulabileceğini daha ötesine geçildiğinde yani yürüyerek ulaşılabilirliği aştığında mağduriyet oluşturduğunu ifade etmekteyiz. Yürüyemediğimiz her uzaklık bizi yolcu kılmakta ve bizden menfaatlenmektedir. Belediyeler halkın “sakatlanmasından” memnun olarak “hizmet getirdik: yol yaptık” diyorlar. “Otobüs aldık, dolmuş hat-

ları açtık" demekteler. Bunun anlamı aslında "sizi taşıtlara binmek mecburiyetinde bıraktık, ücretlendirdik" demek değil midir?

"Karanlık gecelerde mescidlere yürüyerek giden kimselere, kıyamet gününde tam bir nura kavuşacaklarını müjdeleyiniz" (Ebû Dâvûd). "Herkim, farz namazı cemaatle kılmak için yürüyerek (mescide) giderse, ona bir hac sevabı verilir. Herkim de nâfile bir namazı kılmak için yürüyerek (mescide) giderse, ona bir umre sevabı verilir" (Albâni). "Hz. Osman (R.a) abdest aldı ve dedi ki: Ben Resûlullah (S.a.v)'ın şu benim abdestim gibi abdest aldığını, sonra da şöyle söylediğini gördüm: Kim bu şekilde abdest alırsa geçmiş günahları affedilir, namazı ve mescide kadar yürümesi de nâfile (ibadet) olur" (Riyazu's Salihin). "Cumalara yaya olarak yürümek günahların kefaretidir. Soğuk sabahlarda abdesti tamam almak ve namazdan sonra namazı gözlemek de öyledir" (Ramuzelehadis).

Kur'an'da böbürlenerek yürümek kınanmış görünüyor: "Ve lâ temşî fîl ardı merehâ, inneke len tahrikal arda ve len teblugal cibâle tûlâ / Ve yeryüzünde azametle (gururla) yürüme! Muhakkak ki sen, yeryüzünü asla tahrik edemezsin (hareket ettiremezsin- delezmezsin). Ve asla dağların boyuna erişemezsin" (17 İsrâ 37).

Yürümek anarşist bir kendini var etme eylemi. Bedeni yok eden modernlik karşısında, insanın kendi canlılığını kanıtlamasıdır. Yürümekle zaman, mekân, nesneler ve insanlarla temas etmek mümkün geçmektedir. Modernliğin kurguladığı insan, oturan bir et-kemik yığınınna dönüşmüş ya da hareket etmemekle statü kazandığını varsayar bir düşünce ile kontrol edilmeye başlanmıştır. Otomobil, asansör, yürüyen merdivenler kentli insanın protezlerine dönüşmüştür. İnsan bedeninin kent teknolojileri karşısında anormal, eksik, kusurlu gibi görülmesi bedenin üstünde büyük bir iktidar kurulduğunu göstermektedir. Bedenin içine sokulduğu bu mapushane teknoloji, kent iktidarının sürdürülebilirliğini tekeffül ediyor. Yürüyelim, otomobillere, asfalt yollara ihtiyaç kalmayacak; kapitalizm ve Batı yıkılacak!

MÜSAVAT EŞİTLİK MİDİR?

İslamcı söylem eşitlik fikrine dayanarak hareket ediyor. Bu nedenle şehir, hak, adalet, toplum, nizâm, devlet gibi kavramları ele alırken eşitliği sağlama iddiasındadır. Müslüman şehri yeniden inşa edebilecek miyiz? Meselemiz bu. İslamcı aydının Batı'nın tekno-kültürüne ait eşya ve mekân düzenlemesine râm olması bu problemin aşılamayacağını gösteriyor. Bizim umudumuz geleneksel kültürel kodların, cemaatik değerlerin Anadolu'da (Doğu) hayat bulmuş iktisadî biçimleri yeniden ihya edebileceği hakkındadır. Anadolu'da eşitlik değil, küfüv kavramı vardır. İslamcılığın ve sosyalizmin "eşitlik" hakkında önyargısını bozmadan şehir meselesine geçemeyeceğimi düşündüm. Buyrun:

Kur'an kendi kavramları ile bir tarih açıklaması yapar. Bu tarih de iktisadî alt üst oluşların tarihidir. İnsanlar başlangıçta "erdem"leri paylaşıyorlar, cemaat halinde yaşıyorlardı. Cemaatin kimi üyeleri fakir kimi üyeleri zengindi. Ama mülkün aralarında dağıtılması hak ve adl ile tahakkuk etmişti. Dolayısıyla kurdukları toplum "medeniyet" tabirine mazhardı. Zengin ve fakirin "medeniyet" halinde yaşaması, 'insanlar arasında eşitsizliğin esas olması'nın bir neticesidir; cemaatik yapıya zarar vermez. Medeniyetler zengin ve fakirlerin harmanlandığı yapılardır. Ancak sonraları zenginliğin eşitlenmesi fikri ortaya çıktı; ki buna uygarlaşma denir.

Öklid geometrisinin aksiyomları şunlardı: 1. Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittir; 2. Eğer eşit miktarlara eşit miktarlar eklenirse, elde edilenler de eşit olur; 3. Eğer eşit miktarlardan eşit miktarlar çıkartılırsa, eşitlik bozulmaz; 4. Birbirine çakışan şeyler birbirine eşittir; 5. Bütün, parçadan büyüktür. Öklid'in aksiyomlarının "doğa"da karşılığı bulunmuyor. Bir elma ile bir başka elma eşit değildir. Güneş hepimize aynı pencereden bakmayacaktır. Bir insanın eşiti başka bir insan değil sadece kendisidir. Bununla insan teklerinin biricik olduğunu da söylemiş olmak-

tayız. Bu nedenle Öklid geometrisinin metalara, insan imalatı ürünlere tatbik edilebileceği ortaya çıkar; yaradılışa (hilkate) tabik edilemeyeceği de. Batı “eşitlik” hesabılığı ile birbirinin kopyası olan metalar üretmeyi model edindi. Bir kalıptan çıkarılmış ağırlığı / şekli / rengi / boyutları / hacmi birbirinin aynı olan metalar piyasayı kapladı. Rahman’ın yarattığı bir domates, bir başka domates ile aynı olmadığı halde; bir kar tanesi bir başka kar tanesi ile benzeşmediği halde insan tabiatı tek boyuta indirgeyecek bir müdahaleyle varoluş için “eşitlik” dayattı.

Bir çok mealde “Sevâ” kavramının “eşitlik” kavramı ile karşılandığı görülmektedir. Adaleti “eşitlik” şeklinde algılamak Müslümanların moderniteye boyun eğdiğinin işareti olarak okunmalıdır. Adalet eşitlik değil denkleştirmez. Aşağıda verdiğim ayet “eşitsizliği” temellendiriyor: “Allah, rızık yönünden bir kısmınızı diğerlerinden üstün kıldı (faddale). Kendilerine bol rızık verilenler, rızıklarını ellerinin altındakilere vermiyorlar ki, ondaki denklik konusunda-adalet seviyesinde geçime kavuşsunlar / Vallâhu faddale ba’dakum alâ ba’dın fîr rızık, femellezîne fuddilû bi râddî rızkıhim alâ mâ meleket eymanehum fe hum fîhi sevâ’ / Durum böyle iken Allah’ın nimetini inkâr mı ediyorlar?” (16 Nahl 71). Çoğu yazar, özellikle bu ayetten hareketle “eşitlik” terennüm etmektedir. Eren Erdem’in “Devrim Ayetleri” kitabında Nahl 71 ayetinde geçen “fehum fi-hi sevaun” kavramı için “Rızık paylaşımı konusunda...peki neden eşitlenmezler?” mealini tercih ettiğini görüyoruz (ERDEM, 2013: 20). Erdem, adalet teriminin eşitlikle ilintisini kurmaya çalışmakta ve “adalet, eşit bölmüşdürmek manasına gelir” demektedir. Ali Ünal’a göre ise adalet “eşitlik” değil denkleştir: “Mizan’ın iki kefesi vardır; bu iki kefe denkleşir ve hiç biri ağır basmaz da terazinin dili tam ortada durursa, işte bu adl’dir, adalettir. İfrat ile tefrit arasında, ağırlıkla hafiflik arasında bir birlik, bir istikamet noktasıdır adalet” (ÜNAL, 1986: 278). Adalet, denklidir.

“Bu iki zümrenin (müminlerle kafirlerin) durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların hali hiç denk olur mu? Hala ibret almıyor musunuz? Meselulferîkayni kelamâ velesammi velbasîri vessemî hel yesteviyâni meşelâ efelâ tezekkerûn” (11 Hûd 24). Bu ayette SVY kökünden gelen “yesteviyâni” kavramını eşitlik anlamında ele almak zor görünüyor. Keza, “Rahman arşa istiva etmiştir / Errahmânu ‘alâlarşistevâ” (20 Tâhâ 5) ayetinde “stevâ” kelimesi “Allah’ın arşı eşitlediği” manasına gelmez. Tam tersine Allah’ın arş’a tabi mahlukat dün-

yasını tesviye ettiğini, düzene soktuğu şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim “Öyle bir Allah’tır ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı, sonra iradesini yücelere yöneltti de gökleri nizam ve intizam üzere yedi kat olarak yarattı. O, her şeyi bilir / Huvellezî haleka lekum mâ filardi cemî’an sümmeşevâ ilessemâi fesevvâhunne seb’a semâvât ve huve bikulli şeyin alîm” (2 Bakara 29) ayetinde “semaya sümmeşevâ / istiva etti” de “yedi sema olarak düzen verdi / fesevvâhunne seb’a” buyurulmaktadır. Dolayısıyla s-v-y kökünden türeyen kelimelerde “eşitlik” fikrinden çok “tesviye / denkleştirme / aynı seviyeye gelme / düzenleme / yerle bir etme” gibi anlamlar vardır. “Tavanını yükseltti, onu bir düzene koydu / Rafe’a semkehâ fesevvâhâ” (79 Naziat 28) ayetinden de anlaşılacağı üzere “fesevvâhâ” düzenlemek” demektir. “Müsavat” kelimesi de benzer şekilde s-v-y kökünden gelmektedir. Müsavat denklik, aynı seviyede düzen tesis etmek demektir. Zülkarneyn iki dağın arasını erimiş demir-bakır ile ördüğünde kitap şöyle demişti: “Âtûnî zuberâ hadîd hattâ izâ sâvâ beynes-sadefeyni kâlenfuhû hattâ izâ ce’alehu nâran kâle âtûnî ufriğ aleyhi kitrâ / Siz bana demir parçaları getirin. Dağların iki tarafı birbirine müsavi olunca üfleyin dedi. Onu ateş haline sokunca da getirin de dedi, üstüne erimiş bakır dökeyim” (18 Kehf 96). Ayette geçen sava / müsavat iki ayrı yükseklik olan dağları birbirine göre aynı seviyede kılmıştır. Eşitlik yoktur; müsavat, denkleştirme, tesviye, adalette hakkaniyeti tesis vardır.

ERDEM Eren, Devrim Ayetleri, Kırmızıkeci Yayınları, 2013.

ÜNAL Ali, Kur’an’da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, 1986.

HALK İSLAM

İslam dinini referans alarak Batı karşısında uzun süre yürüttüğü ilmi / Askerî / nizamî galebeyi yeniden kazanmayı hedefleyen ideolojik görüşler İslamcılık kavramı ile tanımlanıyor. İslamcılık bir anlamda Müslüman toplumların “siyasi çatısız” kalma riskinin (ya da kalmasının) getirdiği hayal kırıklığına bir cevaptır. Bu nedenle İslam dünyasında “nahda / diriliş / ihvan-ı müslimin / ittihad-ı İslam / Büyük Doğu / cihad” vs. adlarla toparlanış hareketlerinin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

Ali Bulaç'ın İslamcılık tanımı modernite karşısında “yeni” bir durum almayı öne çıkartmaktadır: “İslamcılık, İslam'ın ana referans kaynaklarından hareketle “yeni” bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği'ni hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası harekettir. Başka bir deyişle İslam'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır” (BULAÇ, 21.07.2012).

İslamcılık tartışmalarında ciddi emek harcamış İsmail Kara'nın tarifi ise şudur: “İslamcılık, XIX-XX. Yüzyılda, İslamı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir. İslamcılık için İslam dünyasında ‘tecdid, ıslah, ittihad-ı İslam (çoklukla panislamizm karşılığı kullanılır), ihya’; batıda ‘panislamizm’, özellikle yeni araştırmalarda ‘modern İslam(iyet),

çağdaş İslam düşüncesi, İslam'da reformist düşünce...' gibi kelime ve terkipler kullanılmaktadır. Bu hareket Mısır'da Cemaleddin Efganî (Aslen İranlıdır, 1839-1897), sadık talebesi Muhammed Abduh (1845-1905), Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Seyyid Emir Ali (1849-1928), Türkiye'de Sırat-ı müstakim-Sebilürreşad, Beyanu'l hak, İslam Mecmuası, Volkan gibi dergilerde kümelenen kişilerin öncülüğünde ortaya çıktı ve gelişti" (KARA, 2001: 9).

Bu iki tarifi uzlaştığı bazı ortak hususlar bulunduğunu düşünmekteyiz.

- a) İslam'ın ana referans kaynaklarından hareket (Kur'an-Sünnet)
- b) Aklıcılık
- c) Dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam'a göre yeneden kurulması ideali
- d) İttihad-ı İslam, evrensel anlamda İslam Birliği.
- e) Modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışma; siyaset/ devlet ve dünya tasavvuru

İsmail Kara'nın tarifinde Ali Bulaç'ın tarifinde zikredilmeyen birkaç unsur daha vardır:

- a) İslam dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak.
- b) Reformist düşünce.
- c) İslam dünyasını medenileştirmek ve kalkındırmak çabası.

İsmail Kara 12 Ağustos 2012'de Star Gazetesi'nde Fadime Özkan'a verdiği röportajda İslamcı hareketlerin "halk İslam-Sufî İslam" meselesine eleştirel tutum içinde olduğunu da ifade etmekte ve aslında İslamcılık tarifinde belirginleştirmede bir konuya temas etmektedir: "Mesela radikal İslamcı hareketlerin büyük çoğunluğu tasavvuf ve tarikat karşıtıdır, halk müslümanlığıyla ciddi mesafelidir, onları İslam'ın da İslamcılığın da dışında görür hatta sapkın kabul eder. Bunun sebebi ölçü olarak yeni İslam yorumunu, entelektüalizmi ve modern manasıyla aktivizmi öne çıkarmış olmalarıdır. Halbuki farklı açılardan bakarsanız tarikatlar İslamcılık hareketinin en önemli öğelerinden biri olagelmıştır, sömürgecilik karşıtı bütün hareketlerde tekkeler başı çeker, Milli Mücadele dahil. Toplumun dindarlaşmasında da... Bugün için cemaatler de öyle. Şimdi durum biraz değişti ama Türkiye'deki İslamcı hareketler cemaatleri Müslümanları uyuşturan, sistemin kölesi yapan gruplar olarak gördüler ve tenkit ettiler,

cemaatler de kendilerini daha gayrimeşru hale getirecek olan İslamcı yaf-tasını yememek için çok gayret sarfettiler” (KARA, 12 Ağustos 2012).

Ali Bulaç'ın 21.07.2012 tarihli yazısında dile getirdiği görüşler İsmail Kara'nın tarifi ile bütünleşir görünmektedir. Ali Bulaç'ın metninin bu bölümünün de aktarılması gerekmektedir: “Her Müslüman bittabi ve bizzarure İslamcı’dır. Elbette kendini ‘İslamcı’ olarak isimlendirmek zorunda değildir, ama dininin hayatla, insanla ve toplumla ilişkilerini bu çerçevede ele almak durumundadır. 19. yüzyılın ikinci yarısından önce İslamcılık yoktu. Olmaması doğaldı, çünkü zaten Osmanlı Devleti, kurucu ideolojisi ve iyi-kötü meşruiyet çerçevesi İslam olan bir devlettir; zaafına rağmen Osmanlı Daru’l İslam’dı. Var olan şey istenmez. Osmanlı’nın Batı karşısında askeri, ekonomik ve politik yenilgilere uğraması, iktidar seçkinlerini yeni arayışlara sevk edince Batıcılığa paralel olarak İslam’ın ana kaynaklarına dönerek yeni düzenleme yapma ihtiyacı ortaya çıkmış oldu. İslamcılığın içinde aktığı mecra da söz konusu tarihsel ve toplumsal durumda ortaya çıktı. Bu anlamda: 1) İslamcılık modern bir akımdır, aynı zamanda modernliğe bir cevap ve meydan okumadır. Ancak bu durum tespiti bizi yanıltmamalıdır: a) İslamcılık modern menşeli hegemonik söylem ve sistemlerin teyidi, uzantısı veya meşrulaştırıcı çerçevesi değildir. b) Marksizm-sosyalizm gibi sistem-içi muhalefet biçimi değildir. c) Retçi-entegrist değildir. 2) İslamcılık ‘müteal/aşkın olan’a ‘var olanı aşmak’ suretiyle uruc etme çabasıdır. Onu ortaya çıkartan şartlar dolayısıyla zamansal/yatay olarak rucu’ değil, ahlaki/dikey olarak urucdur. İslamcılığın urucu, modern durumda Allah’a rucu’dur, bu açıdan Aydınlanma’nın domine ettiği zamanın ruhuna, hegemonik modernliğe eleştirel bakar; epistemolojisi ve politigi diri, işlevsel, değişimci ve dönüştürücüdür. 3) Belli başlı meşru versiyonları islah, ihya ve tecdittir” (BULAÇ, 2012).

İsmail Kara Bulaç'ın “Her Müslüman bittabi ve bizzarure İslamcı’dır” ifadesini kabul etmez: “İslamcılık elbette Müslümanlık dairesinin içindedir ama tersi doğru değil. Bu yüzden her müslümanın tabii olarak İslamcı olacağı ifadesi biraz hafif kaçıyor ve teşvik kokuyor. Türkiye’ye bakın, kahir ekseriyet müslüman, peki kaçta kaçının İslamcılıkla akrabalığı var acaba? Ayrıca çok dindarane bir hayat yaşayan halktan insanların İslamcılıkla irtibatları ancak dolaylı ve zorlayarak kurulabilir” (KARA, 12 Ağustos 2012).

Ali Bulaç'ın, yukarıdaki İslamcılık temelli yazısında ifade ettiği hususlar ile "sivil toplum", "sosyal İslam" terimleri vasıtasıyla ifade ettiği kimi görüşleri arasında bağlantı sorunları olsa da tıpkı İsmail Kara gibi "politik İslamcılık" ile "halk İslamcılığı" arasında bir ayrıştırmaya gittiği açıktır. Bulaç'a göre Osmanlı devlet-toplum ilişkileri Batı'daki sivil toplum kavramı ile kastedilen şeye yakındır. Ali Bulaç yöneten-yönetilen ilişkilerini, devlet-toplum ilişkilerini evrensel nitelikte ele almayı tercih ediyor. Örfi hukuk-şer'i hukuk ayırımından hareket ederek örfi hukukun idari hukuk-anayasa olduğunu söyler. Şer'i hukukun ise toplumsal hayatı düzenleyen miras taksimi, ticaret, alışveriş, komşuluk ilişkileri, bireyin ailesiyle, bireyin bireyle ve bütün insanlar arasındaki ilişkileri tanzimi ile ilgisine değinir. "Hukukçuların ittifakla öne çıkardığı üzere devletin, kamu otoritesinin yetkisinin dışında kalan bütün toplumsal alana, ticari, sosyal ve iktisadi faaliyet ilişkileri Şeriatın düzenlemesi altındadır. Bu anlam çerçevesinde Şeriat sivil hukuktur. Osmanlı'da sivil hayatı düzenler. Bir başka fonksiyonuyla Şeriat, halkı devlete, siyasi iktidara karşı korur, kalkan görevini yerine getirir" (Bulaç, 06 Ocak 2014). Bulaç'a göre Osmanlı'da sivil hayatı daraltan ana faktör, Tanzimat ve yukarıdan emredilen modernleşme porjesinin hayata geçirilmesidir. Modernleşmenin tahakkuku için Şeriat ilga edildi. Bulaç'a göre Şeriat sivil alandır. Şeriat, halkı devlete, iktidar seçkinlerine, keyfi uygulamalara, haksız baskılara ve hukuk ihlallerine karşı korur. Bulaç'ın sivil toplum hakkında bir başka yazısının başlığı "Devlet Siyaset Cemaat"tir. Bu yazıda sivil toplumun Batı'daki sivil toplumun karşılığı olmadığını zikreder. Ancak kavramı kullanmaktan kendini alamaz. Son kertede Ali Bulaç bu yazısında siyasi taleplerin cemaat ve tarikatlerden geldiğini söyler: "Bizdeki "sivil toplum"un Batı'dakiyle ilişkili olmadığını, benzer taraflarının hayli az olduğunu, bizde eğer "sivil alan ve sivil toplum"dan bahsedilecekse bu alanın ve toplumun "din" tarafından belirlendiğini, dolayısıyla ilk ve sahici siyasi taleplerin Türkiye'deki cemaat ve tarikatlardan geleceğini hesaba katmalıyız. Cemaat ve tarikatların tabii ki kendilerini "yürütme"nin yerine koymaları düşünülemez, bu doğru ve haklı talep değildir. Ancak karar süreçleri ve mekanizmaları üzerinde etkin olmak istemeleri sistemin adaletle, rıza ile ve icap ve kabule göre işlemesi bakımından elzemdir" (BULAÇ, 30.11.2013).

Ali Bulaç'ın "Sivil Toplum Üzerine" başlıklı yazısında ise "sivil toplum"u açıkça cemaat-tarikatler şeklinde okur: "İslam tarihi bakımından

sivil toplumun çerçevesi “dindir, en güçlü sivil alan İslam’ın düzenlediği ve halkı yönetime karşı koruduğu alandır. Buna bağlı olarak en etkili, sürekli ve fonksiyonel sivil toplum örgütleri ve kuruluşlar da dinî cemaatler, tarikatlar, ahi teşkilatları, vakıflar, tekke ve zaviyeler, dergahlardır. Tarihte bazı temel kodlar, radikal kopuşlara rağmen varlıklarını devam ettirirler. Batı’daki sivil toplum kavramıyla, bugünkü modern Müslüman’ın zihnindeki sivil toplum kavramı birbirinden farklıdır. Batı’da sivil toplum kavramının iki karakteristiği var: 1) Sivil toplum sınıflı bir toplumun ve sınıf çatışmalarıyla geçen bir tarihin içinde ortaya çıkmıştır. Batı’da sivil toplum, resmî toplumu oluşturan mutlakîyetçi idareye, aristokrasiye ve kiliseye mensup olmayıp, ne köyde, ne kentte oturan, ara korunaklarda (burg) yaşayan burjuva sınıfının ortaya çıkması ve bu sınıfın kendine alan açması çabasıdır. Sivil toplumun gerisinde sınıf bilinci veya sınıf faktörü yatmaktadır. İslam tarihinde sivil alanın sınıfsal bir temeli yoktur. 2) Sivil toplumun, kendine alan açarken geliştirdiği dünya görüşü, olayları açıklama tarzı Hristiyanlık dışıdır, yani seküler ve laiktir (...) Osmanlı örfi hukukla yönetimi veya politik-resmî toplumu düzenlediği halde sivil alan dine bırakılmıştır, bu alan da hayli geniş, fonksiyonel ve etkilidir. Şu anda sivil toplum denildiğinde herkesin ilk aklına gelen en basit ifadeyle hükümet dışı kuruluşlar resmî toplumun dışındaki alandır (...) Müslüman dünyanın sivil alanları olacaksa, bu, dinden bağımsız bir alan olamaz” (BULAÇ, 20 Ağustos 2005).

Ali Bulaç’tan aktaracağım son alıntı “Cemaatler ve Siyaset” başlıklı metnindendir. Bu metinde bir siyasetçinin cemaatleri kastederek “Her şeyin garantisi biziz. Biz varsak, siz de varsınız. Biz yoksak siz de yoksunuz” ifadesine itirazlar geliştiriyor. Bulaç, “toplumsal hayatı yöneticiler, siyasetçiler değil, siyasetçileri sosyoloji belirler” şeklindeki ifadeyle cemaatlerin siyasete mukaddem olduğuna işeret eder. Bulaç, “Cemaat ve tarikatların geçmişi yüzyıllara dayanır. Nakşi, Kadiri, Haznevi, Mevlevi tarikatlar hayli kadim bir geçmişe sahipken Nur hareketi yüz yaşını devirdi. Ve bunlar zaman zaman padişahlara fakat en büyük direnci 1923-1950 arası tek parti baskılarına, sonra da açık veya örtülü askerî müdahale ve vesayetlere karşı koyarak bugüne gelmişlerdir” diyecektir. Bulaç’a göre “Siyasî İslam”, “sosyal Müslümanlığı ve kültürel Müslümanlığı” var etmemiş, tam tersine bir süreç işlemiştir. Şimdiden sonra sosyal İslam’ın tekrar sivil alana dönmesi ise söz konusu olamaz: “Kamudan beslenen

cemaatler, vakıflar, gruplar ve dernekler bu iktidarın gitmesinden korkuyorlar, çünkü artık eski gönüllü-sivil-özerk günlerine dönemezler. Devleti, iktidarı ve kamuyla ilişkisini gözden geçirmeyi göze alabilenler ise süreçte yara alsalar bile tekrar sivil ayakları üzerinde ayağa kalkacaklardır. Ancak bu tecrübe, siyasetin üzerinde şekillenmesi gereken sosyolojimizde de ciddi sorunların olduğunu hatırlatmaktadır. Toplumsal bünye sağlam olsaydı bu hastalıklar ortaya çıkmazdı” (BULAÇ, 10 Şubat 2014).

Ali Bulaç’ın “sivil toplum” kavramı üzerinden İslamcılık kavramı hakkında yazdıklarıyla çelişkili sonuçlara vardığını söylemek olasıdır. Öncelikle sivil toplumun Müslüman toplum açısından bir anlamı olmadığını, çünkü İslam toplumlarının bireyci, sınıfsal, seküler özellik taşımadığını söyledikten sonra tekrar “sivil toplum” kavramına dönmesi çelişiktir. İkinci olarak İslam toplumlarında ortaya çıkan yöneten-yönetilen tabakalarının “evrensel” olduğu iddiası da doğru değil. Batı toplumlarında yöneten-yönetilen ilişkileri değil mülkiyete dayalı sınıf çatışmalarının yürüttüğü ezen-ezilen ilişkileri geçerlidir. Bunun dışında Ali Bulaç “siyasal İslam” kavramını sık sık kullanmakla beraber öznesi Müslümanlığın değişik yorumlarına dayanan “siyasal Müslümanlık”, “cemaatci-kollektivist Müslümanlık” kavramlarının da doğabileceğine, Alevîliğin/Bektaşîliğin de bir siyasal/kültürel/cemaatci/sosyal proje üretebileceğine analizlerinde yer vermemektedir. Ayrıca Türkiye’de “İslamcılık/halk İslam” tartışmalarında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın camiler vesilesiyle rehberlik ettiği “kütlevî-cemaatci İslam” modellemesini analiz etmemektedir. Halk İslam’ının Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin görmediği boyutta önemli kümeleri bulunmaktadır. Üstelik işaret ettiğimiz anlamdaki halk İslam’ının “Kamudan beslenen cemaatler” hale gelmek şeklinde bir talebi olmadığını da söylemek gerekir.

Siyasal İslamcılık, kendini “sivil toplum”, “halk İslam”, “tekke-cemaat-ahi teşkilatı” kapsamında görmemektedir. Siyasal İslamcı hareketler, öncelikle bireyci zihniyet temelinde örgütlenmişlerdir ve Anadolu’da Müslüman olmanın temel kaygısı olan geçimlik iktisadî üretim yapısından kopmuş görünmektedirler. Arap coğrafyası ile İran jeopolitiği İslam toplumu fikrini iktisadî üretim (imalat-zanaat-tarım) ekseninde değil, petro-gaz cevherinin çıkarılması ekseninde belirlemiş gibidir. Oysa Anadolu halklarının tımar-ahilik sistemi ile üretim nizâmı ile organize edildiği söylenebilecektir. Bu nedenle İslamcılık tartışmalarında Anadolu

dışından gelen fikir akımlarının toprakta iktisadî ahlâk nizamı kurmaktan ziyade “devleti ele geçirmeyi”, tepeden aşağı “ahlâk-din polisliği” hedeflediği açıktır. Siyasal İslamcılık kendine modern zamanlarda üretim biçimi, üretim nizamı, ahlâk nizamı teorisi oluşturamamış bu kavramlardan hareket eden Nurettin Topçu ile de bağ kurmayı tesis edememiştir. Müslüman toplumların üretim biçimi küresel kapitalist/endüstriyel/teknolojik yapılanma değildir. Sivil toplum tartışmaları, Müslümanları ister istemez “kent Müslümanlığı/kent dindarlığı” tartışmalarına taşımaktadır. Modern zamanlarda “cemaat” adı verilen kimi oluşumlar Müslümanların tekke/vakıf/mahalle teşkilatı/iktisadî fıkıh olan kaz’a/tımar/ahilik gibi “yöneten teb’a” niteliği taşıyan kurumsal teşkilatlarını kaybetmişliğin sonuçlarıdır.

Üretim biçiminin Anadolu’daki geçim iktisadından koparılması askeri modernleşme/siyasal modernleşme/kültürel modernleşme sürecinden sonra şimdi de kent modernleşmesi aracılığıyla tabana yayılmış durumdadır. Halk İslam’ı kendisini var eden üretim/pazar/ahlâk nizamı kurgusunu tamamlayamadığı müddetçe Siyasal İslamcılık tarafından kuşatılmaktadır. İslamcılık fikrinin sivil topluma kaymasının en büyük sebebi zikrettiğim modernleşme halkalarını kıramamış bir toplumsal körlüğe maruz kalınmasıdır.

BULAÇ Ali, Sivil Toplum Üzerine, Zaman Gazetesi, 20 Ağustos 2005.

BULAÇ Ali, İslamcılık Nedir? Zaman Gazetesi, 21.07.2012.

BULAÇ Ali, Devlet Siyaset Cemaat, Zaman Gazetesi, 30.11.2013.

BULAÇ Ali, Şariat ve Sivil Alan, Dünya Bülteni, 06 Ocak 2014.

BULAÇ Ali, Cemaatler ve Siyaset, Zaman Gazetesi, 10 Şubat 2014.

KARA İsmail, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi-Temel Metinler, Gerçek Hayat Dergisi, 2001.

KARA İsmail, Her Müslüman İslamcıdır ifadesi biraz teşvik kokuyor, Star Gazetesi, Röportaj: Fadime Özkan, 12 Ağustos 2012.

MÜSLÜMANLARIN ŞEHİRİ

Şehir kavramı hakkında bir tanım getirmek konusunda büyük bir kargaşa bulunmaktadır. Nagehan Üstündağ'ın bir makalesinde "şehir" kavramı hakkında şöyle bir yaklaşım geliştirilmiştir: "Sözlük tanımına bakıldığında, "nüfusunun çoğu ticaret, sanayi, hizmet veya yönetimle ilgili işlerle uğraşan, genellikle tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı" şehirdir. Kimileri tanımlamanın temeline nüfusu koyarken, kimileri ekonomik faaliyetlerin yapısını ön plana çıkarmaktadır. Şehrin hangi parametreyle tanımlanacağı, ilgili parametreye dair veriler için hangi zaman diliminin esas alınacağı ve benzeri sorular net karşılıklar bulamamaktadır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Weberci şehir anlayışı ile bu anlayışa karşı çıkanlar arasında yaşanan tartışmadır. Weber, şehri, içinde ikamet edenlerin kendilerine has kollektif bir kimlik ruhuna sahip oldukları özerk bir cemaat olarak tanımlayıp; bu tip bir yapının ancak Batı topluluklarına has olduğunu, dolayısıyla da "şehir" denildiği zaman anlaşılması gerekenin Batı şehri olması gerektiğini iddia eder" (ÜSTÜNDAĞ, 2005). Müslümanların şehri tanımlarken hareket edecekleri parametrenin "ticaret, sanayi, yönetim alanı" ya da "tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim", "nüfus", "beledî hizmetlerin geliştiği alan" şeklinde değerlendirilemeyeceği söylenebilecektir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın "şehir" tarifinin meseleyi açıklayıcı olduğu fikrindeyiz: "Şehirden maksat, valisi, hakimi, müftüsü bulunan ve kanunların uygulanma imkanı olan yerdir. Şehrin bitişiğinde bulunan yerleşim merkezleri de şehir hükmündendir, burarlarda oturanlara da Cum' a namazı farzdır" (YAZIR, 1997, c: 1, s: 307). Buna göre Müslümanların şehri ya da İslâm Şehri denilince en temel kriter, Cum'a namazının ikame edildiği yerleşim yeri akla gelmelidir. Cum'a suresi "Fe izâ kudiyetis salâtu fenteşirû fîl ardı vebtegû min fadlillâhi vezkurûllâhe kesîren leallekum tuflihûn / Artık namazı kaza ettiğiniz zaman

yeryüzüne yayılın ve Allah'ın fazlından isteyin ve Allah'ı çok zikredin. Umulur ki, böylece siz felâha erersiniz" (62 Cum'a 10) beyanıyla Cum'a ve ticaret/rızık arama arasında bir ilgi kurmakta olduğu için bazı Oryantalistler İslâm dininin burjuva insan topluluğu ve yerleşim yerinin de burjuva kenti olduğu yorumu yapmışlardır. Bu yorum yine Cum'a suresinin son ayeti nedeniyle gerçeği yansıtmaz. Zira "Ve ticaret veya eğlenceyi görünce ona yönelip dağıldılar ve seni ayakta bırakıp gittiler. De ki: Allah'ın katında olan şeyler, eğlence ve ticaretten daha hayırlıdır ve Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır" (62 Cum'a 11) ayeti bu şehri kurmanın asıl gayesinin ticaret veya sanayi kapitalizmi olmadığını göstermektedir. Antik Yunan kentlerinin politik/ekonomik/dinsel düzenin [uygarlığın] merkezi olarak ıllellikten kopuşu simgelediği de söylenmiştir (BUMİN, 1990: 22). Bumin'in göre insanlık ıllellikten koparak "politik devrim"le "uygarlık" haline (devlet'e) geçmiştir. "Kentsel devrim" aynı zamanda bir "bürokratik devrim"dir. Bumin, kent deyince mimarînin anlaşılmasının kökenlerinin yüzlerce yıl önce yaşayan toplumların da zihniyetleri olduğundan bahsetmektedir. Sağlam malzemeye yapılmış ilk yapılar kent merkezinde yönetici azınlığa ait küçük kentte gerçekleştirilmiş su ve lağım kanalları, banyo ve tuvalet gibi alt yapı tesisleri ilk buralarda uygulanmıştır. Kentlerdeki kale ve dinsel yapılar dikdörtgen, doğru çizgili, dik açılı sembolizme sahipti. Oysa önceki kültürdeki evler, fırınlar, sarnıçlar, küpler eğri, akıcı, kürevî çizgilere sahiptirler. Eğriler kadını ve sivriler, dik açılı semboller de erkeği (taş üstüne taş bırakmayan kurumlaşmış şidet'i) temsil etmektedir (BUMİN, 1990: 25-6). Bumin, Aristo'nun Politika adlı eserinde Hippodamus'un "kentlerin geometrik çizimini icat eden" diye tanıtıldığından bahseder. Hippodamus, dama tahtasını örnek alan bir kent planı önermektedir. Eski kentlerde dikdörtgen biçiminde tapınak ve anıtlara, birbirini dik kesen caddelere rastlanmaktadır. V. asırda Milet'te doğan düz çizgiler ve dik açıları kente uygulayan bu anlayış Roma İmparatorluğu'nda model olacak, tüm kentlere biçim verecektir. Kentlerin bu anlayışla teşkilinin yurttaşların aralarındaki farklara rağmen "aritmik eşitlik"le davranıldığı (yurttaşlar arasında farklar ne olursa olsun eşit adelet dağıtımı) anlamına geldiğini ifade eden Bumin zamanla "geometrik eşitlik" fikrinin geliştiğini ve buna paralel olarak da mimaride farklılaşma meydana geldiğini belirtir. Artık "aritmik eşitlik" karşısına, eşit olmayana eşit davranmamayı öğütleyen "geometrik eşitlik" çıkarılmış-

tır. Hippodamus'un kentleri kozmos'u örnek almıştır. Hippodamus yeni kent isterken, yeni bir toplum, yani hiyerarşi, iş bölümü de istemektedir. Toplumu üç sınıfa bölen Hippodamus, toprağı da üçe bölerek birincisinin gelirini tanrıların, ikincisinin gelirini savaşçıların, üçüncüsünün gelirini ise çiftçilerin alacağını söylediğı on bin kişilik bir site tasarlar. Böylece cetvelle birlikte pergel de kullanarak yuvarlağı dörtgen içine yerleştiren Hippodamus, hayatı doğrularla değil eğrilerle belirlemektedir (BUMİN, 1990: 37).

Bumin'in aritmatik ve geometrik kent tasavvurları hakkında bilgilen-dirmesinden sonra denebilir ki Batılılar İslam şehri denilince, Yunan veya Roma şehrindeki gibi muntazam bir uygarlık durumu görememişlerdir. İslam şehirlerinin kentsel yapısının "irrasyonel" ve plandan yoksun şek-linde tanımlayan yaygın bir Batılı yaklaşım vardır. Aslında bu yaklaşım sadece Batılılarda değil Müslüman toplumun aydınlarınca da dile geti-rilir. Ziya Paşa "Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm / Do-laştım mülk-i islamı bütün viraneler gördüm" beyitinde Oryantalistlerin plansız ve düzensiz kentsel yapısından şikayet etmekte, barınma formla-rının inşa tarzlarını ve mimari ile çevre arasındaki yapısal ilişkideki disip-linsizliğı İslam toplumundaki hukuki ve idari organizasyon eksikliğine bağlar. Böylece anlaşılır ki, mimari ile şehri açıklamak son döneme mah-sus yaklaşımlarla ilgili değildir.

İslam'ın Hz. Peygamber (asv)'in Medine'ye hicreti ile toplumsallaştığı, dinin şehirciliğı teşvik ettiğini, dini ahkâmın Medine'de indiğı, ahkâmın yaşanması için Cum'a namazlarının kılındığı bir mekâna ihtiyaç olduğu, camilerin, çarşıların ve vakıfların İslam şehirlerinin vazgeçilmez unsur-ları olduğu söylenebilecektir. Ancak İslam şehirlerinin fiziki yapısını mi-marî ile tanımlamak hele merkeze camiiyi koyunca bir İslam Şehri elde etmek mümkün değildir. İslam şehri bir mimarî organizasyon olmaktan çok, sosyal ve kolektivist (cemaatik) bir organizasyondur ve İslam huku-kunun Müslüman toplumunu inşası ile ilgilidir. Dolayısıyla Türkiye'de İslam Şehri ile ilgili önemli yanlışlardan biri şehrin silüetinin camilerden ibaret olmasının sağlanmasıdır. Özer Ergenç, Osmanlı şehrindeki yerle-şiklerin aralarında organik bağlantı bulunmayan parçalarının düzensiz yığını şeklinde nitelenemeyeceğine, tam tersine bir bütün oluşturdukla-rına dikkat çekmiştir. Ergenç'e göre İslam şehirlerinde pazar ve ticaret faaliyetleri mekânda yerleşme sırasını ve düzenini belirler. Bu belirleme

bütün İslam şehirlerinde aynıdır (ERGENÇ, 2013: 86). Ergenç, camiileri sosyal dokunun değil, iktisadî dokunun merkezi olan bir entelektüel sabite olarak ele alır. Böylece günümüz kapitalist toplumları ile İslâm şehirlerinin arasındaki fark da ortaya çıkar. Ergenç'e göre İslam şehirlerinin merkezindeki camiilerin yakınında kitapçılar, ciltçiler, deri eşya satanlar ve terlikçiler bulunur. Dericileri imalat sanayii türü olan dokumacılar izler. Daha sonra da marangozlar, çilingirler, bakırcılar yer alır. Merkezden uzaktaki zanaatkârlar demircilerdir. Şehrin kapısına yakın olan yerlerde ise müşterileri daha çok köylüler olan saraçlar ve eyerciler, tabakhane, boyahaneler, çömlekçiler yer alır (ERGENÇ, 2013: 86-7). Ergenç'in İslam şehirlerinin yerleşim özellikleri hakkında verdiği önemli başka bir bilgi ise mahallenin şehir hayatının fiziksel merkezi olduğu hususudur. Ergenç'e göre mahalle aynı zamanda bir tarikatın, bir loncanın ya da bir milletin (dindar bir topluluğun) yerel birimidir. Ergenç'e göre Osmanlı şehri, mahalle denilen birimlerin oluşturduğu bir bütündür. Bu bütünlüğe rağmen Osmanlı şehrinin planını etkileyecek bir siyasi-beledî belirleme yoktur. Ergenç'e göre Osmanlı şehir planında egemen öge olan cami, bedesten ve imaret ile belirlenir. Şehrin asıl merkezini "Bedesten" oluşturur. Buna göre şehri belirleyen aslında ticarettir (ERGENÇ, 2013: 88). Merkezdeki camiiden şehrin diğer odak noktalarına doğru bir yayılma göze çarparsa da bu yayılmanın mihrini belirleyen Uzunçarşısı (bedesten)dir.

Osmanlı'da burjuvaların oluşmasına izin verilmediği göz önünde tutulursa Ergenç'in aktardıklarından hareketle Osmanlı-İslam şehrinin asıl özelliğinin mimari değil iktisadî adalet olduğu söylenebilecektir. Kentin çekirdeği sayılan mahallelerde kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar ve acizler bulunmaktadır. İş ve üretim sahası ise mahallelerin dışındaki işliklerde yürütülmektedir. Osmanlı mahallesinde de bir üretim yapılanması olduğu söylenebilecektir. Mahallelerde kadın, çocuk, kalfa ve ev halkı, günümüz tüketim toplumunun hazır halde satın aldığı yiyecek ve giyim mamüllerinin hemen tamamını üretmektedir. Bu çerçevede gündüz vakti mahallenin dışına çıkarılan erkeklerin kazanç ehli olması sağlanmıştır. Müslüman kadınların mahalle yapılarında kültürel donanım ile tüketimden çekilmeleri, şehrin yerleşik alanlarının kendilerine tahsis edilmesi, erkeğin kesb'e (maişeti kazanmaya) zorladığından İslam şehirinde evsizlik de erkek işsizliğine de rastlanılmamaktadır. Cemaatik hayatın gereği olarak da her evlenenin ayrı bir ev açması söz konusu olmamakta, hane içinde

bağımsız banyosu olan odalar açılmakta ve bununla şehir mekânında konut üretimi nedeniyle sıkışıklık görülmemektedir. Kent yoğunlaşmasına uğramayan Osmanlı şehrinin görünüşte plansız oluşu mahalle sisteminin hane ve üretim dinamiğinden kaynaklanmaktadır. Tüketime yönelmemiş bir toplum olması nedeniyle İslam-Osmanlı şehirde pazar küresel sermayenin mal arzına maruz kalmaz. Müslüman toplumun emtia ve konut edinmek için borçlanmadığı bu yapıda fiyatlara narh konularak spekülatif kâr-zararlara fırsat verilmemektedir. Modern zamanlarda kapitalizmin egemen olduğu satış sistemleri emtiaları ve konutları spekülatif al-verlere uğratmaktadır. Bu yapılar içinde din (cami) sadece mimari olarak yer almakla İslam şehri kurulamaz. İslam şehri küresel kapitalizmden bağımsızlaştırılmış Müslüman pazarlarının çevresinde inşa edilebilir.

BUMİN Kürşat, *Demokrasi Arayışında Kent*, Ayrıntı Yayınları, 1990.

ERGENÇ Özer, *Şehir Toplum Devlet: Osmanlı Tarihi Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

ÜSTÜNDAĞ Nagehan, *Osmanlı'da "Şehir" Ve Şehri Geliştiren Unsurlardan Biri Olarak Ayanlar: Vidin Ve Rusçuk Örneği (18.Yüzyıl)*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 2205.

YAZIR Elmalılı Hamdi, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, Eser Neşriyat, 1997.

SİVİL TOPLUM-CEMAAT

Aydınlar Batı'lı mülkiyet savaşlarının ortaya çıkardığı siyasallaşmanın kavramlarını bize bağlamından kopararak aktarmaktadır. Örneğin “sivil toplum” bir “dernek”, “gönüllü toplum kuruluşu” anlamına bürünmüştür. Nihayet olan oldu ve Mümtaz'er Türköne de şöyle yazdı: “Yüzyıllardır bu topraklarda cemaatler, dinî hayat ekseninde şekillenmiş, toplum önderleri de din adamları olmuştur. “Cemaatler STK olmaz” diyenler, sadece bu toplumsal tarihe değil, aynı zamanda dünyaya da yabancılar. Kendi işini kendisi gören sivil toplumun bizdeki karşılığı cemaatlerdir. Tarikatları da, belli bir tarihî geleneği sürdüren bir cemaat türü olarak kabul edersek, içinde yaşadığımız toplum boşluk bırakmadan cemaatler tarafından iğne oyası gibi örülmüştür. Ortak payda gönüllülük esasına dayanmaktır. Gönüllülük esasına dayanarak gönüller inşa ediyorlar. Hiçbiri hiç kimseyi kavgaya, yıkmaya çağırmıyor” (TÜRKÖNE, 11.08.2013).

Türköne'nin cemaatleri “sivil toplum” olarak karşılamaşının ana muharriki “hizmette yarış!” Yazısında siyasal parti ile cemaati karşı karşıya koyup siyasal partileri “laik kimliğin” temsilcisi olarak da niteliyor. Buna göre “Siyaset ise hep kendi mecrasında ilerliyor; eline geçirdiği güce karşı rakip tanımıyor. Sadece hükmetmek istiyor. Siyasete, dinî referanslarla bakanların, -laik kimlik sahipleri de dahil- bu vesile ile yanıldıkları da ortaya çıkıyor. Hükümet'in dinî siyaset mi? Sadece siyaset, hükümranlık alanını genişletirken toplumun refleksleri ile karşı karşıya geliyor.” Karşı tarafa koyduğu cemaat ise hizmet yapan gönüllü kuruluşları ifade etmektedir. “Kendi işini kendisi gören sivil toplumun bizdeki karşılığı cemaatlerdir. Tarikatları da, belli bir tarihî geleneği sürdüren bir cemaat türü olarak kabul edersek, içinde yaşadığımız toplum boşluk bırakmadan cemaatler tarafından iğne oyası gibi örülmüştür. Ortak payda gönüllülük

esasına dayanmaktadır. Gönüllülük esasına dayanarak gönüller inşa ediyorlar. Hiçbiri hiç kimseyi kavgaya, yıkmaya çağırıyor. Tarih boyunca bu toplum temel dengelerini, menfaatler değil gönüller üzerine kurmuş. Dinî cemaatleri çekip çıkardığınız zaman bu topraklarda bir arada yaşama kültürü adına neredeyse hiçbir şey kalmaz. Bin yıl önce bir din büyüğü, yanına dervişlerini alıp, köyler şehirler kuruyor.” Aslında bu ifadelerde son cümlede bir kilit kavramlaştırma vardır: **“Bin yıl önce bir din büyüğü, yanına dervişlerini alıp, köyler şehirler kuruyor.”** Batı’da “Şehir kurmak” sivil toplumun temel dinamiği olarak tezahür ettiği için Türköne Anadolu’nun bin yıllık geleneğini Batı modernite ve tarih felsefesi içinden okuyarak bir analogi inşa etmeye çalışıyor. Ancak bu işe yaramaz.

Öncelikle sivil toplum-siyasal toplum (devlet/parti) ayırımı fiziki, reel bir ayırım değil. İkisi birbirine geçmiştir, hatta Osmanlı pratiğinde devlet olmadan Türköne’nin dayanmaya çalıştığı tekke/cemaat kurulamaz. Tam tersine Osmanlı tekkesi askerî/devletlû niteliktedir. Bu daha en baştan beri böyledir. Osmanlılığın babası Ertuğrul, “Gazi” iken, iktisadî hayatın reisi Edebalı “Ahi”dir. Üstelik “ahilik” tüm zamanları boyunca da askerî niteliğini hiç bozmamıştır. Kısacası bizdeki tekkeler baştan beri siyasi - devletli oluşumlardır. Muhittin Bilge’nin Tester’den aktardığına göre temel sorunsal toplum halinde yaşamının nasıl mümkün olduğunu göstermek olan sivil toplum dört öğeden oluşur: a) Çoğulluk (Plurality): informal gruplar ve gönüllü kuruluşlar; b) Kamusalılık (Publicity): Kültürel ve iletişimel kuruluşlar; c) Mahremiyet (Privacy): Kişisel gelişme ve ahlâkî değerlerin üzerinde baskı kurulamaması; Legalite (Yasalılık): Çoğulluk, mahremiyet ve kamusalılığı devletten ayırmak için gerekli genel yasalar (BİLGE, 2012: 115). Bilge, sivil toplumu mensuplarını kendi yasaların etkisi altına sokan ve barış/iyi yönetimi sağlayan siyasal birliktelik olarak tanımlıyor. Bilge, kavramı doğal hukuktan başlatarak Cicero’nun “societas civilis” düşüncesinden geçerek diğer bütün toplumları ege-menliği altına alan “polis” anlamında kullanan Aristo’ya kadar götürür. Kavramı Batı geleneğinin bir parçası şeklinde değerlendirir. Buna göre bir sivil toplum üyesi olmak, bir yurttaş (citizen) olarak devletin üyesi olmak demektir ve devletin yasalarına ve diğer insanlara saygılı davranma sorumluluğu altında olmak anlamına gelmektedir (BİLGE, 2012: 116).

Aristo, Politika’da kavramı “koinonia politike- societas civilis” şeklinde kullanmıştır. Ancak Aristo’nun kavramından, polis (devlet)’te yaşa-

yan insan toplulukları ve onların yasal iyilik durumları anlaşılır. Aristo bu kavramla hem insanların kendi aralarında yaptıkları birarada yaşama sözleşmelerini, hem de sözleşme yapanların özgür ve aralarında eşit ilişkilerin varlığını anlatmaktaydı. Çünkü “koinonia” kavramı; birlikte yaşam, dayanışma, ortaklık, paylaşım gibi değerleri ve her türlü insan topluluğu anlamını ifade etmektedir. Aristo’nun siyasal felsefesinde sivil toplum, devlet’ten bağımsız kurulamaz. Yani kent dışında hayat yoktur. Bu haliyle Mümtaz’er Türköne’nin tekke-sivil toplum aynılığı hakkında söyledikleri geçersizdir. Zira Horasan Erenleri Anadolu’ya geldiklerinde kent dışında kalmışlar, bahçe-bostan açmışlardı. Nihayet Ahilik de ticaret tekkesi idi ama kendisi Ankara’da 1400’lü yıllarda devletin yokluğunda askerî niteliğini gösterip bağımsız bir “devlet” kurmuştu. Dolayısıyla bizdeki tekke sivil toplum kavramının Batı’da kazandığı anlamı çok aşan bir mahiyete sahiptir. Öncelikle şunu görmek gerekir: Osmanlı ahiliği kapitalist ve özgür bireylerden oluşmamakta idi. Oysa sivil toplum “özgür” (feodal bağılıklardan arınmış) ve “sözleşmeli” (topluma sözleşme ile bağlanmış) BİREY kimliklerine yaslanır. Osmanlı’da ise BİREY YOKTUR.

Sivil toplum denilince “sınıf” kavramından da bahsedildiği unutulmamalı. Bu sınıfın da mülkiyet sahibi bireylerden oluştuğu ayrıca göz önünde tutulmalıdır. Locke “Sivil Toplumda Devlet” adlı kitabında doğal toplumdan sivil topluma geçişi emek ve mülkiyet ilişkileri ile izah eder. “Her insan kendi kişisinde bir mülkiyete sahiptir. Hiç kimse kendinden başkası üzerinde herhangi bir hakka sahip değildir. Bedeninin ‘emeği’ ellerinin işi kendisinin dir diyebiliriz. Öyleyse Tabiatın sağladığı ve bıraktığı devletten çıkardığı her neyse ona emeğini karıştırmıştır ve kendinden bir şey eklemiştir; böylece kendi mülkiyeti olmuştur” (LOCKE, 2002: 38) der. Locke, “insan Tanrı’nın emri ile dünyanın herhangi bir parçasını kendine boyun eğdirdi, toprağını işledi ve ekip biçti. Toprağın herhangi bir parselini onu geliştirerek tahsis etme, başkasına zarar değildi. Çünkü hala yeterli, iyi ve mahrum kalanların kullanabileceğinden daha fazla toprak kalmıştı. İnsan emeğinin yaptığı ile toprağı kuşatır” (LOCKE, 2002: 41) demiştir. Locke’a göre emek, başlangıçta herkesin olan Tabiatın elinden mülkiyeti alır. “Tabiat, önceden herkesin ortak hakkı olmasına rağmen üzerinde emeğini harcayanın malı olmasına izin verir. Ve insanlığın sivil bölümünü oluşturanlar arasından mülkiyeti belirlemek için olumlu kanunlar yapan ve çoğaltanlar için önceden ortak olan bu orjinal

Tabiat kanunu mülkiyetin başlangıcıdır” (LOCKE, 2002: 39- 40). Emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan, tabiatın yerleştirdiği ortak durumdan onu çıkartarak bu emekle ona bir şey eklemesi diğer insanların ortak hakkını kaldırır, der (LOCKE, 2002: 38). Locke, sözleşme diyor, “ortak olan şeyden bir parça alıp onu Tabiatın bıraktığı yerden dışarı çıkarma, onsuz ortaklığın kullanışlı olduğu mülkiyeti başlatır. Ve şu ya da bu parçasını almak, bütün ortak kullanıcıların özel rızasına dayanmaz. Böylece başkalarıyla ortak hakkımın olduğu atımın ısırdığı çimen, hizmetçimin kestiği çimenlikler ve herhangi bir yerde kazdığım maden hiç kimsenin rızası ya da tayini olmadan benim mülkiyetim olur. Bana ait emek onları bulundukları ortak durumdan çıkartarak onlarda ki mülkiyetimi kurdu” (LOCKE, 2002: 39). Locke’un bu alıntıladığım metninde “hizmetçim” dediği kişinin de “mülkiyet konusu” olduğu şüphesizdir. Sivil toplum emek ve mülkiyet ilişkileri kavramını birlikte düşünür ve sözleşme ile bunları sabitler.

Locke’un kitabının adı Sivil Toplumda Devlet’tir. Gramsci’nin sivil toplumu da “Devletin sivil toplumda eritilmesi” meselesini ele almaktadır. Devletsiz toplum, sivil toplumun genişlemesinden doğmaktadır. Marks ve Engels’de devletin sönmesine yol açan hareket yapısal iken yani sınıfların çatışmasının parti diktatörlüğü ile baskılanması iken; Gramsci’de devletin sönümlemesi üst yapıda gerçekleşir. Devletin sönümü siyasal toplumun sivil toplumun içinde özümsemesindendir. Sivil topluma yapı-üst yapı antitezinin bitişi olarak bakar. Siyasal toplumu devletin baskı araçları (polis, ordu, yargı) ve sivil toplumu devletin ideolojik aygıtları (kültür, siyaset, ekonomi) şeklinde alan Gramsci, Doğa durumu-Sivil Devlet eski anti tezini kırarak sınıflı toplum/sınıfsız toplum çatışmasını ileri süren Marksistlerin aksine siyasal toplum ile birlikte sivil toplumsuz/ siyasal toplumsuz sivil toplum kavramına yönelir. Locke gibi Gramsci de devleti sivil toplumun içine yerleştirir. Devletin baskı araçlarında (hegemonya) ve ideolojik (kültür, politika, ekonomi, ahlâk) alanda olduğunu söyler. Sivil toplumun da devletin bir parçası görülmesi gerektiğini, ancak siyasal toplumun (hegemonyanın) zamanla sivil toplum (kültür, siyaset, ekonomi, ahlâk söylemi) içinde eriyeceğini öngörür. Bu aşamada devlet de ortadan kalkacaktır (BOBBIO-TEXIER, 1982).

Şimdi tekke ve cemaatlerin sivil toplum olarak konumlarına geelim. İrfan Gündüz Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri adlı kitabında

“Halk içindeki büyük nüfuzları ile dikkati çeken ve devlet ricali üzerindeki muhim te’sirleriyle temayüz eden meşayih, padişahların çoğu, birçok valide sultan, padişah kızları, vezirler, paşalar, ağalar ve pek çok zengin bizzat intisab ederek, tekkeler inşa ettirmişler ve te’sis ve tahsis ettikleri vakıflarla, tarikatların neşv u nema bulmasına zemin hazırlamışlardır” (GÜNDÜZ, 1982: 62) der ama bu cümlelere devlet- sivil toplum ayrışması nazarından bakmak mümkün değil. Osmanlı hanedanı tekkelere Mümtaz’er Türköne’nin ima ettiği gibi manevî değerlerinin yüceliğinden dolayı intisap etmemişlerdir. Tam tersine dini kontrol altına almak istemişler, Safeviliğinin Anadolu’da siyasal tekke olarak Osmanlı mülkünü tehdit etmesine bir önlem almak istemişlerdir. Nitekim Gündüz de bunu kitabında ifade eder: “Şia faaliyetlerinin devlet aleyhine kesâfet kazandığı bu dönemde, sünnî, ulemâ ve meşâyih, Osmanlı Devleti nezdinde büyük bir itibar kazanmış, onların Osmanlı Devleti’ne bağlanması, fikir ve nüfuzları ile şiîliğe karşı koymalarının te’minine ayrı bir önem atfedilerek, kendilerinin devlet eli ile desteklenmesi cihetine gidilmiştir. Hoca Sa’dü’l-Dîn’in kaydına göre, (909/1503) senesinde, sırf bu iş için, 86.000 akçe sarfedilerek, otuzu müteceviz âlim, şâir ve şeyhe maaşlar tahsis edilmişti. Bu meyanda Molla Abdurrahman-ı Câmî (898/1492)’ye de, her yıl 1.000 flori gönderilmiştir (GÜNDÜZ, 1982: 40- 41). Gündüz’ün tespitleri, Osmanlı siyasetinin tekke ile münasebetlerini sivil toplum nazarıyla okumak bir yana tam tersine tekkeyi memur telakki edecek şekilde yorumları Kemal Tahir ve Baykan Sezer tarafından da ele alınmış doğru bir yönlendirmedir: “Böylece tekke ve zaviyeler üzerinde, malî kaynakları kontrol altına alınarak, bir devlet baskısı te’sis edilmeye başlanmış ve onların nüfuz ve te’sirlerinin, kendilerine tahsis edilen maaş ve vergi muafiyetleri ile de, devlet hayatının gidişine doğru yönlendirilmeleri, te’mîn edilmeye çalışılmıştır. Böyle bir uygulama ile, şeyh ve dervişler de, âdeta birer me’mûr hâline getirilerek, onların da devlete bağımlılığı sağlanmak istenmiş ve böylece, halk indindeki nüfuzlarından, icâbında baskı ile, istifâde imkânları araştırılmıştır” (GÜNDÜZ, 1982: 155).

Mümtaz’er Türköne’nin yanlış olarak “sivil toplum” olarak değerlendirdiği tekke-cemaatler Anadolu’nun bin yıllık geleneğinde devlete “karşı” değildi. Aslında devlete karşı olmamalarının en basit örneğini Hacı Bayram’ın Edirne’de ikamete zorlanmasıyla bile anlayabilmemiz gerekirdi. Tekke baştan beri göçebe toplulukların arasında kendine askerî amaç-

larla ve toplumu devleti hazırlamak cihetinden zemin buldu. Anadolu göçebeliği iki dönüştürücü ve dinamik güç tarafından yerleşikliğe doğru hazırlandı. Yerleşiklik meselesi bir bakıma Horasandan gelen insan selini kanun-nizam bilen Batı toplumlarına Akdenizliliğe doğru iten bir hamleyi ifade etti. Anadolu’da elinin emeği ile geçinen, kafirini kovdukları bölgeleri şenlendiren, zaviyeler etrafında köyler vücuda getirerek, tarım işleri, fırıncılık, bahçıvanlık, hayvancılık yaparak teşkilatlanan dervişler, bir de devlete öşür vererek dini iktisadî içtimai fonksiyonlar üstlendiler ve gayrımüslim halk üzerinde de etkili oldular (AYAS, 2008: 48- 50). Göçebeliği terk etmek silahsızlanmayı kabul etmek demektir. Sufî teşkilatların ve tekkelerin dini görevleri yanında askerî iktidarı hukuk sınırında tahkim ettiği söylenebilirdi. Bu şekliyle “din”in devlet ile birlikte hareket etmesi kaçınılmazdı. İktidarın meşruiyetini sorgulamayan bir dini yaklaşım olarak Anadolu’daki İslam konusunda devlet de özgün bir politika güdüyor. Arap-Fars toplum ve kültür çevrelerince hal ve davranışları nedeniyle yadırganan Türkmenleri devletin kurulmuş olduğu sahadan Batı uçlarına yani Bizans sahalarına doğru uzaklaştırıyor. Bu uzaklaştırmada onlara yurt bulma zaruret yanısıra hakim olunan Müslüman halk ve ülkelerini kargaşalıktan koruma maksadı güdüyor (AYAS, 2008: 49). Aynı görüşü Baykan Sezer de ifade etmektedir: “Türklerin Bizans üzerine sürülmüş bulunmaları, cihad ideolojisi altında Yakın-Doğu’yu tehdit eden Türklerin Doğu zenginlik merkezlerinden uzaklaştırılmak istenmelerinin sonucudur. İstenmeyen bu Türk nüfusun Bizans önünde eriyip kaybolacağı umulmaktaydı (...) Anadolu, tarihi önem ve rolünü ancak Türk siyasetinde bulacaktır” (SEZER, 1988: 132). Bu tavır, devletin dinle ilişkisinde prodüktivizme ve adalet (dirlik) yapısına öncelik verdiğine işarettir. Sezer’e göre Türkler İslam aleminde yeni bir siyasetin sahibi olarak geleneksel güçlerden kendilerini ayrı tutmuş ve özelliklerini koruyabilmişlerdir. Anadolu’ya gelmeyip bu siyasete ortak olamayan Türkler ise kimliklerini koruyamamıştır. Sezer, Osmanlı’nın geleneği sürdüren ama bu gelenek içinde önemli bir aşama oluşturan “yeni bir Doğu siyaseti” olduğunu düşünmektedir. O’na göre Osmanlı iki ve birbirinden ayrı örgüt üzerinde duruyordu: Askerî örgüt ve Dinî örgüt. Osmanlı, devşirmecilik kurumu aracılığıyla her kuşakta yeni baştan yaratılması gereken “yeni bir ırk” siyaseti ile Doğu’da hiçbir halkın özel ayrıcalığına izin vermemiştir (SEZER, 1988: 139). Tekke ve cemaatlerin getirdiği “Devlet” zihniyeti son

tahlilde Batı'nın Doğu toplumlarını talanını durdurmuştur. Bu şartlarda siyasetin mi diktiği ağacın (Osmanlı Çınarı) yoksa tekke ve cemaatlerin mi diktiği fidanın (söğüt) daha hayırlı olduğu tartışması bir yere oturmaz.

Devlet (siyaset) yoksa, tekke ve cemaatin de var olamadığı bu topraklarda şöyle denmiştir: Ya devlet başa ya kuzgun leşe!

AYAS Mehmet Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri, İz Yayıncılık, 2008.

BİLGE Muhittin, Batılılaşma Sivil Toplum- Cuntacılık- İdris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme, A Kitap, 2012.

BOBBIO Norberto –TEXIER Jacques, Gramsci ve Sivil Toplum, Savaş Yayınları, 1982.

GÜNDÜZ İrfan, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, 1982.

LOCKE John, Sivil Toplumda Devlet- Uygar Yönetim Üzerine İkinci Deneme, Metropolis Yayınları, 2002.

SEZER Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitabevi Yayınları, 1988.

TÜRKÖNE Mümtaz'er, Cemaat mi Parti mi?, Zaman Gazetesi, 11.08.2013.

SİVİL TOPLUM KAPİTALİZM'DİR*

Demokrasiyi sivil toplum nazarından kıymetlendirirken bizim tarihimiz açısından da böyle bir toplumsallığa sahip olmadığımıza ilişkin vurgunuz var. Sizce şimdilerde giderek çatışmaya dönüşen demokratikleşme eğiliminin ya da taleplerinin bir açıdan burjuvalaşmayla paralel gelişen bir sivil toplum oluşumuyla ilgisi yok mudur? Bu soruyu, daha önce vurguladığım kapitalizm ve demokrasi arasındaki eşgüdümle irtibatlandırarak değerlendirmenizi de istiyorum. Çünkü Gezi Parkı olaylarında otoriterleşme karşısındaki direnişin -sivil bir hassasiyet taşıması yönünden- Türkiye'nin "kapitalizmde derinleşmesi" ile ilgili olduğu gözlemleniyor. Malûmunuz üzere sosyologların bir kısmı bunu orta sınıfların demokrasi talebiyle de ilişkilendirdiler.

Sivil toplum kavramını nasıl tarif edeceğiz? Hegel öncesinde sivil toplum, bireylerin aile, işletme, gönüllü kollektivist birlikler, vs. şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Bu kollektivizm bazen kent-devlet olabilmektedir. Bazen ise devlet-öncesi düzenin örgütlediği "doğa durumu" idi.

Hegel'de aile ve devlet arasında kalan sivil toplum; ihtiyaçlar, iktisadî ilişkiler, toplumsal sınıflar, loncalar, hukuk müesseseleri, vs. gibi bireysel çıkarlara dayalı birlikteliklerin politik olmayan yapılarını ifade etmektedir. Diğer deyişle Hegelci sivil toplum toplumsal alandaki bireylerin diyalektik karşılaşmalarının neticesi olarak hem yoksullaşma öykülerine ve hem de kapitalist birikim örneklerine açıktır. Hegel'de devletin sivil topluma müdahale etmesi bu çelişkiden kaynaklanmaktaydı. Oysa Marks'ta sivil toplum devletin karşısındadır. Marks kapitalist üretim tarzı ve sivil toplumun burjuva toplumundan ibaret olduğunu belirtmektedir.

* Söyleşi: Alper Gürkan-Heyula

Marks'ın asıl vurgusu "özgürleşme"dir. O'na göre mülk sahipleri ve burjuvalar özgürleşmeyi gerçekleştiremez. Marks'a göre "Politik özgürleşme başlı başına büyük bir ilerlemedir, genel olarak insani özgürleşmenin son biçimi olmasa da, bugüne kadarki dünya düzeni içinde insani özgürleşmenin son biçimidir"; Marks "burada gerçek, pratik özgürleşmeden" söz etmektedir (MARKS, 2009: 12). Marks sivil toplumun politik özgürleşme olmadığı hususuna da değinir. Ona göre sivil toplum burjuva'yı sürekli üretir (Burada burjuva yerine "yahudi" terimini kullanmaktadır). "Sivil toplum, burjuvayı, sürekli kendi bağrından çıkararak üretmiştir. Burjuvanın dayanağı, esas olarak nedir? Pratik gereksinim, egoizm. (...) Pratik gereksinim, egoizm, sivil toplumun ilkesidir, ve sivil toplum politik devleti tamamen doğurur doğurmaz, bu saf biçiminde görünür. Pratik gereksinimin ve özel çıkarların tanrısı paradır. Para, İsrail'in kıskanç tanrısıdır, önünde başka hiçbir tanrı varlığını sürdüremez. Para insanın tüm tanrılarını aşağılar ve onları metalara çevirir. Para her şeyin evrensel, kendinde oluşmuş değeridir. Bu yüzden de tüm dünyayı, hem insan dünyasını hem doğayı, özgül değerinden yoksunlaştırır. Para, insanın işinin ve insanın varoluşunun yabancılaşmış özüdür, ve bu yabancı öz insana hükmeder ve, insan da ona tapınır" (MARKS, 2009: 26). Marks'a göre sivil toplum burjuva toplumdur ve devleti belirlemektedir. Bundan kurtulmak için "Bezirganlığın önkoşullarını, ve öyleyse bezirganlık olanağını ortadan kaldıran bir toplum örgütlenmesi" gerekmektedir. "Bezirganlık. Bu-dünyalık tanrısı? Para. Bezirganlıktan ve paradan, bunun sonucu olarak pratik, gerçek yahudilikten özgürleşme, zamanımızın öz-özgürleşmesi olabilirdi", diyecektir. Marks'ta sivil toplum proleteryaaya çözülmezse devlet sivil toplumun türevi haline gelecektir. Modern devlet, sivil toplumun ürünüydü; sivil toplum, devletin rahmidir.

Marks, sivil toplumun sınıfı sayılmayan proleterlerin sivil toplumu dönüştürebileceğini düşünür. Ona göre burjuva toplumu (yahudilik) zirvesine sivil toplumun tamamlanışıyla ulaşır, ama sivil toplum tamamlanışına ancak hristiyan dünyada ulaşır. Hristiyanlık yahudilikten çıkmadır ve yeniden onda çözülmüştür. Hristiyan baştan beri teorize eden yahudiydi, yahudi bu yüzden pratik hristiyandır ve pratik hristiyan da yeniden yahudi olmuştur. Hristiyanlık gerçek yahudiliğe yalnızca görünüşte üstün gelmiştir. Yahudiler, hristiyanlar yahudilere dönüştüğü ölçüde kendilerini özgürleştirmiş oldular. Toplum bezirganlığı ve bunun

önkoşullarını- ortadan kaldırmayı başarır başarmaz, bezirgan olanak-dışı hale gelir (MARKS, 2009: 25-28). Marks'ın bu sivil toplum eleştirisine nasıl bakacağız? Türkiye'de kent madunları denilebilecek büyük bir kesim var ama bu kesimler bezirganlığı eleştirebilecek durumda değil. Demokrasi büyük kentlerin dışında bir hayat arayışına; müsavat (denklik), hane mülkiyeti, güvenlik, hak-helal kavramlarına açılmıyor. Bireyleri kente bağlayan, mihlayan bir süreç yürüyor ve bu süreç demokrasi değil.

Şimdi sorunuza dönersek ... eğer devletin karşısında konumlanacaksa, sivil toplumun gelişmesini devletin niçin isteyebileceğini sormak gerekiyor. Eğer sivil toplum "devlete karşı" demokrasiyi geliştirici bağımsız bir baskı gücü ise "devlet erkinin" buna "egemenlik refleksi" ile yol vermesi makul bir durum oluşturacaktı. Günümüz dünyasında sivil toplumu düzenleyen, onu sürdürülebilir kılan maddi koşulları hazırlayan bir devlet kavramı bulunmaktadır. Oysa tam tersine devleti düzenleyen, onu denetleyen, güden toplumsallık, Batı sivil toplumudur. Doğu toplumları Batı toplumları tarafından proleterya haline dönüştürülmüştür. Bu nedenle sorunuzdan hareket edersek karşımızda "Orta sınıf" değil, "kent borçlusu sınıf" görüyorum. Üstelik bu sınıfın "sivil toplumun yayılmasına-kapitalizmin derinleşmesine" rıza geliştirdiğini, borçlanmayı bir değer haline getirdiğini de söylemeliyiz. Kentleşme yeni bir sınıf "yarattı." Bu sınıfın "sınıf bilinci" bulunmuyor.

Diğer taraftan Sivil Toplum kuruluşlarının gelirlerini nereden elde ettiği sorusu cevaplandırılmadan sivil toplum meselesine gerçek bir cevap bulunabileceğini sanmıyorum. "Sivil Toplum" ile "sivil toplum kuruluşları" kavramını da tefrik etmek gerekir. Türkiye'de "Sivil toplum" zuhur etmeden "sivil toplum kuruluşları" gibi bir kavram ileri sürüldü ve bu kuruluşların gelir elde etme, sürdürülebilir kaynak sorunları bir iş haline geldi. Sivil toplum kuruluşlarının gelir kaynakları arasında 1. Bireysel bağışlar, 2. Şirket sponsorlukları ya da fonları, 3. Vakıflar, 4. Üye aidatları, 5. İktisadî İşletmeler (kârlılık), 6. Kira gelirleri, 7. Kamu fonları, 8. Uluslararası fonlar, 9. Yerel yönetim destekleri, 10. Kamu-devlet hibeleri bulunuyor. Şimdi Batı toplumlarında sivil toplumun gelişme süreçlerine bakıldığında az önce saydığım kabaca on kategorik gelir kaynağının hangisi tartışılmaktadır?

Eğer yakın zamanlar Polonyasını ele alırsak sivil toplumun dinamiklerinin Türkiye'de olduğundan farklı işlediği anlaşılabacaktır. Polonya Stalinist kapalı toplumdan "açık toplum"a sivil toplumcu hareketlerin

mücadelesi ile geçti. Bunun için bir çok dinamiğin çalıştığı görülüyor. 900 milyonluk Hristiyan-Katolik dünyasına Kardinal Karol Wojtyla'nın 1978'de Jean Paul II adıyla Papa seçilmesi sıradan bir hadise değildir diye düşünüyorum. Papa'nın Polonya'yı 1979'daki ziyareti ile "sivil toplumcu özgürlüğün", "devlete karşı sınıf"ın konumlaması teolojik temellerine de kavuşturulacaktı. Din-iktisat ilişkilerinin bu süreçte etkisi reddedilemez. Nitekim 1980'de "Komünist işçi" tasavvuruna karşı Papa 2. John Paul'ün "fakir-madun-dışlanmış insanlarla dayanışma" broşürleri işçi hareketinin yönünü belirlemiştir. Ülkeyi grevler sarsmaya başlayınca iktidar ile grev komitesi arasında 21 maddelik mutabakat sonunda sansürün kaldırılması, serbest işçi sendikalarının kurulması gibi taleplere izin verilmiştir. Komünist bir toplumda "serbest işçi sendikası" önemli bir kırılma oluşturmuştu. Lech Walesa liderliğinde iki ay içinde, 10 milyon üyesi bulunan ve bir reform ve bağımsızlık hareketi niteliğini taşıyan Dayanışma Sendikası ortaya çıkmıştır. Dayanışma Sendikası ile iktidardaki Polonya İşçi Partisi arasındaki reform taleplerine ilişkin uyuşmazlıklar sonu gelmez grevlere neden olmuş ve nihayet 1981'de sıkıyönetim ilan edilmiştir. Küresel kapitalizmin Lech Walesa'ya 1983'de Nobel Barış Ödülü vermesi de önemli sayılmalıdır. 1989'da yine Kilise'nin arabuluculuğu ile iktidar ile muhalefet arasında görüşmeler yapılmış Walesa'nın önderliğinde 'Sosyalist (Sovyetik) Blog'da Marksist olmayan hükümet Mazowiecki'nin başkanlığında kurulmuştur. Sivil toplum, kapitalist devleti inşa etmişti.

Bu örnekte mülkiyetçi dinin sınıfsallaşması olan Kilise ile yine bir sınıf olan Polonya İşçilerinin "sivil toplum" üzerinden devleti kurduğu ortaya çıkıyor. Her iki sınıfın "örgütü" de sınıf olmanın gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa Türkiye'de bahsettiğimiz anlamda sınıf var mı? Sivil toplumun varolması için **"burjuvalaşmayla paralel gelişen bir sivil toplum"**un ortaya çıkmasından bahsedilemez. Sivil toplumda çatışmalı sınıflar ortaya çıkmaktadır. **"Türkiye'nin kapitalizmde derinleşmesi"** Türkiye'nin sınıfsal ayrışmasının tamamlanması ile ilgili değil. Burjuvamız yerli değil. Eğer Türkiye'deki ticari şirketlerin sermayedarlarına bakarsak bu sermayenin önemli kısmının TC vatandaşı olmadığını göreceksiniz.

Dikkat ederseniz sivil toplum öyle pek matah bir kavram sayılamaz. Ancak kavram o kadar idealize ediliyor ki, Türkiye'de devleti ezen bir sivil toplum hegemonyası bulunuyor. İlginç bir dayatmadır, sermaye odakları olan bankaların hemen tamamı da artık Batı sivil toplumlarının

kuruluşları olarak yerel devletlere ait coğrafyayı belirlemeye geliyor. Sivil toplum-devlet çatışmasında sivil toplumu Batı kapitalizmi ve devleti de yerel hukuk sistemleri şeklinde okuduğumuzda, sivil toplumu olmayan Müslüman halkların marabalığı kalacaktır. Türkiye'nin iktisat nizâmının dinamiklerini zanaatkâr-köylü-küçük esnaf temsil ediyor ise de onun haklarını savunan aydını ortaya çıkmıyor. “**Gezi Parkı direnişi**” bu perspektifle okunursa “**sivil toplumcu**” değildir. Bununla beraber “Gezi Parkı direnişi”nin söylemleri kapitalizmi reddedici içerikler taşımaktadır. Bu söylemin “kapitalist sistem eleştirisi” içermesinin en büyük nedeni Batı Burjuvasının Batı kentini eleştirerek yeniden üretme kaygısını terk edememesinden geliyor. Batı burjuvası kendi **Olympos**'unu ve içindeki tanrıları kutsamaktan vazgeçemiyor. Küresel kapitalizmin karşısına çıkan ve bu topraklara has üretim ilişkilerinden bahseden bir söylem yürütülmüyor. Batı sivil toplumunun belirlediği halkı “Doğu proleteryası” halinde çözememekteyiz. Emek gücü kendinin farkında değil; ayrıca örgütsüz ve kırılgan. Türkiye’de 2013 itibarıyla 11 milyon 628 bin 806 işçi kütlesinin Ocak 2014 itibarıyla sadece 1 milyon 96 bin 540 kadarının sendikalı olduğu Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nca açıklanmıştır. Bu işçi kütlesinin mütecanis olup olmadığı konusu da değerlendirilmelidir. Yani hizmet sektöründeki işçiler ile üretim yoğun işletmelerde çalışan işçiler tefrik edilmelidir. Yine işçi statüsünde yer alan öğretmen-doktor-muhasebeci-avukat gibi göreceli olarak yüksek maaşlı kesimlerle yemek-giyecek-konut kirası-ulaşım gibi temel ihtiyaçlarını karşılamaktan mahrum kalmış ücretlileri tefrik etmek gerekir. 2013 Haziran olaylarında katılımcıların büyük çoğunluğunun 17-25 yaş aralığında öğrenciler-işsizler-entelektüeller olduğu ifade edilmektedir. Bütün bu veriler, karşımızda “orta sınıf” bulunmadığını da göstermektedir. Kent borçluları, konut kredilerine özgülenen hizmet emekçilerinden bahsedilebilir. Sivil toplum Batı burjuvazisidir. Doğu proleteryası ise bütün Batı dışı toplumdur. Sivil toplum-devlet çatışması, Doğu proleteryasının Batı karşısında yek vücut olarak varoluşunu engelliyor. Kapitalizmin yerli proleterya içinden Karun gibilerini çıkarması “kapitalizmin derinleşmesi” anlamına gelmemektedir. Sivil toplum kapitalizmdir; kapitalizm de küresel sistemdir. Devlet kapitalizmin bir görünüşüdür. Bizim asıl derdimiz kapitalizmin kaldırılmasıdır.

FARABİ'DE ŞEHİR

Bir şehir kurmak istiyorsanız önce ailelerden başlamak kaçınılmaz. Farabi, “Fazıl Medine”sini şehirlerden, şehirleri de mahallelerden hareket ederek teorize etmişti: “Mahallenin ve köyün ikisi de şehre tabidir; köy şehre hâdım olması itibariyle; (mahalle) şehre bir cüz’ü olması itibariyle tabidir. Bu kabilden ev sokağın bir cüz’ü olması itibariyle ona tabidir” (FARABİ, 1990: 79). İslam düşüncesinde şehir, farklı sınıfsal bilinçlere ve zümre ahlâkına tabî değildir. Aynı mahallede iktisadî manada farklılaşmış unsurlar bir arada yaşamaktadır. Farabi için yalnız mahalleler değil, “ev”lerin içinde dahi farklı unsurlar vardır. “Ev (aile), bir takım unsurlar (eczâ)dan ve belirli ortaklıklardan (iştirâkât)dan oluşur ve onlarla meydana gelir. Bunların sayısı dörttür: 1) Karı-koca, 2) Efendi ve köle, 3) Anne-baba ve çocuklar, 4) Mal-mülk ve sahibi” (FARABİ, 2005: 61). Tercüme-yi yapan Hanifi Özcan, bu tasnife dair şerhinde şöyle der: “Farabi, ‘mal ve mal- sahibi’ ilişkisini ilave etmek suretiyle, Aristo’nun efendi ve köle, koca ve karı, anne-baba ve çocuk olarak aileyi oluşturanların ilişkileriyle ilgili görüşünü genişletir. Bryson’un Oikonomikos’unun Arapça nüshası, seret (mal) ten, hizmetçiler, eş ve çocuklarla birlikte ev halkının gereklerinden biri olarak söz eder” (FARABİ, 2005: 61). Farabi, “Fusulü’l Medeni” adlı bu risalesinde devlet adamı (el-medenî) ve sultan (el-melik)’i bedenleri tedavi eden doktor gibi nefsleri tedavi eden idareci şeklinde tanımlamıştır. Risalede, devlet adamının “şehir halkından aşağılıkların nasıl uzaklaştırılması gerektiğini, şehri halkının (Medenîyîn) nefsinde onları (faziletleri) yerleştirecek ustalığı, onların şehir halkı arasında yok olmayacak şekilde korunmasını sağlayacak mücadele metodu (vehû’t-tebbîr) nu bilmesi gerek”tiğini yazdı (FARABİ, 2005: 47- 48). Yine Farabi, şehir kelimesini (el- Medine), Batı kentinin Weberyen tanımlamada ele alındığı çerçevesinden çıkardı: “Eskiler ‘şehir (el-medîne)’ ve ‘ev (el-menzil)’

terimleriyle sadece meskeni kastetmediler. Fakat, her ne tür mesken olursa olsun, maddesi her ne şeyden olursa olsun, her nerede bulunursa bulunsun- yerin altında veya üstünde, ister tahtadan, ister çamurdan, ister yünden ve kıldan, isterse kendisinden, insanları içinde barındıran evlerin yapıldığı başka başka bir şeyden yapılmış olsun- insanları barındıran (yahvî) meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanları kastettiler” (FARABÎ, 2005: 47- 48). Farabî’de “toplum” ile “medine” arasında bir ayrıma da gidilmez. Farabî’de fazilet ve kemâl şehirde elde edilir: “Hayrın efdali ve kemâlin âlâsı- şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil- şehirlerin sınırları içinde elde edilir (...) Sakinlerinin ancak saadete erişmek maksadıyla yardımlaştıkları şehir, fazıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk da fazıl bir topluluk sayılır. Onun içindir ki, bütün şehirleri- saadete erişmek maksadıyla elele vererek- çalışan bir millet de fazıl bir millettir; bütün milletleri, saadete ulaşmak maksadıyla elbirliği ile çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olur” (FARABÎ, 1990: 80). Farabî’nin ev ve şehire bakışı şehrin plansız bir yapılaşma ile kurulduğu fikrini taşımamıza engel oluşturur. Zira O’na göre “şehir ve evin herbirisi de, bazısı daha aşağı, bazısı daha üstün, birbirine bitişik ve farklı derecelere sahip, her birisi bağımsız olarak belirli bir fiili yapan, fiilleri, şehrin veya evin amacının tamamlanması için karşılıklı yardımlaşmada birleşen belirli sayıda farklı kısımlardan meydana gelir. Ancak ev, bir şehrin parçasıdır ve evler şehrin içerisinde (..) O halde, bedenin organlarında olduğu gibi, şehrin bütün parçaları, bu birleşmeleriyle, şehre ve bir kısmı vasıtasıyla diğer kısmının varlığının devamına yararlı olur” (FARABÎ, 2005: 62-63). Farabî’de “faziletli şehir, son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için, sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan şehirdir.” Cahil şehir ise, sakinlerinin amacı, zenginliğe erişmek ve zevk veren şeylerden yararlanmak hedefini koyarlar ve belki tek bir fazilete bile ihtiyaç duymazlar. “İşte bundan dolayı, zaman zaman aralarında uygulayabilecekleri uyum (i’tilaf) ve adalet, gerçek adalet olmayıp, ancak adalet olmadığı halde, adalet benzeyen bir şeydir” (FARABÎ, 2005: 67). Farabî, “Fazıl Medine- Cahil Medine” ayrımı yapar. Biz de “şehir (medine)-kent (polis/urban/civilis/city)” ayrışmasını yapmakta ve Farabî’nin tasnifini esas almaktayız. Ancak bu tasnifte Farabî’den farklılık arzeden husus Batı-Doğu kentlerinin İslam şehri (medine) sayılamayacağı kanaatidir. Batı’daki civilisation’un “uygarlık” kavramıyla ve civilis’in

“kent” kelimesiyle ilgisi bir çok yazarca teslim ediliyor. Farabi’nin de “şehir” kavramını “Medine”den hareketle kullandığını söylemek mümkün görünüyor. Bu durumda umran ve hadara kelimelerinin kesinlikle “medeniyet” teriminin karşılığını oluşturmayacağı söylenebilecektir.

Farabi’nin “fazıl şehre aykırı devlet”i Fazıl medine’nin karşısına koyarken iki ölçü kullandığı zikredilmiştir: 1) Halkın saâdet anlayışı, 2) İdarecinin takip ettiği siyaset (BAYRAKLI, 1983: 72). Farabi’ye göre Fazıl şehre aykırı şehirler şunlardır: 1) Cahil şehir, 2) Bozuk şehir (fasık), 3) Değişmiş şehir (mübeddele), 4) Şaşkın-yanlışlık içinde şehir (dâlle). Farabi bu tasnifi yaparken yalnız şehirleri nitelemez, fazıl şehre aykırı şehirlerin halklarının da fazıl şehre zıt kaldığını söyler (FARABİ, 1990: 90).

Farabi, fazıl şehre zıt kentleri bu dörtlü tasnife tabi tuttukten sonra alt tasniflere de yer verir. Bayraktar’a göre Fazıl medine’ye zıt devletlerin tanımlanmasında şu ölçüleri kullanır: 1) Halkının karşılıklı yardımlaşması hangi gaye uğruna yapılıyor? 2) Ekonominin hizmet ettiği gaye nedir? Ekonomi bir gaye mi, yoksa vasıta mı? 3) Kentler arası ilişkide, kent halkının fertleri arasındaki ilişkide başkalarına zorla hâkim olma isteği bulunmakta mıdır? 4) Ahlâkî davranışlar baskılanmakta mıdır? (BAYRAKLI, 1983: 71). Farabi için fazıl olmayan kentin halkı saadeti ne tanır, ne de düşünür. Kendilerine öğretilse bile onu kabul etmezler ve ona inanmazlar. Çünkü onlar ancak sıhhat, servet, şehvet, serazad olmak, saygı-itibar kazanmak gibi zevahire hayatın gayesi nazarıyla bakarlar. Saadet saydıkları şeyler de bunlardır ve bütün bunların bir arada toplanmasıdır. Onlara göre saadetin zıdları: bedbahtlık, hastalık, fakirlik, lezzetlerden mahrum kalmak, istediklerini yapamamak, itibarsız kalmaktır (FARABİ, 1990: 91).

Fazıl şehre zıt kentleri ise şöyle tasnif eder:

a) Zarurî kent (ed-Medînetu’l-Darûriyye): Bunun halkı, yaşamak için yiyecekten, içecekten, giyecekten, evden ve kadından ancak zarurî olan miktarda iktifa ederler ve bu şeyleri elde etmek için birbirlerine yardım ederler (FARABİ, 1990: 91).

b) Değiştirici Kent (el-Medînetu’l-Beddâle) sarraf kent: Bunun halkı, ancak servet ve sâmanlarını artırmaya çalışırlar. Topladıkları serveti başka uğurda kullanmayıp onu hayatın gayesi addederler. Dolayısıyla servetlerini durmadan kabartıp çoğaltmaya çalışırlar (FARABİ, 1990: 91).

c) Bayağı ve Düşük Kent (Medînetu’l-Hisseh ve’s-Şekvah): Bunun halkı, hayatın maddi zevklerine düşkündürler. Yemek, içmek, şehvet pe-

şinde koşmak, tahayyüle dalmak gibi şeyleri, hele eğlenti ve şakayı, her bakımdan ve her şeyden üstün tutarlar (FARABİ, 1990: 91).

d) Haysiyet Kenti (Medînetu'l-Kerâme): Bunun halkı, başka milletler arasında ün ve itibar kazanmak, övülmek, saygı görmek, şan ve şöhretini artırmak için el ele verirler. Yabancılar arasında ve kendi aralarında büyük tanınmak isterler. Her ferd dilediği veya elinden geldiği kadar izzet ve ikram görmek ister (FARABİ, 1990: 92).

e) Zorba Kent (Medînetu'l-Tagallub): Bunun halkı başkalarını ezmeye fakat başkaları tarafından ezilmemeye çalışırlar. Bütün zevkleri zafer ve tagallüpten ibarettir (FARABİ, 1990: 92).

f) Cimaî Kent - Özgür Kent (el-Medînetu'l-Cemâiyye): Bunun halkı, serazad yaşamak gayesini güderler. Yalnız diledikleri gibi yaşar ve dilediklerini yaparlar (FARABİ, 1990: 92).

Farabi, 'Fasık Kent'in düşüncesi itibariyle fazıl şehirden fark edilemeyeceğini ifade eder. Fazıl şehir halkının bildiklerini bilmektedirler. Fakat işleri, cahil kentin halkının işlediklerinin aynısıdır (FARABİ, 1990: 92). **Değişmiş Kent (mübeddele)** ise, bunun halkı, eskiden fazıl şehir halkı gibi düşünüp işlerken başka fikirlerin tesiriyle değişmiş ve başka türlü çalışmaya başlamışlardır. **Şaşkın-yanlışlık içinde kent (dâlle)** halkı ise, dünya hayatından sonra saadete kavuşacaklarını zannetmekle beraber ulu ve aziz Allah hakkında fâsid fikirler güderler. Kentin birinci reisi, kendisinin Allah'dan bir inayete nail olduğunu tevehhüm edip bu uğurda hakikati örtmekten çekinmez. Bu kentlerin kralları, fazıl şehirlerin krallarının zıddı, reisleri de fazıl şehirlerin reislerinin zıddı sayılırlar; halkı da öyledirler (FARABİ, 1990: 92).

Farabi, bir şehirde halkın ya da reinin fazilete ait temyiz kudretinde sapma meydana gelir de kent cahiliyete, değişmeye, fıska, dalalete doğrulursa "kötü adamın şehirlerden sürülmesi" değil, faziletli şehirlere hicret etmesi gerekir. "Faziletli bir kişinin bozuk idareler (es-siyâse el fâside) de kalması haramdır ve eğer kendi zamanında bil-fiil mevcutsa, faziletli şehirlere hicret etmesi gerekir. Eğer bunlar (faziletli şehirler) yoksa o zaman faziletli kişi, bu dünyada yabancısıdır ve yaşantısı sefil (radî)dir; dolaşısıyla, bu kişi için ölüm, hayattan daha iyidir (FARABİ, 2005: 126).

BAYRAKLI Bayraktar, Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğu Yayınları, 1983.

FARABİ, El Medînetü'l Fazıla, MEB Yayınları, 1990.

FARABİ, Fusûlü'l Medenî- Tenbîh Alâ Sebîli's- Sa'âde Farabi'nin İki Eseri, Haz: Hanifi Özcan, 2005.

DÜNYAYA BAŞKALDIRI

“Batının ilmini alalım, İslâm’ın ahlâkını yaşayalım” şeklinde formüle edilen 19. Asır İslamcılık kuramının “ilm”den kasdı elbette ki Batı bilimi idi ve bu bilim son kertede “seküler” bir bilgi disiplini idi. Seküler bilgi disiplini politik olana “bireysel katılım” talep etmekte ve “Bilim”i de en yüce hakikat görmekte. Devleti eskiden beri belirleyen “Din”î kurumlardan ayrıışan bir değişim Devlet’e egemen olma uğraşısındaki yeni sınıfları (burjuvalar, aydın ve bürokratlar) ortaya çıkarıyor ve bu değişim sekülerizmi oluşturuyor. Sekülerlerin “bilgi” formları ile Din’in (ulema, müşşid, ahiler) “ilim” intisabları birbirine uyumlu değil; ancak bu uyumsuzluk sekülerlerin din dışılığından ileri gelmemekte. Sekülerler dinsiz değilse de dinî (vahyî ve uhrevî) bilginin rasyonel bir geçerliliği olmadığını düşünüyorlar. Sekülerler laiklerden de farklıdır. Laikler “dini olmayan”ı, ruhban olmayanı temsil eder; zümreyi işaret eder. Laikos: ruhban olmayan; Laicus: dinsel olmayan, anlamına gelir. Laisizm veya Laiklik devletin dinlere aynı uzaklıkta olması / tarafsız bulunması anlamındadır. Demek ki laik bir devlet sisteminde vahyî temel alan bir bilgi üretilebilir ama devlet bu bilgi üretimini tercih etmez, tarafsızdır. Seküler bir toplumda ise dinî bilgi dünya ile ilgilendiğı, dünyaya râm olduğı, dünyevîleştiğı sürece reddedilmez. Ancak bu durumda din “din” olarak kalabilir mi?

Tekrar ifade edelim ki, Seküler kavramı Latince anlamı itibariyle “yeryüzüne ait olan, içinde yaşanan çağı ait olan, ömür boyu- lifetime- olan, dine ve ruhbanlara/ mistiklere bağılı olmayan, toplumsal ahlâk standartlarının dine ve dinlere göre değil güncel hayata göre düzenlenmesinden yana olan, güncel- dünyevi hayatı ilgilendiren konularda dinsel yargıları dışlayan yaklaşımı ifade ediyor (ALTINDAL, 1986: 15). Kavramı benzer şekilde alan Fuad Zekeriya da der ki, “Avrupa dillerindeki sekülerizm sözcüğü dünyevi ya da zaman boyutu olan konularla, yani öteki dünyayla ilgilenen ruhani

konuların aksine bu dünyada, yeryüzünde olan bitenle bağlantılıdır. Ancak dünyevi etkinliklerle bilim arasında yakın bir ilişki vardır, çünkü modern anlamıyla bilim, bu yaşama ilişkin önemli etkinlikleri ruhani otoritenin egemenliği altındaki kurumların denetiminden koparacak dönüşüm başladığı anda ortaya çıkar. Bilim doğası itibariyle dünyevidir” (ZEKERİYA, 2007: 20). Demek ki “Batı’nın bilimini alalım” söyleminin kendisi, Müslüman toplumların yüzlerce yıldır takip ettikleri “ilim” geleneğinin bazı şubeleri ile bağları koparmak, en azından ilmin dünya- ötesi ile ilgili rabitasını kesmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda ilim ile ahlâk arasında “ikilik” çıkarılması sebebiyle de sekülerleşmeyi katmerleştirmektedir. Zira İslam ilim nazariyesinde bilgi ile ahlâk arasında böylesi bir ayrışmayı mümkün kılmayan bir bütünlük vardır. İlmî bir iddia içinde iseniz onu mutlaka hikmete, iffete, adalete, vicdana ve akla ait bir bütünlüğe kavuşturmak zorundasınız.

Önceki kuramcılar bilgi/ ahlâk/ adalet/ şecaat arasında tevhide gitmişlerdi. Örneğin İbn Miskeveyh, nefsin “ilahi şeylerin bilgisini arzulaması”nı, bedeninin dışında ve ondan daha ulvî başka şeyleri araştırmasını, onun maddi şeylerden daha ulvî ve daha şerefli bir cevherden oluştuğuna delil sayar. Böylece nefsin mutluluğunu yetkinleşmede arar. Ancak bunun için de bir erdemler tasnifi yapar. Ahlâk dediğimiz şey Miskeveyh de Eflatuncu üç yetinin, yani, 1) Aklî olanı temsilen HİKMET, 2) nefsin gazab temayülünü temsilen ŞECAAT, 3) şehvî kuvvete temsilen İFFET’in uyumlu hareket ettiğinde dördüncü Eflatuncu erdem olan 4) ADALET’i ortaya çıkarmasıdır (FAHRİ, 2004: 156- 9).

Nefs teorisine girdiğimiz anda bile Batılı bilgi paradigmasından kopamamaktayız. Batılı bilme biçimlerinden birinin etkisinden kopmuş olmaktayız. İşin aslı Osmanlı son dönemi Müslüman kuramcılarının sufi terminolojiyi terk ederek nefsi terbiye etme hususunda kadim bilgi kaynaklarımıza erişmemizi imkan dışı bırakmakla bir başka Batılı bilme biçimine döndüğü söylenebilecektir. Bunu “İslamcılığın sekülerleşmesi” çerçevesinde algılamak mümkün görünüyor. İslamcılık bu dönüşüm kapsamında modern ulus- devlet fikrine başkaldırı pratiği içinde, sufilerin ontolojik manada “dünyaya başkaldırdığı”nı görememiş oldu. İslam, önceki bilme biçiminde dünyayı bir “fena”, yokluk geçidi, bir ziyan ve bozuluş alanı ve ahireti de “beka yurdu” şeklinde kabulünü telkin ederken; yeni bilme biçimini kabul eden Müslüman kuramcılarının dünya ve ahireti algılama ve tarifleri bu şekilde gelişmedi. Müslüman entellektüellerin “varlığının manası nedir” sorusundan ziyade,

“Müslümanların geri kalmasını engellemenin yolu nedir” sorusuna teksif olarak rövanş arayışları kendilerini Hakikat karşısında sekülerleştirmiştir. Sufilerin başkaldırısının “dünya”ya ve nefse yönelişi nedeniyle bir ahlâk/ hikmet/şecaat/ adalet arayışı peşinde olduğu söylenebilir. Özellikle Nakşibendiliğin “Sefer der Vatan”-Halktan Hakk’a sefer, “Nazar Ber Kadem”- Allah’ın taksimatına razılıkla kendinden aşağıya bakmak, “Yad Kerd”- Allah’ı hatırdı tutmak maksadıyla zıkr içinde olmak, “Huş Der Dem”- aklı uyanık tutmakla nefesi gafletten korumak, “Halvet Der Encümen”- Halk içinde kalıp Allah ile birlikte olmak şeklindeki prensiplerinin entellektüel İslamcılığı belirlememesi büyük bir kayıp olmuştur. Sufilerin Batı bilgisinden bağımsız düşünce dünyası kurma potansiyelleri bulunmaktadır. Modernleşme dönemi Müslüman aydınların tasavvuf karşıtı fikirleri savunarak, dünyaya başkaldırı içeren bir imkanı elleriyle iteledikleri, aklı esas alarak modern Batı felsefesine eşit bir karşılık vermek adına İslam kültürünün zengin birikimine sansür uyguladıkları, bir anlamda kütüphaneleri bloke ettikleri söylenebilecektir. Modern Müslüman entellektüel, sufi mürid’in nefsinin Allah’a taşırken sahip olduğu özelliklerden “fena” bulup, bunların bağından kurtulma çabasını teorize edememektedir. Sufinin nefsi temizleme mücadelesi içinde ruhî miraç telakkisi ile yaşanan dünya arasındaki diyalektik, felsefi manada modern Müslüman entellektüelin kavramlaştıramayacağı derecede farklı ve aşkın bir dile aittir.

Müslümanların, modernleşmeyi içselleştirmekten kurtuluşları, dahası dünyaya başkaldıran bir bilme biçimi geliştirmeleri, sufi gelenekle irtibatlarına bağlı görünüyor. Bununla beraber dünyanın maddi uygarlık verileriyle geriye dönüşü imkânsız kılan işgali bu sufi bağlantıları ve dünyaya başkaldırı potansiyelini paradoksal olarak dünyevileştiriyor. Modern dünyada sufilik dünyevî mekân ve yapılar üzerinden kendini ifade etmeye muhtaç hale getirilmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam dünyasında sufizm fundementalizmin olduğu kadar modernizmin de panzehiridir, demektedir. Bu tarif bile sufiliğin ne olduğunu değil ne olmadığını ortaya koyarak işe başlıyor. Yani modernlik üzerinden kemdini tanımlıyor. Eski sufiler modern tabirle entelektüel’in karşılığına sahip değillerdi. Zira eski bilgi felsefesinde “Arif”in karşılığı, Allah’ı, mükevvenâtı ve insan nefsinin sırlarını taklîd ederek değil, tahkîk ederek bilen kimsedir. Ayrıca “Arif”, sadece tahkîkine erdiği şeyleri bildiğini söyleyendir; yoksa ariflik iddiasındaki kimse filanca âlimin dediklerini nakletmekle ancak kendi ce-

haletini ızhar eder. Modern bilim adamlarının ve entelektüellerin bütün ilimlerini “taklîd” ettiği, gerçek diye anlattıkları şeylerin künhüne varmadıkları, başkalarından aldıkları “bilgi”yi kendi teorilerinin basamağı yaptıkları söylenebilecektir (CHITTICK, 2010: 62). Ancak benzer bir paradoks sufî bilgiyi Batı bilgisinin yerine koymaya çalışanlarca yeniden karşımıza çıkar. Bu kez sufîliğin irfanî bilgiden bağımsız bir araştırma konusuna dönüşmesi ile karşı karşıyayızdır. Sufîleri taklit eden modern dervişlik bütün bilgi ve öğretileri nakil kanallarından öğrenebildikleri için (mürşid silsilesi kesilmiştir) kendileri için, kendilerinde bir bilişe sahip değillerdir.

Modern bilim adamlığı bu taklit ve nakle dayanan bilgi ile İslâmî literatürde dört parçadan oluşan aklın en alt basamağında kalır: **1. Akl-ı meaş.** Bu akıl dünyevîliğe ait bilgidir. Bundan sonra **2. Akl-ı mead** **3. Akl-ı nûrânî** **4. Akl-ı kül** olmak üzere üç akıl daha vardır. Akl-ı mead ise ahireti düşünür ve hikmetle irtibatlıdır. Sorun şudur: modern dünyada Akl-ı mead üzere yaşamak imkânı var mıdır?

Bu nedenle başkaldırı dönüp dolaşıp Batı’nın devr-i daimine takılır, onun çemberini döndürmeye devam eder. Bu kapsamda başkaldırının başarılı olabilmesi için çemberin içinden çıkma gerekliliği tartışılabilir. Yine de soru şu noktaya gelir: Dışarıda başarı mümkün olabilecek midir? Biz de Antik Yunan sitelerindeki kentliler gibi site dışında hayat olmadığına inanırılmış bir toplum haline getirildik. Bize ait şehirlerin Batı kentleri tarafından yeniden ezileceğini düşünüyor, bu nedenle Batı kentlerine benzemeye çalışıyoruz. Ortaya çıkan yoksulluklar, madunluklar ise çözümsüz kalıyor. Kentin bölünmesi, çökük bölgelerin oluşması, yoksullukların orta yerde dolaşması, göçerlerin ve mültecilerin metrolarda, meydanlarda, AVM’lerde karşımıza çıkmasından rahatsız oluyoruz. Bir öfke kitlesi giderek büyüyor. Sessiz tecavüz araçlarımıza, eşyalarımıza, kentin mobilyalarına saldırıyor. Kentin yağmalanması an meselesi, yoksulluk ise realitemiz. Bireysel olarak zenginleşme talebimiz yoksulluğu büyüttü. “Diyar-ı İslâm’da viraneler” görmemek için Batılılara benzemeyi kendimiz istedik. Bu yolda bir yere ulaşamayacak. İktisab ettiğimiz bilgi ise bizi yıkacak. Başkaldırının risklerini almaktan korkmamızın nedeni budur.

ALTINDAL Aytunç, Lâiklik, Süreç Yayıncılık, 1986.

CHITTICK William C., Kozmostaki Tek Hakikat, Sufi Kitap, 2010.

FAHRİ Macit, İslâm Ahlâk Teorileri, Litera Yayıncılık, 2004.

ZEKERİYA Fuad, Çağdaş İslamcı Harekette Hakikat ve Hayal, 2007

YOKSULLUK ÜZERİNE -Miskinlere dair-

Sanayileşmenin başlangıcında “yoksulluk” kavramının muhtevası, proleter kesimlerin ekonomik ve sosyal imkanlara üst toplumsal kesimler kadar ulaşamadığı iddiası ile doldurulmaktaydı. Şimdi ise, küreselleşmenin etkisi ile “mavi önlüklü” çalışanların, yani sanayi işçisinin, fakir kesimleri temsil edebilecek sayısal çokluğu yitirdiğini herkes biliyor. Bu bilginin farkına varılması ile birlikte toplumsal taleplerin bir kalemi olan eğitimde, gençliğin üniversiteler üzerinden meslek seçimine yönelmesi zaruret sayılmaya başlandı.

Toplumsal kesimler “kavramsal manada” telaffuz etmese de, geleceğin “mavi önlüklü” proleterler tarafından değil de, “beyaz önlüklü” çalışanlar tarafından tanzim edileceğini algılamış durumdalar. Endüstrinin enerji ve mal yanında gıda da üretebilecek duruma gelmesi ile Batı paradigmasının Feodal ve Sanayi toplumlarını aşan bir ‘Post- endüstriyel Toplum’u bütün dünyaya kabul ettirdiği açıktır. Bu toplum yapısı, yoksulluk tanımını da değiştirdi. Eski yoksul (proleter), emek- zamanını “bir çorba parasına” üretim araçları sahibine satarken; yeni yoksul (çalışan), belli bir uzmanlık- bilgi- ruhsat gerektiren eğitimi tüketim araçları sahibinin hizmetine adıyor. Bir uzmanlık, zanaat ya da ruhsata sahip olmayan kesimlerin ise artık “yoksul” kavramından ziyade “madun” terimi ile anılması gerekliliği ortadadır.

Modern toplum, üyelerini uzmanlık ya da ruhsat sahipliği üzerinden köleleştirmektedir. Burada kölelik teriminin kullanılması tesadüfi değil. Çünkü uzmanlık gerektiren bir bilgiye erişemeyen bireyin geleceğini bekleyen mahrumiyet sadece gelirin düşmesi olmayacaktır. Modern toplum sürekli genişleyen kent yapısı dayatarak kentliliği mesleki uzmanlaşmaya göre tanzim etmektedir. Bu süreç, uzmanlığını yenileyemeyen toplumsal kesimleri cezalandırmaktadır.

Eski kent sahasında yaşayanlar 1) gelir artırıcı iş ve meslekleri edinememe, 2) alt sosyal mevkilere sahip insanların oturduğu mahallelerde yaşama, 3) üst sosyal mevkilere sahip insanların yaşadığı mekanlara girememesi, 4) temel kentsel hizmetlerden (metro, park- bahçe, otoyollar, su- kanalizasyon, kent meydanı, yürüyüş yolları, vs.) yararlanamama, 5) suç mekanlarında yaşamaya mecbur olma, 6) alkol, uyuşturucu, kumar, fuhuş ve diğer suç üreten “güvensiz”liğe maruz kalma, 7) sağlıksız çevre koşullarında yaşamını sürdürme, 8) adli kolluğun suç potansiyeli taşıdığı zannı ile davrandığı bir kesime dönüşme, 9) eğitim hizmetlerinden etkin ve adil yararlanamama, 10) şiddetin tırmandığı bir sosyal kesimi oluşturma, 11) babası belirsiz çocuklar topluluğu oluşturma (kimliksizlik ve nesepsizlik: tarihsizlik sorunu), 12) Kadın iffet ve izzetinin kaybedilmesi gibi temel sorunlarla uğraşmaktadırlar.

Modernlik, toplumsal dokuyu üretim temelli ekonomik modelden ayırarak hizmet siyaseti adı altında yeniden tanzim etmektedir. Anthony Giddens, modernlik imgesini Hintçe “dünyanın efendisi” anlamına gelen Juggernaut adlı bir heykel imgesiyle özdeşleştirir. Juggernaut, Krişna’nın unvanıdır. Giddens’in naklettiğine göre bu tanrı heykeli (Juggernaut) her yıl dev bir araba üzerinde sokaklarda gezdirilir ve müritleri de ezilmek için kendini bu arabaların altına atardı (GIDDENS, 1994: 125). Giddens diyor ki, “Modernlik Juggernaut’u tek parça değildir, zaten üzerinde gittiği tek bir yol olduğu söylenemez, bütünleşmiş makinelerden yapılmış bir araç değil; içinde gerilimli, çelişik, çekişken farklı etkilerin bulunduğu bir yapıdır. Habermas’ın çok yerinde bir adlandırmasıyla ‘tamamlanmamış bir projedir’. Bu canavar ehlileştirilebilir; çünkü insanoğlu yarattıklarını her zaman denetimi altına alabilir” (GIDDENS, 1994: 125). Giddens, bu iyimser ve putçu modernlik tasavvuru ile uygarlıkların sönümlenmesi ile ilgili yasalara sırt dönüyor. Fukaralarına hürmet etmeyen tüm uygarlıklar sönmeye mahkum kalmışlardır.

Refah devleti modeli kavramı üzerinden bölüşümcü adalet girişimlerine genel anlamda sırt dönülmesi, yoksul ekonomik aktörlerin pazarlara erişim eşitsizliklerini giderek büyötmektedir. Yoksulların kazandıkları para ile ay sonunu getirebilmek için mücadele eden siyaseten edilgin bir grup halinde kalmayacağı meydandadır. Küreselleşme, artan bir biçimde yoksulları şiddete yönelen kültürel tipler olmaya zorluyor. Bu noktada şunu ifade edelim, birden fazla “yoksul” kavramı bulunmaktadır: Çalı-

şanların yoksulluğu, sınıf-dışı'nın yoksulluğu, borçlu yoksulluğu. Zikrettiğimiz “üç yoksulluğun” da birbirinden farklı ekonomik tabakaları oluşturduğu anlaşılabilecektir. Yine de her hal ve şartta yoksul ihtiyaçlarını karşılayamayacak gelirle hayatı idame etmeyi ifade eden bir kavramdır.

Çalışan emeğinin elde ettiği gelir insanları yoksulluktan kurtaramamaktadır. Çalışan yoksulluğu kavramı, tembel ya da aylak olmayan emekçinin aile kurmasının, insanca yaşanacak gelir elde edememesinin algılanmasıyla oluşmuştur. Bauman diyor ki, “Günümüz refah yoksullarının üretici teşebbüse katılmamaya dair, hakiki ya da sözde isteksizlikleri verimliliğin artmasına hiç bir şekilde engel değildir. Günümüz şirketlerinin kazançlarını arttırmak için daha çok işçiye ihtiyaçları yoktur. Eğer daha çok işçiye ihtiyaç duyarlarsa onları, başka yerlerden ve yerli işçilere ödediklerinden daha iyi ücretler karşılığında bulabilirler; bu durum yerli yoksulların daha da yoksullaşmasına yol açsa da bunu yaparlar” (BAUMAN, 1999: 94). Bauman, “sefaleti kişisel kusurlara bağlı olan kaçınılmaz bir bela gören çalışma etiği propagandasının” sefaletin azaltılmasına yardımcı olmadığını ifade ediyor. Yoksulluk sorununu bireylerin tembelliğine, yetersizliğine bağlayan anlayışın kendisi meseleyi izah edemez hale gelmektedir. İstihdama katıldığı halde yoksulluktan kurtulamayan kesimler ortaya çıkmaktadır. “Hayatta kalma stratejisi modeli” değişime uğramış, ay sonunu beklemekten; “sesiz tecavüz” kavramı çevresinde (arazi, barınak, su, elektrik gibi) kollektif tüketime, (kaldırım, kavşak, sokak parkı alanları gibi) kamusal mekânların ve fırsatların yasadışı ve doğrudan elde edilmesi biçiminde mülkiyetin yeniden dağıtımına dönüşmüştür (BAYAT, 2006: 108). Yoksulların güçsüz olmalarına rağmen “kaderlerinin hayatlarını belirlemesini beklemedikleri”, fırsat çıktıkça hayatlarını iyileştirmeye çabaladıkları, “kollektif olarak hayatta kalmak için” kendiliğinden örgütlülüğünü, törel iktisat (güven karşılıklılık, iradecilik) ve toplumsal güçlerini (ağ ilişkileri, üretim birlikleri ve araçlarını) kullanıma koydukları ifade edilecektir (BAYAT, 2006: 108). Sesiz tecavüz, sınıf- dışı'nın yoksulluğunu işaret etmektedir.

Borçluluk yoksulluğu ile orta sınıfların araç veya konut ihtiyaçları için borçlanmalarıyla beliren bir kategori. Konut borçlanmasına girmeseler gelirleri ile belli bir refah düzeyinde yaşayabilecekken borçlanmak suretiyle yoksullaşan önemli bir tabakadan bahsedilmiş oluyor.

Yukarıdan beri ifadelendirdiğimiz meselelerin bir başka yüzü de yoksulluk söylemlerinin eninde sonunda “yoksulların çalıştırılması” yani

“angaryaya koşulması” konusuna gelmeleriyle ilgili. Yoksulluktan işçi üretmeyi başaran bir mekanizma kapitalist toplumu diri tutuyor. Yoksul, sosyal bünyede ihtiyaç kavramını kendi zihni ile belirleyen kişi gibi değil de gelir yetersizliği nedeniyle toplumsal pramidin en altında kaldığı ve sosyal bütünleşmeyi başaramadığı için toplumun amale ihtiyacını karşılaması gereken bir kimlikle anılıyor. Böylece yoksul, kültürel-sosyal-siyasal hayata aktif anlamda katılamayan veya bu alanları belirleyemeyen haline geliyor. “Sosyal bütünleşmeyi” tehdit eden fırsat eşitsizliği, modern toplumlar için adalet, sosyal haklar, parlamenter siyaset gibi değerlerin aşındırılması tehlikesini barındırıyor. Hemen söyleyelim “sosyal bütünleşme” terimi dönüp dolaşıp “emeğin metalaşması”nı isteyen kapitalist üretim sürecinin yoksulluk teriminin içeriğini belirleyen bir kavramı ifade ediyor. İslâmî-sufî yaklaşımlar açısından yoksulluğun angarya ile ilintisini kurmak olası değil. Kur’an yoksul kavramı yerine “velmesâkîne” terimini kullanıyor ki bu terim bildiğimiz yoksul değil. “O gemi, denizde çalışan bir takım miskinlere ait idi” (18 Kehf 79) ayetinde “mesâkîne” için Ragıp el İsfahânî Müfredat’ta “fakirden daha düşük bir seviyedir, hiç bir şeye sahip olmayan kişiye denir” (RAGIP, 2006: 593) tanımı vermiş. Miskinlik “meskenet” terimi ile de aynı kökten geliyor. Buna göre fakirliğin boyutu öyledir ki, kişi içinde bulunduğu toplumsal şartlara çakılır kalır, kıpırdayamaz.

Adaletsizliğin dünyanın dengesini bozarak sosyal riski yoğunlaştırdığından bahsediyoruz. Şiddet ve terör, yoksul bölgeler ve kentleşmenin- küreselliğin nimetlerinden faydalanamayan coğrafyalardan beslenmektedir. 1789’da Paris’i ve Bastille’i yıkan şey yoksulluktu. Paris’in ortasındaki hapisane: Bastille, yüzlerce masumun zindanı haline gelmişti. Halk ekmek bulamaz duruma düşmüştü. İhtilalden bir yıl önceki büyük kıtlıkta, halk sokaklara düşmüş, ot ve kök yemişti. Yoksulluk modern zamanların Bastille’ine dönüşmek üzere. Sefaletle doğru sürükleniyoruz. İslam düşüncesi yoksulluğu sosyal politikalarla çözmekten bahsetmemiş görünüyor. Yani “zenginlerin zenginliği sürgit büyüme-ye devam etsin ama gözlerimiz yoksulların yaşadığı sefaleti görmesin” şeklinde formüle edilebilecek bir sosyal siyasetten bahsedilemeyecek. Tam tersine zenginler “yoksulların refah çizgisini aşmayacak” bir refaha razı olacaklar. Eğer Ebu Bekir (ra) şahsi zenginliğini koruyarak Hz. Bilal (as)’i azad etseydi yukarıdaki cümleyi telaffuz etmeyecektik. Fakirlerin

zenginleştirilmesi başırlamamış bir sosyal siyaset görünümündedir. Oysa zenginlerin ahlâkî mesuliyetleri onların fakirler kadar “zengin”liğe razılıklarını gerektiriyor. Derler ki, sufi olmaya karar veren talibe önce varını yoğunu Ayas Denizine at da öyle gel derler, miskinlik hırkasını ondan sonra emanet ederlermiş.

BAUMAN Zygmunt, Çalışma Tüketıcılık ve Yeni Yoksullar, Sarmal Yayınevi, 1999.

BAYAT Asef, Ortadoğu’da Maduniyet, İletışim Yayınevi, 2006.

GİDDENS Antony, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, 1994.

RAGİP el İsfahânî, Müfredat, Çıra Yayınları, c: 1, 2006

YİTİK ADALETİN KAYIP ÇOCUKLARI: GÖÇMEN-MÜLTECİ

Türkiye’de göç olgusu iki kez inşaî karakter kazanmıştır. Bunlardan ilki Malazgirt savaşından sonra ortaya çıkar ve Anadolu’daki Türk-Müslüman nüfus yoğunluğunun temelini bu göç oluşturur. İkinci dalga göç yine inşaî karakterdedir. Osmanlı Devleti’nin tasfiye sürecinde gerçekleşen farklı etnik ve kültürel aidiyetleri bulunan nüfusların tek bir kültürde (İslâm milleti) terkip edilmesini ve Anadolu’da “ırk olmayan yeni bir ırk” oluşturmalarını bu kavramdan okuyabiliriz. 1859-1864’te Kafkasya halklarının gemilerle Trabzon, Samsun, Sinop, İstanbul’a sürgün edildiği; 1865-1866 ve 1878 tehcirinde ise sürgünün kara yoluyla gerçekleştirildiği kayıtlarda yer almaktadır. 1859-1879 Anadolu’ya gelen Kafkasyalıların, iki milyon civarında olduğu bunların dörtte birinin yolda can verdiği ifade edilmektedir. Rumeli’den 1850-1925 arasında ve Kafkasya’dan 1859’lardan itibaren Anadolu’ya yönelen (değişik etnisitelere mensup halklara ait) göçlerin bu topraklarda yeni bir halk oluşturduğu açıktır. Osmanlı bakiyesi topraklardaki siyasi iradeler tarafından halkın Hristiyan olmasını sağlamak ya da bölgeyi Müslümanlardan temizlenmesini gerçekleştirmek için göçü zorladığı hususu da reddedilemez.

Türkiye’de göç olgusu, 1950’li yıllardan itibaren ise sanayileşmenin etkisiyle ve kentleşmenin ortaya çıkmasıyla belirginleşmiştir. Ancak bu ilk kentleşmenin tarım ülkesi olan Türkiye’nin köylülerini kent varoşlarına köydeki hayat tarzlarını nispeten muhafaza ederek çekmeyi hedeflediği, bu nedenle kentin yol-su-elektrik-kanalizasyon hizmetlerini varoşlara yansıtmak konusunda çok da gayretkeş bulunmadığı söylenebilecektir. Türkiye’nin bu ilk kentleşme dalgasının ortaya çıkardığı sorunlar maalesef tartışılamamıştır. Kentleşme kent mekânlarında bir paylaşım ve sınıf kavgası olarak tezahür etmekle birlikte zamanın ideolojik dili görünüşte sol-sağ çatışması olarak belirginleşen bu çatışmanın temeldeki gerçek se-

bebine yönelememiştir. İşsiz kalan tarım işçilerinin kentlerde ortaya çıkan yeni iş imkânlarından dolayı kentlere hücum etmeye başlaması ve “ekmek kavgasına tutuşması” siyasetin ideolojik söylemlerine dönüştürülerek ifade edilmesini zarurî kılmıştır. Kentleşme süreçleri açısından bu ilk dalga mültecilik-göçmenlik kent burjuvazisi ile kırsal alandaki feodalizmin çok boyutlu ittifakı ile tesis edilmişti. Kırsalda topraksızlaştırılan üretici köylünün kent varoşlarında proleterleştirilmesi yeni palazlanmaya çalışan yerli sanayicinin ürettiği emtialara pazar oluşturuca etkiye sahiptir. Diğer taraftan kent burjuvazisinin ihtiyacı olan üretim gücünün (sanayi işçisi) kentlerde yoğunlaşması işsizlik sorunlarına neden olmakta ve emeğin metalaşmasını zarurî kılmaktaydı. Dolayısıyla 1950-1960 arası uygulanan ekonomi politığın 1960’ların ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan öfkeli işçi hareketlerini tetiklemesi, ideolojik (kuramsal) tartışmalardan kaynaklanmamaktadır. Kırsal alanların ucuz emek talebi için boşaltılması siyasetinin sonucu kentlerde proleterya aleyhine yürüyen ekme kavgasıydı. Kentleşme sürecinin birincil aktörünün kent burjuvazisi olduğuna işaret ederken kırsal alandaki feodalizmin de kırsalın boşaltılması konusunda burjuvazi ile ittifak ettiğine değinmiştik. Feodalizmin burjuvazi ile ittifakı tarımda makinalaşma nedeniyle kırsal alanda ihtiyaç fazlası emek gücünün topraktan sürülmesi amacına matuf idi. Ayrıca feodallerin zaman içinde köylerde oturmadıkları, köyleri denetleyecek şekilde kentlere göçtükleri ve kentlerde burjuvazinin iştiğal ettiğti ticaret biçimlerine sermaye koydukları, onların da kentli ucuz emek ihtiyaçlarının doğduğunu, ayrıca kırsal alandaki toprak reformu taleplerini bir şekilde savuşturmaya çalıştıkları söylenebilecektir.

Göç esas itibariyle bir mekân değıştirme meselesidir. Güvenlik endişesi, işsizlik, kültürel değışmeler, meslekî uzmanlaşmalar, salgın hastalıklar, savaş ortamları, adalet durumunun yitirilmesi, kimlik inşası, inanç, vs. gibi sebepler göçü tetikleyebilir. Göçün bir iktisadî biçim olarak da kabul edildiğti (Romenler, göçebelik [hayvan göçerliğı], Amerikan Yerlileri, vs) durumlar vardır. Göç eyleminde bulunan ve mekân değıştiren kişiye göçmen (mülteci) adı verilmektedir. Bu tarife göre Anadolu halklarının hemen tamamı göçer-göçmen-mülteci sayılmalıdır.

Türkiye İstatistik Kurumu’nun (TÜİK) açıkladığı “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi 2012 Nüfus Sayımı Sonuçları”na göre, 2000’de 67.803.927 iken 2012 sonunda 75.627.000 kişiye ulaştı. Buna karşılık İstanbul nüfusu

2000’de 8.803.468 iken 2012 sonunda 13.710.512 olarak belirlendi. Toplam nüfusta büyük bir artış olmamasına rağmen özellikle büyük kentlerde görülen bu artışı Anadolu halklarının hâlâ göçer-mülteci olarak yaşadığı şeklinde değerlendirmek yanlış sayılmayacaktır. Nüfus hareketlerinin ülkenin siyasi biçimlenmesiyle, emek piyasasını belirlemekle, emlak fiyatlarını speküle etmekle, geleneksel değerleri çözmekle, üretim biçimlerini değiştirmekle, halkların yerel-küresel işletmelerin pazarına dönüştürülmesiyle, kırların boşaltılarak toprağın burjuvalar tarafından ele geçirilmesini sağlamakla, vs. ilgisi reddedilemez.

Göçerlik eğer bir ekonomi biçim (hayvan göçerliği) değilse, mekân değiştiren kesimler için mutlaka adalet sistemindeki çarpıklığın neticesi olarak algılanmalıdır. Aslında kentli zümrelerin yaşadığı mekânlara kırsal alanlardan gelen nüfus hareketinin kırdaki bir etkiden dolayı kentlere yöneldiği, hayat imkânının (üretim biçiminin) kırdaki bazı kesimler için tükendiği, kentlere bu tükenişi telafi edecek bir umut taşındığı için teveccüh edildiği düşünülebilir. Tarımda makinalaşmanın sonuçlarından olan emek gücü fazlalığının daralmış toprağın paylaşılmasında sorunlar çıkardığı açıktır. Bölünmüş topraktaki mahsulün geçim tutmayı mümkün kılmaması da aynı sürecin ikincil görüngüleridir. Dolayısıyla üretici köylülerin; mahsullerinin gerçek değerini istihsal edememeleri, ürünlerini pazara sürememeleri, gübre-mazot bağımlılığının borçlanmayı dayatması, teknolojik mamüllerin fiyatları ile toprak mahsülleri arasındaki köylü aleyhine çalışan fahiş fiyat aralıkları, kırsal alanlarda güvenliğin sağlanamaması, sağlık-eğitim-hammadde tedariki gibi kırsal yetersizlikler köylülüğün kent lehine göçmenliğini (mülteciliğini) kıskırtmış bulunmaktadır. Küresel kapitalist sürecin özellikle Batı dışı bölgelerde “demografik kimlik inşası” ve “etnisite savaşı” şeklinde okunması da mümkündür. Öncelikle kırsal sahalardaki nüfusun kentleşme süreçleri ile “marka kentler”e çekilmesi “yerli nüfusun” kırsal sahalardan “kaybedilmesini” sağlamaya yöneliktir. Hatay Cumhuriyeti’nin kuruluşu (1938) ve Türkiye’ye katılması (1939) tamamen nüfus yoğunluğu ile ilgiliydi. Hatay’ın Türkiye’ye ilhakı demografik bir kavgaanın mekânı tayin ettiğinin en belirgin örneği olarak hafızalarda yerini almıştır.

Mültecilik ile göçmenlik arasında bir takım farklar bulunduğunu ifade eden yazarlar mültecilerin mal varlıklarını geride bıraktığını, “yaşama hakkı” ile ilgili taleplerle başka bir ülkeye iltica ettiklerine; göçmenlerin

ise, “geçim-ekmek hakkı” gibi taleplerle göç ettiklerine işaret etmektedirler. Uluslararası hukuk bakımından tartışılan bu konu, devletin kendi coğrafi sınırları içerisinde güvenliksiz alanların bulunması halinde geçersiz bir ayırım haline gelecektir. Zira özellikle İstanbul gibi büyük kentlere yönelmiş nüfusun kırsaldaki güvenliksizliğin sonucu olduğu hususu reddedilemez. Bu durumda ülke içinde emniyetli sahalara kitlesel yönelişlerin mülteci hukukuna göre mi yoksa sıradan “göçmenlik” şeklinde mi değerlendirileceği konusu gerçekten karmaşık sonuçlara gebe dir. Devletlerin kendi egemenlik alanları içinde “yerinden edilmiş insanlar”ın varlığına sebebiyet vermesi ya da bu kişilerin “yerlerinden edilmesini” önleyememesi adalet tesisi bakımından zaaf işarettir.

İslam kültür ve inancında mekân değiştirme konusu iki kavramla tanımlanmıştır: Huruc ve hicret. Müfredat’a göre HCR kökünden gelen hicret, insanın bedenle, dille, kalble başkasından ayrılmasıdır. Bu kapsamda Ragıp el İsfahânî, “Pislikten sakın / Verrucze fehcur” (74 Müddesir 5) ayetini zikreder. HCR kökü (hâcerû) şeklinde “İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler / Vellezîne âmenû ve hâcerû ve câhedû fî sebîlillâhi” (8 Enfal 74) ayetinde de zikredilmiştir. Kur’an, bir belde de kendilerine zulm edildiği mazeretini ileri süren kimselerin canlarını melekler alırken bunun mazeret sayılmayacağını da ifade etmektedir: “Biz yeryüzünde mustezaf kimselerdik.” dediler. (Melekler): “Allah’ın arzı (yeryüzü) geniş değil miydi? Öyleyse oraya hicret etseydiniz!” dediler / Kâlû kunnâ mustad’afîne fîl ard. Kâlû e lem tekun ardullâhi vâsiaten fe tuhâcirû fihâ” (4 Nisa 97). Bu ayet yeryüzünde mustezaf oldukları için günahlara iştirak edenlerin, mücadeleyi meşru vasıtalarla yapma imkânını kaybetmiş olmalarını bahane saymamaktadır. Farabi de, bir şehirde halkın ya da reisin fazilete ait temyiz kudretinde sapma meydana gelir de kent cahiliyete, değişmeye, fıska, dalaletle sapsa “kötü adamların şehirlerden sürülmesi” değil, faziletli şehirlere hicret etmesi gerekir, demektedir. Mekân değiştirme ile ilgili ikinci kavram HRC kökünden gelen huruc ise, bir yerden, bir durumdan dışarı çıkmaktır. Bu yerin ev, şehir, elbise, psikolojik bir durum veya dış sebepler olması arasında fark yoktur. “Dediler ki: Lut ailesini şehrinizden sürüp çıkarın / kâlû ahricû âle lûtın min karyetikum” (27 Neml 56); “Allah’ın bilgisi dışında hiçbir ürün (semereler) kabuğundan-tomurcuğundan çıkmaz / ve mâ tahrucu min semerâtinmin ekmâmihâ ... illâ bi ilmih” (41 Fussilet 47). Buna göre hak

mücadelesi verenlerin kavimleri tarafından sürülmesi çıkarılma-huruc/ ihrac anlamındadır. Huruc, kök itibariyle “harac” kelimesi ile de ilgilidir. Dolayısıyla gerek iltica ve gerek ise göçmek zorunda kalmak “huruc” ka-bilindendir. Hicret ise iman ile birlikte zikredilmiştir ve mutlaka “câhedû fî sebîlillâhi” şeklinde tanımlanmış bir eylemle tamamlanmıştır. Fetihten sonra ise hicret yoktur.

Modern toplumlardaki demografik hareketlilikleri haklar bakımın-dan tarif etmeye çalışmak göçebeliği-mülteciliği “yönetilen-güdülen” bir kimliğe dönüştürmektedir. Yoksulluğun yeniden işlevselleştirilmesi kent-leşme siyasetinin sosyal adaletçi yaklaşımlarından ivme kazanmaktadır. Kent madunluğunun çalışma, eğitim, özgürlük, sınıfsal imtiyazlar, sosyal adalet, gıda-yiyecek-barınma, vs. ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik kurumsal yapılar yoksulluğu “yardım” adı altında yönetmektedir. Gö-çebelik-mültecilik gerek ülke içinde emniyetli sahalara kitlesel yönelişler şeklinde ortaya çıksın ve gerek ise “yaşam güvenliği” ile ilgili talepler-le başka bir ülkeye yönelik olarak ortaya çıksın madunu muhtaç olarak damgalamakta ve onun haklar-hürriyetler kapsamında bir şahsiyet ola-rak varlık bulmasını imkânsızlaştırmaktadır. Adalet durumunun yitiril-mesi insanlığın göçmen-mülteci kılınmasına yönelik büyük bir tehdidi oluşturmaktadır. Müslümanların, göçmen ve mültecilere yönelik yardım kurumlarını inşadan daha temelli hareketinin üretimin ve ürünün paza-ra sürülmesinin önündeki engelleri kaldıracak adaleti inşa olduğu söy-lenebilecektir. Medine’de “Müslüman pazarı”nın üretim temelinde yeni bir cemaatci kimlik inşa ettiği, aynı pratiğin Anadolu’da bin yıl boyunca tatbik edildiği ifade edilmelidir. Pazarın kapitalizme boyun eğdirilmesi-nin Ortadoğu’da kavga sebebine döndüğü, haneleri dağıttığı, Suriye-Irak pratiği nedeniyle reddedilemeyecektir.

TEKASÜR

Elmalılı Hamdi “Tekasür” kelimesini kalabalıklık/çoklukla yorumlamış; Mustafa Öztürk (102 Tekasür 1) ayetine meal verirken “kapitalist birikim”e atıf yapmış ve “Daha çok mal mülk, dünyalık sahibi olma sevdası sizi fena oyaladı” demiş. Ragıp el İsfahânî ise tekasür kelimesine “malın ve kuvvetin/üstünlüğün getirdiği çokluk duygusuyla karşılıklı yarışma içine girmektir” mânâsı vermiş. Müfredat’taki izah tekasür kavramını kevser kavramı ile karşılaması/çarpıştırması bakımından dehşettir. Zira “kesere”-“kesr” kavramları için “çakıl taşları mânâsına gelir” der ve hemen ardından “kevser” kavramındaki çokluğa geçerek “cömert adama kevser adı verilmektedir; bir şeyin sonsuz şekilde çoğaldığını ifade etmektedir; Kevser, Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e (asv) vermiş olduğu büyük hayır/iyiliktir” diye ekler (RAGİP, 2006: 453-4). “Biriktirmeyin, dağıtın ki çoğalsın” iması bu satırlara sinmiştir. Elmalılı’nın izahı kalabalıklara yönelik bir mânâyı baskın ise de “çokluk kuruntusu mutlak zikredilmiştir” diyerek yine de açık kapı bırakmıştır. Bu izahı kısaca almak faydaya mazhurdur:

“Tekâsür, çokluk kuruntusu, gururu, iddiası. “Kesret”den tefaül babinde. Biz çoğuz, hayır biz çoğuz diye birbirleriyle çokluk yarışı, çokluk gösterisi etmek, çokluk sevdası veya çokluk açıklaması ile kuruntuya düşmek, öğünmektir ki, dünyalıların genellikle kapılıp aldandığı bir gurur hâlidir. **Neyin çokluğu ve neden alıkoyduğu açıkça belirlenmeyerek “ilhâ” (oyalama) ve “tekâsür” (çokluk kuruntusu) mutlak zikredilmiştir.** Zira makamın gereğine göre zihin, muhtemel olan her şeyi anlayabilmek bakımından mutlak getirmenin bir şümüllü belagati vardır. Bununla beraber manen bir kayda bağlamaya delalet eder karine de yok değildir.”

Tekasür suresi, Asr suresinden bir önceki suredir. Çokluk kuruntusu içindeki topluluğun –ki bunlar kapitalist mal temerküzünü de esas

almışlardır- karşısına çıkarılmış mü'min ferdin zamanı nasıl bereketlendirceğini beyan eder. Saat çürümektedir; iman üzre yaşayanlar azlıktır, çünkü onlar salih amel ederler ve hakk'ı söylerler. Birbirlerine de başarılarına gelen için ya da mukavamet için sabr tavsiye ederler. Demek ki tekasür, tehdit içermektedir.

Çokluk-kalabalıkla, çok malın ikisinin birden "tekasür" kavramı ile karşılanmasını mümkün kılan bir örnek Kur'an'da zikredilmiştir. "Karun, Musa (as)'nın kavmindendi (Müslümanlardandı). Sonra onlara karşı azdı (**fe begâ**- bağı oldu). Ona hazineler (**min el kunûzi**) verdik. Öyle ki gerçekten onun anahtarlarını mutlaka kuvvetli bir topluluk (**el usbeti uli el kuvveti**) zor taşıyordu. Kavmi ona Sevinme (**lâ tefrah**), muhakkak ki Allah şımaranları (**el ferihîne**) sevmez (**lâ yuhıbbu**) demişti" (28 Kasas 76). Dikkat edilirse bu ayette Karun "Müslüman (adam) zengin olur" diyen öbeğin temsilcisi olarak hem malca ve hem de adamca çokluk (tekasür) içindedir. Kavmi ona "sevinme- **lâ tefrah**" demektedir. **Böbürlenme/el ferihîne** diye ikaz etmektedir. Oysa Karun, "Müslümanlar her şeyin en iyisine lâyıktır" zihniyeti ile kapitalist birikime sıcak bakmaktadır. Müfredat F-r-h kökü hakkında şöyle der: "Raculun müfrehun, Borcun kendisine ağır geldiği adam. İslam'da ağır borç altında kalan kişi kendi başına bırakılmaz." F-r-h kökünü "borçlunun sevinci" diye okumuştur (RAGIP, 2006: 319).

Modern zamanlarda Müslümanlar kapitalizmi uygarlık sürecinin tabii sonucu gördüler. Kollektivizm, paylaşmacılık reddedildi. Müslümanların bu redlerinde şu mantık ivme vermiştir: "Sermayemi fakir fukara ile paylaşırsam zekatı nasıl vereceğim, hayır hasenat nasıl yapacağım?" Bu soru ilk başta hakikat algısı oluşturuyor. Bununla beraber zekatı vermek ve hayır- hasenatı yapmak bir tabakaya mı özgülenecektir? şeklinde karşı bir soru üretiyor. Kur'an bölüşümcü ahlâkı "sosyalistler Allah'a isyan içindedir" söylemine muhatap etmemiştir. Buna karşın kapitali biriktirmek defalarca ve şedîd dille reddedilmiştir. Örneğin "O malı toplayıp onu tekrar tekrar sayandır* Malının gerçekten kendine abedî hayat verdiğini sanır" (104 Hümeze 2-3) ayetlerinde modern kapitalizmin tipik kimliğini huzurda buluruz. Hümeze 2. Ayetteki "cemea mâlen ve addedeh/ malı topladı, adetledi" ifadesi ile kapitalizmin yürürlüğe koyduğu "malları istifledi ve

* RAGIP el İsfahânî, Müfredat, Çıra Yayınları, c: 2, 2006.

barkodladı (adet-birim olarak saydı, kaydetti)” işlemi arasında bir fark yoktur. Kur’an’ın henüz sanayi ve finans kapital zuhur etmeden evvel burjuva zihniyetini ifşa etmesi icaz olduğu kadar kapitalizmi anlama bakımından da önemlidir. “Ve gerçekten o, mal sevgisinde pek şiddetlidir/ Ve innehu li hubbil hayri le şedîd” (100 Adiyat 8) ayetinde de Müslüman adamın mala (ki ayette hayr diye geçer) düşkünlüğü vurgulanmaktadır. Bu ayeti tek başına aldığınız zaman “hayr sevgisine düşkündür- hayr için yaşar” gibi anlamlar verebilecekler çıkacaktır. Oysa surenin 6. Ayetinde “İnnel insâne li rabbihî le kenûd/ Muhakkak ki insan, Rabbine gerçekten çok nankördür” ifadesiyle karşılaşırız.

Tekasür suresinin en önemli ayeti, surenin sonundadır. “Müslümanlık ile zenginlik bir şahısta cem edilebilir” diyenlere tehdid içermektedir. “8. Sonra kesinlikle size verilen nimetlerden (**naîm**) sorguya çekileceksiniz.” Bu ayeti okuyan bir Müslümanın toplumsal hayatta ekonomik sınıflara, işveren-işçi ayrışmalarına cevaz verebilmesi imkânının kalmaması gerekir. İşveren ile işçi, ağa ile maraba başbaşa kaldığında miskinlik büyüyecek, fukaralar müstezaf kılınacak, para emeği sömürecektir. Müslümanlar “her mahallede bir zengin bulunmalı” fikrini ayakta tutarak kapitalizmi bizatihi kendileri üretiyorlar. Kapitalizm bir istismar ve tahakküm biçimidir. Ahlâkın iktisadî yönelimi manevî değerlerimizi müessese kılarak sermayeyi topluma/kamuya hasretmeyi gerektirir. Müslümanlar ferdlerin tekasür zihniyetlerinden fayda bulamayacaklardır. Serveti kamuya/halka/hakka adayan ahlâk müesseseleri ekonomik sınıf farklılıklarını doğuran kapitalist sistemin yıkılmasını mümkün kılacaktır.

Müslümanlar arasında kapitalizm hızla gelişmektedir. Bu gelişmenin âlametleri kentleşme ile birlikte gün yüzüne çıkmaktadır. Müslüman ekonomi pazarı Müslümanları içlerindeki Müslüman sermaye lehine tüketici kılmaktadır. Yalnızca Türkiye’de 13 milyon kadar otomobil trafikte seyretmektedir. Otomobil ve yan sanayii tüketimin şeklini İslâm’a göre değil küresel kapitalizme göre belirlemekte ve kendi burjuvalarını oluşturmaktadır. Bu sermayenin ve burjuvaların geçmiş zaman tekke-vakıf-medreseleri gibi finansal kaynakları halka dağıtma imkân ve ihtimali bulunmamaktadır. Çünkü sermaye bir kez ortaya çıktıktan sonra varlığını katlayarak sürdürmek konusunda insiyatifi kimseye bırakmak istemeyecektir. Oysa tekke-vakıf-medreselerin sermayeyi biriktirerek değil dağıtarak varlık bulduğunu reddedebilmek imkânımız tarihsel pratik nedeniyle

söz konusu olmayacaktır. Tekasür zihniyeti rekabet sayesinde iktisadî ve mali bakımdan güçlü olanların rakiplerini yenip iktisadî hayatın dışına sürmeyi, tekel oluşturmayı iktisadî ahlâkın temeli saymaktadır. Rekabet bir tekasür zihniyetidir. Yüksek kâr, rakip firmaların iflas etmeleri ya da piyasadan çekilmeleri şartlarını ayakta tutan yıkıcı rekabetle yürümektedir. Hz. Peygamber'in (asv) uygulamalarında ise satıcı veya üreticilerin iflasına sebebiyet verici rekabeti durduran merkezî planlama yani daha çok sosyalist sistemlerin teorik temele kavuşturmaya çalıştığı piyasa düzenlemeleri görülmektedir. Müslümanların faizsiz finans sistemine katılımları küresel kapitalizmle uyumlu sermaye temerküzünü mümkün kılmaktadır. Sermayenin birikmesi için değil olabildiğince dağıtımı için şehrin örgütlediği tekke-vakıf-medrese gibi müesseseleri güncelleyecek teorik çalışmalara şiddetle muhtacız. Herkes sahiplendiği nimetten sorulacağına göre, sorguya girmemenin nimeti dağıtmakla ilgisini kimse reddedemeyecektir. Kentlerden şehirlere yürüyelim, şehirde yürüyelim; kapitalizm yıkılacak.

ÇARŞI

Mehmet Sait ŞAHİNALP ve Veysi GÜNAL'ın Milli Folklor Dergisi'nde yayınladıkları bir makalede Çarşı kavramı ve sistemi hakkında önemli bilgiler veriliyor. Bu makaleden istifade edeceğiz. Şahinalp-Güenal'a göre "Çarşı" terimi, "Cihar-Suk" tamlamasından gelmektedir. "Cihar" Farsça "dört", "suk" ise Arapça bir kelime olup "sokak, cadde" anlamlarına gelmektedir. Gündüz Özdeş'in tarifini "alış veriş yapılan ve iki tarafında dükkânlar olan, üstü açık veya kapalı alanlar olarak aktarırlar. Osman Nuri Ergin'in, "Çar'su" kelimesinin "Bizanslılardan kalma eski bir bedestenin kapısının karşısında dört sokağın bulunması ve zamanla buraya bu ismin verilmesiyle ortaya çıktığı" şeklindeki tarifini de verirler. İnalçık'ın, "çarşı merkezinde bedesten olan ve etrafında çeşitli esnaf gruplarına ait dükkânlar, imalathaneler, han, hamam, imaret, cami ve hastanenin olduğu sahnenin toplu adı" olarak tarifini de zikrederler. Bu tariflerin aktarılması çarşayı anlamlandırmak adına bize büyük imkânlar sağlamaktadır. Nitekim Şahinalp-Güenal, çarşayı "coğrafi anlamda, bir şehirde veya şehrin uzak ve yakın çevresinde yaşayan insanların, bir takım sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılanabildiği, ticaret fonksiyonu ağır basan ve merkezi iş alanını da içinde bulunduran kompleks bir sistem" olarak düşünerek ele almakla onu kapitalist toplumun tüketim merkezli zihniyetinden farklı anlamamıza fırsat veriyorlar. "Modern çarşı"nın dar-ül İslam toplumlarının "çarşı"sı ile farklılıklar taşıdığını söylemek mümkün görünüyor. İkincisinin bir üretim dayanaşması ve kültürel sistem halinde teşkil edildiği reddedilemeyecek iken; birincisinin sadece kapatılma, kısıtılma, yakalanma, paryalaştırılma içeren egemenlik tasavvuru olduğu ifade edilebilecektir. Modern kentlerin üretici ile tamamen yabancılaşmış bir salt tüketici inşası olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Buna göre modern kentlerin kıtlık ekonomilerinin inşası (doğrudan yi-

yecek tedariki kalmamış yerleşim alanlarının oluşturulması), sakatlanma (insan bedenini kullanabilecek imkânlardan mahrum bırakan eşya düzeni), iklimsizlik (dört mevsimi göremeyen mimariye mahpusluk), finansın tekelleşmesi (emek-mal değişimlerinin araçlarının bireyden koparılması), lojistiğin kontrolü (emek-malın serbest dolaşımının engellenmesi-ulaşım sisteminin lastik tekerlekli tekelliliği), insanın mekâna-vatandaşlık numarasına-telefon numarasına-otomobil plakasına özgülmesi (Batı toplumlarında toprağın ferii haline getirilen insana benzer şekilde modern insan da sahip olduklarının feriidir) gibi meseleleri bulunmaktadır.

Modernite “çarşı” kelimesini seviyor. Kavramın “sokak” ile ilintisi ve “Cihâr-Suk” kavramından (dört sokak) gelmesi nedeniyle dar-ul İslâm toplumlarının “pazar/bazar” kavramını modernitenin “çarşı” teriminin karşısına koyabileceğimizi düşünüyorum. Bununla beraber kadim dar-ul İslâm toplumlarının “çarşı”sının bizim “pazar/bazar” dediğimiz yapı ile çeliştiğini düşünmüyorum. Bu refleksimiz Weber’in Kent’inin İslâm toplumlarında bulunmadığına dair iddiasını baş aşağı çeviriyor. Weber’in, 1) Teknolojik rasyonellik, 2) Askerî garnizon-düzenleyici militer irade, 3) Mahkeme-özerk hukuk, 4) Panayır, 5) Özerklik-kendi kendini yönetme, 6) Kent sakinlerinin katıldığı seçimlerle iş başına gelen idarî yetkililerce beledî olarak yönetim, 7) Loncalarla sağlanmış birlik (WEBER, 2000: 59) ile tanımladığı “kent”e dair hiçbir kompleksimiz bulunmuyor. Weber’in tanımlamasında kent mülkiyet alanının sınıfların tekeline bırakılmasını esas almaktadır. Anadolu tipi şehir tasavvurunda devletten müstakil bir toprak/mülkiyet ve hukuk fikri bulunmadığı için Batı tarzı bir sınıflaşma da tezahür etmemektedir. Bu nedenle Batı, proleter/köle bataklığı içinde iken, dar-ul İslâm toplumlarında “hane işletmeler” iktisadî üretimin en alt birimini teşkil etmekteydiler. Dolayısıyla dar-ul İslâm toplumlarının pazar/çarşıları bu üretici hanelerin ihtiyaç ve öşür fazlalıklarını nakde dönüştürdükleri hür bir alan olarak ortaya çıktılar. Demek ki konu mülkiyet ve iktidar konusudur.

Walter Benjamin “Pasajlar” kitabında Batı “çarşı”larının Doğu “pazar”larından farklılığını ortaya çıkaran gerekçeleri anlatmaktadır. “Paris pasajlarının çoğunluğu, 1822’yi izleyen on beş yıl içerisinde yapılır. Bunların yükseliş döneminin birinci koşulu, tekstil ticaretindeki büyük yoğunlaşmadır, içlerinde o zamana değin alışlagelenden daha çok mal depo eden ilk kuruluşlar olan yeni eşya mağazaları (magasins de nouveauté), bu

dönemde ortaya çıkmaya başlar. Bunlar, büyük mağazaların (Warenhaus) öncüsüdür (...) Pasajlar, lüks eşya ticaretinin merkezlerinden biridir. Pasajların donatımıyla birlikte sanat, tüccarın hizmetine girer. O dönemde yaşayanlar, pasajları öve öve bitiremezler. Yine aynı yerler, yabancılar açısından çekiciliklerini uzun süre korurlar. Bir “Resimli Paris Rehberi”nde şunlar yazılıdır: “Endüstriyel lüksün yeni bir buluşu olan bu pasajlar, bina kitlelerinin arasından uzanan, üstleri cam kaplı, mermer duvarlı geçitlerdir; sahipleri bu türden spekülasyonlar için bir araya gelmişlerdir. Işığı yukardan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar uzanır; bu nedenle böyle bir pasaj, küçük bir kent, dahası küçük bir dünyadır.” Pasajlar, gazla aydınlatmanın ilk uygulandığı yerlerdir. Pasajların oluşmasının ikinci koşulu, demir konstrüksiyonun kullanılmaya başlamasıdır (...) Napoléon döneminin mimarları da mimarlık alanında konstrüktif ilkenin egemen olmasına yol açan demirin işlevsel yapısını anlayamadılar. Bu mimarlar, tıpkı daha sonraları ilk istasyonların şalelere benzetilmesi gibi, destekleri yaparken Pompei sütunlarını, fabrikaları yaparken de konut binalarını taklit ettiler. Konstrüksiyon, bilinçaltının rolünü üstleniyor” (BENJAMİN, 2002: 87-88). Benjamin’den yapılan bu alıntıda pasaj sahiplerinin “spekülasyonlar için bir araya gelmiş” oldukları, “lüks eşya ticaretinin merkezi” rolünü oynadıkları, “o zamana değin alışlagelenden daha çok mal depo eden ilk kuruluşlar olan yeni eşya mağazaları” halinde yapılandıkları vurgulanmıştır. Benjamin, pasajları “küçük bir kent” olarak da niteler. Böylece kent-pasaj, içinde bulunduğu kent-toplumu, yani içte olan dışı yutmaktadır. Benjamin, pasajları aşan bir mal arzı sisteminden de bahseder: Fuarlar. Benjamin’in fuarlara yaptığı vurgu kapitalizmin “protestan” temelleri ile tenakuz oluşturacak kadar dinsel bir dile aidiyet içindedir: “Dünya fuarları, adına mal denen fetişin hac yerleridir. Taine, 1855’te: “Bütün Avrupa, malları görmek için yollara düştü” (“L’Europe s’est déplacé pour voir des marchandises”) diye yazar. Dünya fuarlarının öncülüğünü ulusal endüstri fuarları yapar ve bunların ilki, 1798 Champs de Mars’ta gerçekleştirilir. Bu fuar, “işçi sınıfını eğlendirmek” istendiğinden kaynaklanır ve “işçiler için bir eşitlik şenliğine dönüşür.” İşçi sınıfı, müşteri kimliğiyle ön plandadır. Eğlence endüstrisinin çerçevesi henüz oluşmuş değildir. Halk şenliği, bu çerçevenin işlevini üstlenir (BENJAMİN, 2002: 94).

Bu alıntı ile bir kalkış noktasına geldik. İster sekülerlik olsun, ister dindarlık biçimlenmesi olsun toplumsal sistemlerin hiçbirinde din-ikti-

sat ilintisini kesmek mümkün olmuyor. Benjamin'in çarşı-fuar ile durduğu yer Baconcu idoller (veya ideolojiler; bize göre putlar) alanıdır. Bacon idoller doktrininden bahsetmektedir. Bu doktrine göre; insan aklının önünde onu kısıtlayan engeller vardır (Ali Şeriati, "İnsanın Dört Zindanı" kitabında benzer bir tasnif yapmıştı). Bacon, bilimsel gerçeğe ulaşmayı engelleyen bu zihnî-maddi açmazlara idoller adını vermektedir. Dört ana idol vardır: 1. Kabile, 2. Mağara, 3. Çarşı-pazar, 4. Tiyatro. Bacon'un sınıflamasına göre çarşı-pazar idolleri dilsel/iletişimsel kaypak anlamalara göndermede bulunmaktadır. Kavramların soyutlaşması düşüncenin de belirsizleşmesine neden olur. Bu nedenle yüksek bilimsel önermeler elde edebilmek için matematik ve deney gibi araçların bulunduğunu hatırlamak gereklidir. Bu putçuluk, insanların birbiriyle ilişkilerinden ve alışverişlerinden meydana gelir (BACON, 1999). Baconcu bu bakış açısını Hz. Peygamber'in vahiy ile kırdığı cahilî Mekke toplumunda izlemek çok zor değildir. Hz. Peygamber (asv)'in Mekke'nin Arap kabilelerinin tümünü cezbedici kent-çarşı düzeneğini araçlaştırmayıp yeni bir şehir (Medine) ve yeni bir pazar inşasına yönelişi şaşırtıcı sayılmalıdır. Tıpkı Hz. Musa (as) gibi egemenlik ve servetin temerküz edildiği kentten ayrılan Hz. Peygamber, din-iktisat ilişkisini yeni bir denklemle kurmaktadır. Bu denklemin retoriği dünyevî de değildir. Ahiret hayatındaki kurtuluşu müjdeleyicidir. Aslında iktisadî hareketlerin "mesihçi" doktrinler olduğu da reddedilemez. Benjamin eskatolojik (mesihçi-çizgisel) tarih zihnine bağlı olarak "Kuşağımızın deneyimi: Kapitalizm, doğal bir ölümle ölmeyecektir (...) Tarihsel bilginin öznesi, savaşı, ezilen sınıfın kendisidir" diyecektir. Benjamin'in kitabına uzunca bir "Giriş" yazan Rolf Tiedemann, "Politik eylem "kendi kendisini, ne denli yıkıcı olursa olsun, Mesihvari bir eylem olarak kavramış" olarak tanıtmalıdır. Benjamin'in tarihsel materyalizmi, politik alandaki Mesih tutumundan hemen hiç ayrılamaz" kanaatindedir. Buna rağmen Benjamin'in mesihçi yaklaşımının bir ters çevirme olduğu da söylenebilecektir. "Kabil, yumuşakbaşlı Habil'e egemendir - yani kentlerde toplanan nefret mayasını karıştırmak, yine kentlerdeki zaferlerini kutlayan yanlış düşünceleri paylaşmak için kentlere inmiş olan kaba, açlık çeken, içi kıskançlıkla dolu ve vahşi Kabil." Benjamin, Kabil'de devrimci bir ruh, proleterya görür: "Mirastan yoksun kılınanların atası olan Kabil, (...) bir ırkın kurucusu olarak ortaya çıkar; bu ırk da proleter sınıfından başkası olamaz" (BENJAMİN, 2002: 117).

Kentlerin kapitalizmin derinleşmesi ile sınıfsallaşma oluşturan yapısını göstermeye çalıştık. İslam şehirlerinin çarşı ile ilintisine rağmen niçin sınıfsallaşmaya ve kapitalizme uğramadığı hususu burada önem kazanmaktadır. Aslında bu derece ticaret ile ilintili olan bir dinin niçin Mekke'yi terk ettiği de konuşulmalıdır. Üstelik Mekke, İslam'ın kiblesi olan Kabe'yi de Müslümanlara rağmen inhisarına almıştır. Mekke kenti de din-ticaret ilintisini gösteren önemli bir örnek olarak okunmalıdır. Dolayısıyla dinin mi iktisadîliği, yoksa iktisadın mı dini belirlediği konusu tartışılabilir. Ekonomik hayatın düzenini bozan mülk edinme ve sınıfsallaşma dinin (İslam'ın) toplumsal/yaşamsal tezahürünü bozacaktır. Bu bozuşma mülkün bir grup yöneten sınıfta birikmesi ve yönetilen tabakaların mülksüzleşmesi ile gerçekleşecektir. M-L-K kökünden gelen "milk, mülk ve melik" kavramlarından hareket edersek "Mülk" kavramının "Melik" olana münhasır olduğu söylenebilecektir. Günümüzde kullanılmayan "Milk" kavramı gerçekte eşya-mala ait olup sırf sahibine tasarruf hakkı veren yetki anlamını muhtevî iken, "Mülk" kavramı insanlar ve kainat içinde bulunan tüm yaratılmışların sahibi ve tasarruf edeni anlamına sahiptir (DEMİR, 2012: 118). Dolayısıyla mülk-melik kavramının sadece Allah'a hasredilebileceği ve iktisadî niteliği olduğu da anlaşılmaktadır. Bu nedenle Mekke'de Kâbe, dini merkez niteliğini iktisadî (KIST) gereği elde etmektedir. Hz. Peygamber'in içinde Kabesi olan ticarî kenti (Mekke) terki yeni bir iktisat zihnini inşa etmek içindi. Dolayısıyla İslam şehirlerinin din/cami merkezli olması, caminin iktisadî olanla ilintisi nedeniyledir. Yılmaz Can'ın aktardığına göre "E. Wirth ve S. Abdulac, İslam şehirlerinin yegâne karakteristik özelliği olarak çarşayı göstermektedirler" (CAN, 1995: 125).

İslam düşüncesinde şehrin merkezinde cami bulunması, şehrin iktisadî niteliğini ortadan kaldırmaz. Cami, İslam şehirleri için iktisadî gayeleri gerçekleştirilmeye yönelik "imtiyazlıları olmayan toplum" kurgusunu gerçekleştirme amaçlıdır. Kural olarak namaz sırasında camide kubbenin altında statüleri iptal edecek şekilde bir diziliş (sat tutma) bulunmaktadır. Saf tutma alt-üst, efendi-köle diyalektiği imkânı vermediği gibi; toplumsal anlamda malı, mevkii ne olursa olsun her inananın burnunu yere sürten bir secdeyi de icbar eder. Bu nedenle camiilerin ilk hedefi statüleri sıfırlayan bir toplumsal hayatın tesisidir. Bu nedenle İslam şehirle-

ri formel (biçimsel) yapılar olarak değerlendirilemez. Din, “def’i mefasid” (kötülükleri def etme) ilkesini ortaya koyduğunda serveti temerküz eden, mülkü belli ellerde toplayarak yoksulluğu büyüten bir ticarete de müdahale edeceği açıktır. Bu nedenle din elinin emeğini yiyen şahsiyeti öne çıkarmaktadır: “Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir taam asla yememiştir. Allah’ın peygamberi Davud (as) elinin emeğini yerdi” (CANAN, c: 16, 2004: 498). Dinin iktisat zihniyeti ile izah edilmesi bazı çevrelerde kabul edilmemekte ve böyle bir açıklamanın “seküler ve/veya Marksist” zaafı içerdiği ifade edilmektedir.

Oysa dinin iktisadî niteliği bizatihi dinin kendisinden gelmektedir. İslam zengini daha zengin ve fakiri daha fakir ve madun kılmamayı mümkün kılacak ritüelleri toplumsal eylemin merkezine koymaktadır. Bu nedenle “Müslüman pazarı” İslamî bir toplumun varlığının eşliğidir. Osmanlı toplumlarının inşasının da dinî söylemlerle yürüyen görünümünün altında iktisadî temeller olduğu söylenebilecektir. Ergenç, bir makalesinde, Osmanlı şehrini cami merkezli değil “Bedesten” merkezli bir gelişme üzerinden yorumlamaktadır: “Şehrin asıl merkezini BEDESTEN oluşturur. Etrafında, bir geceleme yeri niteliği taşımayan, aynı zamanda ticaret yeri olan hanlar (...) Çoğunlukla kentin büyük cami, ya da camilerinden bazısı da burada yer alabilir. Bu diğer odak noktalarına doğru bir yayılma göze çarpar. Yayılmanın mihverini de bedestende başlayan ve UZUN-ÇARŞI denilen geniş cadde oluşturur. Uzunçarşı şehirde üretilen her tür ve hizmet erbabının bulunduğu kesimdir. Uzunçarşıya açılan sokaklarda, her biri aynı iş kolu mal ve hizmet üreten esnaf örgütleri yer atır. Burada şunu söylemek gerekir. Esnaf çarşısı şehir planındaki yerlerini, Grünebaum’un dediği gibi camiye göre değil, bedestene göre açıklamalıdır. Zira, bedesten, büyük tüccarların bulunduğu ve transit ticarete konu olan malların satıldığı kapalı pazar yeridir. Şehirde ülkeler ve şehirler-arası pazar için üretim yapan dallarının Bedesten’e en yakında bulunması, onları, bu ana uğraşı koluna katkısı olan izlemesi sırayla akarsuya ya da başka özel isteklere gerek duyan işkollarının şehir içinde, bu odak noktasına göre yer alması, Osmanlı şehirlerinin çarşı ve pazar düzenidir. Ve şehir planı bu ana damarlar çevresinde yer alan mahallelerle tamamlanmış olur. Bu plân, Osmanlı şehirleri için genelleştirilebilir” (ERGENÇ, 1996). Kur’an “Allah, alışverişi helâl, ribayı (faizi) haram kılmıştır” ayeti ile toplumun bir kısmının ticarî kârın ortaya çıkmasını engelleyen mülkiyet ve rant

düzenini kınar. İslam'ın mefsetedi engelleyen ilkeleri, ferdlerin haklarını kullanırken başıboş bırakılmadıklarının da göstergesidir. İmam Malik'in, el-Müdevvne adlı eserinden bu konuya ilişkin olarak şöyle nakledilmiştir: "Dedim, bir kimse benim hanemin karşısında haneme üstten bakacak şekilde bir saray inşa etse ve hanemde çoluk çocuğumun oturup kalktığı avlumu seyredebilecek şekilde kapı ve pencereler açsa, onun bu tasarrufuna İmam Malik'e göre benim, engel olma hakkım var mı? Dedi: Evet bundan men edilir" (DEMİR, 2012: 280). Hakkın kötüye kullanılmasına cevaz olmayacağına göre geçim ve ticaretin başkalarının hürriyetini, mağışetini helalden kazanmasını engelleyecek şekilde yapılanması da mevzu bahis edilemez. Kur'an, (3 Al-î İmran 113) ayetinde "ummetun kâimetun" bir toplumdaki bahsederek onların "gece saatlerinde kıyamda durup, Allah'ın âyetlerini tilavet eden ve secde eden bir ümmet" olduklarına işaret etmiş ve (5 Maide 66) ayetinde de bu topluluğu "ummetun muktesideh" yani iktisadî bir toplum olduğuna işaret etmiştir. İktisadın KIST kökünden geldiğini Ali Ünal ifade etmektedir (ÜNAL, 1986: 280). Buna göre dindar bir toplum, iktisadî niteliğe haiz bir toplumdur. Yine Kur'an'da "Ricâlun lâ tulhîhim ticâratun ve lâ bey'un an zikrillâhi ve ikâmis salâti ve îtâiz zekâti yehâfûne yevmen tetekallebu fihil kulûbu vel ebsâr / Nice ricâlun -yiğitler/ erler vardır ki onları ne ticâret, ne alım satım, Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymaz, Onlar kalplerin ve gözlerin döneceği günden korkarlar" (24 Nûr 37) ayeti de dinin pazar ile ilişkilerini ortaya koymaktadır. İslam şehirlerindeki cami-Pazar beraberliği dini bir boyuta sahiptir. Bazı İslam alimlerinin Cum'a namazının ancak ticarî faaliyetin cereyan ettiği yerleşim birimlerinde kılınabileceğini belirttiği ifade edilmiştir (CAN, 1995: 127). İslam şehirlerinin ticarî faaliyetlerin yoğunlaştığı merkezî bölgeler ile meskenlerin yoğunlaştığı bölgelerin arasında kesin bir ayrım olduğundan da bahsedilmiştir (CAN, 1995: 131). Bu ayrımın sebebinin aile/mahremiyet ile ilgili olduğu söylenmekle birlikte bunun asıl sebebinin evlerin kendisinin bir üretim (ham gıdaların katma değeri olan gıda halinde işlenmesi) ve hizmet emeği (eğitim-bakım) sahası olarak tanzim edildiği ifade edilebilecektir. Müslüman toplumlarının israf karşıtı olarak konumlanmasının da çarşıların tüketim toplumuna dönüştürücü etkisini bu şekilde kırdığı söylenebilecektir.

BACON, Novum Organum, Doruk Kitabevi, 1999.

BENJAMİN Walter, Pasajlar, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

- CAN Yılmaz, İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, TDV Yayınları, 1995.
- CANAN İbrahim, Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi şerhi, Akçağ Yayınları, 2004.
- DEMİR Fahri, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, DİB Yayınları, 2012.
- ERGENÇ Özer, Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri, İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İlke Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.407-417.
- ŞAHİNALP Mehmet Sait - GÜNAL Veysi, Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon Ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi, Milli Folklor Dergisi, Yıl 24, Sayı 93 ss: 149-168, 2012.
- ÜNAL Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, 1986.
- WEBER, Max, Şehir Modern Kentin Oluşumu, Bakış Yayınları, 2000

BİR BELEDİYE ÜTOPYASI

2014 yerel seçimlerine yaklaşık bir ay kaldı. Buna rağmen henüz Belediye Başkan adaylarının projeleri yeni yeni belirginleşmeye başlıyor. Bütün dünyada kentleşme süreci ulus devletleri ve anayasal sistemi değiştiriyor. Fiilen “kent devletleri” federasyonuna doğru bir yöneliş var. Kentleşme ile Batı’nın politik hafızasına rücû ettiğini görüyoruz. Batı, bütün dünyaya kendi geçmişinden başkasını veremeyecek bir entelektüel kısıtlı olduğunu göstermektedir. Her bireyin kent içinde yaşamak zorunda bırakılması **Batılı** bir düşüncedir. Belediye başkan adayları bu gidişatın farkında olmadıklarını gösterecek şekilde hâlâ “kentsel dönüşüm” kavramı üzerinde duruyorlar. “Kentsel dönüşüm” kavramını kullanan kimi adayların dönüşümü anlatırken “borçluluğa meydan verilmeyeceğini, planlı dönüşüm yapılacağını, yerindelik ilkesi ile hareket edeceklerini” vaat ettiklerini görüyoruz. Kentler ne yaparsanız yapın borç üretirler. Mesafeleri artırırlar ve sizi metro-köprü-viyadük vs. yatırımlara zorlarlar. Otomobil almak zorunda kalmanız bir borçlandırma siyasetidir. Kentsel dönüşüm kavramında sıkıntılı içerik, bugüne dek yürütülen plansız kentleşmeye itiraz geliştirmekten, kentleşme sürecinde oldu bitti ile elde edilmiş mülklerin sahiplerini rahatsız etmemekten geliyor. Kentlerin yoksulluk, madunluk ve sınıfsal ayrışmalar ürettiğini yeniden hatırlarsak “kentsel dönüşüm”ü sloganlaştıran siyasi mecraların kentin büyümesinden beslendiği ortaya çıkacaktır. Kentsel dönüşüm “oy sahasının maksimizasyonu” demektir. Kent yapısallaşması siyaseti mecliste yürütmekten daha etkili, daha hegemonik “yeni otoriter devlet” alanı açmaktadır. Bu nedenle Kent üzerindeki mücadele kentin kültürel ve ekonomik değerini ön plana çıkarmayı hedeflemektedir.

Belediyecilik üzerinden yapılan tartışmalarda ayrışmalar kentin “Türk/Kürt-Modern-Avrupai-küresel-geleneksel-tarihsel-İslamî” meta değer-

den birini büyötmeye özgölenmiştir. Sanırım mekân düzenlemesinin bu çok költörlö “geçmiş-şimdi-gelecek” biçimlenmesine uğratılmasının bir çatışma ürettiğı reddedilemeyecektir. Müslömanların Anadolu’ya 12. Asırda yerleştiklerini hatırlarsak Anadolu şehir ve kentlerinin “hiçbir öлкеye” aidiyeti olamayacak şekilde “dünya mirası” sayılmak istenmesinden bir anlam çıkarmak güç değildir. Eğer bir belediye ütopyasından bahsedecek isek ilk başlayacağımız mesele şehir mülkünün, mekânın ne olduğunun tanımlanması kaçınılmaz olacaktır. Bu yazı mekân tanımlaması yapmayacak. Bunun nedeni mekânın toplumsal olandan bağımsız kılınamayacağıdır. Yani bir Medine (şehir)’den bahsedildiğinde bu mekânı var edenin onu fıkıhla kavrayan bir halk olduğu hususu görmezlikten gelinemeyecektir. Bu nedenle biz mekânı tanımlarken, onun tarihsel, anıtsal, konjonktörel, iktisadî konumundan bahsetmiyoruz. Mekânı olmayanın (toprağı olmayanın) tanrısı yoktur; ancak toprak da üzerinde yaşayan halk yoksa varlık bulamayacaktır. İnsanın ruh kalıbı, bastığı zemin, ten-bedeni de topraktır.

Biz hane odaklı bir şehri, kentleşme sürecinin karşısına koyduğumuzdan ütopik bir belediye fikrinin peşindeyiz; üretimi ve pazarı mekân algısının merkezine indirmekten yanayız. Buna göre “şehir odur ki, onda sakin olan insan evsiz, amelsiz ve cemaatsiz kalmaya.” Şehir felsefesinin hareket noktası: “İş-Aş-Eş”tir. Üreten adamın eşi olmalı ve hanede aş kaynamalı. Ailesinden evlenerek ayrılan gençlere belediye tarafından bir hane tahsis edilmeli. Hane en küçük sosyal birim olarak “cemaat”i temsil etmeli. Toplum cemaatlerin (hane-aile) daha büyük cemaatlerde çözölmesini yani mahalle kurmasını mecbur kılacaktır. Mahalleler şehri inşa edecektir.

Bir belediye, halkın temel ihtiyacı olan hane, su, elektrik gibi kalemlerden çok cüzî ücret almalıdır. Projesi belediye tarafından belirlenmiş bir daire yirmibeş bin TL karşılığında şahsa verilmeli. Bu bedel kira gibi ödenmeli ve üç senede tahsil edilmelidir. Belediye, evin toprak mülkiyetini kendi uhdesinde tutmalıdır. Özel mülkiyet isteyenler için beledî alanın ve pazarın dışında konut edinme fırsatı verilmeli, ancak bu evlerin vergisi yüksek tutulmalıdır. Şehir yüröme mesafesini aşma eğilimi gösterdiğinde belediye başka bir belde/şehir inşasına başlamalı ve mutlaka bu belde/şehirin pazar-üretim ilişkilerini en baştan belirlemelidir. Su ve elektrik ise belli limitlere kadar neredeyse bedelsiz olmalıdır. Örneğın on m3 su 3TL bedelle verilmelidir. Belediyeler angarya, imece, aynî vergi gibi usullerle alacaklarını tahsil edebilmelidir. Böylece pazara daha çok mal çıkacak, in-

sanlar üretime yönelecek, nakit-likit imkânı bulunmayan kesimlerin malı para edecektir. Belediyeler hizmetlerine karşılık aynî ve bedenî tahsilatlar yapabildiğinde istihdam/yatırım maliyetlerini düşüreceklerdir.

Evler (haneler) mahalle kooperatifleri, mahalle dernekleri ya da mahalle vakıfları gibi kollektivist tüzel kişiliklere üye olmak zorunda bırakılmalı. Şehirde de köyde de her ferdin aidiyet kesbettiği üretim birliği-tüzel kişiliği olmalıdır. Bu tüzel kişilikler hem üretim - meslek organizasyonları ve hem de inanç/kültür kümeleridir. Haneler dayanışmacıdır, kırk kapı komşuluk esastır. İnsanın kırk kapı komşusu vardır.

Belediye başkan adaylarından kimileri şehirlerin “iki katlı, bahçeli” evlerle inşa edilmesi halinde Batı kentinin yıkılacağı hakkında bir yanılgı içinde bulunuyor. Bize göre ideal şehir, üreten halkın ürününü kısıtlama yaşamadan pazara sürebildiği cemaatci beldedir. Belediye mahallelerde bireylerle değil bu tüzel kişiliklerle muhatap olmalıdır. Bu nedenle mahalleler “doğrudan yönetim”i mümkün kılacak örgütlü mikro alanlara dönüştürülmelidir. Mahallenin üyesi statüsünü terk edemeyen haneler mahallenin temizliğinden, emniyetinden sorumlu kılınmalı. Örneğin sokağı kirleten sakin kişilere değil mahalle tüzel kişiliğine ceza tesis edilmeli. Buna göre bir mahalle vergisi (avarız akçası) salınacağı açıktır.

Mahalleler ulaşım meşakkati gerektirmemelidir. Belediye, şehirler arasında ulaşım ihtiyacını demiryolu taşımacılığı ile karşılamalıdır. Şehir, mümkün olduğunca birbirine yakınlaştırılmış, iç mekânı küçük ama dış mekânı (hayatı) mevcut hanelerle inşa edilmiş mahallelerden oluşturulmalıdır. Mahalle içlerinde tüketim tapınaklarına izin verilmemelidir. Modern kent yapısında olduğu gibi sabahları banliyölerden kent merkezine, akşamları da kent merkezlerinden banliyölere doğru seyreden insan ve araç trafiğini tesis eden zihniyet kırılmalıdır. Şehir mahrem alandır. İş, manifaktür, tarım, hayvancılık şehrin dışına doğru konumlandırılmalıdır. Bu nedenle şehir merkezinde atlarıyla, otomobilleriyle, filoları ile boy gösterecek kişilere meydan verilmemelidir. Bir şehrin meydanı ya Cami-külliyeye avlusu ya da pazar-bedesten ile doldurulmalıdır. Belediyeler arasında ulaşımı sağlamaya dönük olarak merkezî yönetim belirleyici kılınmalıdır. Şehirler arası ulaşım merkezî devletin kontrolündedir; şehir içlerinde ise bireylerin belli tonajı ve hız limitlerini geçemeyen bisikletten biraz hallice araçları kullanmalarına fırsat verilebilir. Ancak ulaşımında hayvan mutlaka kullanılmalıdır. Hayvanların çevreye verdiği kirlilik için önlemler alınma-

lıdır. Araçlar şehrin dışında üretim sahalarına, tarlalara, mesire yerlerine ulaşım için tahsis edilmelidir. Düşük tonajlı ve düşük hızlı (örneğin saatte 40 km/saat) araçların dolaşabildiği şehirde bu araçların yük, hasta, özürllü taşınması için kullanılabilmesine fırsat verilmelidir. Evler küçük olmalı ve kapitalist toplumun eşyalarını alamayacak şekilde daraltılmalıdır.

Belediye, üreten kişilere mallarını satmak için pazarda yer tahsis etmelidir. Pazar sürekli kurulmamalıdır. Pazarın sürekli kurulmamasının tüketimin ve “flâneur”lüğün toplumu ayartmasını engellemek için olduğunu ahali bilmelidir. Belediye hizmetleri mahallenin ihtiyaç taleplerine göre belirlenmeli ve istihdam halktan sağlanmalıdır. Belediye yaptığı hizmete teçhizat, lojistik ve proje olarak katkı sağlamalıdır. Hz. Peygamber (asv)’in “Mescid-i Nebvî”nin inşasında bizzat taş taşınması örneğinde olduğu gibi belediye kendisini istihdam deposu olarak değil proje, fikir, teçhizat, lojistik, organizasyon, örgütlenme esasında belirlemelidir.

Şehir ufuk çizgisini kapatmamalı, göğe yükselmemelidir. Şehir sakinleri dilencilığe fırsat vermemelidir. Şehir sakinleri sahip oldukları haneleri boş atıl bıraktıklarında mahalle örgütleri hanenin başka bir üreticiye tahsisi için yargıya başvurma hakkına sahip kılınmalıdır. Belediye kendi üretim sahalarında çalışan her bireye günlük ücret vermelidir. Şehre ve mahalleye kabul şehrin ve mahallenin kurul kararı ile olmalıdır. Yalan söylememek, insanları aldatmamak, çalmamak, terazide hile yapmamak, zina etmemek, adam öldürmemek topluma kabul edilmenin temel şartı sayılmalıdır. Şehirde meslekler olmalı her kişi bir loncaya-meslek örgütüne üye olmalıdır. Belediye meslek okulları inşa edebilmeli, meslek adamı ihtiyaçlarını bu okullardan karşılamalıdır. Meslek adamı yetiştiren ve meslekleri geliştiren ilmi çalışmalarda bulunan Belediye Üniversiteleri de kurulabilmelidir. Eğitim devlet tekelinden çıkarılmalıdır.

Belediye sınırları içinde mesai süresi haftada 36 saati geçmemelidir. Üretim dört vardiya yedi gün 24 saat kabul edilebilir. Haftalık mesai süresinin 36 saati geçmemesi işsizlik problemini halledecektir. Cadde mağazacılığına, AVM mağazacılığına izin verilmemesi nedeniyle fiilen tüketicimin kısıtlanacaktır. Şehirdeki tüm hanelerin hizmet sahasında değil de üretim temelinde örgütlenmesi fiyatların düşmesine neden olacağından haftalık 36 saat çalışmadan elde edilecek gelir şehir yaşamına yetecektir. Belediye üretilen emtiaların ihtiyaç fazlasını ülke içinde ya da ülke dışında pazarlayacak teşkilatları teşvik etmelidir.

Belediyenin şehir meclisinde “meslekî temsil” esasına dayanan bir senatosu bulunmalı ve bu senatoda şehir esnafının piri-ustaları yer almalıdır. Senato, belediye meclisinin mutad işlerinin onaylandığı yüce divandır. Belediye başkanı ve belediye meclisinin şehirdeki meslek adamlarının/zümrelerinin meslekî varlığına hâlel getirecek kararları alması senato ile durdurulmalıdır. Belediyeler cadde ve AVM mağazacılığı sistemi ile şehre tahakküm eden lüks emtialar, gösteriş tüketimi, “üretmeden yiyelim içelim kâm alalım hayattan” felsefesini yıkacak bir yapıyı oluşturmalıdır. Üst düzey konut alanları, ihtişamlı ofis binaları, akıllı gökdelenler, güvenli siteler, sermaye hareketlerini kendine çeken yatırımlara izin vermemelidir. Bir şehrin kumarhane, kara para, finans, tüketim, gösteri-eğlence merkezi olması mekân üzerindeki kontrolün elden çıkarılması anlamına gelecektir. Şehrin nüfus yoğunlaşmasına uğramasına, göç almasına izin verilmemelidir. Böyle bir göçün şehri böleceği, hizmet sektörünü büyüteceği, rantı kışkırtacağı ve kenti gettolara ayrıştıracağı söylenebilecektir. Bugün Anadolu’nun nüfus dinamiklerinin “küresel kent projeleri” üretmek zorunda kalması -hatta bunun için İslam’ın kültürel geçmişini (tarihi cami, restore edilmiş eski evler, dinî söylemler üreten mekanlar) ortaya çıkarması- küresel sistemin özerk ve hegemonik işleyişini tahkim etmekte ve bu topraklarda yaşayan geleneksel kültürlerin değerlerini yitirmesine neden olmaktadır. Çeşitlilik arz eden onbinlerce ürün (meta) üretim kabiliyetini ve “gözü tokluğu” tekfir etmektedir. Kentleşme süreçleri “uygarlık” iddiasına rağmen küreselleşmiş sınıflar ile “madunlar/kent yoksulları/sınıf dışı marjinaler” arasında kutuplaşma üretmekte ve malikler/mülksüzler, kent malikleri/konut proleteryası gibi sınıf karşılaşmalarına neden olmaktadır. Küreselleşmenin kapitalist tarzda kendini dayattığı, ulus-devlet ezberini bozarak kendisine mahsus bir egemen sınıf ürettiği yadsınamaz. Küreselleşme ister istemez hem kent içinde (kent/varoş-banliyö) ve hem de kentler arasında (metropolis/kent) kentli/taşralı bölünmesini dayatmaktadır. Konut alanlarının hızla yayılışı kent ekolojisini, iklimlerin tezahürünü, zamanın kendi dinamiğinde akışını, kültürel sürekliliği, tarihsel hafızayı, dayanışmacı-cemaatçı toplumsallığı, geçimlik iktisadî, helal etmek kazanmayı, malayaniden muhafazayı imkan dışı bırakıyor.

Kentleşme süreçlerinde “yerel bilinç”, “kültürel belediyecilik”, “hizmet belediyeciliği”, eko-belediyecilik”, “sosyal belediye”, “demokratik-katılımcı belediye”, “akıllı belediye” şeklinde ifadelendirilen kav-

ramlaştırmalardan bahsedilmektedir. “Yerel bilinç”, küresel kentleşme sürecinin kendi denetimi altında ve kendi ihtiyaçları için bir takım kentleri belli bir iş/hizmet/mal/kültür için proleterleştirmesi hadisesi olarak okunmalıdır. Buna göre bir kentten (kent halkından) küresel kapitalizmin ihtiyaçları için bir ya da birkaç konuda uzmanlaşması istenmektedir. Kısacası “yerel bilinç” kentin küresel emir/komuta zincirine girmesi anlamına gelmektedir. “Sosyal belediye”, kentleşme sürecinde ortaya çıkan kent madunluğunun sıkıntısından kurtulabilme söylemini ifade etmektedir. Belediyelerin kent yoksullarına un, makarna, yağ, kömür dağıtarak “sosyal dilencililiği” kurumsallaştırması kabullenilemeyecek bir yaralamadır. “Demokratik-katılımcı belediye”, kentleşme süreçlerini halkın oyuna sunarak yürüten yeni bir söylem üretmektedir. Bir kente yapılacak büyük bir yatırım (örneğin Boğaz köprüsü) diğer kentlerin vergilerinden karşılanmakta ve diğer kentlerin aleyhine rant büyütmektedir. “Kültürel belediyecilik” terimi ile komşuluk ilişkilerini ve geleneksel kültürü modernitenin mimari zevki içinde yeniden üretmekten bahsedilmekte ise de modernitenin aileyi tasfiye etmesi nedeniyle bu iddianın başarılabileceği mümkün olmayacaktır. Geleneksel kültürde hane/aile dört kişilik bir kurbiyeti muhtevî değildir. Geleneksel kültürde hane üstünde hane bulunmamaktadır: “Ev üstüne ev olmaz.”

Modern toplum eleştirisi yapamayan ve küresel kentleşme süreçlerine bağlı kalan belediyecilik anlayışları kent merkezlerini iş-debdebe ve politika odaklı (avukat-doktor-mali müşavir yazıhaneleri, tüketim sahaları, gösteri alanları, devlet kurumları, finans kurumları, stadyum-tiyatrolar) tasarlamaktadır. Kent merkezlerine ulaşımı metro-otomobil ile sağlayan küresel kent zihniyeti böylelikle hem yoksulları dışarıda tutmakta ve hem de kenti onlar için cazibe merkezi kılarak hizmetler için ücret-bedel almaktadır.

“Eko-belediyecilik” kavramı da kentlerin toprağın tamamının beton ve asfalt ile kaplanması nedeniyle pratiğe geçemeyecektir. Nitekim günümüz kentlerinde on sene önce görülen kar-yağmur gibi iklim hadiselerine artık nadiren rastlanmaktadır. Kentleşme kıtlık gibi bir felaketle sonuçlanmışır. Kentleşme hayvan ve bitki çeşitliliğini yitirmemize neden olmuştur.

Türkiye önümüzdeki yıllarda kentleşme sürecini hızla bireyselleşme süreci ile birleştiren yeni bir döneme girmek üzeredir. Geri dönüşü mümkününe çıkaran, kapitalist süreci durduran bir umut kalmamış gibidir.

BELEDİYE BAŞKANLARINA ÖNERİLER

Belediye Seçimleri yaklaşıyor; Başkan adaylarının projelerini açıklarken tercih ettikleri ifadelerde geleneksel değerlerden ve “hak mefhumundan” kopuk bir yöneliş içinde olduklarını görüyoruz. Bu bakımından bazı tekliflerimiz olacak.

1. Önce alt yapıyı inşa etmek ve sonra şehri (hane dizilişlerini) belirlemek gerekir:

Şehircilik meselemiz alt yapının inşasından başlamaktadır. Kanalizasyon, su şebekesi, elektrik, telefon, evsel atık gibi alt yapı yatırımlarının evlerden önce inşası Belediye’lerin görevi olmalıdır. Şehir ölüm ve hastalıklar için en az risk taşıyacak tedbirleri almalıdır. Nitekim, Osmanlı’nın ahşap malzemeden betonarmeye geçişi yangınlarla baş edilememesine dayanmaktaydı. Bitişik nizam mimarisi ve ahşap malzemesi nedeniyle Osmanlı evleri çıkan bir yangında tüm mahallenin kül olmasına fırsat vermektedir.

2. Üretim sahaları, çarşı-pazar ve iktisadi döngüler meskenlerden ayrıştırılmalıdır:

Tuncer Baykara’nın “Türkiye Selçukluları Devrinde Konya” başlıklı kitabında şehrin a) İkâmet alanı; b) Ticaret alanı (iktisadî faaliyet alanı) şeklinde iki temel bölüme ayrıldığı ifade edilmektedir: “Surlar içinde kalan Konya şehir sahasında dikkati çeken ilk hususiyet, ikamet edilen alanın, pazardan ayrı oluşudur. Birbirinden kesinlikle ayrılan bu iki alan, birçok yerde yanyana olmasına rağmen, hiçbir zaman iç içe geçmemiştir. Bir diğer deyişle, Konya’da meskeninin altında dükkanı olan kişilere rast-

lanmamaktadır. İkâmet edilen alanlar, çarşı ve pazardan ayrı ve kendisine ait özellikler ihtiva etmektedir” (BAYKARA, 1985: 43). İş ve üretim sahalarının mesken alanlarından çıkarılması hedeflenmelidir.

Mahalleler hanelerden oluşturulmalı, 12 yaş altı öğrencilerin mahallelerde öğrenim görmeleri sağlanmalıdır. Meskenlerin iş ve üretim sahalarından ayrıştırılması, okulların mahalle içlerinde konumlanması ile şehir içi trafik keşmekeşi konusunda bir rahatlama sağlanacağı, tüketim toplumuna ait masraf kalemlerinden tasarruf sağlanacağı öngörülebilir.

3. Evler “hane” olarak düşünölmeli ve çekirdek aile modelini zırhlayan konut üretiminden vazgeçilmelidir:

Farabi’de Ev, aile’dir ve modernitenin ebeveyn ile çocuk (azami dört kişi) ile anne ve/veya baba ile çocuk (azami iki kişi) ile yürüttüğü eksik topluluk değildir. Farabi, haneyi bir takım unsurlar (eczâ)dan ve belirli ortaklıklardan (iştirâkât)dan oluşur sayıyor ve onlarla meydana gelmiş kabul ediyor. Buna göre hane/aile’nin unsurlarının sayısı dördttür: 1) Karı-koca, 2) Efendi ve köle, 3) Anne-baba ve çocuklar, 4) Mal-mülk ve sahibi” (FARABİ, 2005: 61). Farabi’de evin eşyası, ailenin malı da “aile”dendir. Bununla da eşyaların ferdlere özgülendiğı söylenmiş olur. Yerel idare hane/aile’nin emektarını, yıllarca beraber yaşadığı hayvanlarını, bahçesindeki ağaçlarını, işgörmez bile olsa değirmenini/dibek taşını/at arabasını vs. haneye ait kabul etmek zorundadır. Buna göre ferdlerin birlikte yaşadığı çocukları, mal/eşya ve hizmetçileriyle oluşturduğu ailesini 2+2, 3+1 gibi konutlara sığmaya itekleyemez. İnsanın beraber yaşayacağı topluluğı seçme hak ve hürriyeti vardır. Bir beledî idare şehirde hanelere tahsis ettiği arsalarda hane sahiplerinin evlerini büyütebilecekleri mimari projeleri hazırlamalı ve ailenin parçalanmasını engelleyecek ve böylece toprağın da küçölmesine neden olacak sosyal dönüşöme sebebiyet vermemelidir.

4. Hane sahiplerinin ikinci-üçöncü-dördöncü hane mülkiyeti (gayrimenkul) edinmesini engelleyecek bir emlâk vergisi sistemi getirerek mülkiyetin toplumsallaştırılması sağlanmalıdır:

Emlak Vergisi Kanunu gereğı bazı taşınmazlar emlak vergisine tabi değildir. Kamu yararına ait derneklere ait binalar, kazanç amacıyla işle-

tilmeyen hastane ve diğer sağlık - teşhis ve tedavi merkezleri, öğrenci yurtları, düşkünler evi, yetimhaneler, vs. böyledir. Belediyeler her ailenin ev sahibi olmasını sağlayacak önlemleri almalı ve evsizliği/muhtaçlığı engelleyecek şekilde mahalle teşkilatı bünyesinde vergiden muaf sosyal mülkiyet düşüncesi getirmelidir.

5. Meskenler arasında otomobil kullanımına fırsat vermeyecek mimarî ve hukukî çözümler üretilmelidir:

Belediyenin meskenler arasında otomobil kullanımını engellemesi yol-asfalt üretimi ve bakımı ile ilgili giderlerden büyük ölçüde tasarruf edilmesini sağlayacaktır. Şehirde yalnızca yük-eşya ve hasta taşımak için lastik tekerlekli araç kullanımına izin verilmeli ancak bu araçların tonajı da sınırlanmalıdır.

6. Şehirde meslekî iştigal meslek adamlarına özgülenmelidir:

Belediye şehir içinde iştigal eden meslekleri belirlemeli ve meslek sahiplerine meslekî kimlik vermelidir. Meslek erbabının kendi meslekî uzmanlıkları dışında faaliyet göstermelerine izin verilmemelidir. Bir meslekten diğer bir mesleğe geçiş için çıraklık zaruri kılınmalıdır. Bütün şehir sakinlerinin belirli bir yaştan sonra meslekî faaliyet lisansı alması şart kılınmalıdır. Belediye meslekî eğitim için lise-orta öğrenim kurumları kurabilir.

7. Belediye meclislerinde şehrin meslek pirlерinin Divan'ı bulunması ve bu Divan yerel seçimlere tabi olmadan oluşturulmalı, kendisinden görüş alınmalıdır:

Tuncer Baykara'nın "Türkiye Selçukluları Devrinde Konya" başlıklı kitabında Konya şehrinin şu görevlilerine işaret edilmiştir:

a) Nâib (Hükümdarın vekili), b) Şahne (emniyet görevlisi), c) Muhtesib (Çarşı ve pazarların denetmeni), d) İğdiş-başı (esnaf temsilcisi), e) Hvacegân (ülkeler arası tacirler), f) Ehl-i muhterife (zanaat erbabı-üstad kişiler), g) Ummal (vergi toplayıcıları), h) Kadı (yargı üyesi).

Baykara'ya göre Konya şehrinin, şehir halkını temsil eden ve resmî devlet teşkilatına bağlı olmayan bir teşkilatı vardır. Şehrin ileri gelenle-

ri anlamında ayan-ı şehir de denilen bu zümre eşraf olarak da anılır ve “ekâbir-i Konya” diye bilinir (BAYKARA, 1985: 78). Baykara’nın naklettiği bu esnaf zümrelerin şehirlerde yeniden teşkil edilmesi ve şehrin ticarî sınıflarının şehir hakkında verilecek kararlarda görüşlerinin alınması gereklidir.

8. Şehirlerin AVM ve cadde mağazacılığına kısıtlama getirmesi ve metre kare büyüklüklerini küçük ve orta ölçekli esnafın rekabet gücünü engellemeyecek hadlerde tutması gerekir:

Belediyelerin temel amacı kent rantını yükselterek yoksullaşmanın derinleştirilmesine sebep verecek bir mekân denetimi değildir. Şehir, insan kaynaklarının mekânın metalaştırılarak yitimine fırsat vermemelidir. Hane sisteminin sürdürülebilirliği için haksız rekabet ve monopol oluştu-
racak sermaye hareketlerine izin verilemez.

9. Mahalle teşkilatlarının tesisi sağlanmalıdır:

Mahalle teşkilatı tüzel kişiliği bulunan mahalleliye, gasilhane-düğün salonu-mahalle mescidi-mahalle kütüphanesi-mahalle sağlık ocağı-mahalle tanzim satış mağazası-mahalle okulu-mahalle toplantı/konferans salonu-mahalle misafirhanesi-mahalle uzlaşma komisyonu (hukukçulardan oluşacak) inşası için arsa tahsisi yapılmalıdır.

10. Şehir en yüksek binasını mabedlerin oluşturduğu bir mimari ile inşa edilmelidir:

Şehrin sakinlerinin binaları yükseltmesine demokratik çoğunlukla karar vermesine izin verilemez. Manzara hakkı esastır. İmam Malik’ten şu nakledilmiştir: “Dedim, bir kimse benim hanemin karşısında haneme üstten bakacak şekilde bir saray inşa etse ve hanemde çoluk çocuğumun oturup kalktığı avlumu seyredebilecek şekilde kapı ve pencereler açsa, onun bu tasarrufuna İmam Malik’e göre benim, engel olma hakkım var mı? Dedi: Evet bundan men edilir” (DEMİR, 2012: 280). Mabedlerin yüksekliklerini aşan bir konut ve kent siyaseti reddedilmelidir. İlk Müslümanların komşu mahremiyetini ihlale izin vermemek için, evlerini çok katlı

yapmaktan kaçındıkları, hatta pencere ve çatı gibi unsurları da komşu mahremiyetini etkilemeyecek bir şekilde düzenledikleri belirtilmektedir (CAN, 1985: 140).

11. Şehir nüfus itibariyle büyüdüğünde ahalisinin bir kısmının zararlı iskânıyla “uydu şehir” kurulmalıdır:

Belediye şehrin nüfusu büyüdüğünde iskan politikaları geliştirerek şehrin dikine büyümesini engellemelidir. İskan mesleki çeşitliliği koruyacak ve gönüllülüğü esas alacak şekilde gerçekleştirilir. İki şehrin birleşmesine imkân verilmemelidir.

12. Şehir üretim alanı ile mesken alanını “cami-bedesten” merkezinde birbirinden ayırmalıdır. Şehrin orta yeri-meydanı bedesten/cami’ye çıkmalıdır. Kimliksiz şehir olamaz; iktisadî düzenlemeleri yapamayan şehir de yoksullukları önleyemez:

İslam şehirlerinin merkezinde cami-bedesten olduğu gerçeğine dayanarak şehrin ortası dinî-iktisadî bir mekân ile tasavvur edilmelidir. Şehirler kimliklerini dine mensubiyet ve iktisadî yetkinlik ile elde ederler.

13. Evlerde bahçe yani “hayat” olmalıdır. Kadınların evdeki üretimi belediyelerce değerlendirilmelidir. Belediyeler ev mamüllerine pazar oluşturmalıdır.

Belediyeler kurdukları meslek liseleri ile üretim temelli bir toplumun yetişmesini sağlamalıdır. Belediye şirketleri vasıtası ile şehirde üretilen mamülleri satışa sunmalı ve üreticilere üretim karşılığı kâr payı vermelidir.

14. Belediyeler şehir pazarlarını civar belde sakinlerinin katılımına açarak küresel kapitalizmin eşya-emptia-meta arzını kısıtlamalıdır:

Bir şehir yürüyen merdivenler, asansörler, metro yatırımları, teknolojik üstünlükler ile kendini kırdan farklılaştırmak yerine üreticinin ürettiklerini pazara sunacak mekânlar tesis ederek sınıfsallaşmayı önleyebilir. Bireyin kendini makinaya teslim ederek kaybolması ve teknolojik özneye dönüşmesi çarşıların egemenliği neticesinde tezahür etmektedir. Şehir

üreten ferdlerin fıkıhla inşasıdır. Teknolojinin kendi fıkını dayatması ve şehri belirlemesi fitrata aykırıdır.

15. Emlâk rantı yıkılmalıdır:

Belediyeler ferdlerin emlâk rantını yıkmalı şehri büyütmemeli ve eğer büyümüşse küçültmenin yollarını aramalıdır. Şehirler üretim ve Pazar temelli olmalıdır. Emeğe dayanmayan rant gelirlerini büyütmek belediyelerin görevi değildir. Türkiye'nin kent nüfusunu büyütmek küresel kapitalizmin Doğu toplumlarını proleterleştirmesine yol açmaktadır.

BAYKARA Tuncer, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

CAN Yılmaz, İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, TDV Yayınları, 1995.

FARABİ, Fusûlü'l Medenî- Tenbîh Alâ Sebîli's- Sa'âde Farabî'nin İki Eseri, Haz: Hanifi Özcan, 2005

V. BÖLÜM

SÖYLEŞİLER

Marka Kentler, Sınıfsal Eşitsizliğe Dayalı Kapitalist Birikimin Devamlılığını Sağlayacak Mekanlardır”*

1. Yerel seçimlere iki ay kalmışken “İstanbul hepimizin” adı altında çevre-insan dengesini, demokratik katılımcılığı, şeffaflık ve hesap verebilirliği aşağıdan yukarı bir şekilde önceleyen bir kampanya yayınlandı. Mahalle ve şehir üzerine çalışan bir entelektüel olarak bu kampanyayı nasıl değerlendiriyorsunuz?

İstanbul Sözleşmesinin benim durduğum zeminle benzeşen ve benzeşmeyen ilkeleri var. Sözleşmenin “Her sokak, her mahalle, her ilçe, merkezden değil, yerinden yönetilir” ilkesi ile mutabık metinler yazdım. Sözleşmenin “Konut, sağlık, eğitim, ulaşım, kültüre ve kentin imkanlarına erişim temel insan hakkıdır. İstanbul’da yaşayan herkesin bu haklara en kolay, en az maliyetle ulaşmasını sağlamak yerel yöneticilerin öncelikli görevidir” ilkesi ise hem “her insanın konut sahibi olma hakkı” ve hem de “şehrin yürüme mesafesi büyüklüğünde olması gerekliliği” hakkında yazdıklarımı andırır vurgulara sahip görünüyor. Bununla beraber bu sözleşme teklifinin geri kalan maddeleri “mahalle” kavramını “hürriyet yerelleşmesi”, “cemaatci mekânlaşma” gibi hedeflere taşımıyor. Aslında sözleşmenin “mahalle” kavramını aynı sokak/caddede bulunan bireyler toplamı şeklinde kavradığına da eminim. Çünkü birey vurgusu sözleşme metninin daha ilk maddesinde geçiyor: “Yaşadığı şehrin yönetimine katılmak her bireyin temel hak ve sorumluluğudur.” Bu ifadede iki imkânsızlık göze çarpıyor: Birincisi, Nüfusu neredeyse yirmi milyona yaklaşmış İstanbul’da “her birey”in yönetime katılımını nasıl sağlayacaksınız? Sözleşmede teklif edilen şey “Radikal Demokrasi”dir. Bu sistem ise

* Sorular: Yüksel Serdar Oğuz

sınırlandırılmış nüfus yapısını dayatır. Sözleşme metnini yazarlar İstanbul'un küçültülmesi, nüfusunun azaltılması fikrinde değil. Ben ise sadece İstanbul'un değil Türkiye'nin bütün kentlerinin nüfusunun azaltılmasından bahsediyorum. Bunu nasıl sağlayabiliriz? 1) Herkes işine, hastanesine, evine, akrabasına, pazarına yürüyerek erişebilmeli; 2) Kimse kimse'nin güneşini, manzarasını, ufuk çizgisini kapatmamalı. İstanbul'un gökdelenlerinin yıkılması, arsa-konut kapitalizmi ile dayattığı borçluluk ve mülksüzleşmenin tasfiyesi böyle hayata geçebilir. Sözleşme metnini yazarların mevcut kapitalizme itirazının da olduğunu sanmıyorum. Çünkü İstanbul'u işgal eden küresel kapitalist "Çarşı" olan AVM'lere herhangi bir söz söylemiyor. Müslüman toplumların geleneksel "bazar-pazar-bedesten"i küresel sermaye tarafından yıkılmıştır. Çarşı (market) kesinlikle "bazar-pazar-bedesten" değil. Çünkü "Müslüman pazarı" pazara mal getirenden vergi-kira talep edemez, ancak satılan maldan ondalık alır. Çarşı ise (market) mal sunumundan kira-vergi-reklam katılım payı talep ediyor. Bana göre bu topraklarda ticaret imtiyazı sermayenin değil, bu ülkenin ahi-köylü-zanaatkâr sınıfının tekelinde olmalıdır. Küresel kapitalizmin bu ülkenin ürettiği mallara müşteri olmasına bir diyeceğim bulunmuyor. Ama bu ülke halklarını kendi kurdukları Çarşılarda (AVM) kendi metalarına müşteri kılmaları tam bir sömürgeciliktir. Kent (İstanbul) bu sömürgeci zihniyetten kurtulmadıkça "İstanbul Sözleşmesi" bir çözümü işaretlemiş sayılmıyor. İstanbul sözleşmesi küresel kapitalizme direnemiyor. Tam tersine "İstanbul bir Dünya mirasıdır. Bütün toprak altı ve üstü zenginlikleri, doğal, kültürel, ve tarihi varlıklarıyla, İstanbullulara ait olduğu kadar, bütün insanlığa da aittir. İstanbul'un kültürel ve doğal mirası, uluslararası normlara uygun bir bakışla korunur" diyor. Bu ifade hangi gerekçeden ileri gelmektedir? Paris-Londra Avrupa'nın burjuvasına ait iken İstanbul'un "Dünya mirası" ilan edilmesi self-kolonizasyon'dur.

2. Türkiye'de "marka kentler" oluşturmak şeklinde bir vizyon ortaya çıkmış durumda. Bu vizyonun medeniyet anlayışımızdaki yeri sizce nedir?

Modernite Batı-dışında ulus-devletleri aşındırıyor. Bundan böyle "sermaye-mal-emek-hizmet-bilgi" hareketleri kent sistemler aracılığı ile ger-

çekleştirilecek ve ulus-devletlerden koparılmış yeni bir ekonomi-politiği yürütülecek. Buna göre ulus-devletler tasfiye edilmeyecek. Tam tersine ulus-devletlerin “marka kent” adı altında inşa edeceği nüfus yoğunlaşmalarına (aslında Çarşı’ya) uğratarak küresel kapitalizm tarafından yönetileceği öngörülebilir. Ulus-devletler bu kentlerin büyüme masraflarını yükleneyecek ama ulus-ötesi bir sermaye yapısı zaman içinde “marka (meta) kentleri” ulus-devletlerin hegemonyasından kurtaracak. Kısaca ulus-devletleri, marka-kentlerle yönetecek yeni bir feodal-kapitalizm süreci başlamış görünüyor. Tıpkı Avrupa feodalizminin senyörlerinin krala bağlılığı gibi kentler de küresel sermaye iktidarına bağlanacak. Her kent bir arma sahibi olacak. “Kentsel mülkiyet” küresel sermayenin eline geçmektedir. Dolayısı ile madun sınıfların kent mekanında yeniden tanımlanması sürecini yaşıyoruz. “Marka Kent” ile mekânın sermayeleştirilmesi, kent yoksullarının belirlenmesi, kent merkezinin madun sınıflardan arındırılması gayesi güdülüyor. Böylece kent, “Dünya Kenti/Finans Kenti”ne dönüştürülüyor. Kentin “metalaşması” ile komşuluk, yardımlaşma, tarihsel bellek gibi cemaatci-kollektivist aidiyetler mülkleştirilmeye tabi tutulmaktadır. Yani kentler mekânın malikleri ve mülksüzler (ya da kent borçluları) dikotomisine tabi tutulacak. Kentin hafızasını oluşturan toplumsal öbeklerin “kentnin kullanım değeri olan mekânları” terk etmesi sağlanacak. Mekânın “değişim değerine” dönüştürülmesi tarihi, geleneksel hayata, ekolojik hayata, kent tabiatına yönelik bir saldırı olarak tezahür edecek. Kent mekanlarının metalaştırılması ve kentin sermayenin yeni birikim mekanı haline getirilmesi, emeğin de başka türden sömürülmesini kaçınılmaz kılacaktır. Marka kentler, sınıfsal eşitsizliğe dayalı kapitalist birikimin devamlılığını sağlayacak mekan müdahaleleri şeklinde değerlendirilmelidir. Kente yapılan bu müdahale kente sıkıştırılmış yığınlarla birlikte mekânı “satışa sunmayı” ve onu “ürün” gibi algılamayı zaruri kılmaktadır. İnsanlar marka kentte konut sahibi olmaya ikna edildiklerinde artık kafeslenmiş esirler haline gelmektedir. Zira yıllarınızı vererek, borçlanarak sahip olduğunuz ev kent mekânına ait arsanın içindedir ama bir arsa değildir. Kentin rantının yükselmesini talep etmeniz artık mukadderdir. Bu rantı tekmeleyemez ve rant gerçekleşmeden sistemden çıkamazsınız. Görünüşte “marka kent” mekânı pazarlamaktadır; oysa asıl pazarlanan ve köleleştirilen o markadan konut alarak kafeslenen beden ve emeğinizdir.

“Çarşılar, kapitalizmin puthaneleridir”*

Ahmet Yavuz (AY): Lütfi Bergen şehri kentten, medeniyeti uygarlıktan ayırıyor. Yeni başlayanlar için soralım. Böyle bir tasavvurun temelinde ne var?

Lütfi Bergen (LB): Batılılar kendi sosyal yapılarının, bilimlerinin, teknik gelişmelerinin biricik, sadece Batı’ya has karakter taşıdığını söylediler. Örneğin Max Weber, kentin Batı’da görüldüğünü, Batı dışında kent bulunmadığını yazdı. Marks tarih şemasının yani beşli tarihsel dönemin (ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum, post kapitalizm / komünist toplum) Batı’da kusursuz çalıştığını ileri sürdü. Huntington “civilizations çatışması” tezinde Batı’yı merkeze alarak açıklama yapıyor. Buna göre artık ideolojiler değil medeniyetler çatışacaktır. Huntington, medeniyet kavramını da aslında izah edemiyor. Başlıca dünya medeniyetleri ona göre Batı, Latin Amerika, Afrika, İslam, Çin, Hindu, Ortodoks ve Japon medeniyetleri. Bu tasnifte de bir hata var. Örneğin Afrika niçin “medeniyet” sayılmıştır? İslam, Afrika’da yok mudur? Huntington bir de ülke tasnifi yapıyor: Üye ülke, yalnız ülke, merkez ülke, bölünmüş ülke, kararsız ülke. Türkiye’yi “bölünmüş ülke” kavramı altında tasnif eder. Dikkat edilirse Batı zihni açısından “Biz” Batı’ya ait değiliz. Eğer böyleyse, yani Batı algısında “Biz” Batı toplumuna katılamayacak derecede “özel” isek Anadolu’da varlık bulan bin yıllık nizamın Batılaştırılması için gayret göstermenin anlamı kalmamış bulunmaktadır. Diğer deyişle Anadolu şehirleri kendine özgü olduğu için Batı kenti (civitas) kesinlikle İslam şehri (medine) değildir. Batı kenti (city-polis-civitas)

* **Röportaj:** Ahmet Yavuz - 03 Şubat 2014 - Milli Gazete

burjuva bireylerin devlet hayatına doğrudan katıldığı bir siyasal toplum kurmaktadır. Kısaca devlet (kent) bireylerle oluşmakta ve dinini de bireylere zorla kabul ettirmekteydi. İslam şehri (medine) ise cemaatle oluşmaktadır. Medine, Müslüman toplumun fıkıhla yaşamak için bir araya geldiği gönüllülük şehridir. Toplumun en küçük birimi hane (aile)dir. Şöyle düşünün Musa (as) Mısır’a ailesi (hanımı) ile gitmişti. Hz. Peygamber (asv)’in hicret sonrası ilk yaptığı işlerden biri ailelerin kurulması olmuştur. Hatta Hz. Adem (as) yeryüzüne indiğinde toplumunu nikâh akti ile birleştirdiği evlatlarıyla kurmuştu. Bu nedenle medeniyet teknik gelişme değildir, Müslüman toplumun fıkıhla inşasıdır. Şimdi bazıları “medeniyet yoldur” demektedir. Medeniyet yol ise şunu sormak gerekir: Bu nasıl medeniyet ki, Türkiye’de senede ortalama dört bin insan trafik kazasında ölüyor; oysa Kur’an “haksız yere bir cana kıyan bütün insanlığı öldürmüş gibidir” diyor. Lastik tekerlekli bu ulaşımın insana kastına bakarak “medeniyet” tanımının değişmesi gerekir. Medeniyet insanı yaşatmak için ise bu kadar can-mal kaybına meydan veren teknolojinin hak din İslam ile bağdaşmaz bir yapısı var demektir.

(AY): Şehrin kapitalizme karşı olduğunu, kentlerin ise kapitalizme yataklık ettiğini ya da kapitalistleşme sürecinde şehirlerimizi yitirdiğimizi söylüyorsunuz. Bunu biraz somutlaştırabilir misiniz?

(LB): Batı kenti burjuva sınıfın feodal soylularla mücadelesi ile ortaya çıktı. Aslında Batı toplumları en baştan beri sınıflı toplumlardır. Müslüman toplumda ise sınıf yoktur. Ancak meslekî tabakalar vardır. Batı kilisesi sınıflı toplumu inkar etmez. Hatta Kilise de ruhban bir sınıftır. Tanrı ile insan arasında aracılık yapmakta ve geçimlerini bu aracılıktan kazanmaktadırlar. Bizdeki ulema böylesi bir ruhbanlaşmaya uğramamıştır. Somuncu Baba ekmek satmıştır, İmam-ı Âzam ticaret ehlidir, Aziz Mahmut Hüdai pazar yerinde kadı kıyafetleriyle ciğer satıp, tuvaletleri temizlemiştir. Bu örnekler pek çoktur. İslam, ticaret / ziraat / zenaat ile uğraşan kesb (kazanç) ehlinin zenginleşmesine izin vermeyecek ilkelerle gelmiştir. Bu noktada şehir meslekî devamlılığı esas almakta, zenginleştikçe cemaati bozan burjuva bireyi kınamaktadır. “Komşusu açken tok yatan bizden değildir” ikazı, sizi zenginliği bulunca oturduğunuz semti değiştirmekten men edecektir. Önce semtinizdeki fukaranın muhtaçlığını kaldırmanız

gerekecektir. Keza Kur'an'da "Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar, de ki: ihtiyaçtan fazlasını" şeklinde bir beyan bulunmaktadır. Bu ayet, zenginleşmeyi sürdürülebilir kılamayacağımızı ihtar etmektedir. Sahip olup da atıl kalan eşyalarınız hakkında hesap sorulacağı tehdidi taşımaktadır. Şehir bu nazardan bakılınca kapitalizmle çatışmalıdır. Çünkü bir kenti var eden, onu büyütürken metropolis ya da megapolis kılan saik öncelikle eşyaların evlere sığmaması yani bireyselleşmesidir. Bir süre sonra eşya üzerinde mutlak egemen olmak isteyen zihin kendisine cemaat (aile) dışı bir tek başınlık mekânı inşa etmek isteyecektir. Cemaat bölünüp insanlık bireylere dönüştükçe konut ihtiyacı zirve yapmaktadır. Dolayısıyla kentleşme temelde bireyleşme ve mekânı parçalayarak bağımsız bölümlere uğratma ile yürümektedir. Kapitalizm, parçalanan bu mekânın, bireysel eşyalarla çoğalmasının izini sürerek insanın kendisini "pazar" kılmaktadır. İslam "cemaatte rahmet vardır" diyerek insanları câmî'dir; yani toplayıcıdır. Şehir bu toplayıcılık vasfı nedeniyle kollektivistlerin, işar ehli adamların omuzlarında yükselir. Kapitalizme, burjuvaya, fakir-fukaraya sırt dönene, biriktirip yalnız başına kendi yiyen adamlara geçit vermez. Şehir bu ahlâkı hakim kılmak için cemaatci-kollektivist kurumlarla yapılaşır: **"İnsanlar cem edilip camî inşa olunur, camî vakfiyeler tesis eder, vakfiye bazar (bedesten) kurar, bedesten herife (hırfet ehline) iş verir, işi olan herife hatun gelir aile (hane) olunur, aileye Hakk'dan evlad verilür, evlad-ı iyalin defterini (hesabını) kadı tutar, kad'ı kaz'aya gerektir, kaz'a mahallelerden oluşur, mahalleler cem eyleyip şehir olunur, şehir odur ki pazar kurulur-cum'a kılınur, cum'a kılunan şehirlerin cemi devlet-i medenidir."** İşte bunun için şehir Müslümandır.

(AY): Kentsel Dönüşüm sürecini insanların topraksızlaştırılması, Anadolu'nun da insansızlaştırılması olarak değerlendiriyorsunuz. İnsanın topraktan koparılmasını küresel sömürü sistemi ile mi ilintilendiriyorsunuz?

(LB): Bu süreç bir kaç sebeple topraksızlaşmadır. Öncelikle bahçesinde ağaç bulunan evleri "çarçık kentleşme" diyerek yıktılar, betonarme yüksek binaları diktiler. İnsanların işe gidip gelirken ayakkabıları topzlanmanın diye de zemin asfalt ve betonla kaplanmıştır. Bugün insanımız kentlerde kesinlikle toprağa basmamakta, toprakla temas etmemektedir. Hatta

artık ölümlerimizi toprağa gömmek de mümkün değildir. Dikkat edin artık mezarın beton zeminine mevtayı yatırıp, üzerine beton kapağı kapatıp örtüyoruz. Yani üzerine toprak da atmıyoruz. Oysa insan topraktan yaratılmıştır. Topraksızlaştırıldığımıza ilişkin ikinci dikkatimiz, insanların ekmeklerini artık topraktan kazanamaması, kentlere çekilmesi ve kırsalın insansızlaştırılması meselesine yöneliktir. Anadolu insansızlaştırılıyor. İssizleştiriliyor. Bu ıssızlık işgal edilmeye müsait bir yurtsuzluk halidir. Bir toprağın boşaltılması demek bir gün o toprağa birileri sahip çıkar ve “burası benim vatanım” derse elden kaybedilmesi demektir. Osmanlı yıkılırken bildiğiniz gibi toprağın emperyalistlere ait olduğunu kanıtlamak için plebisit (halkın hangi devlete bağlanacağı oylaması) uygulanmıştı. Biz Hatay’ı böyle kazandık. Kentleşme süreci nüfusun tamamını büyük kentlere çekerek Müslüman halkımızı topraksızlaştırıyor.

(AY): İstanbul bir Müslüman şehri olmaktan çıktı diyorsunuz. Yeni bir fetih mi gerekiyor?

(LB): İstanbul küresel kapitalizmin merkezi haline geldi. Nüfusu bu kente çekerek 20 milyon insandan oluşan bir “pazar”a ulaşmış oldular. İslam şehri niteliği böylelikle kaybedildi. İslam şehirlerinin asıl karakteri günün namaz vakitlerine göre belirlenmesidir. Ki, İstanbul denildiğinde silüette görünen camiler, camilerin birbirine yakınlığı geçmişte bunun mümkününe geçtiğini gösteriyor. Bugün bu büyüklükte bir kentte namazı vaktinde eda edemezsiniz. Kenti camileri merkeze alarak da tesis etmenize kent coğrafyası izin vermeyecektir. Kentin sermaye birikimi için araçlaştırıldığı ve nüfusu bu amaç için seferber ettiği görülüyor. Üretim ilişkileri eski İstanbul’un üretim ilişkilerinden farklı artık. Eskiden İstanbul Anadolu’nun ürettiklerini ihraç eden ve ithal malları da iç piyasaya nakleden terminal rolünde idi. İstanbul’un nüfusu (yaklaşık rakamlarla) 1950’de 983.000, 1960’da 1.467.000, 1970’de 2.133.000, 1980’de 2.773.000, 1990’da 6.630.000, 2000’de 8.805.000, 2010’da 13.500.000, ve bugün yaklaşık 15.000.000’a ulaşmıştır. Adapazarı, Tekirdağ, Bursa gibi kentlerle İstanbul arasında boş-tampon alan kalmamış durumdadır. İstanbul artık bir kent değil bir bölgeye dönüşmüş durumda. Azmanlaşmış kent diyebileceğimiz bir sapmadır. Bu bölgedeki nüfusun çevre kentlerle 35 milyonu aştığı öngörülebilir. Yunanistan’ın toplam nüfusunun 11.500.000

civarında seyrettiği düşünülürse özellikle AKP gibi muhafazakâr bir iktidar döneminde (tıpkı Menderes ve Özal zamanları gibi) nüfusunun ikiye katlanması çok sıkıcı. Osman Gazi'nin Karacahisar'ı fethi ile şehri mamur ettiği, şehirde adına hutbe okunduğu, Pazar kurulduğu, kadı tayin edildiği ve pazara mal (yük) getirenden vergi alınmayıp yükünü satandan ise iki akça verilmesinin kanun haline getirildiği Aşıkpaşaoğlu Tarihi'nde anlatılıyor. Osmanlı şehri gaziler (Ertuğrul-Osman) ile ahilerin (Edebali) ittifakı ile kuruldu. Karacahisar fethedilince ahali iki şey yapıyor: "Pazar da kurdular. Halk toplanıp 'Cuma namazı kılalım ve bir kadı isteyelim' dediler. Dursun Fakı derler bir aziz kişi vardır. Osman Gazi diyor ki: "Bir yük getirip satan herkes iki akça versin. Satamayan bir şey vermesin. Kim bu kanunumu bozarsa Allah onun dinini de, dünyasını da bozsun. Kime bir tımar verirsem elinden sebepsiz yere almasınlar. O ölünce oğluna versinler." Osman Gazi'nin şehri inşası ile pazardaki bu kanunu günümüzde uygulansa İstanbul'un kira, pazar ve vergi düzeninin yeniden fethedilmeyi gerektirecek kadar sapmaya uğradığı ortaya çıkacaktır. Çünkü Osman Gazi'nin bu kanunu pazara mal sürmeyi vergiden (ve kiradan) muaf tutmaktadır. Kısaca İslam bir yeri şehir hale getirince o beldede pazar ilişkilerinde malı olanın malını dilediği gibi satışa sunabileceği bir kanun da getiriyor ki marabalar, garibanlar, ezilenler, fukaralar, alını terli adamlar rızıklarını başkalarına el açarak minnet ederek kazanmasınlar. İslam bu nedenle iktisadî temelli kollektivist bir dindir. Gariplerin dinidir.

(AY): Mega kentlerin ve toplu konutların insanı neleri yitirdiğinin farkına varabilecek mi?

(LB): Bunun farkındalar ama bunu tersine dönüştürecek bir fikirleri yok. Fikir adamları durumdan haberdar oldukları halde dile getirmekten çekmiyorlar. Özellikle muhafazakâr iktidarla hareket eden aydınların Turgut Cansever'i okudukları için küresel kent, marka kent, mega kent, vs. gibi adlarla yürütülen süreçten çok rahatsız bulundukları bir gerçektir. Buna rağmen onlar da İstanbul'un "gelişmesine (kalkınmasına)" iki nedenle karşı duramıyorlar: Bunlardan ilki, kentleşmenin bir dindarlaşıma fırsatı verdiğini düşünüyorlar. Kırsaldaki heteredoksinin kentlerdeki modernleşmeyle birlikte yeni bir ortasınıflaşmaya (dindarlaşımaya) dönüşmesinden bahsediyorlar. Kentleşme süreci modernleşmeyle birlikte kadının ataerkil

yapılardan çıkışını da besliyor. Geleneksel dinin kapitalizmle karşılaşp yenilmesi İslamcı ve muhafazakâr kesimlerin sevincidir. Diğer taraftan kentler özellikle belediyeler ve sivil toplum kurumları ile bu aydınları kuşatıyor. Kentleşme, yeni dönem aydının topluma va'z ettiği bir tür ruhbanlık üretiyor. Yani bu aydınlar kentleşmeyi reddedemezler. Çünkü kent onların TV, gazete, panel, toplantı gibi etkinliklerle "görünürlüklerini" sağlıyor. Cemaatik bir bilgi aktarımı yerine etkinlik öznesi haline gelmelerini kente borçlular. Kent, küresel siyaset ağının bir parçasını oluşturuyor. Kentler bu büyüklükleri ile "sermaye olarak insan"a nazar ediyor. Ayrıca kentler fırsatlar ve maceralar zeminidir. Şimdi bütün dünyada "Yetenek sizsiniz" türünden programlar yapılıyor, bunun anlamı şudur: artık kentler yeteneğin keşif alanıdır. Bir tür gladyatörizm. Kahramanlığı cephede değil yetenekte, kabiliyette "gösteren" adam-kadınlar kenti insanı mekânla kısırmış durumdadır. Bu kabiliyetle kırsala ya da İslam şehrine dönmeyiz. Üreterek yaşamaktan kopmuş ve teşhirciliğe (göstermeciliğe) düşmüş bir adam-kadın olan kentlinin Somuncu Baba gibi ekmek satmasını, Hacı Bayram gibi burçak ekmesini beklemek çok güç.

(AY): Kenti durduracak adamlar için kenti durduracak adımlar nelerdir?

(LB): Kenti durdurmak bunu isteyecek bir halk ile olacaktır. Az önce Aşıkpaşaoğlu Tarihi'nden aktardığım parçayı yeniden hatırlarsak ahali şehrin başına kadı istiyor. Bu kanun demektir. Şehirde garibanın ekmeğini kazanabileceği bir pazar istiyor. Yani proleterleşmek, ırgatlaşmak istemiyor. Oysa günümüz kent eleştirmenlerini, antikapitalistleri düşünün, onlar tımar-ahi pazarı telaffuz etmiyorlar. Kapitalizme kapitalist işletmelerle karşı koyulamayacaktır. Kentin durdurulması öncelikle bu emlâk balonunun söndürülmesi ile hayata geçebilir. Kentin yükselmesine karşı koyacak bir kanun-nizam fikrine şiddetle muhtacız. Kentteki AVM, cadde mağazaları, mega mağazaların talep edilebilirliği belediyelerce zayıflatılmalı. Kent ahali ile belediyeler arasında fakirliği büyüten imar uygulamalarına fırsat vermeyecek bir anlaşma yapmak gerekiyor. 846 TL asgari ücret alan işçilerin yaygın olduğu kent ortamlarında on-on beş dairesi bulunan aylık beş bin-on bin TL kira geliri ile emeksiz yaşayan dindarlık büyük çelişkiler oluşturmakta. Hz. Bilal'i köle iken azad eden, servetini

bu tür bir amel için tahsis eden Hz. Ebubekir'in günümüzdeki karşılığı, modellemesi ortaya çıkmadan kent durdurulamaz.

(AY): Tam da bir yerel seçimin arefesinde, binlerce belediye, bir o kadar da kentleri yönetmeye talip aday var. Huzurumuzu kaçıran bu kentleri şehir yapabilecekler mi?

(LB): Bir belediye başkanı televizyonda engelliler için, kadınların daha sosyal olması için projelerden bahsediyordu. Bence bunlar proje değil. Bunları zaten sivil toplum kuruluşları yapıyor. Yapmalılar. Siz düz bir satıhta şehir kurmuyorsunuz. Siz engeli arazilerde kenti olabildiğince büyütüyor ve engelliler için çözüm üreteceğiz diyorsunuz. Bırakın engelliye sağlam bir insanı bile bu kadar büyüttüğünüz bir kentte mutlu edemezsiniz. İstanbul'da engelli olmayan bir insanı, bir kadını düşünelim. Eminönü'nden otobüse bindi. Öğlen ezanı vakti 12'de oluyor şimdilerde. 2'yi 20 geçte de ikindi ezanı okunuyor. Bu insan 12'de otobüse binsin, Halkalı'da insin. İnip abdest alacak ve öğle namazını kılacak diyelim. Yetiştirebilir mi? Siz kenti öylesine büyütüyorsunuz ki bu, sizin fıkıh yapınızı tamamen bozuyor. Bu kişi şu noktaya geliyor: "Ben namazı kaçırdım, cem edebilir miyim?" Müftülüğe soruyor. Yani kent ile oynamıyor da, fıkıhla oynamaya başlıyoruz. Dolayısıyla bırakın bir engelliye, sağlam kişiler için bile biz bugün ülkemizde kentlerimizi yaşanabilir olmaktan çıkarıyoruz.

Şehirde ulaşım ücreti haraçtır!

Şöyle de bir durum var. Bütün tarih boyunca insanlar kent içinde bir yerden bir yere ulaşmak için herhangi bir haraç vermemişlerdir kimseye. Eğer hasta değil, sakat değil, bakıma muhtaç değilse, insanların iki tane ayağı vardır ve ayaklarını kullanarak bir yerden bir yere ulaşırlar. Yani engelliler için proje ürettiklerini söyleyen belediye başkanları veya adayları, sağlam kişileri de sakatlıyorlar. Sonra onlardan ulaşım diye para alıyorlar.

Komşusu Açken, Parayı Bulunca Mahalle Değiştirilmez

Ama biz, 'Komşusu aç yataken'i bırak, evsizken parayı bulunca önce mahalle değiştiriyoruz, hatta aileyi değiştirmek diye bir malayani deyimimiz var.

Siz, komşusu açken tok yatan bizden değildir diyorsunuz ama komşusu evsizken ben ayağımı yatağıma rahatlıkla uzatırım diyorsunuz. Bizim bu İslamcılık düşüncesi veya dindarlıkla ilişkili düşünce veya boyutlarımız, hadisleri alıyor ama bu hadislerin mekansal olanla ilintisini sağlamıyor. Tam da bu noktada belediyeler ne yapabilir sorusunu sorabiliriz. Belediyeler, mekânı parasal bir vizyonla ele alıyorlar. Halbuki bu işin bir sosyal tarafı bulunmaktadır. Bu insanlara ev vermek zorundasınız. Sokakta yatıramazsınız bu insanları. Adam evlenmiş, eşya sahibi olmuş, eşyaları için borçlanmış, borçlarını ödeyememiş. İşte şimdi kredi kartları ile ilgili önümüzde bir düzenleme var. Ve çok büyük sosyal patlama gelecek. Çünkü dünyada likit şu anda kısıyor. Girdiğimiz trend bu. Bu anlamda kredi kartına eli değmeyen insanların senet imzalar duruma geleceğini, bir kısmının da bankalardan kredi çekeceklerini göreceğiz. Şimdi burada bir takım insanların mülklerinde önümüzdeki beş sene içerisinde çok büyük bir mülkiyet el değiştirmesi olacak. belediyeler burada, “İşte biz şu kadar yeşil alan, şu kadar yol, köprü yaptık. Hizmet getirdik” şeklinde bir söylemle insanların karşısına çıkmak yerine şehrin sakinlerinin üretim-iskan meselelerine odaklanmalıdır. Bir kenti bu kadar genişletmek mantıklı mı? Bir yerden bir yere ulaşmak için para mı vermemiz gerekiyor, ulaşım soylulaştırılıyor. Bu bir ezberdir! Ben, çocuğumu okula yürüyerek götürmek istiyorum. Çarşıya yürüyerek gitmek istiyorum. Alış veriş yaptığım zaman, eşyalarımı bir araca ihtiyaç duymadan son derece rahat bir şekilde evime getirmek istiyorum. Bu kent, buna izin vermiyor. Size hep daha geniş ve daha uzak mesafelerde mekânlar önerip, bir tür deli dumrulluk yapıyor, sizden bir tür haraç keser hale geliyor. Ve biz yürüme mesafesinden uzaklaştığımız için, asfaltla, betonla toprağı dönüştürüyoruz. Ve diyoruz ki biz şu alanlarda sizi tozdan, çamurdan uzaklaştırdık. Burada da bir sıkıntı var. Kentin bugünkü hali sürekli masraf isteyen bir yapıdadır. Kentlerin bugünkü durumu, tabiatla bizim temasımızı kesiyor. Tozsuz sahilolar isterken canlılığı yok ediyoruz.

(AY): Her gün yükselen AVM’ler hakkında ne düşünüyorsunuz?

(LB): Çarşılar, kapitalizmin puthaneleridir. Pazar dediğimiz yerlerse kadim zamanlardan beri, halkın ihtiyaçlarını hem tedarik ettiği, hem de ürettiklerini satışa sunduğu haraçsız alanlardır. Böyle bir ayırım yapıldı-

ğında, pazarı çarşının karşısına koyduğumuzda, daha çok talep edilen, halkın mallarını birbirleriyle değiş tokuş ettiği mekânları tesis ederek kapitalizmi durdurabileceğimizi düşünüyorum. Pazarı sadece yüksek sermayenin mal arzettiği yerlerden (çarşıdan) ayırmayı başardığımızda burada halkın kazanacağını düşünüyorum. Yine bir örnek vermek isterim. Bundan 15-20 sene önceki Ankara Yenimahalle Pazarını, şimdikiyle kıyaslamalıyız. 20 sene önce o pazara, Ayrancı'dan, Çankaya'dan insanların gelirdi. Çünkü o tarihlerdeki Yenimahalle Pazarı, Ankara'nın çevresindeki Yuvacık, Ovacık gibi bütün köylerin ürünlerini toplayan yöresel ve geleneksel bir pazardı. Bir panayır gibiydi. Dolayısıyla orda her şey hem tazeydi, hem çeşit çeşitti. Fiyatlar da değişik değışikti. Bu, cezbediciydi. Belediye köydeki üretimin şehirdeki tüketici ile aracısız buluşmasını sağlıyordu. Bugün belediyeler bunu gerçekleştirebilirler.

Bugün de yerel belediyelerin, İstanbul, Ankara, Diyarbakır gibi büyük kentlere karşı şunu söylemesi gerekiyor: "Bizim bölgemizde İslami bir hayat isteyen, İslami hayat bulur. Huzur isteyen, huzurlu bir hayat bulur. Ekmek isteyen ekmek bulur. Biz insanlara, onurlarıyla yaşayacakları belgeler vaat ediyoruz." Bunu demesi lazım. Bu, şu anlama geliyor. İşte o iki katlı dediğimiz modelleri buralarda, taşrada üretmesi lazım ki nüfusunu kaybetmesin. Şu anda, büyük kentlere doğru bir nüfus kaybı var. Pazar-üretim ilişkilerini yeniden belirlemesi lazım. Kadim mesleki birikimlerimizi koruması lazım. Örneğin, Ankara'nın ilçesi Kazan Belediyesi'nin, kendi toprak zenginliği üzerinde kapitalist metropol kentler gibi yapılaşmasına izin vermemesi lazım. Kazan'ın kapitalizme direnmesi gerekiyor. Çamlıdere Belediyesi'nin, tıpkı Ankara gibi olmak istememesi gerekiyor. Bunun için taşra yerleşim yerlerinin hemen hepsinin ellerinde doğal kaynaklar var. Büyük kırsal üretim sahaları araziler var. Kazan gibi, Çubuk gibi belediyelerin hepsinde aynı düşünce mevcut. Olabildiğince kentleşelim ve yükselelim diye bir çarpık düşünce geliştiriyorlar. Nüfus yoğunlaşmasını sağlayalım diyorlar. Hâlbuki nüfusu dağıtması ve üretimi teşvik etmesi gerekir. Belediyeler, kendilerini bir pazar gibi düşünmeliler bence. Bir çarşı gibi düşünmemeli. Böylece çarşı ile pazarı birbirinden ayıran bir tasnifi de yapmış oluyoruz.

“Müslümanlar Kentleri Kapitalist Birikimin Aracı Görüyorlar”*

1) Kenti nasıl durdurmayı hedefliyorsunuz?

Kent’i Müslüman toplumun kendilik bilinci durdurabilir. Şehir (Medine) kuran cemaat’e mahsus hususiyetlerle tarihe çıkmış bir topluluk durdurabilir. Bireysel tavırlar kenti durduramaz. Bugün “Müslüman toplum” denilen bu yığın birbirine yabancısıdır. Herkes başkasının manzarasını kapatarak yükselttiği kulelerde, “gökyüzüne sapladığı mızrağının” meşruiyetini sağlamaya çalışıyor. Müslüman adam-kadın Cumhuriyet tarihi boyunca yoksun kaldığını düşündüğü dünya nimetlerini rövanşist duygularla ele geçirmeyi düşünüyor. Bunu yapmaya çalışırken bedelini tabiata saldırganlaşmış müdahalesinin kazanımlarına ödetiyor. Müslümanlar kentleri kapitalist birikimin aracı gibi görüyorlar ve Batı’da kapitalist sınıfı üreten Protestan faize karşı İslam’ın meşru bir aracı sayıyorlar. Metro, otoban, AVM, yüksek katlı inşaatlar gibi yatırımlara karşı çıkmamalarının nedeni bu yatırımların zamanında bir şekilde talan edilmiş toprağın değerlendirilmesinin zamanının gelmesi ile ilgili. Bu duruma bireysel taleplerimizle gelmedik, toplumsal akıl tutulması nedeniyle geldik. Bütüncül bir siyasetle kentlerin nüfusunu Anadolu’nun boş arazilerinde alınının teri ile üretmeye yöneltmek gerekiyor. Anadolu’da on-onbeş hatta gerekirse yirmibeş-otuz “meslek şehri” kurarak bu kentleri durdurmak gerekir. Kentleşmeyi durdurmazsak kent bizi yutacak ve hilkat dışı varlıklara dönüştürecek.

* Samet Altıntaş - Zaman Gazetesi 31 Ocak 2014

2) Kapitalizmi dibine kadar yaşayan insanların yaşadıkları yer umurlarında mı?

Umurlarında olmak zorunda. Öncelikle kent onlara bir ritüellik dayatıyor. Kafka'nın böceği gibi borçlu ve kentteki iş döngüsüne tutsak. İkinci ise, bu kentleşme bir gün iflas edecektir. İşte Detroit bir kent olarak iflas etmiş, ölümler kenti haline gelmiştir. Nüfusun, sermayenin, emeğin, pazarın merkezileşmesi nedeniyle kısa zaman içinde gayrimenkul fiyatları yükseliyor. Eski kentsel yapıların yıkılıp yeniden yapılması, sosyal ve fiziki altyapının elden geçirilmesi, konutların kentin çeperlerine doğru büyümesi kaçınılmaz oluyor. "Çöküş" bu noktadan başlayacak. Çünkü bu büyümenin (su, altyapı, organizasyonu yürütecek istihdam masraflarını) ihtiyaçlarını karşılamak için vergi salınıyor. Verginin salınması kent hayatının pahalılaşması ve maliyetlerin artması demek oluyor. Şirketler büyüyen maliyetlerden kaçmak için düşük maliyetli başka yerlere taşınıyor. Kentteki işsizlik, suç oranının yükselmesine ve kentin güvenlik bunalımına yakalanmasına neden oluyor. Kent bu süreçte iflas ediyor. Trafik sorunları, mekanikleşmiş insanlar, ruhlarını yitirmiş kitleler durumlarını umursamıyorsa demek ki mezarlıktan bahsediyoruz.

3) Turgut Cansever, "Şehir, ahlakın, sanatın, felsefe ve dini düşüncenin geliştiği çevre olarak, insanın bu dünyadaki vazifesini, en üst düzeyde varlığının anlamını tamamladığı ortamdır" diyor.

Turgut Cansever'in birçok analizini beğenirim ama bence şehir ahlâkının geliştiği değil, ahlâkın geliştirdiği bir mekândır. Ahlâkı tamamlamak için gönderilmiş bir Peygamber şehri (Medine'yi) kurdu, yoksa Medine ahlâkı geliştirmedir.

4) Kitabınızda şiirle bir karşı çıkış da söz konusu, 'bozuk düzen'e...

Bozuk düzene hepimiz karşıyız. Anadolu insanı adalet terazisi çarpıldığında bozukluklara şiirle itiraz etmiştir. Pir Sultan "Pir Sultan Abdal'ım dünya kovandır / Gitti adil beyler kalan avamdır" diyor. Orhan Gencebay da "Kula kulluk edene yazıklar olsun" demişti. Kentleşme mülk sahiplerinin kiracılarını ırgatlaştırıyor. Irgatlaşmaktan kurtulayım diyenler

de, kredi verenlerin borçluları oluyor. Aşık Veysel de şöyle demiş: “Galiba dünyanın sonuna kaldık - Gelin belli değil kız belli değil.” Şiirde hikmetten bir hisse vardır.

5) İlahiyatçı Mustafa Kara, “Şehri sevmek bir şuur halidir.” diyor. Bu halet-i ruhiye Türk toplumunda var mı?

Şehir Müslüman toplumun mekânı fikhî ilkelerle inşasıdır. Bu söylediğimiz “şuur hali”nden daha şamildir.

6) İstanbul Müslüman şehri midir? Ya da Müslüman kimlikli bir şehrimiz haritada nerede?

“Müslüman şehri” terimini kitabımda şöyle kullandım: “Cum’a kılınur, Pazar kurulur.” Şimdi bu tarife göre şehrin camisi şehrin erkeklerini her Cum’a toplamalıdır. Bu fıkıh şehri alabildiğine genişletmeyi imkan dışı bırakır. Yani İstanbul bir şehir değildir. Başı ve sonu belli değil. Pendik’ten sabah yola çıkıp Büyükçekmece’ye gidecek kişi 91 km. yol kat ediyor. Klasik fıkıhta bu mesafeye çıkan kişi seferî sayılacaktır. Yani fıkıha göre şehri bu derece azmanlaştıramazsınız. Dikkat edin Büyükçekmece’den Tekirdağ’a yola çıkacak kişi 98 km. yol kat etmekte ve seferî sayılmaktadır. İkinci işaretim “Pazar kurulur” idi. Hz. Ali, dağdan topladığı odunu pazara götürüp arzede biliyor, rızkını çıkarabiliyordu. Pazar’ın anlamı budur. Şehri fıkıhla ve pazarla tanımladığıma göre şehir var mı siz cevaplayın.

7) Apartmanlara rahmet okutacak bir gökdelenleşme söz konusu... Bulutlara yaklaşan insan ne demek istiyor?

Göge çıkmak insanların güneşini, rüzgarını, bulutunu, manzarasını çalmak demek. “Gökyüzünü mülküne geçiriyorum ve sizi gökdelenimin karanlığına terk ediyorum” ifadesidir. Sinop’lu filozof, İskender’e “Gölge etme başka ihsan istemez” diyodu. Biz de küresel kentleşmeye şöyle diyoruz: Güneşimden kaçıl!

8) Bütün konfora rağmen neden sobalı evler nostaljisi dile getiriliyor?

Bugünkü konutları konforla açıklamak tehlikenin farkına varılmadığına işaret bence. Sadece burjuvalar ve Oblomovlar konformizmi soylulaştırabilir. İki tipoloji de kendi emrinde hizmetçiler istiyor. Oblomov çorabını dahi uşağının giydirmesine muhtaç bir acizdi. Bu ülkede odun, kömür varken uluslararası kavganın temel metası sayılan petro-gaza bağlılık israf değil mi? Bir zamanlar “Parayla saadet olmaz” derlerdi. Konformizm yoksullar, madunlar, sessiz öfkeli, evsizler üretiyor. Hz. Peygamber (asv) konfor isteseydi kral olurdu.

9) Neyi yitirdik de şehrimizi kaybettik?

Benim genel teorim şudur: Biz medeniyeti de şehri de kaybetmedik. Tam tersine bu hayatı isteyen Müslüman bir toplumsallık (cemaatcilik) vardı, onu yitirdik. Bireysel Müslümanlığı tercih ettik. Kırk kapı komşumuz olmasın, dedik. Şöyle düşünün: Herkes “kırk kapı komşum olsun” dediği an mekâna dair algımız ve dolayısıyla kentin bu günkü sapkınlığı değişecek.

KAYNAKLAR

- AFÎF Ebu'l alâ, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, İz Yayıncılık, 2000.
- AĞCAN Muhammed A., Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen Devlet - Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık, Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi, Cilt 8, Sayı: 32, ss.1-41, 2012.
- ALTHUSSER Louis, İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, 1989.
- ALTINDAL Aytunç, Lâiklik, Süreç Yayıncılık, 1986.
- ARLI Alim, Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, 2009.
- ARSLANOĞLU İbrahim, Fütüvvetnameler ve Bir Fütüvvetname, I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu, Kırşehir, 12- 13 Ekim, 2004.
- AŞKIN Zehragül, Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu, Kaygı Dergisi, Sayı: 11, 2008.
- AYAS Mehmet Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri, İz Yayıncılık, 2008.
- AYGÜN Mehmet, Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları, Doğu Kitabevi, 2013.
- BACON, Novum Organum, Doruk Kitabevi, 1999.
- BALLANTYNE Andrew, Mimarlar İçin Deleuze ve Guattari, Yem Yayınları, 2012.
- BARIŞ Mustafa Necati, Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17:1, 2012.
- BAUMAN Zygmunt, Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar, Sarmal Yayınevi, 1999.
- BAYAT Asef, Ortadoğu'da Maduniyet, İletişim Yayınevi, 2006.
- BAYRAKLI Bayraktar, Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğu Yayınları, 1983.
- BAYKARA Tuncer, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- BEDİÜZZAMAN, Divan- ı Harb- ı Örfî, Sözler Yayınları, 1975.
- BENJAMİN Walter, Pasajlar, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- BİLGE Muhittin, Batılılaşma Sivil Toplum- Cuntacılık- İdris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme, A Kitap, 2012.
- BLAUT J. M., Sömürgeciliğin Dünya Modeli, Dergâh Yayınları, 2012.
- BOBBIO Norberto –TEXIER Jacques, Gramsci ve Sivil Toplum, Savaş Yayınları, 1982.
- BOLAT Ali, Kuşeyrî'de Melamet ve Bir Mülâhaza, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 12, sayfa: 111- 122, 2004.
- BOZDAĞ İsmet, Kemal Tahir'in Sohbetleri, Yaba Yayınları, 1995.
- BULAÇ Ali, Sivil Toplum Üzerine, Zaman Gazetesi, 20 Ağustos 2005.

- BULAÇ Ali, İslamcılık Nedir? Zaman Gazetesi, 21.07.2012.
- BULAÇ Ali, Devlet Siyaset Cemaat, Zaman Gazetesi, 30.11.2013.
- BULAÇ Ali, Şariat ve Sivil Alan, Dünya Bülteni, 06 Ocak 2014.
- BULAÇ Ali, Cemaatler ve Siyaset, Zaman Gazetesi, 10 Şubat 2014.
- BUMİN Kürşat, Demokrasi Arayışında Kent, Ayrıntı Yayınları, 1990.
- CAN Yılmaz, İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, TDV Yayınları, 1995.
- CANAN İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Tercemesi Hadis Ansiklopedisi şerhi, Akçağ Yayınları, 2004.
- CHITTICK William C., Kozmostaki Tek Hakikat, Sufi Kitap, 2010.
- CHOMSKY Noam, Entelektüellerin Sorumluluğu, BGST Yayınları, 2005.
- ÇEKER Semih, Anadolu Selçukluları Zamanında Gelişen Fütüvvet Teşkilatı Ve Bu Teşkilatın Halkın Eğitimine Olan Katkıları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- ÇİZAKÇA Murat- AKYOL Mustafa, Ahlâkî Kapitalizm, Ufuk Yayınları, 2012.
- DEMİR Fahri, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, DİB Yayınları, 2012.
- DESCARTES, Yöntem Üzerine Söylem, İdea Yayıncılık, 1997.
- DİVİTÇİOĞLU Sencer, Asya Üretim tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Sermet Matbaası, 1981.
- EBU YUSUF, Kitab'ül Haraç, Akçağ Yayınları, 1982.
- el- CABİRÎ Muhammed Âbid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Kitabevi Yayınları, 2000.
- ERDEM Eren, Devrim Ayetleri, Kırmızıkedî Yayınları, 2013.
- ERGENÇ Özer, Şehir Toplum Devlet : Osmanlı Tarihi Yazıları, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- ERGENÇ Özer, Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri, İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İlke Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.407-417.
- FAHRÎ Macit, İslam Ahlâk Teorileri, Litera Yayıncılık, 2004.
- FARABÎ, Fusûlü'l Medenî- Tenbîh Alâ Sebîli's- Sa'âde Farabî'nin İki Eseri, Haz: Hanifi Özcan, 2005.
- FARABÎ, El Medinetü'l Fazıla, MEB Yayınları, 1990.
- GENÇ Mehmet, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Yayınları, 2000.
- GİDDENS Antony, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, 1994.
- GRAMSCI, Hapishane Defterleri, Belge Yayınları, 1986.
- GÜLLÜLÜ Sabahattin, Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, 1977.
- GÜNDÜZ İrfan, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, 1989.
- HEİDEGGER Martin, Tekniğe İlişkin Soruşturma (TS), Paradigma Yayınları, 1998.
- HEİDEGGER Martin, Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu (SD), Patikalar- Martin Heidegger ve Modern Çağ içinde, İmge Yayınevi, 1997.
- HEKİMOĞLU İSMAİL, Zaman Gazetesi, 15.11.1994.
- HİLAV Selahattin, Felsefe Yazıları, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- HOFFER Eric, Kesin İnançlılar, İm Yayınları, 2005.
- İBN KESİR, Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Çağrı Yayınları, 1984.
- İNALCIK Halil, Şair ve Patron, Doğu Batı Yayınları, 2005.
- İNANÇER Ömer Tuğrul, Gönül Sohbetleri, Sufi Kitap, 2011.

- İSMAİL Hekimoğlu (Ömer Okçu), Tefekkür ve Edebiyat, Türdav Basım Yayım, 1977.
- JONGEN Marc, İlahi Kapitalizm, Avesta yayınları, 2010 .
- KALLEK Cengiz, Asr- ı Saadet'te Yönetim Piyasa İlişkisi, İz Yayınları, 1997.
- KANT Immanuel, Pratik Usun Eleştirisi, Say Yayınları, 1989.
- KANT Immanuel, Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- KARA İsmail, Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak, Divan Dergisi, 1998.
- KARA İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-Temel Metinler, Gerçek Hayat Dergisi, 2001.
- KARA İsmail, İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İz Yayıncılık, 1993.
- KARA İsmail, Her Müslüman İslamcıdır ifadesi biraz teşvik kokuyor, Star Gazetesi, Röportaj: Fadime Özkan, 12 Ağustos 2012.
- KIRAY Mübeccel, Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, Bağlam Yayınları, 1999.
- KIVILCIMLI Hikmet, Müttefik: Köylü, Sosyal İnsan Yayınları, 2009.
- KIZILÇELİK Sezgin, Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir, Anı Yayıncılık, 2012.
- KURT Abdurrahman, Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 1, s. 1-23, 2010 .
- KURT Abdurrahman, Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C: 10, Sayı: 2, s: 97-122, 2001.
- KUTLU Mustafa, Sakin Şehir, Yeni Şafak Gazetesi, 05.06.2013.
- KUTLU Mustafa, Uzun Hikâye, Dergâh Yayınları, 2011.
- KÜÇÜK Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, Nükte Kitap, 2004.
- KÜÇÜK Sezai, Abdullah Ensâbj El-Herevî'nin Tasavvufi Fütüvvet Risalesi: "Kitâbu'l-Fütüvvet", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2000.
- LEFEBVRE Henri, Kentsel Devrim, Sel Yayıncılık, 2013.
- LOCKE John, Sivil Toplumda Devlet- Uygar Yönetim Üzerine İkinci Deneme, Metropolis Yayınları, 2002.
- MARKS, Grundrisse-Ekonomi Politığının Eleştirisi İçin Ön Çalışma, Birikim Yayınları, 1979.
- MARKS, Yahudi Sorunu, Kuban Matbaacılık, 2009.
- MAVERDÎ, el Ahkam- ı Sultaniyye, Bedir Yayınları, 1976.
- OCAK Ahmet Yaşar, İslâm'ın Macerası, Timaş Yayınları, 2010.
- ORTAYLI İlber, Osmanlı Devletinde Kadı, Turhan Yayınları, 1994.
- ÖĞE Ali, Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:16, sayfa: 275-298, 2010.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler, Nurettin Topçu'ya Armağan, Dergâh Yayınları, 1992.
- ÖZCAN Azmi, İngiliz Sömürgeciliği, DİA, c: 22, 2000.
- ÖZCAN Ufuk, Gelenek-Modernlik Arasında Türkiye'nin Değişen/Çözülen Toplumsal Yapısına Toplu Bir Bakış, Sosyoloji Yıllığı 23, Türkiye'de Karşıt Muhafazakârlık Biçimleri, Doğu Kitabevi, 2014.
- ÖZEL İsmet, Taşları Yemek Yasak, Şule Yayınları, 1996.

- ÖZEL İsmet, Susarak Kimlere Destek Veriyoruz? Yeni Şafak Gazetesi, 12.01.1997 .
- ÖZER Ahmet, Doğu'da Aşiret Düzeni ve Burukanlar, Elips Kitap, 2003.
- ÖZTÜRK Mustafa, Kur'an Öncesi Mekke Toplumı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı - İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 1-3 Temmuz 2011.
- PARLA Taha, Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İletişim Yayınları, 1993.
- PAŞA Said Halim, Buhranlarımız, İz Yayınları, 1991.
- POLAT Erkan, Kentsel Yaşam Kalitesi, Mimarlık Dergisi, Sayı: 359, Mayıs - Haziran, 2011.
- RAGİP el İsfahânî, Müfredat, Çıra Yayınları, c: 1 - 2, 2006.
- SAİD Edward, Entelektüel, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- SARIKAYA Mehmet Saffet, Osmanlı Toplumunun İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi, Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı, 1999.
- SEZER Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitabevi, 1988.
- SÜLEMÎ, Tasavvufta Fütüvvet, terc: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- ŞAHİNALP Mehmet Sait - GÜNAL Veysi, Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon Ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi, Milli Folklor Dergisi, Yıl 24, Sayı 93 ss: 149-168, 2012.
- ŞEKER Cengiz, Ortaçağ Batı Avrupa Esnaf Loncaları ve Ahi Teşkilatı, Ahilik (içinde)- Ed: Baki Çakır- İskender Gümüş, Kırklareli Üniversitesi Yayınları, 2011.
- ŞEKER Fatih M., Osmanlı İslam Tasavvuru, Dergâh Yayınları, 2013 .
- TABAKOĞLU Ahmet, Türk İktisat Tarihi, Dergâh Yayınları, 1994.
- TABAKOĞLU Ahmet, İslâm İktisadı, Kitabevi Yayınları, 2005.
- TAHİR Kemal, Notlar: Osmanlılık / Bizans, Bağlam Yayıncılık, 1992.
- TANRIVERDİ Hasan, Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sayı: 4, 2003.
- TONYALI Zehra, Heidegger'de Teknoloji Yorumu, Yüksek Lisans Tezi-basılmamış, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Felsefe Tarihi) Anabilim Dalı, 2005.
- TOPÇU Nurettin, İsyân Ahlâkı, Dergâh Yayınları, 1995.
- TOPÇU Nurettin, Bergson, Dergâh Yayınları, 1998.
- TOPÇU Nurettin, Ahlâk Nizamı, Dergâh Yayınları, 1997.
- TOYNBEE Arnold, Medeniyet Yargılanıyor, Yeryüzü Yayınları, 1980.
- TUSÎ Nasiruddin, Ahlâk-ı Nâsirî, Litera Yayıncılık, 2007.
- TÜRKÖNE Mümtaz'er, Cemaat mi Parti mi?, Zaman Gazetesi, 11.08.2013.
- ÜLGENER Sabri, Zihniyet ve Din, Der Yayınları, 1981.
- ÜNAL Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, 1986.
- ÜNALTAY Altay, İslam ve Kapitalizm Üzerine Tartışma Notları, <http://altay1.blogspot.com/2013/12/islam-ve-kapitalizm-uzerine-tartisma.html#more>, 2013.
- ÜSTÜNDAĞ Nagehan, Osmanlı'da "Şehir" Ve Şehri Geliştiren Unsurlardan Biri Olarak Ayanlar: Vidin Ve Rusçuk Örneği (18.Yüzyıl), Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 2205.
- WEBER Max, Protestan Ahlâkı ve kapitalizmin Ruhu, Hil yayınları, 1985.

- WEBER, Max, Şehir Modern Kentin Oluşumu, Bakış Yayınları, 2000.
- YANAR Mürüvet, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Gazi'lerin Rolü, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- YAYLA Atilla, Müslümanlık ve 'kapalı zihinlilik', Yeni Şafak Gazetesi, 10.08.2013.
- YAZIR Elmalılı Hamdi, İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu, Eser Neşriyat, 1997.
- ZEKERİYA Fuad, Çağdaş İslamcı Harekette Hakikat ve Hayal, 2007 .
- ŽIŽEK Slovaj, Antroposen'e Hoşgeldiniz, Encore Yayınları, 2012.
- ZİMMERMAN Michael E., Heidegger Modernleşmeyle Hesaplaşma, Paradigma Yayınları, 2011.

