



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Ana Dalı

EKONOMİK VE SİYASİ BOYUTLARIYLA LİBERALİZM VE İSLAM İLİŞKİSİ

Nurettin KALKAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2015

EKONOMİK VE SİYASİ BOYUTLARIYLA LİBERALİZM VE İSLAM İLİŞKİSİ

Nurettin KALKAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Ana Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

Nurettin KALKAN tarafından hazırlanan “Ekonomik ve Siyasi Boyutlarıyla Liberalizm ve İslam İlişkisi” başlıklı bu çalışma, 10.08.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

[İ m z a]

Prof. Dr. Bilal Sambur (Başkan)

[İ m z a]

Doç. Dr. Bican Şahin (Danışman)

[İ m z a]

Doç. Dr. Havva Kök Arslan

[İ m z a]

Yrd. Doç. Dr. Mümin Köktaş

[İ m z a]

Yrd. Doç. Dr. Ruhtan Yalçın

Yukarıdaki imzaların adı geçen  ğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun.....yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvurularda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

10 Ağustos 2015

Nurettin Kalkan

Üzerimde büyük emeği olan sevgili dedem Mevlüt Kalkan 'a...

TEŞEKKÜR

Öncelikle, beni böyle bir çalışma yapmaya teşvik eden, tezimi yöneten ve bu vetirede gerek entelektüel desteğini gerek engin hoşgörüsünü benden esirgemeyen tez danışmanım değerli hocam Doç. Dr. Bican Şahin'e müteşekkir olduğumu ifade etmeliyim.

Öte yandan literatüre ulaşmam konusunda beni yönlendiren, kıymetli eleştirileri ile ufkumu açan ve lisans hayatımdan bugüne kadar gelen süre boyunca üzerimde maddi manevi müstakil emekleri olan Doç. Dr. Şammas Salur hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmam için gerekli ortamı sağlayan, manevi desteklerini üzerimden hiç eksik etmeyen başta kıymetli annem Hanife Kalkan olmak üzere, kardeşlerim Kübra Nur Kalkan, Serra Seher Kalkan ve Mevlüt Kalkan'a ve sevgili Şeyma Dinç'e ne kadar teşekkür etsem az kalacaktır.

Son olarak, tezi yazarken karşılaştığım bazı zorlukları aşmamda yardım eden değerli meslektaşlarım Arş. Gör. Dilek Çelik, Arş. Gör. Aykut Dal, Arş. Gör. Emrah Güleş ve Arş. Gör. Kerem Yavaşca'ya ve dostlarım Samet Karakaya, Ramazan Bekar, Musa Ergin, Ali Yasin Okur ve Ramazan Kartal'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

ÖZET

KALKAN, Nurettin, *Ekonomik ve Siyasal Boyutlarıyla Liberalizm ve İslam İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015

Bu tez çalışması, İslam'ın liberal yorumunun teorik anlamda mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aramayı amaçlamaktadır.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, liberalizmin tarihsel gelişim sürecinden başlanarak kavramsal bir değerlendirilme yapılmış ve liberal düşüncenin kurumsal kimliğini oluşturan temel ilkeler izah edilmeye çalışılmıştır

İkinci bölümde, liberalizmin siyasal ve ekonomik ilkelerinin İslam'la olan ilişkisi, bu konu hakkında farklı görüşlere sahip düşünürlerin yorumları ışığında değerlendirilerek kavramsal bir karşılaştırmaya tabi tutulmuş ve İslam'la liberalizmin örtüşüp örtüşmediği sorusu tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, İslam ve demokrasi ilişkisi bu konuda farklı içtihatları bulunan düşünürlerin yorumları referans alınarak; İslam'da devlet yönetimi, egemenlik ve yönetim biçimi gibi hususlar analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:

İslam, Liberalizm, Demokrasi Bireycilik, Kapitalizm

ABSTRACT

KALKAN, Nurettin, *Liberalism and Islam Relations within Economic and Political Dimensions, Master's Thesis, Ankara, 2015*

This dissertation aims to seek an answer to the question whether a liberal interpretation of Islam is theoretically possible.

It has three main chapters. In the first chapter of the dissertation, a conceptual assessment is made starting from the historical process of liberalism. Aside from that, the basic principles that constitutes institutional construction of liberal thinking are discussed.

The second chapter tries to explore the relation with the political and economic principles of liberalism to Islam. It is done comperatively through variety of thinkers who have different opinions on the matter, and with the question in mind whether these two concepts (liberalism and Islam) coincides.

In the last chapter, rule of state, sovereingty and government types in Islam are tried to be analyzied by the reference of thinkers who have different works about the subject of Islam and democracy

Keywords: Islam, Liberalism, Democracy, Individualism, Capitalism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ADAMA	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: LİBERALİZM	6
1.1. TARİHSEL ARKA PLAN.....	8
1.1.1. Kilise ve Reform	11
1.1.2. Rönesans	14
1.1.3. John Locke (1632-1704).....	15
1.1.4. David Hume (1711-1776).....	19
1.1.5. Adam Smith (1723-1790).....	22
1.1.6. Sanayi Devrimi	25
1.2. LİBERALİZMİN TEMEL İLKELERİ	26
1.2.1. Bireycilik.....	26
1.2.2. Özgürlük	28

1.2.3. Piyasa Ekonomisi.....	32
------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM: LİBERALİZM VE İSLAM..... 35

2.1. DİN KAVRAMI ÜZERİNE.....	35
2.2. LİBERALİZM VE İSLAM: BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ.....	40
2.2.1. Bireycilik ve İslam.....	40
2.2.2. Özgürlük ve İslam.....	49
2.2.3. İslam ve Piyasa Ekonomisi	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İSLAM VE DEMOKRASİ

3.1 Liberalizmde Anayasal Devlet.....	66
3.2 İslam'da Anayasal Devlet ve Demokrasi.....	67
3.3 İslam'da Devlet Yönetimi.....	71
3.4 İslam ve Egemenlik	74
3.5 İslam'da Yönetim Biçimi.....	75

SONUÇ..... 78

KAYNAKÇA 82

EKLER..... 91

EK 1. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU..... 91

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU 92

GİRİŞ

Bu tezde liberalizmin bireycilik, özgürlük, anayasal devlet, piyasa ekonomisi ve hoşgörü gibi ana unsurlarının teorik anlamda İslam dini ile ne ölçüde bağdaştığı hususu tartışılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda İslam'ın bireye, özgürlüğe, piyasa ekonomisine ve anayasal devlete dair takındığı tutum çeşitli düşünürlerin yorumları ekseninde değerlendirilecek ve liberalizmle örtüşen ve örtüşmeyen noktaları izah edilecektir.

Liberalizmle İslam'ı her yönüyle ele alıp değerlendirmeye çalışmak devasa bir literatürün taranmasını gerektirdiğinden çalışmanın amacına uygun bir literatür sınırlandırılması yapılmıştır. Metodolojik olarak ise İslam ve liberalizmin ana öğretileri yorumlanarak kavramsal bir karşılaştırma yapılacaktır. Bu açıdan çalışmanın yapısına en uygun metodoloji olarak hermeneutik¹ yöntem benimsenmiştir. Zira çapraz okumalar yapılarak her iki kavram tarihsellikleri ve güncellikleriyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tezin birinci bölümünde liberalizm kavramının etimolojik kökeninden başlanarak tarihsel gelişim süreci, temel ilkeleri ve farklı liberalizm anlayışları ana hatlarıyla özetlenecektir. Liberal düşüncenin yerleşmesinde bir anlamda entelektüel akıncılık yapan John Locke, David Hume ve Adam Smith gibi düşünürlerin fikirlerine de bu bölümde yer verilecektir.

İkinci bölümde ise İslam ile liberalizmin başlıca ana prensiplerinden olan bireycilik, özgürlük ve piyasa ekonomisi arasındaki ilişki, Seyyid Ebu'l A'la el Mevdudi, Seyyid Kutub, Abdülkerim Suruş, Mehdi Bazergan ve Fazlur Rahman gibi isimlerin yorumları ışığında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde piyasa ekonomisi başlığına ayrı bir parantez açılacaktır. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere tezin kapsamı liberalizmin sadece siyasal boyutunun İslam'la olan ilişkisinden ibaret değildir. Çalışmada liberalizmin ekonomik boyutunun İslam'la olan ilişkisine de değinilecektir.

¹ Genel olarak insanların eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. Dilthey terime felsefi bir anlam kazandırmış ve hermeneutik'in insan bilimlerinin yöntemi olduğunu savunmuştur (Cevizci, 2013, s. 771).

Kapitalizm, çoğu Müslümanın nezdinde yok edilmesi gereken bir düşmandan farksızdır. Çağdaş İslami hareketlerin sembollerinden olan Müslüman Kardeşler 'in ideoloğu Seyyid Kutub, Cemaat-i İslamiye'nin kurucusu Mevdudi, İranlı sosyolog Ali Şeriatî, Suriyeli âlim Mustafa Sibai, Türkiye'nin önemli İslamcı aydınlarından olan Ali Bulaç gibi düşünürlere göre İslam ve kapitalizm arasında bir doku uyumsuzluğu vardır. Böyle bir uyumsuzluğun var olup olmadığı İslam'ın ekonomi paradigmasının hem teorik boyutu hem de pratikteki örnekleri bağlamında açıklanacaktır. Bu bölümde değinilecek bir başka konu ise İslam dünyasındaki yükselme ve gerileme dönemleridir. İslam dünyasında 8. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında yaşanan yükselme, akabinde baş gösteren durağanlık ve gerileme ile bugün hâkim olan buhran dönemi tarihsel sebeplerin ışığında değerlendirmeye tabi tutulacaktır. 16. yüzyılda Dünya'ya Mars'tan bir ziyaretçi gelseydi, muhtemelen tüm insanlığın Müslüman olmanın eşiğinde olduğunu düşünecekti. Marslı ziyaretçinin böyle bir karara varmasında, Müslümanların siyasi ve stratejik avantajlara sahip olmaları kadar, kültürlerinin de enerjik bir yapıda olmasının etkisi olacaktı (Hodgson, 1970, s. 1). İslam üzerine yaptığı çalışmalarla bu konuda 20. yüzyılın en önemli isimlerinden olan Marshall Hodgson İslam dünyasının 16. yüzyıldaki ahvalini bu cümlelerle tanımlamaktadır. Bugünün İslam dünyası, Amerikalı tarihçi Marshall Hodgson'ın marslı alegorisinden fersah fersah uzak bir noktadadır. İslam dünyası geniş bir tarihsel arka planı olan bir kriz içerisindedir. Müslüman ülkeler fakirlik, eğitimsizlik, yolsuzluk, iç çatışmalar ve insan hakları ihlalleri gibi konularda adeta birbirleriyle yarış halindedir. Yeryüzünde, bilimsel bilgi üretimiyle², ileri teknoloji seviyesiyle ve çağdaş demokrasisiyle örnek teşkil edecek tek bir Müslüman ülkenin varlığından söz etmek güçtür. Müslüman ülkelerin ve Müslümanların ismi daha çok mezhep çatışmaları, yoksulluk, totaliter rejimler ve terörizm ile birlikte anılmaktadır.

Belli bir döneme kadar yüksek bir ivme ile gelişme temayülü gösteren İslam medeniyeti daha sonra yoğun bir duraksama yaşamış ve en nihayetinde gerileme sürecine girmiştir. İbn-i Haldun'un metodolojisine göre İslam medeniyetinde yaşanan bu gerileme doğaldır (İbn-i Haldun, 2004, s. 241). İbn-i Haldun, medeniyetleri canlı bir organizma gibi tasavvur ederek, onlara bir ömür biçmiştir. Buna göre, medeniyetler doğar, büyür,

² Akademik atıfları tarayan Web of Science sitesinin verilerine göre 8 milyonluk İsrail, 1,5 milyarlık İslam dünyasından daha fazla bilimsel atıf almaktadır.

yaşlanır ve en nihayetinde vadesini tamamlayarak ölür. İbn-i Haldun'un organizma metaforu referans alınırsa İslam dünyası şu an bir nevi sekerat halindedir. Bu sekerat halinden kurtulmak için Müslümanlar yakın dönemde adına 'İslam Devleti' dedikleri bir tahayyülün arkasına sığınmıştır. İslam Devleti siyasal, sosyal, ekonomik ve hukuki alanlarda tamamen İslami ilkeleri uygulayan bir devleti³ ifade etmektedir (El-efendi, 2009, s. 7). Bu "aziz" gaye kısa zamanda kendine büyük bir taraftar kitlesi bulmuştur. Türkiye'den İran'a, Afganistan'dan Cezayir ve Tunus'a kadar Müslümanlar tüm gayretlerini bu yeni kızıl elmaya ulaşmak için harcamıştır. Çağdaş İslami hareketlerin en güçlülerinden, Pakistan'ın Cemaat-i İslamiyesi ve Mısır'ın İhvan-ı Müslimin'i (Müslüman Kardeşler) bu ideali nihayete erdirmek için yıllarını heba etmiştir. Ancak, İslam Devleti arayışı Müslümanların yaşadığı buhrana yönelik bir panzehir olmaktan ziyade problemleri daha keşmekeş ve içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.

Müslümanların günümüzde yaşadığı buhranın bir benzerini Batı Dünyası Ortaçağ'da yaşamıştı. Batı için 'karanlık' addedilen Ortaçağ İslam dünyasının en parlak yıllarını yaşadığı bir dönemdi.⁴ Bilimin ışığı 500 yıl boyunca İslam dünyasında parlak bir şekilde yandı. El Kindi, El Biruni, Ömer Hayyam, El Cahız, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun, İbn-i Sina, Harezmi ve Sühreverdi gibi bilim insanları fen bilimleri, matematik, tıp ve felsefe gibi alanlarda ciddi çalışmalar yapıyorlardı. 11. yüzyılda Ammar Mavsili yumuşak katarakt ameliyatı yapabiliyorken, 14.yüzyılda Batı'da veba salgınının⁵ müsebbibi olarak görülen Yahudiler katlediliyordu. Ortaçağ'dan çıkıp Modern Çağa geldiğinde İslam dünyası ile Batı'nın bir rol değişimine gittiği açıkça görülmektedir. Bilimsel bilgi, teknoloji ve özgün düşünce üretiminde Ortaçağ'da zirvede olan İslam dünyası bu konumunu 13. yüzyıldan itibaren Batı'ya devretmiştir. Batı'nın Ortaçağ'dan çıkmasında etkin bir rol oynayan tarihsel olaylar silsilesini liberal bir başkaldırı şeklinde

³ Burada mevzu bahis olan 'İslam Devleti' fikri aslında İslamcı ideolojinin ana hedefi olan bir kavramdır. İslamcılık ve Siyasal İslam gibi kavramlar çalışmanın temel kapsamı içerisinde yer almadığından üzerlerinde hususi olarak durulmayacaktır.

⁴ İslam'ın Altın Çağı ya da İslam Rönesansı olarak bilinen bu dönem 8. Yüzyıl ile 13. Yüzyıl arasında kapsayan dönemdir. Bazı tarihçiler bu dönemin 16.yüzyıla kadar sürdüğünü iddia etmektedir.

⁵ 1347 ile 1352 yılları arasında Avrupa nüfusunun üçte birinin ölümüne yol açan salgındır. Hastalığın, Hristiyan olmayanlardan kaynaklandığına dair toplumda yaygın bir kanaat hâsıl olmuştur. Avrupa'nın muhtelif yerlerinde Yahudilere karşı kitlesel katliamlar yapılmıştır. Bunların en kanlılarından biri de 9 Ocak 1349 günü Basel'de yaşanmış ve yaklaşık 600 yetişkin Yahudi yakılmak suretiyle öldürülmüştür.

yorumlamak yanlış olmaz. Feodalitenin sona ermesi, burjuvazi sınıfının güçlenmesi, Reform ve Rönesans gibi tarihsel olaylar liberal düşüncenin kurumsallaşmasında ciddi katkılar yapmıştır.

İslam'ın liberalizmle mi yoksa sosyalizmle mi örtüştüğü hususu son zamanların popüleritesi yüksek tartışma konularının başında gelmektedir. Esasen İslam pek çok fikir insanının da ifade ettiği gibi ne liberalizm ne sosyalizm ne de başka bir ideoloji ile yüzde yüz örtüşür. Çünkü Kur'an'ın mesajı bireylere yöneliktir. Nitekim Kur'an kendisini de "insanlara yol gösterici" (huden li'n nas) olarak tanımlamaktadır (Bakara suresi, 185). İdeoloji kavramı ise bireysel olandan çok siyasal olana ilişkin öğretileri barındıran bir kavramdır. Andrew Heywood'un tanımına göre ideoloji⁶, mevcut iktidar sistemini, korumayı, değiştirmeyi ve yıkmayı amaçlayan ve örgütlü siyasi eylem için zemin hazırlayan az çok tutarlı fikir kümeleridir (Heywood, 2013, s. 70). Bu tanımdan hareketle ideolojinin temelde siyasal düzene yönelik bir kavram olduğunu okumak mümkün görünmektedir. Ancak ideolojiler arasında bireyle olan ilişkisi bakımından liberalizm müstesna bir yere sahiptir. Bireycilik liberalizm için *sine qua non* (olmazsa olmaz) bir değerdir. Liberalizm, ekonomik, siyasal, sosyal ve hukuki öğretilerini bireyi temel alarak formülize eder.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise İslam ve demokrasi ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır. İslam'ın demokrasiye ve demokratik değerlere imkân verip vermediği, son zamanların en popüler akademik tartışmalarının başında gelmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Müslüman aydınların yaklaşımları birbirine zıt iki görüşle bunlar arasındaki birtakım ara görüşlerden⁷ oluşmaktadır. Müslüman Kardeşler'in ideoloğu Seyyid Kutub, Pakistanlı Cemaatü'l İslami hareketinin lideri Seyyid Ebu'l A'la el Mevdudi, İranlı İslamcı aydın Ali Şeriatî, Mısırlı entelektüel Abdülkadir Udeh ve Türkiye'nin önemli İslamcı düşünürlerinden olan Ali Bulaç'a göre, tarihsel kökenleri Batı'ya ait olan liberalizm ve demokrasi gibi değerlerin İslam ile uzlaşması mümkün değildir. Bu görüşü temsil eden düşünürlerin tezlerinde kullandıkları ana argümanlar şöyle özetlenebilir: İslam dini cemaatle politik topluluk arasında keskin bir ayırım

⁶ İdeoloji kavramının bilimsel bir tanımını yapmasına rağmen, Heywood kavramın siyaset biliminde en çok tartışılan konulardan biri olduğunu vurgulamaktadır (Heywood, 2013, s 70).

⁷ Cezayirli mütefekkir Malik Bin Nebi (1905-1973) ara görüş olarak nitelendirilen anlayışa örnek verilebilecek isimlerin başında gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Nebi, 1968)

yapmamıştır. Bir başka ifadeyle, kral ile Tanrı arasındaki sınırlar kesin değildir. Öte yandan İslam, şeriatı bir anayasa olarak göndermiş olduğundan, insanların kendi iradeleri ile yasa yapmalarına müsaade etmemektedir. Bu bağlamda, liberal doktrinin bireyin iradesine vurgu yapması ve demokrasinin egemenliği halka vermesi bu anlayış göre, İslam ile mutlak surette çatışmaktadır.

Abdülkerim Suruş, Fazlur Rahman, Kürt alim Bediüzzaman Said Nursi, Muhammed İkbal ve Mehdi Bazergan gibi figürler ise İslam, liberalizm ve demokrasi ilişkisi hakkında birinci görüşe zıt bir tutum içerisindedir. Bu isimler için İslam ile liberalizm ve demokrasi arasındaki korelasyon negatif değildir. Dört halifenin seçimle iş başına gelmesi, Kur'an'da siyasal örgütlenme biçimi olarak herhangi bir modelin bulunmaması, yine Kur'an'da akla, bireysel özgürlük ve iradeye ehemmiyet veren bir takım ayetlerin olması bu görüşü benimseyenlerin tezlerinde kullandıkları ana unsurlardandır. Çalışmanın bu bölümde İslam, liberalizm ve demokrasi ilişkisi bağlamında her iki görüşü de savunan isimlerin düşünceleri ekseninde İslam'ın yalnızca bir din mi yoksa hem din hem de siyaset mi olduğu sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. Bu sağlandıktan sonra, İslam'da devlet yönetimi, egemenlik ve yönetim biçimi üzerinde durulacak ve İslam'ın liberal demokrasi ile ne derece uyduğu tartışılacaktır.

Yine bu bölüm "İslam Devleti" düşüncesinin tartışıldığı bir bölümdür. 'İslam Devleti' fikri aslında tarihsel kökleri çok derinlere uzanan bir fikirdir. Bu fikrin tarihsel damarını Hz. Muhammed'in (571-632) vefatından sonra baş gösteren siyasi otorite sorununa kadar götürmek mümkündür. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlara kimin liderlik edeceği ve bunu hangi kriterler ekseninde yapacağı ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Ayrıca bu bölümde İslam'ın devlet ve adalet kavramlarına getirdiği bakış açısı ile liberalizmin anayasal devlet ilkesi ile mukayese edilecektir.

Temel amacı İslam'ın liberal bir yorumunun mümkün olup olmadığı sorusuna tutarlı bir cevap vermek olan çalışmanın bu konuda elde ettiği bulgular, İslam'ın liberal bir yoruma mahal vereceği yönündedir. Özellikle 8. yüzyılda Vasil İbn-i Ata (700-748) tarafından kurulan Mutezile mezhebinin geliştirdiği akıl eksenli İslam eskatolojisinde bireysel özgürlük, rasyonalite, eşitlik ve evrensellik gibi Batılı hukuk normlarının izlerini görmek mümkündür. İslam dünyası başlangıçta ifade edilen altın çağını

Mutezile'nin yükseldiği ve bir devlet doktrini olarak benimsediği zamanlarda yaşamıştır. Bu akımın etkisini yitirmesi İslam dnyası için bir dönüm noktası olmuştur. Bu husus çalışmanın ilgili bölümünde daha kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Çalışmada İslami öğretilerin kaynağı olarak sadece Kur'an referans alınmıştır. Böyle bir tercih yapılmasının temel nedeni, Kur'an dışındaki hadis, icma ve kıyas gibi kaynakların kesinliğinin tartışılır olmasıdır. Bilhassa, hadislerin doğruluğu konusunda keskin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hadis yazımının Hz. Muhammed'in vefatından iki asır sonra başlaması, hadislerin sayıca olan çokluğu,⁸ bazı hadislerin hem Kur'an hem de akıl ve mantık ile çelişmesi hadislerin doğruluğu hakkındaki şüpheleri arttıran başlıca sebeplerdendir.

⁸ Hadis yazımına öncülük eden isimlerin başında gelen Buhari'nin 600 bin hadis bildiği iddia edilmektedir (Kur'an Araştırmaları Grubu, 2014, s. 60).

BİRİNCİ BÖLÜM: LIBERALİZM

Etimolojik kökeni itibariyle liberal kelimesi Latince özgür manasına gelen Liber'den türemiştir (Akderin, 2012 s. 317). Ancak kelimenin siyasi anlamıyla kayıt altına alınmış ilk kullanımı 1823 yılında İspanya'da gerçekleşmiştir (Heywood, 2011, s. 41). “Özgürlük sevdalıları” anlamına gelen *liberales* kelimesi ilk olarak İngiltere menşeli politikaları tanımlamak amacıyla kötüleyici bir anlamda kullanılmış olsa da, daha sonra İspanya'da 1812 yılında kaldırılan anayasayı geri getirme çabası içerisinde olanları ve parlamenter rejim taraftarlarını ifade etmek için kullanılmıştır (Cranston, 1954, s. 67). Fransa'da ise liberal sıfatı Bourbon Monarşisi'nin 1815'te yeniden kurulmasına müteakip ekonomist Jean-Baptiste Say ve arkadaşlarınca “özgürlüğün lehine” anlamında kullanılmıştır (Hamowy, 2008, s. 26).

Liberalizm, “akıl çağı” olarak nitelendirilen modern dönemde ortaya çıkan ilk siyasal ideolojidir. En genel tanımıyla liberalizm, temelde bireyi referans alarak, bireylerin siyasal ve iktisadi özgürlüğünü azami derecede güvence altına almak adına siyasal iktidarın sınırlandırılmasını savunan, yine bireylerin refahı ve özgürlüğü uğruna özel mülkiyete dayalı serbest piyasa ekonomisinin gerekliliğini vurgulayan, bireyler arasındaki dini, etnik ve ahlaki farklılıkların toplumsal çatışmaya yol açmaması için hoşgörü ilkesini benimseyen siyasal akımdır (Şahin, 2013, s. 41). Günümüzde farklı liberalizm anlayışları var olsa da liberallerin bireycilik, özel mülkiyet, serbest piyasa ve sınırlı devlet gibi liberalizmin çerçeve değerlerini oluşturan ilkeler noktasında liberaller arasında ortak bir mutabakatın varlığından söz edilebilir. Buna karşılık, siyasal ve ekonomik alana ait bu ilkelerin ne anlam ifade ettiği ve hangisinin öne çıkarılması gerektiği hususunda liberal düşünürlerin farklı yorumları vardır. Bu yorum farklılığından ise farklı liberalizm anlayışları doğmaktadır (Şahin, 2013, s. 41).

Bugün Dünya'da hâkim ideoloji olarak kabul edilen liberalizmin siyasal bir ideoloji olarak gelişmesinin 17. ve 18. yüzyılların Avrupa'sında; kurumsallaşmasının ve sistemli bir hale gelmesinin ise 19. yüzyılın başlarına denk geldiği söylenebilir; tarihsel kökenleri itibariyle liberalizmin izlerini Antik Yunan siyasal ve ekonomik düşüncesinde

görmek mümkündür.⁹ Özellikle birey, faydacılık, haz ve özgürlük gibi değerleri ön plana çıkararak bir dünya görüşü inşa eden sofist düşüncenin liberal nüveler barındırdığı söylenebilir (Türe, 2006, s. 23).

1.1 TARİHSEL ARKA PLAN

Liberal düşüncenin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi incelendiğinde ‘modernleşme’ olgusu ile senkronize bir tarihsel seyre sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz (Çaha, 1999, s. 13-39). Modern dönem öncesinde var olan Ortaçağ Avrupa toplumu ekonomik, siyasal, sosyal ve hukuki örgütleniş biçimi bakımından feodalizmin hüküm sürdüğü bir toplumdur. Modern devlet kavramının tarihsel köklerini ve geçirdiği evrimi detaylı bir şekilde tahlil eden İtalyan tarihçi Gianfranco Poggi’ye göre bugünkü Almanya ve Fransa’yı oluşturan topraklar üzerinde feodaliteyi ortaya çıkaran üç önemli tarihsel gelişme vardır:

1. Batı Roma İmparatorluğu’nun hem merkezi bir hükümet sistemi, hem de yerel yönetim mekanizması kurmuş bir yönetim sistemi olarak çöküşü,
2. ‘Vokerwanderungen’ diye anılan kabile topluluklarının kitlesel olarak yer değiştirmeleri,
3. Batı Avrupa’da yaşayan insanların hem kendi aralarında, hem de başka yörelerin insanları ile ilişkilerinde önemli bir fonksiyonu olan ulaşım ve ticaret yollarının Akdeniz’den sapmasıdır (Poggi, 2014, s. 33).

Bu üç gelişmenin de etkisi ile eski Yunan-Roma mirasından, Cermen kabilelerinin geleneksel ilişkilerinden ve Hristiyan dünya görüşünden gelen öğeler, Batı Avrupa’da ortaya çıkan bu yeni toplumsal örgütlenme biçiminin bileşenlerini ifade etmektedir (Ülgen, 2010, s. 5). Merkezi otoritenin yok olduğu, ticaretin önemini yitirdiği, kent yaşamının anlamını kaybettiği, çatışmaların, karışıklıkların ve tedirginliğin hat safhada olduğu bir dönemde ortaya çıkan feodalitenin temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁹ Aralarında iki bin yılı aşkın bir zaman dilimi olmasına rağmen, sofizm ile liberalizmin birey, mutluluk, faydacılık ve özgürlük gibi temalara getirdikleri yaklaşımlar belli ölçülerde benzerlik gösterir.

1. Bir üretim tarzı olması,
2. Hiyerarşik toplum düzenine sahip olması,
3. Bir kültür ya da dünya görüşü veyahut bir değerler kümesi düzeylerinde kendini ifade etmesidir (Ağaoğulları, 2001, s. 181).

Yukarıdaki özelliklerden hareketle denilebilir ki feodalite; ticaret hayatının sönük olup ekonominin temelini tarıma dayalı olduğu, toplumun hiyerarşik sınıflara ayrıldığı, merkezi devletlerin güçlü olmadığı bir idari düzendir.¹⁰ Örgütlenmiş merkezi otoritelerin henüz bulunmadığı Avrupa’da, feodalite bir çeşit hükümet rolü üstlenmekteydi. Merkezi devletlerin en temel görevlerinden biri olan ve tarımsal üretimin gelişmesi için gerekli olan güvenlik, feodal kurumların gelişip güçlenmesiyle sağlanmaktaydı (Sander, 2009, s. 73). Toplum hiyerarşik sınıflara bölen bu sistemde bireyler üç farklı zümreye ayrılmaktaydı. Nüfusun yüzde 2-3’lük bir bölümünü oluşturan ruhbanlar, yüzde 2’lik bir bölümüne karşılık gelen asiller ve büyük topraklara sahip olan aristokratlar ve toplumun geri kalanını oluşturan avam yani yoksul halk. Avam sınıfının büyük bir kısmı kırsal kesimlerde yaşayıp tarımsal faaliyetlerle uğraşan serflerdi ancak bu sınıfın içerisinde kasabalarda yaşayıp zanaat ve ticaret ile uğraşan küçük bir kesim de vardı. Bu kesim, modern dönemde ortaya çıkacak olan ve liberal düşüncenin yerleşmesine büyük katkı sağlayacak olan burjuvazinin köklerini oluşturmaktaydı (Şahin, 2013, s. 43). Ortaçağ’ın en büyük zenginlik ve iktidar ölçütü topraktı ve neredeyse bütün toplumsal sistem toprak üzerinden yapılanmaktaydı. Toprak sadece ekonomik ilişkileri değil, aynı zamanda sınıflar arasındaki sosyal ve siyasi ilişkileri de şekillendiren ana unsurdu. Buna göre, temel görevi Tanrı’nın şanını yüceltmek ve toplumun üyelerinin ruhani ihtiyaçlarını karşılamak olan ruhban sınıfı, bu

¹⁰ “Feodalite şansız bir terimdir. İlk kullananlar, Boulainvillers ve Montesquieu Fransız eski rejimini kötülemek amacıyla bu tabiri küçültücü bir bağlam içinde kullanmışlardır. Feodalite, bu iki düşünürün izinde bütün XVII ve XVIII. yüzyıl yazarları için her şeyden önce bir yönetim biçimidir ve bu yönetim biçimi arkaik bir sistemin tüm özelliklerini barındırmaktadır. Feodalite teriminin ikinci bir talihsizliği de, Batı toplumsal gelişmesinden türetilme bir kavram olmasıdır. Latince’nin “feodumun”dan gelen bu terim, aslında “fief”in bağımlılığın ödülü olarak verildiği bir sistemi ifade etmek için ortaya çıkmışsa da bütün kişisel bağımlılık ilişkilerini ve onlara bağlı tüm yan unsurların toplamını ifade eder hale gelmiştir. Bu kadar kapsamlı bir içeriğe sahip olunca, oluşturucu unsurlarından herhangi birinin bir toplumun bir döneminde başka bağlamlar içinde olsa da görülür olması, o toplumun feodal olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır. Bu kadar kapsamlı içeriği olunca, oluşturucu unsurlardan herhangi birinin bir toplumun bir döneminde, başka bağlamlar içinde olsa da görülür olması, o toplumun “feodal” olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır” (Kılıçbay, 2005, s. 70).

hizmetinin bedeli olarak Kilise'nin sahip olduğu toprakların soylular tarafından korunmasını ve serfler tarafından da işletilmesini tabii hakkı olarak görmekteydi. Asiller sınıfı ise hem güvenliği sağlamak hem de idari ve yasal işleri yürütmekle mükellefti. Onlar da bu yaptıklarına karşılık sahip oldukları toprakların serfler tarafından işletilmesini bir hak olarak görmekteydiler. Toplumdaki ana üretici güç olmasına rağmen sınıf piramidinin en alt ve en geniş tabakasını oluşturan serfler; toprak sahibinin adeta malı konumunda olan, karın tokluğuna çalışan, bireysel özgürlükten yoksun ve hiçbir hukuki hakkı olmayan kölelerdi.

Yukarıda genel hatları ile tasvir edilen bu feodal sistemde toplum, bir bütün olarak egemen iradelere teslim olmuştu. Böyle bir ortamda ekonomik ve siyasal özgürlüğü ile kendini serbestçe ifade edebilen bireylerden bahsetmek imkânsızdı (Bloch, 1995, s. 364). Feodalitenin bireyin üzerine attığı bu ölü toprağı, 12. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanacak olan ekonomik, siyasi, askeri, dini ve felsefi gelişmeler vasıtasıyla yavaş yavaş silkelenecek ve liberal düşünce bir akım olarak gelişme temayülü gösterecekti. Ekonomik bağlamda Avrupa'da yeniden canlanan ticaret ve kent hayatı, avam sınıfının şehirlerde yaşayan kesimini daha da zenginleştirmişti. Burjuvazi adı verilen bu yeni sınıf zenginleşmenin doğal bir refleksi olarak yeni yatırım arayışlarına girmiş, yatırımlarında çalıştırabileceği iş gücüne ihtiyaç duymuştu. Ancak, ana iş gücü pozisyonundaki serfler toprağına bağlıydı ve göç etmeleri hukuken mümkün değildi. Burjuvazi sınıfı kendisini Ruhbanlar ve Asiller karşısında ekonomik anlamda zor durumda bırakan bu sistemin ilgası için krallarla iş birliğine gitti. Kralların kuracağı güçlü orduların finansmanını üstlenen burjuvazi, buna mukabil krallardan ticaretin güvenli bir şekilde yapılmasını talep etti. Oral Sander, ticaret ve kentleşmenin gelişiminin Avrupa tarihi için ne derece önemli olduğunu şu cümlelerle özetler:

“Ticaret ve değişik bir kent yaşamının ortaya çıkışının, Avrupa uygarlık ve üstünlüğünün doğuşundaki payı gerçekten çok büyüktür. O kadar ki, eğer Avrupa'da böyle canlı bir ticaret doğmamış ve bağımsız özelliklere sahip kentler kurulmamış olsaydı, 15. yüzyılın Rönesans'ı ya gerçekleşemez ya da en azından çağımızın temellerini oluşturacak yenilikleri etkisiz ve kısa süreli kalırdı. Ticaret ve kentleşme, belki de, dünya tarihinin en önemli iki dönüm noktası olan tarım ve endüstri devrimleri arasındaki uzun zaman dilimi içindeki “basamak taşı”nı oluşturmuş ve insanların birinden ötekine geçmesini sağlamıştır. Belki de, dünya tarihinin en az onlar kadar önemli bir olaydır. İngiltere'nin 19. yüzyılda bir endüstri devi olmasından çok önce büyük bir ticaret devleti haline geldiği

unutulmamalıdır.” Bu, bir dereceye kadar, öteki Batılı devletler için de doğrudur” (Sander, 2009, s. 77).

Ekonomik alandaki bu gelişmelere ek olarak, askeri sahada da büyük toprakların icadı ve barutun Avrupa’ya gelmesi gibi yaşanan teknolojik gelişmeler merkezi krallıklarla birlikte burjuvazi sınıfında da elini güçlendirdi (Huberman, 2014, s. 84). Feodalite fikri temellerini liberal düşünürlerin atacağı bir tasfiye sürecine girdi. Ekonomik ve askeri gelişmelere ek olarak, siyasi arenada merkezi krallıkların gücünü toplaması, dini sahada Reform hareketinin Kilise’nin vesayetine meydan okuması, felsefi anlamda Rönesans hareketinin başlaması Ortaçağ düzeninin surlarında büyük gedikler açarak liberalizme ve Modern Çağa giden yolun arkasındaki temel paradigmayı oluşturdu.

Tüm bu gelişmelere bakılarak liberalizmin, Ortaçağ düzenin sonlanması ile doğduğunu analiz etmek yanlış olmaz. Bu noktada Katolik Kilisesi’nin hegemonyasına karşı bir nevi meydan okuma hükmünde olan Reform hareketinden ve bilimde, sanatta, felsefede, düşüncede yeni ufuklar açan Rönesans’ın üzerinde durmakta fayda var.

1.1.1 Kilise ve Reform

Feodalitenin tasfiyesi için burjuvazi ile ortak hareket eden merkezi krallıklar, Ortaçağ’ın en ayrıcalıklı zümrelerinden biri olan asillerin statükosunu büyük ölçüde sonlandırmıştı. Kralların karşısında artık tek güç olarak sadece Katolik Kilisesi kalmıştı. Kilise, sadece dinsel ritüelleri yürüten bir kurum olmaktan ziyade ekonomik, siyasi ve hukuki açıdan da geniş yetkilere sahipti. Ekonomik anlamda halktan bağış ve vergi toplayabiliyor, insanları kendi mahkemesinde yargılayabiliyor ve kralın politikalarını tenkit edebiliyordu. Ortada çift başlı bir iktidar vardı. Kilisenin benimsediği politikaların kendi geleceği için büyük bir tehdit olduğunun farkında olan burjuvazi, kilisenin otoritesini bitirmek için kralın yanında saf tuttu. Yeni konjonktür ile birlikte feodal düzenin artık uzatma dakikaları oynadığını kabul etmeyen Kilise, Ortaçağ’ın sonlarına doğru “plenitudo potestatis”¹¹ tezini yayınlaması büyük tepkilerle karşılaştı (Ağaoğulları, 2008, s. 11). Kilisenin iddiasına göre, hem uhrevi hem de dünyevi iktidarın yegâne sahibi Kilise olmalıydı. Çünkü dünyevi olan her şey bedenle ilgili olup,

¹¹ Plenitudo Potestatis, kavramı, siyasal iktidarın kaynağının ve kullanımının Kilise’nin tekelinde olması gerektiğini ifade eder.

beden ruha, ruh ise ruhani olana itaat etmekle mükellefti. Tanrı'nın külli iradesinden gelene karşı insanın cüzi iradesi çaresizdi. Tanrı'nın bu külli iradesinin yeryüzündeki temsilcisi ise kuşkusuz Kilise olmalıydı. Dolayısıyla halk ve aynı zamanda krallar Kilisenin kendileri için çizdiği sınırların dışına çıkmamalıydı. Plenitudo potestatis iddiasına sert tepki veren ulusal krallıklarla, Katolik Kilisesi arasında büyük bir mücadele başladı. Kilise krallıklarla girdiği bu mücadeleye ek olarak, aşırı lüks tutkusu ve sistematik bir şekilde uyguladığı sömürü politikası nedeniyle geniş kitlelerin de tepkisini çekmeye başladı. Kitlelerin nazarındaki itibarı zedelenen, krallıklarla iktidar savaşına giren Kilise, kendi içinde de papalık makamı için yaşanan bölünmelerle boğuşuyordu (Ağaoğulları, 2008, s. 85-86).¹²

Ortaçağ düzenin tartışılmayan, dokunulamayan, sorgulanamayan kerameti kendinden menkul kurumu olan Kilise artık bir bunalım dönemindeydi. 15.yüzyıl başlarında Kilise'nin dünya işlerine karışmasını eleştiren ve her yönüyle yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunan düşünürler ortaya çıkmaya başladı. Kutsal Kitap'ın ilk çevirisini yapan ve Katolik Kilisesi'nin erken muhaliflerinden olan İngiliz ilahiyatçı John Wycliffe (1320-1384) papalık kurumunun Kutsal Kitap'ta hiçbir dayanağı olmadığını iddia ediyordu. Wycliffe ile görüş birliğinde olan bir diğer isim Bohemya'dan Jan Hus'tu (1373-1415). Hus, Kilisenin vergi toplamasını ve servet edinmesini şiddetle eleştiriyor, Kilise vergilerinin kısıtlanmasını ya da kaldırılmasını savunuyordu (Ağaoğulları, 2008, s. 87). Kilise'ye yöneltilen bu eleştiriler bir anlamda reform hareketinin ayak sesleri niteliğindedir.

Katolik Kilisesi'nin yerleşik düşünce kalıplarına meydan okuyan Reform ve Rönesans hareketi, dönemin düşünce anlayışlarına getirdiği yeni parametrelerle liberal düşüncenin gelişimine zemin hazırlamış ve modern çağ felsefesine giden yolun öncülüğünü

¹² “Katolik Kilisesi'nin 1378'de başlayıp 1417'ye kadar süren buhran dönemine ‘Büyük Ayrım’ adı verilir. 1378 yılında Avignon'dan Roma'ya taşınmış olan papalık makamına, uzun yıllar sonra yeniden İtalyan bir din adamı, VI. Urbanus adıyla seçilmişti. Fakat kısa süre içerisinde yeni papanın tutumundan rahatsız olan kardinaller, VI. Urbanus'un seçiminin geçersiz olduğunu ileri sürüp toplandıkları Napoli'de VII. Clemens'in papalığını ilan ettiler. Fransa kralının ve bunun bağlaşıkları olan Napolilerin, İskoçyalıların ve İspanyolların desteklediği VII. Clemens Avignon'a yerleşti. İmparator'un, İngiltere kralının ve Flanders bölgesi ile İtalya'nın bir bölümünün desteğini alan VII. Urbanus ise Roma'da oturmaya devam etti. Bu iki rakip papa gibi bunların izleyicileri de birbirlerinin reddetmeyi sürdürdüler ve uzlaşmaya yanaşmadılar.” (Ağaoğulları, 2008, s. 86).

yapmıştır. Reform hareketinin önderlerinden olan Martin Luther'in, plenitudo potestatis savını reddederek Kilise'nin hem uhrevi hem de dünyevi alanda herhangi bir otorite sahibi olamayacağını belirtmesi, yine Reform'un bir diğer önderi olan Calvin'in inanan bir Hristiyan ile Tanrı arasına Kilise dâhil hiçbir aracı kurumun giremeyeceğine dair öğretileri, Ortaçağ'ın en kudretli vesayet odağı olan Katolik Kilisesi'nin meşruiyetini tartışmaya açmıştır. Levent Köker'e göre Reform'un otorite ile iktidar arasındaki ayırımı ortadan kaldırıp modern egemenlik anlayışının bir anlamda mihmandarı olması hareketin, modern toplumun oluşum sürecine yaptığı temel katkıların başında gelmektedir (Köker, 2008, s. 147).¹³ Yine Jean Calvin'in önderliğinde kurulan bir Protestan mezhebi olan Kalvinizm'e göre; çalışmanın bir nevi ibadet olarak algılanması, insanın aklını ve emeğini kullanarak yaşam standartlarını yükseltmek için gayret göstermesi, Tanrı'ya karşı bir isyan olmayıp aksine Tanrı'nın şanını yüceltmeye ve yeryüzündeki hâkimiyetini pekiştirmeye hizmet edecektir. Ömer Çaha, liberal düşünürlerin temel referans noktası olarak gördüğü birey düşüncesinin şekillenmesinde Protestanlığın önemli bir yeri olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Liberal düşünürlerin nihai amaç olarak ulaştıkları birey düşüncesinin şekillenmesinde Protestanlığın insanı yeniden okuyan öğretisinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Kısaca Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan ve Reform süreciyle birlikte yeni eksenlerde gelişen bazı temalar liberal düşünürler için hem bir ilham kaynağı hem de bir kalkış noktası teşkil etmiştir. Liberal düşünürlerin genel olarak dine karşı sempatik oluşlarının ve hemen hemen hiçbirinin modern dönemde ortaya çıkan birçok akımın öncülerinin aksine dini dışlamayışlarının arkasında bu gerçeğin yattığını ifade etmek yanlış olmayacaktır” (Çaha, 1999, s. 13-39).

Ünlü Alman sosyolog Max Weber, işte bu Protestan ahlakının yaygınlaşmasının sonucunda kapitalizmin geliştiğini iddia eder. Weber'e göre Protestanlığın lüksten, malayani işlerden ve uykudan kaçınarak çalışmayı teşvik eden öğretileri sonucu kapitalizmin ruhu ortaya çıkmıştır.

1.1.2 Rönesans

¹³ “Ancak, her ne kadar dünyevi başarılar elde etme doğrultusunda bir teşvik sunmuş olsa da, Protestanlığın ortaya çıkması dini baskının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmiyordu. Bilakis, Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther sapkınlara, yani Protestan olmayanlara karşı hoşgörülü olunmasını onaylamıyordu. Yine Jean Calvin, Cenevre kentinde hayatın her alanını kontrol edip farklılıklara var olma imkânı tanımayan totaliter bir din devleti tesis etmişti. Kimi zaman Protestanların ve Katoliklerin kimi zaman da Protestanların kendi aralarında yaptıkları kanlı din savaşları on yedinci yüzyılın ortalarına değin sürecektir” (Şahin, 2013, s. 46).

Rönesans hareketi ile birlikte insana, bilime, sanata, dine, tarihe kısacası tüm siyasal ve sosyal olgulara bakış açısında değişimler olmuştur. Rönesans, Avrupa'daki karanlık çağın bitişi birey ve birey aklına olan güvenle beraber aydınlanma çağının başlamasıdır (Çotuksöken, 1988, s. 34). Sözcük anlamıyla yeniden doğuş manasına gelen ve Batı'nın geleneksel olandan modern olana evrilme sürecinin belki de en önemli dönemeci olarak kabul edilen Rönesans'ın süreklilik içinde bir değişme anlamında bir ilerleme mi yoksa geçmişten keskin bir kopuş mu olduğu sorusunun cevabı net değildir. Ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerde 12. yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmeler Rönesans ile geçmiş Ortaçağ arasında bir bağlantının varlığına işaret etmektedir. Ancak aynı durum, yani süreklilik içinde değişim anlamında bir geçiş Reform hareketi içinde söz konusudur. Nitekim yaygın bir kanaat, modern dünyaya geçiş sürecinde Reform ve Rönesans hareketleri birbirlerinin tamamlayıcısı olarak addetmektedir. Rönesans'ın asıl önemi Reform'un teolojik merkezli paradigmasından farklı olarak insan anlayışında yeni ufuklar açan bir hareket hüviyetinde olmasıdır (Köker ve Ağaoğulları, 2008, s. 154).

Rönesans'ta zuhur eden bu yeni insan anlayışı; insanı nesne konumundan çıkarıp kendi eylemlerinden sorumlu, bu eylemler neticesinde kendi kaderini kendi tayin edebilen bir varlık olarak tasavvur edip özneleştiriyordu. İnsan anlayışındaki bu değişim bağlamında vurgulanan özgürlük kavramı da liberalizmin temel dinamiklerinden olan bireycilikle özdeşleştirildi. Rönesans ile birlikte insanın birey olarak toplumdan ayrı bir varlık olarak anlaşılmaya başlanmasının ve cemaat, aile ve diğer toplumsal tabakaların ön kabullerinin haricinde farklı bir kategori içerisinde değerlendirilmesinin temelleri atıldı (Çetin, 2002, s. 87). Geleneksel insan anlayışında yaşanan bu değişim, liberalizmin mihenk taşları olarak kabul edilen bireycilik ve özgürlük anlayışının gelişmesine yadsınamayacak katkılarda bulundu.

Rönesans hareketini insanın, eşyanın ve dünyanın yeniden tanımlanması olarak da okumak mümkündür. İnsanın değerini kabul eden, onu Pre-sokratik bir filozof olan Protagoras'ın dediği gibi her şeyin ölçüsü olarak tanımlayan hümanizm anlayışı Rönesans döneminin ve düşünürlerinin temel kavramı olmuştur. Hümanizm, Ortaçağ'ın kilise, feodalite ve imparator gibi simge kurumlarının oluşturduğu hiyerarşik düzenden insanı tüm nitelikleriyle soyutlayarak felsefede, bilimde, sanat ve edebiyatta özgür insan

anlayışının savunulmasıdır. Rönesans döneminin ünlü düşünürlerinden olan hümanist Pico Della Mirandola (1463-1494) insana olan inancını insanın değerine ilişkin nutkunda Tanrı'ya atfettiği şu sözlerle ifade eder:

“Âdemoğlu, sana ne önceden belirlenmiş bir konum, ne özel bir bakış ne de özel haklar verdim, sen bunlara karar ve seçiminle sahip olabilirsin. Dünya üstündeki varlıkların var olan sınırlamalar benim kanunlarımın bir sonucudur. Verdiğim özgürlüğü, bir engelle kısıtlamaksızın kendi doğanı belirleyeceksin. Seni dünyanın merkezine koydum, öyle ki bu noktadan dünyadaki en iyi olanı görebilmelisin; seni ne dünyalı ne de öbür dünyalı, ne ölümlü ne de ölümsüz yarattım, özgür bir sanatçı gibi sen kendi biçimini kendin karar vererek ayırt edici özelliklerinle oluşturmalısın” (Abbagnano, 1992, s. 764).

Pico Della Mirandola'nın düşüncelerine paralel bir biçimde Fransız Hümanist Charles Boville'de aklın insan doğasını oluşturan en önemli güçlerden biri olduğunun ve insanın bu dünyada kendi yaşamını kendisinin kurabileceğinin altını çizer (Abbagnano, 1992, s. 764). İnsanın yüceltiildiği bu dönemde, liberalizmin fikir ataları sahneye çıkmaya başladı. Eserlerinde hümanizmaya, rasyonaliteye ve bireyciliğe uygun bir siyasal yönetim arayışı ana sorunsal olan Locke, Hume, Smith gibi liberaller, görüşlerini Rönesans'la birlikte gelen bu özgürlük ortamında açıklama fırsatı buldular. Bireye ve birey aklına güvenmeye, doğal düzen ve doğal haklar yasasına, özgürlük ve toplumsal rıza temelinde bir toplum sözleşmesine ilişkin görüşlerini dillendirerek liberalizmin kuramsal çerçevesinin temellerini attılar. Liberal felsefenin oluşmasında büyük düşünsel emeğe sahip olan bu üç filozofun mutena görüşlerinden kısaca bahsetmekte fayda var.

1.1.3 John Locke (1632-1704)

İngiliz matematikçi ve filozof Alfred North Whitehead, “Tüm Batı felsefe tarihi Platon'a düşülen dipnotlardan ibarettir” diyerek, Platon'u felsefede bir memba olarak tasavvur etmiştir (İlboğa, 2007, s. 3). Tıpkı Whitehead'in, Platon'u felsefede bir başlangıç noktası olarak kabul edişi gibi liberaller de John Locke'u liberal siyaset felsefesinin başlangıç noktası olarak kabul ederler. Öğretileriyle siyasal liberalizmin ilk perspektifini çizen düşünür olan John Locke 17. yüzyıl düşünce tarihine damga vurmuş filozoflardan biridir. Locke'un düşünce tarihindeki öneminin sadece liberal felsefe üzerindeki etkisine indirgenmesi doğru olmaz. Locke'un düşüncel istidadı siyaset ve

felsefe ile sınırlı değildir. O, meteorolojiden kimyaya, tıptan teolojiye kadar uzanan zengin bir ilgi alanına sahiptir.

John Locke, İngiltere’de parlamenter sistemin tarihsel gelişimi açısından kilometre taşı olarak nitelenen olaylarla dolu bir zaman aralığında yaşayıp eserler vermiş bir filozoftur. Locke’un çocukluk dönemi 1642-1651 yılları arasında anayasal monarşi taraftarları ile mutlak monarşi yanlıları arasında vuku bulan İngiliz İç Savaşı’na denk gelmiştir. Mutlak monarşi yanlısı Kral I. Charles ile Parlamento arasındaki gerilim İç Savaş’tan çok önce Charles’ın tahta çıktığı yıl olan 1625’te başlamıştı. Kral’ın Fransa Kralı IV. Henry’nin kızı Prenses Henrietta-Maria ile evlenmesi Parlamento çevresinde hoşnutsuzluğa yol açmıştı. Zira Prenses Katolik Kilisesi’ne mensuptu. Kuşkusuz kanlı İç Savaş tek sebebi bu evlilik değildi. I. Charles’ın Parlamento’nun izni olmadan vergi toplamaya başlaması, Parlamento’yu dağılmaya zorlaması ve on bir yıl boyunca ülkeyi tek başına yönetmesi, Protestan İskoç halkına Katolikliği dayatması, Parlamento üyelerini tutuklamaya çalışması ve Avrupa’da devam eden din savaşları için Parlamento’yu oluşturan toprak sahiplerinden ek vergiler talep etmesi İngiliz İç Savaş’ının patlak vermesine zemin hazırlayan başlıca sebeplerdendi. Parlamento taraftarlarının zaferiyle sonuçlanan bu savaşın sonunda I. Charles infaz edildi. Savaşın bitmesine müteakip, İngiltere’de 1649-1660 yılları arasında kralsız ve soylular için ayrı bir meclisin bulunmadığı bir Cumhuriyet (commonwealth) rejimi tesis edildi (Roskin, 2013, s. 28-30).

Kral I. Charles’a karşı verilen mücadelede Parlamento taraftarları adına savaşan Yeni Ordu’nun komutanı General Oliver Cromwell, 1653 yılında Parlamento’ya gelerek üyelere hakaret edip onları silah zoruyla dışarı çıkarmış ve Parlamento’yu fesh etmişti. General Cromwell’in başında bulunduğu bu ara rejim, vatandaşların haklarını gözeten bir devletten çok askeri bir diktatörlüktü. Cromwell’in ölümünden bir yıl sonra bu rejim tasfiye edildi. Yeniden faal olan Parlamento, II. Charles’ı tahta davet etti. II. Charles dönemi, selefi I. Charles’ın dönemindeki gibi mutlakiyetçilik yanlıları ile anayasal monarşi taraftarları arasında geçen kanlı bir iç savaşa sahne olmamışsa da, II. Charles’ın İngiltere’deki dini farklılıklara hitaben bir Hoşgörü Deklarasyonu yayınlaması Parlamento ile olan ilişkilerinin gerginleşmesine sebep oldu. Bu gerginlik, II. Charles’ın ardından tahta çıkan II. James’in tıpkı kardeşi gibi dini farklılıklara yönelik yeni bir

Hoşgörü Deklarasyonu yayınlamasıyla daha da tırmandı. İktidarının ilahi kaynaklı olduğunu iddia eden II. James Parlamento'yu tanımadı. Bu vetirede krala muhalif olan Parlamento taraftarlarının önemli bir bölümü ülke dışına çıkmak zorunda kaldı (Şahin, 2013, s. 50) Kralın baskısından ülke dışına kaçan Parlamento lehtarlarından biri de John Locke'tu. İşte John Locke, mutlakiyetçiliğe karşı çıkan, kuvvetler ayrılığını savunan ve anayasal monarşiyi destekleyen görüşlerini böyle çalkantılı bir siyasi atmosfer içinde geliştirmiştir.

John Locke, siyaset felsefesi ile ilgili esas görüşlerini *Hükümet Üzerine İki İnceleme* isimli eserinde ortaya koymuştur. Eserin adından da anlaşılacağı üzere, kitap hükümet üzerine yazılan iki ayrı denemeden müteşekkildir. Birinci incelemenin başlığı “Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı”dır. (The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer and His Followers Are Detected and Overthrown) Birinci incelemede Locke, vatandaşı Robert Filmer'in (1588-1653) siyasi iktidarın meşruluğu ve kaynağı konusundaki düşüncelerine karşı çıkmıştır.¹⁴ Filmer'e göre, Âdem ilk ata olmasından ötürü mutlak ve sınırsız bir iktidara ilk sahip olan kişi olmuştur (Woolhouse, 2011, s. 212). Tanrı ilk olarak iktidarı Âdem'e vermiş, ondan sonra Nuh devralmış ve bu iktidar babadan oğula geçerek krallara kadar gelmişti.¹⁵ Filmer, monarşiye ilahi ve aşkın bir meşruiyet veren teorisini şu sözlerle ifade eder:

“Âdem yaratılır yaratılmaz, Tanrının görevlendirmesiyle, henüz uyrukları olmamasına rağmen dünyanın monarkiydi. Uyruklar var oluncaya kadar gerçek bir hükümet olamamasına rağmen, yine de doğanın verdiği hakla, soyunun yöneticisi olması Âdem'in hakkıydı: Âdem eylemsel olarak olmasa bile en azından yaratılışından itibaren bir kraldı” (Aktaran, Locke, 2007, s. 16).

¹⁴ İngiliz siyaset teorisyeni Robert Filmer, monarşinin devam etmesinin gerekliliğine dair fikirlerini, 1680 yılında kaleme aldığı ‘Patriyarka’ isimli eserinde ortaya atmıştır. Filmer, kitabında insanların siyasal açıdan eşit olmadıklarını, birbirleriyle olan ilişkilerinin ilahi bir hiyerarşi içinde belirlendiğini ve kralın bu hiyerarşinin en tepesinde bulunduğunu öne sürer (Zabcı, 2011, s. 484).

¹⁵ Filmer genel olarak iktidarın Âdem'in varislerine geçişinden bahsetmişse de, bu iktidarın geçme hakkının nasıl uygulanacağına dair açık bir izahta bulunmamıştır. Âdem öldüğünde, iktidarın soyun “en yaşlısı”na geçeceğini söylemesine rağmen, başka bir yerde iktidarın Âdem'in “en yaşlı oğluna” geçeceğini söylemiştir. Dahası, Âdem'in hiçbir oğlu olmasaydı, o zaman kızından olma bir erkek torun, Âdem'in erkek kardeşinden olma bir yeğene nazaran daha mı fazla hak sahibi olacaktı? Ayrıntılı bilgi için bkz: (Woolhouse, 2011)

Mutlak monarşinin ilk teorisyenlerinden olan Filmer'in sözünü ettiği iktidar meşruluğunu bireylerin rızasından değil, Tanrı'nın sonsuz kudretinden almıştı. Bu yüzden, Filmer kralların bireylere yapacağı zorbalığı dahi meşru addetmiştir. Locke, Filmer'in Tanrı, baba ve iktidar üçlemesini kesin bir dille reddeder. Ona göre, babaların çocukların doğumuna sebep olmaları, onların üzerinde mutlak bir egemenliğe sahip olmalarını meşru kılmaz. Tanrı insana, yalnızca kendi varoluşunu koruması için değil, çoğalması için de arzu bahsettiğinden, anne ve babalar çocuklarını korumakla yükümlüydü ancak bu durum onlara çocukları üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak hakkı verildiği anlamına gelmezdi. Locke adeta bir analitik düşünce resitali sunarak Filmer'e şöyle cevap verir:

“Bir başkasına herhangi bir şey veren kişi, bunu vermiş olmasından dolayı, her zaman vermiş olduğu bu şeyi geri alma hakkına sahip değildir. Ancak, babanın çocuklara yaşam verdiğini söyleyenler, monarşi düşüncesine öyle hayran kalmışlardır ki, hatırlamaları gerektiği halde, yaşamın yazarı ve vericisi olan; sadece onun sayesinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz Tanrı'yı hatırlamazlar” (Locke, 2007, s. 55).

Locke, egemenlik hakkının tek bir insanda olmaması gerektiğini, bu hakkın tüm insanların müşterek hakkı olduğunu ve Tanrı'nın hiçbir insanı bir diğersinin merhametine bırakamayacağını öne sürerek Filmer'in teorisini çürütmeye çalışmıştır. Locke, egemenlik hakkının ancak insanların bir araya gelerek kendi aralarında yapacağı bir toplum sözleşmesi sonucunda belirlenebileceğini ifade etmiştir.

Locke'un sözleşme teorisi genellikle mutlakiyetçilik teorilerinin bir diğers önemli ismi olan vatandaşı Hobbes'un teorisi ile mukayese edilir. Sözleşme teorisini, Hükümet Üzerine İkinci İnceleme'de sistematikleştiren John Locke'a göre, siyasi iktidarın doğru bir şekilde yorumlanıp kurgulanması için insanların nasıl bir doğa durumunda yaşadıklarının iyi tahlil edilmesi gerekir (Locke, 2012, s. 9). Filozofumuzun teorisi, daha doğa durumunda Hobbes'tan farklıdır. O doğal hukuk ile iç içe olan doğa durumunu Thomas Hobbes gibi herkesin birbirinin kurdu olduğu bir savaş halinden ziyade barışçıl bir ortam olarak resmetmiş, ancak bu huzur ortamının kötü niyetli kimi bireyler tarafından bozulacağını belirtmiştir. Locke bu kaygısını eserinde bu durumu şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımını oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının müdahalesine maruzdur. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar. Dolayısıyla insanın, henüz birleşmiş bulunan diğerr insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istemesi ya da insanların, benim genel olarak mülkiyet olarak adlandırdığım, yaşam, özgürlük ve servetlerinin karşılıklı olarak güvence altına alınması için birleşmek fikrine sahip olmaları nedensiz değildir” (Locke, 2012, s. 11).

Huzuru bozan bu bireylere karşı herkesin ceza verme hakkına sahip olmasının karışıklık ve düzensizliğe yol açacağını söyleyen John Locke’a göre, doğal hukuka aykırı eylemlerde bulunan bireyleri cezalandırma yetkisi iki aşamalı bir sözleşmeyle tarafsız bir hakeme devredilmelidir (Locke, 2004, s. 45). İki aşamalı sözleşmenin birinci aşamasında bireyler bir araya gelerek sivil toplumu oluşturmalı, ikinci aşamada ise kamu düzenini koruyacak olan yönetim erki tesis edilmelidir. Bu bağlamda, siyasal iktidarın amacı bireylerin doğal haklar yoluyla kazandığı hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarını korumaktır (Locke, 2012, s. 81). John Locke, devletin meşruiyetinin kaynağını toplum sözleşmesinde aranması gerektiğini, sınırlandırılmamış bir devletin birey haklarını ve özgürlüğü ihlal etmede en büyük potansiyel tehdit olduğunu, modern demokrasilerin en önemli prensiplerinden olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin önemini belirten görüşleriyle liberal siyaset felsefesinin kaba hatlarını inşa etmiştir.

1.1.4 David Hume (1711-1776)

İskoç Aydınlanmasının en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen David Hume, insan aklının tek başına siyasal ve sosyal kurumları oluşturacak salahiyyette olmadığını iddia eder (Şahin, 2013, s. 53). Hume’un felsefesinde akıl, insanları belli bir eylemi yapmaya sevk eden ana unsur değildir. Hume’un epistemolojik kuramı, akılı tali bir düzeye indirerek yerine deney ve gözlemi koymuş ve ampirik bir zemine yaslanmıştır. Hume’un akıl konusunda takındığı tavır Fransız filozof Jean Jacques Rousseau’nun akılla ilgili düşünceleriyle paralellik gösterir. Rousseau Locke’un aksine tıpkı Hume gibi “akıl” kavramına mutlak bir anlam yüklemmez. O, akıldan önce duyuların, his ve tutkuların olduğunu söyler. Rousseau bu durumu “İnsanlar

Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev” isimli eserinde şöyle izah eder:

“Fark etmek, hissetmek onun ilk aşaması olacak ve bu durum onda bütün hayvanlarla ortak olarak var olacaktır, istemek ve istememek, arzulamak ve çekinmek, ruhunun ilk işlemleri olacaktır yeni şartlar onun ruhunda yeni gelişmeler meydana getirinceye kadar sürecektir” (Rousseau, 2013, s. 104)

İnsan doğasının belirleyici faktörleri arasında akıl yerine tutkuları ve duyuları koyan düşünür, Mirabeau’ya yazdığı mektubunda aklın sadece doğa durumunda değil, toplumsal davranışlarda da insan davranışlarını yönlendirecek başat bir aktör olmadığını savunur. Mektubunda Rousseau şöyle der:

“Hemen tüm insanlar genel çıkarlarını bilir, yine de onların peşinde gitmez. Servetinden yiyen müsrif kendisini mahvettiğinin çok iyi farkındadır fakat aynen devam eder” (Orhan, 2012, s. 8).

20. yüzyılın kalburüstü liberal filozofu Friedrich Hayek, Hume’un insan aklını sosyal hayatta ikinci plana itmesini şu sözlerle değerlendirir:

“Burada sahip olunan anti-rasyonalist anlayış, irrasyonelizm ya da mistisizme bir müracaat ile karıştırılmamalıdır. Burada savunulan şey, aklın terk edilmesi değil, fakat aklın uygun biçimde denetim altına alındığı sahanın rasyonel bir tetkikidir. Bu argümanın cüzü, aklın böyle zekice kullanımının, bilinçli aklın mümkün olan azami sayıda hadisede kullanımı anlamına gelmediği hususudur. Mevcut aklımızı bir mutlak şekilde ele alan saf rasyonalizme muhalif olarak, David Hume’un ‘aydınlanmayı kendi silahlarıyla püskürten’ ve rasyonel analizler kullanarak aklın iddialarını çökertme işini deruhte ederken ortaya koyduğu çabaları devam ettirmeliyiz” (Hayek, 2013, s. 120).

Diğer bir ifadeyle Hayek, Hume’un akıl ile ilgili bu görüşlerini evrimci gelenek olarak nitelemektedir. Evrimci gelenek, irrasyonelist olmayıp doğru ve genel geçer bilginin ancak akıl ve düşüncenin rehberliğinde elde edilebileceğini, bu bağlamda sosyal kurumların işleyişini anlamada aklın sonsuz kapasiteye sahip olduğunu iddia eden rasyonalist geleneğe karşıtlık anlamında anti rasyonalisttir (Şahin, 2013, s. 54).

Hume, aklın kusursuz bir işleyiş mekanizmasına sahip olamayacağına ilişkin değerlendirmelerde bulunduktan sonra adalet ve mülkiyet teorisini inşa eder. Ona göre, hukuk kuralları, insan aklı tarafından bilinçli bir şekilde önceden tasarlanmamış aksine binlerce yıllık toplumsal tecrübelerin sonucunda ortaya çıkmış, sağladıkları faydalardan dolayı tekrar edilmiş ve korunmuştur (Hume, 2009, s. 358). Hume, devletin ve

toplumun oluşumunda rıza ve irade eksenli sözleşme teorilerini kabul etmez. İnsanlar arasında sözleşme yapıldığına dair herhangi bir tarihsel bilgi ve kanıtın olmadığını öne sürer. Hume, Locke'un rıza temelli sözleşme teorisine bir dizi ampirik eleştiri yapar. Bir yönetimin temelini oluşturacak bir rıza anlayışının ve bu minvalde teşekkül edecek toplum sözleşmesinin insanların kavrayışlarının çok ötesinde olduğunu vurgulayan Hume'a göre; rızanın bağlayıcılığı tartışmalıdır (Yürüşen, 2013, s. 423). Bu noktada, Hume'un rıza kavramına kategorik bir karşıtlığı olmadığını hatta rızayı hükümetin temeli olarak görülen diğer unsurların hepsinden daha faziletli gördüğünü söylemekte yarar var. Onun bu konuda tavrı çok nettir:

“Maksadım burada insanların rızasının bir hükümetin uygun temeli olması bakımından taşıdığı önemi göz ardı etmek değildir. O (insanların rızası) muhakkak ki hepsinin en iyisi ve en kutsalıdır. Ben sadece onun çok nadiren belli ölçüde önem taşıdığını ve neredeyse hiçbir zaman tek başına öne taşımadığını ileri sürüyorum. Dolayısıyla hükümetin birtakım başka temellerinin olabileceği de kabul edilmelidir” (Yürüşen, 2013, s. 425).

Hume, tarihsel koşulların ürettiği faydaların insanlar üzerinde rızadan daha etkili bir ikna aracı olduğunu ileri sürer (Hume, 2009, s. 368). Hume bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

“Derler ki, insanlar özgür ve gönüllü rızaları ile toplumsal yaşama katıldıkları ve hükümete boyun eğdikleri için, bu durumdan elde etmeyi hedefledikleri ve uğruna doğal özgürlüklerinden vazgeçmeye razı oldukları belirli kazançları göz önünde tutmuş olmalıdırlar. Öyleyse kamu görevlisinin payına karşılık olarak üstlenilen bir şey vardır: Koruma ve güvenlik; bir tek bu kazançlara ilişkin verdiği umutlar yoluyla insanları kendisine boyun eğmeye ikna edebilir. Ancak (tüm koşullu sözleşmelerde olduğu gibi) insanlar koruma ve güvenlik yetine zorbalık ve zulüm ile karşılaştıkları zaman verdikleri sözden kurtulur ve hükümetin kuruluşunu önceleyen o duruma geri dönerler. İnsanlar hiçbir zaman önce kendi durumlarını iyileştirmeyi düşünmeden tam anlamıyla başkalarının lehine olan şeyleri üstlenecek kadar aptal olamazlar. Boyun eğmemizden bir kar elde etmeyi tasarlayan biri, açıkça ya da örtük olarak, bizim onun yetkisinden belli bir kazanç sağlamamızla da ilgilenmek zorundadır; ayrıca kendi payını yerine getirmeden boyun eğmemizin süreceğini beklememesi gerekir” (Hume, 2009, s. 367-368).

Yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere Hume için devlete boyun eğme koruma ve güvenlik sağlandığı sürece devam eder. Bu boyun eğmenin kaynağı bir toplumsal sözleşme olmayıp koruma ve güvenliğin insanoğlunun çıkarına olmasıdır (Monk, 2004, s. 184). Ona göre devlet ve toplum ihtiyaçların gerekliliğinden dolayı meydana gelmiş

yapılardır.¹⁶ Mülkiyet ve adalet gibi sosyal kurumlarda insan ihtiyaçlarının tatmini ve toplumsal işbirliğinin devamlılığı doğrultusunda ortaya çıkmış kurumlardır. Hume'a göre, devletin var oluşunun ve devamlılığının nedeni adaleti tesis etmektir. Bu noktada Hume da Locke gibi mülkiyet haklarının adaletin temeli olacağı düşüncesindedir. Hume toplumsal yaşam ile mülkiyet hakkı arasında organik bir bağ kurar. Eğer insanların toplum olmadan yaşamaları mümkün olsaydı, mülkiyet kurumuna hiçbir zaman ihtiyaç duyulmayacaktı. Mülkiyet toplumsal yaşamın bir gereği olup toplumsal düzenin devamı büyük oranda ona bağlıdır. Bu nedenle mülkiyet kurumunun sürekliliği önemlidir. Hume bu kurumun korunması ve devamlılığı için şu üç prensibin önemini vurgular:

1. Mülkiyetin istikrarı,
2. Mülkiyetin rıza ile değişimi,
3. Bireylerin birbirlerine verdikleri sözleri tutması (Hume, 2014, s. 484-486).

David Hume'un düşünceleri siyasi liberalizmin babası olarak kabul edilen John Locke ile büyük ölçüde paralellik gösterir. Aydınlanma felsefesinin bu iki önemli düşünürü arasındaki yöntemsel farklılık, onların toplumsal ilişkilerin işleyişinde insan aklına biçtikleri değerlerde ortaya çıkmaktadır.

1.1.5 Adam Smith (1723-1790)

İskoç Aydınlanma geleneğinin bir diğer önemli ismi de Adam Smith'tir. Adam Smith çağının en önde gelen ahlak felsefecilerinden biri ve klasik iktisat okulunun kurucusudur. 1776 yılında kaleme aldığı "Milletlerin Zenginliği" iktisat otoriteleri tarafından ekonomi biliminin başlangıç kitabı olarak kabul edilirken Smith'te modern ekonominin babası olarak nitelendirilmiştir (Küçükkalay, 2010 s. 194). Adam Smith *Milletlerin Zenginliği* isimli eserinde klasik liberalizmin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Denilebilir ki, liberal düşüncenin siyasi boyutunun kurucu atası John Locke; ekonomik boyutunun kurucu atası ise Adam Smith'tir. Smith'in iktisadi görüşlerinin önemli bir ölçüde fizyokratlardan etkilendiği söylenmektedir. Fizyokrasi, 18. Yüzyılda

¹⁶ Hume, her ne kadar devletin insanoğlu için zorunlu bir kurum olduğunu söylese de bazı durumlarda insanoğlunun devlete ihtiyaç duymadan da yaşayabileceğini iddia eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Hume, 2009, s. 361)

Fransa’da gelişen, merkantilistlerin himayeci ve faydacı görüşlerine karşı çıkan, devlet müdahalesine karşı bireysel özgürlükler ile birlikte mübadele serbestisini savunan ve toplum hayatını yöneten doğal bir düzenin var olduğuna inanan iktisadi düşünce okulunun adıdır.¹⁷ Bu okulun düşüncelerini benimseyenler ise *fizyokratlar* olarak tanımlanır. Smith’in Milletlerin Zenginliği’nde söyledikleri onun fizyokratlardan etkilendiği iddiasını doğrular niteliktedir. Ulusların Zenginliği’nde Smith fizyokراسiyi “Fransa’daki büyük bilgi ve deha sahibi az sayıda düşünürün spekülasyonları” ve “oldukça dâhice bir sistem” olarak tanımlamış ve bu okulun kurucusu olan François Quesnay (1694-1774) hakkında sitayişkâr sözler söylemiştir (Kaymak, 2005, s. 14).

Sanayi devriminin başladığı bir dönemde yaşayan Smith, bireyci eğilimlerin ve yeni yeni gelişmekte olan piyasa ekonomisinin ülkeler için birtakım ekonomik kazanımlara yol açtığını gözlemlemiştir. Devrim etkisi yaratan başlıca bilimsel buluşların ve teknolojik ilerlemenin yeni bir ekonomik düzene kapı araladığını çok iyi fark eden Smith, ekonomik çözümlerini de bu yeni gelişmelerin ışığında oluştuyordu.

Devletin ekonomik faaliyetlere müdahalesine şiddetle karşı olan Smith’e göre devletin temelde üç ana görevi vardır. Milletlerin Zenginliği adlı eserinde Smith bu üç görevi şu cümlelerle ifade etmektedir:

1. Hükümdarın, öbür bağımsız toplulukların saldırısından ve istilasından kendi topluluğunu korumak olan birinci ödevi, ancak askeri bir kuvvet aracılığıyla yerine getirilebilir.
2. Hükümdarın ikinci ödevi, yani topluluğun her üyesini, her başka üyenin haksızlığa uğratmasından ya da ezmesinden imkân ölçüsünde korumak yahut doğruluktan şaşmayan bir adalet yönetimi kurmak ödevi de, topluluğun türlü çağlarında, pek değişik derecelerde masraf ister.
3. Hükümdarın ya da devletin üçüncü ve son ödevi, büyük bir topluluğa çok faydalı olabilmekle birlikte kârı bir ya da birkaç kişinin masrafını hiçbir zaman çıkarmayacak, dolayısıyla herhangi bir bireyin ya da az sayıda

¹⁷ Fizyokراسi kelimesi (physiocratie) etimolojik olarak gerçek, doğa, düzen, doğayı sevmek gibi anlamlara gelmekte ve ilk olarak Dr. Francois Quesnay tarafından mı, yoksa Dupont de Nemours tarafından mı kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Bir başka yorum, fizyokراسi kavramının Yunanca fisis ve kratein’den türemiş olduğudur. Bu kelimeler, tabii olanın gücünü ifade etmektedir (Küçükkalay, 2010 s. 177).

bireylerin kurması yahut bakması umulmayacak türden kamu kurumlarının ve bayındırlık işlerinin kurulması ve bakma ödevidir¹⁸ (Smith, 2013, s. 767-804).

Görüldüğü üzere Smith, devletin ilk iki görevini dış ve iç güvenliğin sağlanması ve adil bir yargı erkinin kurulması ile ilişkilendirir. Smith'in belirttiği üçüncü görev ise eğitim, sosyal güvenlik, yol, köprü ve kanalların yapımı gibi kimi altyapı hizmetlerini ifade eder.

Bir iktisatçı olmasının yanında yaşadığı dönemin en önemli ahlak felsefecilerinden biri olan Adam Smith, insan davranışlarını bilgece analiz etmiştir. İnsan davranışı üzerine elde ettiği bulgularını iktisadi düşüncesine eklemeyen Smith'e göre, insan davranışlarını şekillendiren üç duygu çifti vardır ve bunlar bir ahenk içerisinde hareket ederek ekonomik açıdan en verimli neticeleri ortaya çıkarmıştır. Smith'in belirttiği bu üç duygu çifti şunlardır:

1. Kendini düşünme ve sempati,
2. Özgürlüğü arzulama ve toplumsal normlara uyma eğilimi,
3. Çalışma adabı ve ürettiklerini mübadele etme alışkanlığı (Şahin, 2013, s. 65)

Smith'e göre, bu üç duygu çiftinin oluşturduğu denge sayesinde, insanlar kendi ekonomik çıkarları için çalışırken aynı zamanda başkalarının ekonomik çıkarlarına da hizmet ederler.¹⁹ Smith, ekonominin ancak böyle doğal bir düzen içerisinde optimum seviyeye ulaşacağını iddia etmiş ve bunu da “görünmez el”²⁰ metaforu ile izah etmeye çalışmıştır. Eğer insanlar öncelik olarak bireysel çıkarlarını değil de toplumsal çıkarları maksimize etmeyi amaçlasalardı, kendiliğinden oluşan ve insanların yararına olan doğal düzene aykırı hareket edecek ve muhtemelen maksimum düzeyde ekonomik kazanım elde edemeyeceklerdi (Şahin, 2013, s. 66).

¹⁸ Adam Smith, devletin ana görevlerini eserinde tarihsel örneklerin ışığında kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Smith, A. (2013: 767-804).

¹⁹ Adam Smith ekonomik tezlerinin yanı sıra siyasal görüşlerini oluştururken de “yarar” ilkesine dayanır. “Doğal özgürlük sistemi” adını verdiği düşüncenin arzu edilebilir olduğuna, yarara ya da mutluluk oluşumuna bakarak karar verir (Campbell, 1971, s. 205-206).

²⁰ Bilinenin aksine Adam Smith, “görünmez el”in her alanda uygulanabileceğini söylememiştir. Hatta kar oranı, eğitim, kamu sağlığı ve altyapı gibi konularda devlet düzenlemesinden ve müdahalesinden yana tavır almıştır (Vergara, 2004, s. 81).

Adam Smith'in, bireylerin şahsi çıkarlarının peşinde koşarak toplumsal çikara hizmet ettiğini, doğal düzenin en özgür düzen olduğunu, asla iyi bir girişimci olamayan devletin ekonomiye karışmaması gerektiğini ve sermayenin serbest dolaşımını savunan ekonomik ve ahlaki tezlerinde haklı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Liberalizmin, serbest piyasa, özel mülkiyet, bireycilik gibi temel ilkelerini reddedip tüm üretim araçlarının kontrolünü devletin inisiyatifine veren, toplumsal çıkar arayışını ekonomik faaliyetlerin merkezine yerleştiren sosyalist model, uygulandığı ülkelere kazanma kuşağında hüsrana yaşatmıştır.

1.1.6 Sanayi Devrimi

Liberalizmin gelişmesine katkıda bulunan tarihsel olaylardan biri de 1750-1850 yılları arasında gelişen sanayi devrimidir. Liberalizmin kurumsallaşma sürecine büyük katkısı olan bu devrim, o dönem dünyada yaşanan düşünsel değişimlere paralel minvalde gelişerek; insanı doğaya hâkim kılmış, iktidarı burjuvaziye teslim etmiş, ekonomik liberalizmin mottosu olan *laissez faire* akımını ortaya çıkarmıştır (Stark, 1994, s. 223).

Sanayi Devrimi; insan gücü ve tarıma dayalı bir üretimden, makine gücüne dayalı bir üretime geçiş sürecidir. Devrim ile birlikte iş gücü verimliliği olağanüstü derecede artmış ve seri üretim imkânlı hale gelmiştir. İnsanlık tarihinin en büyük dönüşümlerinden biri olarak kabul edilen Sanayi Devrimi ilk kez dış ticaretin gelişip sermaye birikiminin hızlandığı, teknik icatların ve yeni ekonomik buluşların doğrultusunda üretimde makineyi, motoru ve organizasyonu uygulayan İngiltere'de görüldükten sonra Fransa ve Batı Avrupa'dan Amerika'ya yayılmıştır (Maillet, 1983, s. 142).

Raymond Aron bir sanayi toplumunun beş ayrı özelliğinden bahseder. Girişimciliğin ev ekonomisinden yani aileden ayrılması, Aron'un üzerinde durduğu ilk özelliktir. İşyeri mefhumu artık mekân olarak evden uzaklaşmış fabrika tipi yapılanmaların ortaya çıkmasıyla bağımsız bir alana taşınmıştır. İkinci özellik ise sanayi devrimi ile birlikte gelen iş bölümüne dayalı üretim modelidir. İş bölümüne dayalı endüstri toplumu için sermaye birikiminin mevcudiyeti bir gereklilik arz eder. Bu Aron'un altını çizdiği üçüncü özelliktir. Sanayi toplumlarını tanımlayan dördüncü özellik Aron'a göre

rasyonalitedir. İşverenler sermayeye ihtiyaç duydukları andan itibaren yatırımlarını genişletmek ve karlarını maksimize etmek maksadıyla akılcı davranmak mecburiyetindedirler. Aron, üretim vasıtaları mülkiyeti statüsü ne olursa olsun, işçilerin bir araya toplanabilmesini sanayi toplumlarının beşinci özelliği olarak kabul eder (Aron, 1978, s. 77-79). Sanayi toplumlarının özellikleri elbette Aron'un bahsettiği bu beş ilke ile sınırlı olmayıp bunlara başka özellikler de ilave edilebilir. Ne var ki temelde bu beş ilke, yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Sanayi Devrimi'nin toplum üzerinde yarattığı bu ortam, burjuvaziye eskisinden daha fazla güçlendirmiş ve kendisini güçlü kılacak devlet anlayışlarını savunmasına zemin hazırlamıştır. Özgürlüğün her alanda yayılmasını sağlamak amacıyla özel mülkiyet, serbest teşebbüs gibi liberalizmin şiar edindiği ana ilkeler devletler tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Sanayi Devrimi ile birlikte özel mülkiyet, kapitalistleşme ve serbest teşebbüs gibi alanlarda yaşanan gelişmeler liberalizmin ekonomik bir tabana oturmasına sebep olmuştur. Sanayi Devrimi'nin liberalizmi sadece ekonomik bir tabana oturtmakla kalmayıp aynı zamanda siyasal ve sosyal bir taban oluşturduğuna da dikkat çeken Halis Çetin bu konudaki görüşlerini şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Deniz seferleriyle elde edilen hammaddeler, deniz ticaretiyle oluşan pazarlar, geniş bir sömür piyasası, yeterli sermaye, bol ve ucuz emek ve siyasal yapının desteklenmesiyle tüm Avrupa'da çok hızlı bir şekilde gelişti. Pamuk, tekstil, demir ve çelik sanayi devriminin ilk uğraş alanlarıydı. Sanayi devriminin perde arkasında tüm sıkıntıları çeken işsiz, fakir kesim ile çok ucuza ve kötü şartlarda çalışan işçi sınıfı vardı. Makineleşme sonucunda büyük bir halk kesimi işsiz kalmıştı ve yoksullaşmaya başlamaktaydı. Sanayi devriminin İngiltere'den diğer Avrupa ülkelerine sıçramasıyla rekabet oluşmuş, rekabet yeni sömürgeleri ve yeni savaşları doğurmuştur. Bütün bu ekonomik gelişmeler yeni toplumsal isteklere, iç savaşlara, devrimlere, anayasal hareketlere yol açmıştır. Bunlar da liberalizmin oturacağı sosyal siyasal-ekonomik yapıyı ortaya çıkaracaktı” (Çetin, 2002, s. 89).

1.2 LIBERALİZMİN TEMEL İLKELERİ

Liberalizmin temel ilkeleri; bireycilik, özgürlük, piyasa ekonomisi olmak üzere üç başlıkta analiz edilecektir. Liberalizmin bir diğer önemli ilkesi olan “anayasal devlet” kavramı ise çalışmanın üçüncü bölümünde İslam ve demokrasi ilişkisi çerçevesinde değerlendirilecektir.

1.2.1 Bireycilik

Bireycilik, liberal düşüncenin odak noktasında yer alan bir unsurdur. Liberalizm bireyi, hem iktisadi hem de siyasal alana dair öğretilerinin merkezine koymaktadır. Eğer liberalizmi tek bir cümle ile açıklama ihtiyacı duyulsaydı, liberalizm bireyci toplum sistemidir, demek yeterli olacaktı (Yayla, 2015, s. 27). Liberalizm ontolojik ve ahlaki düzlemde bireycidir. Liberalizmin ontolojik olarak bireyci olmasının anlamı onun sosyal varoluşun asli kurucu öznesinin ‘birey’ olduğunu kabul etmesidir (Şahin, 2013, s. 58). Hakikat bireydir. Bireyin varlık sebebi, sınıf, toplum, millet, cemaat, tarikat ve ümmet gibi kolektif yapılar değil, bizatihi bireyin kendisidir. Bu yapılar, gerçek varlık olan bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur ve kendilerini oluşturan bireylerin varlığından daha üstün değildir. Mevzu bahis bireyse, tüm kolektif yapılar teferruattır. Bu bağlamda liberalizm için ‘kamu yararı’, ‘ortak iyi’, ‘toplumsal çıkar’ gibi bütüncül yapılara atfedilen kavramların içeriği müphemdir.²¹

Liberalizm ontolojik anlamda bireyci olduğu kadar, ahlaki boyutta da bireyi referans alan bir ideolojidir. Bireyler; aile, topluluk, sınıf gibi kendi varlıkları dışında bir bütüne ait olmalarından ötürü değil, başlı başına bir insan oldukları için değerlidir (Şahin, 2013, s. 59). Bireyler, kollektif yapıların içinde eritilip bir takım amaçlar uğruna araçsallaştırılacak varlıklar değildir. En temel ve en gerçek varlık olması sebebiyle bireyler, bir araçtan ziyade nihai bir amaçtır. Bireyler dünya görüşlerini, dini inançlarını ve hayat planlarını oluştururken hiçbir üst otoriteden icazet alma zorunluluğunda değildirlir. Ünlü Alman filozof Immanuel Kant’ın (1704-1824) dediği gibi; “şimdi diyorum ki; insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık şu veya bu istemi için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendi ve gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant, 2013, s. 45). Kant’a paralel bir biçimde 19. yüzyılın

²¹ John Dewey’in de içerisinde yer aldığı sosyal liberaller, klasik liberalizm için belirsiz olan ‘kamu yararı’, ‘ortak iyi’ ve ‘toplumsal çıkar’ gibi kavramları önemli kabul eder ve bireyi bu bağlamda değerlendirmeye çalışır (Yılmaz, 2009, s. 84). Sosyal liberallere göre, klasik liberalizm birey kavramını soyut bir düzlemde değerlendirip onu toplumdan izole etmiştir. Mustafa Erdoğan, sosyal liberallerin bu iddiasına şerh düşer. Ona göre, liberalizmin bireyciliği onun toplumsal olanı reddettiği anlamına gelmez; sadece toplumsal gerçekliğin bireysel elementlerle açıklanabileceğini söyler (Erdoğan, 2013, 57).

kalburüstü liberal düşünürlerinden olan John Stuart Mill (1806- 1873) bireyin özerkliğine şu cümlelerle vurgu yapar:

“Hiçbir kimse, bir şeye yapmaya veya buna katlanmaya, sırf böyle yapması onun için hayırlı olacaktır diye, onu daha mesut kılacaktır diye, başkalarının düşüncelerine göre böyle yapması akıllıca yahut doğru olacak diye mecbur edilemez. Bu hiçbir şekilde haklı değildir. Bunlar bir kişiyle ilgili olarak serzenişte bulunmak, onunla tartışmak, onu ikna etmek veya ondan ricada bulunmak için haklı nedenler olabilir; ancak o başka türlü yaptığı takdirde onu zorlamak veya herhangi bir kötülüğe uğratmak için hiçbir zaman haklı birer neden oluşturamazlar. Kendisine müdahalenin meşru olması için onun yapmamasını istediğimiz davranışının başkasına mutlak surette zarar verecek nitelikte olması gerekir. Bir bireyin davranışından dolayı topluma karşı sorumlu olabileceği kısmı, o davranışın başkasını ilgilendiren kısmıdır. Kendisini ilgilendiren kısmında özgür olması onun için mutlak bir haktır. Birey kendisi üzerinde, kendi vücudu ve beyni üzerinde, bizzat kendi başına buyruktur” (Mill, 2012, s. 50).

Liberalizmin tarihsel seyri ile bireyciliğin tarihsel seyrinin eş zamanlı hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Rönesans hareketinden evvel, toplumsal hayatın bütün unsurları üzerinde bir vesayet kuran kilisenin insanları kategorize eden eğilimlerine bir tepki olarak çıkan bireycilik, toplumu bireyin önüne geçiren dini ve geleneksel değer yargılarına meydan okuyan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır (Çetin, 2001, s. 221). Atilla Yayla’ya göre, bireyciliğin entelektüel evrimi, 17. yüzyılda John Locke ile başlamış; izleyen yılda Mandeville, Hume, Tucker, Ferguson ve Smith; 19. yüzyılda Mill, Spencer, Bastiat ve 20. yüzyılda ise, Hayek, Mises, Rand, David Friedman, Robert Nozick ve Murray Rothbard ile devam etmiştir (Yayla, 2015, s. 155).

Liberal düşüncenin bireyi merkeze alan bu bakış açısına tepki olarak doğan komünizyeryanizm akımının önemli bir temsilcisi olan Charles Taylor, bireyciliğin belli ölçülerde özgürleşmeye katkı yaptığını belirtmesine rağmen, toplum için öncelik arz eden bir takım ihtiyaçları görmezden geldiğini iddia eder (Taylor, 2011 s. 13). Taylor’ın bireyciliğe yönelik bu ithamının doğru olduğunu söylemek güçtür. Bireycilik, toplum ve bireyin arasında bir kan davası olduğunu iddia etmez. Bireylerin öncelikleri, ihtiyaçları ve hassasiyetleri aynı zamanda toplum için de geçerli olabilir. Neticede bireysel kimliklerin oluşum sürecinde toplumlarında rolü vardır. Bireyciliğin, toplum gibi

bütünsel yapılara getirdiği eleştiriler *ad hominem*²² bir vasıfta olmayıp, bireysel çıkarların toplumsal çıkarlar uğruna feda edilmemesi gerekliliğine dairdir.

1.2.2 Özgürlük

Özgürlük kavramı, liberal düşünce geleneğini oluşturan sac ayaklarından biridir. Liberalizm, bireylerin özgürlük alanlarına müdahale edilmeden bağımsızca yaşamasını amaçlar. Özgürlüğün liberalizmin için temel bir değer olduğu konusunda liberaller arasında ortak bir mutabakat olmakla beraber, kavramın içeriğinin ne anlam ettiği hususunda çeşitli ihtilaflar vardır (Şahin, 2013, s. 60). İngiliz siyaset teorisyeni Isaiah Berlin (1909-1997) “İki Özgürlük Kavramı” isimli çalışmasında bu fikir ayrılıklarının kavramsal analizini yapar. Çalışmasında Berlin, özgürlüğe dair yaklaşımları ‘negatif özgürlük’ ve ‘pozitif özgürlük’ şeklinde iki başlık altında inceler. Bu noktada belirtmeliyiz ki, Berlin’in özgürlüğe yüklediği negatif ve pozitif sıfatları, bu kelimelere gündelik dilde yüklenen olumsuzluk ve olumluluk anlamlarını ifade etmemektedir. Negatif özgürlük, bireyin davranışlarına dışardan hiçbir müdahalenin bulunmadığı ve başkalarına zarar vermeden tercihlerinde serbest bırakıldığı özgürlük alanı olarak tanımlanmaktadır. Bireyin dışarıdan ekstra olarak gelen hiçbir katkıya ihtiyacı yoktur. Rasyonel bir varlık olan ve kendisi için en uygun kararları verebilecek potansiyele sahip olan birey, şüphesiz özgürlüğün de ne demek olduğunun bilincindedir. Berlin, negatif özgürlüğü şu cümlelerle özetler:

“Özgürlüğün savunusu müdahaleyi engelleme “negatif” amacına bağlıdır. Kendi amaçlarıyla ilgili hiç bir tercih yapamayacağı bir hayata bağlanmadığı sürece, bir kişiyi ceza kovuşturmasıyla tehdit etmek; ona açacakları gelecek ne kadar asil veya bunu ayarlayanın saikleri ne kadar hayırhah olursa olsun, biri hariç her kapının önünde onu engellemek; bunlar onun bir insan, kendine ait yaşayacak hayatı olan bir varlık olduğu gerçeğine karşı günah işlemektir. Bu, modern dünyada Erasmus’tan (bazılarına göre Occam’lıdan) günümüze kadar liberallerin özgürlükten anladıkları şeydir. Sivil özgürlüklere ve bireysel haklara her başvuru, sömürü ve aşağılamaya, kamu otoritesinin tecavüzlerine, geleneğin veya örgütlü propagandanın kütleli hipnozuna karşı her protesto, bu –çok tartışılmış- bireyci insan anlayışından kaynaklanır” (Berlin, 1958, s. 6).

Berlin’in burada tanımını yaptığı özgürlük anlayışı “bir şeyden özgürlüktür”, “bir şeye özgürlük” değildir. Atilla Yayla’nın işaret ettiği gibi negatif özgürlükte esas olan bireye

²² Niteliksiz eleştiri anlamına gelen Latince deyiş.

bir şey sağlanması değil, onun dış zorlamalar ve baskılardan münezzehtir olmasıdır (Yayla, 2015, s. 166). Özgürlük kavramını negatif anlamıyla yorumlayan bir başka düşünür de Hayek'tir. Kendisine 1974 Nobel Ekonomi Ödülü'nü getiren "Özgürlüğün Anayasası" isimli çalışmasında Hayek negatif özgürlüğün tanımını şöyle ifade eder:

"Kişinin önünde ne kadar hareket tarzı seçeneği olduğu meselesi tabiki çok önemlidir. Fakat bu husus, kişinin faaliyette bulunurken nereye kadar bizzat kendi niyet ve planlarını takip edebildiği meselesinden, kişinin hareket örgüsünün hangi ölçüde ona istediklerini yaptırmak için başkalarınca ortaya konan iktizalara yönelik değil, bilakis kişinin sürekli çalışıp çabaladığı hedefler istikametinde kendisinin tasarımı olduğu meselesinden farklıdır. Acaba kişi hareket biçimini hâlihazır planları doğrultusunda şekillendirme umudu taşıyabiliyor mu, yoksa bir başkası mı o kişiyi onun iradesinden ziyade kendi iradesi doğrultusunda davrandırarak kadar koşulları idare edecek güce sahip? İşte kişinin özgür olup olmaması bu hususa bağlıdır, tercih yelpazesine değil. Özgürlük bu itibarla, bireyin teminat altına alınmış bir alana sahip olmasını, çevresinde başkalarının müdahale edemeyeceği bir hal ve şartlar kümesinin mevcudiyetini gerektirir" (Hayek, 2013, s. 39-40).

Hayek'in negatif özgürlük yorumundan yola çıkıldığında, negatif özgürlüğün neyin olması gerektiğinden ziyade, nelerin olmaması gerektiği ile ilgili bir özgürlük yorumu olduğu söylenebilir.

Negatif özgürlüğe karşılık, pozitif özgürlük ise, "bir kimsenin, şunu değil de bunu yapmasını veya şu değil de bu olmasının tayin edebilen denetimin veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?" sorularına verilen cevapla ilgilidir (Barry, 2012, s. 347). Eğer bu soruya, 'Ben kendi kendimi yönetiyorum. Hayatıma yön veren kararlar, ailemin, içinde yaşadığım toplumun, geleneklerin veya dinin dayatmaları olmayıp tamamen akıl süzgecinden geçirerek belirlediğim ve hür irademle aldığım özgün kararlardır' şeklinde cevap verebiliyorsak pozitif özgürlüğe sahip olduğumuz söylenebilir (Şahin, 2013, 61). Berlin, özgürlük kavramının pozitif anlamının bireyin kendisinin efendisi olması arzusundan kaynaklandığını ifade eder (Berlin, 1958, s. 8). Pozitif özgürlük bireyin, kendi hayatı üzerinde kadir-i mutlak bir kişiliğe dönüşmesini arzular. Pozitif özgürlük anlayışını savunan liberallere göre, bireyin tüm dayatmalardan münezzehtir, özel bir alana sahip olması gerekliliğini savunan negatif özgürlük anlayışı, bireyin gerçek manada özgür olabilmesi için kâfi değildir. Birey, kendi akli yetisini kullanarak tercihlerde bulunmuyor, geleneklerin ve çevresinin ona telkin ettiklerini körü körüne takip ediyor ve nihayetinde bir mahalle baskısına maruz kalıyorsa pozitif manada özgür olamaz. Heywood'un 'devlet müdahalesine daha sempatik bakarlar'

şeklinde tanımladığı Thomas Hill Green (1836-1882), Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) ve John Atkinson Hobson (1858-1940) gibi modern liberaller pozitif özgürlük yaklaşımını benimser. Bireyin otonom bir hayat sürebilmesi için hayatına müdahale edilmemesinin yeterli olmayıp bireye maddi ve manevi imkânların sunulmasının gerektiğine inanırlar (Şahin, 2013, s. 61). Modern liberallere büyük ölçüde ilham kaynağı olan John Stuart Mill’de pozitif özgürlükten yana bir tavır içerisindedir. Mill, “Hürriyet Üstüne” isimli eserinde bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir:

“Hiç kimse, insanların yaşam tarzlarını ve işlerini sürdürürken, bu gidişe kendi düşüncelerinden ve bireysel özelliklerinden bir şeyler katmaması gerektiğini söyleyemez. Diğer yandan, insanların kendilerinden önceki dönemde sanki hiçbir şey bilinmiyormuş; bir yaşam veya hareket tarzının diğerine tercih edilebileceğini gösteren hiçbir birikim yokmuş gibi yaşamalarını savunmak da saçma olur. İnsanların gençliklerinde, doğruluğu kanıtlanmış beşeri tecrübeden yararlanmalarını mümkün kılacak bir eğitim-öğretimden ve gerekliliğini kimse inkâr edemez. Bununla birlikte, insanın ayırıcı özelliklerinden birisi, belli bir yetişkinliğe ulaştığında, kendi yeteneğinden ve algılama gücünden yararlanarak bilgi ve tecrübeyi bizzat kendisinin elde etmesi ve yorumlamasıdır. Şartlarına en uygun kullanılabilir yöntemin hangisi olduğuna, yine ihtiyaçları göz önüne alarak karar verecek olan insanın kendisidir” (Mill, 2012, s. 110).

Mill’in yukarıda sözlerinden anlaşılacağı üzere, bireyin kendi hayatı üzerinde özerk olabilmesi için kesinliği kanıtlanmış birtakım sosyo-kültürel donelere ihtiyacı vardır. Yani, birey hangi yola gireceğine kendi özgür iradesiyle karar vermeli ve fakat yol üzerinde trafik levhaları bulunmalıdır.

Özgürlük, liberal düşünce geleneği için hayati öneme sahip bir kavramdır. Liberalizmin hedeflediği piyasa ekonomisinin, hoşgörünün ve anayasal devletin özünü teşkil eden bir ilkedir. Özgürlüğün olmadığı bir toplumda liberalizmden bahsetmek abesle iştir. Ancak daha öncede belirtildiği gibi, liberallerin özgürlük kavramına getirdiği yaklaşımlar çeşitlilik arz etmektedir. Heywood’un belirttiği gibi modern liberalizm anlayışını benimseyen liberaller pozitif özgürlükten yana bir tavır sergilemektedir. Klasik liberaller ise özgürlüğün ancak negatif yorumuyla gerçek manada özgürlük olacağı düşüncesindedirler (Şahin, 2013, s. 62). Klasik liberalizm, liberal düşüncenin erken dönemlerinde ortaya çıkmıştır. John Locke, Adam Smith, Friedrich von Hayek ve Alexis de Tocqueville (1805- 1859) klasik liberalizm akımını önde gelen temsilcileri olarak kabul edilir. Klasik liberalizm, sınırlı devlet, hukukun üstünlüğü sağlama, keyfi

yönetimden kaçınma ve bireyin kutsallığı üzerine odaklanır (Ryan, 2013, s. 90). “Sosyal liberalizm” olarak da adlandırılan modern liberalizm özgürlüğün pozitif yorumunu takip etmekle birlikte, piyasa ekonomisinin her zaman adaletli sonuçlar doğurmadığına inanırlar. Modern liberallere göre, sosyal adalet mekanizmasının işlevini yitirdiği zamanlarda, piyasaya yapılacak devlet müdahalesi meşrudur.²³ Çağdaş klasik liberaller, liberalizmin modern liberalizm tarafından tehdit altında olduğunu düşünürler. Bu görüşe göre, modern liberalizm klasik liberalizmin amacını tersine çevirerek krallıklar ve tiranlıklar karşısında büyük mücadeleler vererek elde ettiği kazanımları riske atıyor (Ryan, 2013, s. 91)

1.2.3 Piyasa Ekonomisi

Liberalizmin temel dinamiklerinden birisi de piyasa ekonomisidir. En genel tanımıyla piyasa ekonomisi; toplumda gerçekleştirilecek ekonomik faaliyetlerin tam rekabet şartları çerçevesinde serbestçe yapılmasını savunan ve ekonomiye devletten gelecek her türlü müdahaleye karşı çıkan ekonomi modelidir. Piyasa ekonomisi, malların düzenli olarak üretildiği, dağıtıldığı ve mallar ve paraların üzerindeki mülkiyet haklarının sözleşmeler ve gönüllülük çerçevesinde bireyler arasında mübadele edildiği iktisadi düzendir. Piyasa ekonomisi modelinin arka planında doğal düzen fikri vardır. Doğal düzende esas olan, önceden belirlenmiş amaçların olmaması ve toplumu oluşturan bireylerin güven ve hoşgörü içerisinde şahsi amaçları için gayret göstermesidir (Barry, 1999, s. 18). İşlerin doğal akışına bırakılması, zorlamaların, yönlendirmelerin ve müdahalelerin olmaması aksi takdirde bu eğilimlerin faydadan çok zarara yol açacağı doğal düzen kavramının en temel özelliklerindedir. Türkçe’de kullanılan “su akar yolunu bulur” ifadesi bu düşüncenin bir özeti niteliğindedir. Doğal düzen kavramını ekonomiye sistematik bir biçimde ilk uyarlayan düşünür Adam Smith’tir. Adam Smith, Milletlerin Zenginliği isimli eserinde üretim faktörlerini emek, toprak ve sermaye sahipleri olarak üç sınıfa ayırıp bunların doğal düzen ve görünmez el sayesinde dengeli bir biçimde işleyebileceğini ve her sınıfın azami oranda çıkarlarını muhafaza edeceğini öne sürmektedir (Seker, 2007, s. 104). Smith’in bahsettiği bu dengenin piyasa

²³ Modern liberallerin, devlet müdahalesini belli ölçülerde onaylamasının önemli bir nedeni de 1929’da yaşanan büyük iktisadi bunalımdır. Kapitalizmin ilk ciddi krizi sayılan bu dönemde piyasanın kendi kendini düzenleyeceği düşüncesi sert eleştirilere maruz kalmıştır.

tarafından sağlanabilmesi bireylerin rasyonel olarak hareket edebilmesine bağlıdır. Smith bireylerin rasyonalitesini *a priori* olarak kabul eder. Bu rasyonalite sayesinde, bireyler öncelikle kendi çıkarlarını maksimize etmeyi amaçlar ama aynı zamanda farkında olmadan toplumun çıkarlarına da hizmet eder. Böylelikle bireylerin yaratacağı zenginlik toplumunda zenginliği olacaktır.

Adam Smith'in çizdiği birey tipolojisinin çıkarıcı ve bencil olduğu hatta gerçekte böyle bir insanın olmadığı onun teorisine yöneltilen eleştirilerin başında gelir. Milton Friedman, (1912- 2006) bu eleştirilerin Smith'in teorisinin ehemmiyetine bir hanel getirmeyeceğini şu cümlelerle dile getirir:

“Bir teoremin anlamlılığı ve varsayımlarının gerçekliği hemen her zaman birbirine zıttır. Gerçekten önemli ve anlamlı hipotezlerin gerçeğin vahşice yanlış betimsel temsilleri olan ‘varsayımlar’a sahip olduğu görülecektir ve genel olarak, teori ne kadar anlamlıysa o kadar gerçekçi olmayan varsayımlara dayanır bunun sebebi basittir. Bir hipotez, çoğu azla açıklayabiliyor ise başka bir ifadeyle açıklanması istenen fenomeni saran karmaşık ve detaylı şartlardan ortak ve önemli elemanları soyutlayabiliyorsa ve onlara dayanan geçerli tahminleri sağlayabiliyorsa, önemlidir” (Friedman, 2000, s. 25).

Öte yandan Friedman, özgürlük için piyasa ekonomisinin ve dolayısıyla kapitalizmin bir ön şart olduğunu öne sürer. *Kapitalizm ve Özgürlük* isimli eserinde liberal iktisat paradigmasının ve kapitalizmin ahlaki temelde savunusunu yapar. Friedman’a göre, liberal ekonomik sistem mükemmel olmayıp mevcut ekonomik sistemler içerisinde en adil olanıdır. Dünya’da mevcut olan yoksulluk ve gelir dağılımındaki eşitsizlik ancak kapitalizm vasıtasıyla giderilebilir. Ayrıca, siyasi güce ek olarak ekonomik gücünde tek elde toplanması özgürlüklerin önüne ket vuran bir durumdur. Özel mülkiyetin olmadığı, siyasi ve iktisadi gücü tek elde toplayan sosyalist ve komünist rejimler, Friedman’ın bu iddiasını doğrular niteliktedir.

Kapitalizmin ahlaki savunuculuğunu üstlenen bir diğer sembol isimde Avusturya İktisat Okulu’ndan²⁴ Ludwig von Mises’tir (1881-1973). Kapitalizmi ‘tek çözüm’ olarak niteleyen Mises, kapitalizmin bireyleri maddi yönden tatmin etmesine karşın manevi açıdan mutlu etmediğine yönelik itirazları şiddetle reddeder. Mises’e göre maddi refah

²⁴ Kapitalizmin en ideal ekonomik sistem olduğunu varsayan ekonomi okulu (Küçükkalay, 2010, s. 436)

insanları mutlu edemiyorsa bunun müsebbibi refahı sağlayan sistem değildir. Mises kapitalizm müdafaasını şu cümlelerle yapar (Mises, 2004, s. 63):

“Eleştirenler, kapitalizmi iki şeyle suçlamaktadırlar: Birincisi, bir motorlu taşıtın, bir televizyon setinin ve bir buzdolabının sahipliğinin bir insanı mutlu yapmamasıdır. İkincisi, bu araç gereçlere halen sahip olamayan insanların var olmasıdır. Her iki önerme de doğrudur; ama onlar, bunun suçunu sosyal işbirliğine ilişkin kapitalist sisteme atmaktadırlar. İnsanlar, mükemmel mutluluğu elde etmek için uğraşıp zahmete girmezler, aksine hissedilen huzursuzlukları mümkün olduğu kadar gidermeye ve bu suretle daha öncesine göre biraz daha mutlu olmaya uğraşırlar. Bir televizyon alan bir kimsenin yaptığı bu iş bize, bu kimsenin bu alete sahip olmakla refahını arttırdığına ve bu aletin olmadığı zamanki durumuna göre daha hoşnut olduğuna inandığını gösterir.”

Mises yukarıdaki sözlerine ek olarak kapitalizmi bir doktora benzetir. Nasıl ki doktorun görevi hastayı mutlu etmek değil onun ağrılarını gidermek ve hastalığını iyileştirmektir, kapitalizm de bu manada sadece görevini ifa etmektedir.

Liberalizm, modern siyasal ideolojiler içerisinde başat bir konuma sahiptir. Diğer siyasal ideolojilerin büyük ölçüde liberalizme bir tepki olmaları ve liberalizm eleştirisi üzerinden şekillenip evrilmeleri açısından onun bir meta-ideoloji²⁵ olduğu söylenebilir. Liberal düşüncenin merkezinde birey ve bireyin özgürlüğü vardır. Bu nedenle liberalizm, birey yerine kolektif yapılara vurgu yapan, sosyalizm, muhafazakârlık, İslamcılık ve milliyetçilik gibi ideolojilerin tepkisini çekmiştir. Bu tepki bazen çok daha aşırı dozda olmuş ve liberalizm, bencillik, çıkarıcılık, sömürgecilik, para hırsı ve ahlaksızlık gibi mefhumlarla birlikte özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Siyasi bir doktrin olarak liberalizmin ortaya çıkması 19. yüzyılın başlarına tekâmül etse de, liberal ilkelerin 19. yüzyıldan çok önce gelişmeye başladığı söylenebilir. Heywood, liberalizmi feodalitenin yıkılışının ve onun yıkıldığı yerde başlayan bir dizi paradigmanın ürünü olarak tanımlar. Çalışmanın bu bölümünde Heywood’un liberal düşüncenin başlangıcı olarak işaret ettiği tarihsel arka plan ve liberalizmin temel prensipleri²⁶ incelenmeye çalışılmıştır.

²⁵ İdeolojiler üstü ideoloji. İdeolojik tartışmanın onun üzerinde yer aldığı daha yüksek veya ikinci bir tür ideoloji (Heywood, 2013, 72).

²⁶ Modern liberalizm, klasik liberalizm ve liberteryenizm gibi farklı liberalizm anlayışları çalışma da detaylıca analiz edilmemiş, liberalizmin ana hatlarını oluşturan ve liberallerin üzerinde mutabık olduğu çerçeve değerler tartışılmaya çalışılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM: LİBERALİZM ve İSLAM

2.1 DİN KAVRAMI ÜZERİNE

En genel tanımıyla din, Tanrı'nın insanları dünya ve ahirette rahat, huzur ve mutluluğa kavuşturmak için peygamberleri aracılığı ile bildirdiği yol, ahlak, buyruk, ceza, ödül ve yasak gibi kavramları içinde barındıran değerler kümesi olarak ifade edilmektedir (Bilgiç, 2015, s. 60). Arapçada “davranış”, “yol”, “itaat”, “hesap” ve “mükâfat” gibi terimlerinin kökünü oluşturan din kavramı modern dünyanın üzerinde en çok tartıştığı kavramların başında gelmektedir. Din olmadan da insanların ahlaklı bir yaşam süreceğine dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır (Dorman, 2015, s. 17). Dinin önem ve gerekliliğinin artık bir anlam ifade etmediği iddia edilmektedir. Dini öğretilerin temelinde yer alan Tanrı'nın varlığı çoğu düşünürü göre spekülatiftir. Dine bu minvalde pejoratif bir anlam yükleyen isimlerden biri de Alman filozof Loudwig Andreas Feuerbach'tır.²⁷ (1804-1872) Feurbach'a göre din bütün kötülüklerin kökeni olup, Tanrı kavramı bizatihi insanın kendisi tarafından yaratılmıştır (Feurbach, 2008, s. 110). Buna göre Tanrı'ya tapınmakla aslında kendisine bir anlamda kendisine tapınır. İnsan kendisinde görmek isteyip göremediği nitelikleri ve yapmaya muktedir olmadığı eylemleri hayali bir varlığa atfeder (Feurbach, 1958, s. 5). Bu bağlamda Tanrı insan bilincinin soyut bir tezahürüdür. Feurbach, Hristiyanlık bağlamında din için şöyle demektedir (Freurbach, 1958, s. 14):

²⁷ Feurbach din konusuna yaklaşımı ile Richard Wagner, Friedrich Nietzsche ve Karl Marx gibi birçok düşünürün Tanrı'ya ilişkin yorumlarında etkin bir rol oynamıştır.

“Din, en azından Hristiyanlık dini, insanın kendisi ile kurduğu bir ilişkidir. Daha doğru bir deyişle, insanın kendi doğası ile kurmuş olduğu bir ilişkidir. Fakat kurulan bu ilişki genellikle insan doğasından farklı ve ayrı bir şeymiş gibi görünür. İlahi Varlık (Tanrı) insan varlığından, temizlenmiş, arındırılmış insan tabiatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün sıfatları da aslında insanın niteliklerinden başka bir şey değildir.”

Feurbach'e paralel olarak, din kavramına olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşan düşünürlerden biri de Alman filozof Karl Marx'tır. (1818-1883) Karl Marx dinin toplumsal açıdan iki önemli işlevi olduğunu ileri sürer. İlk olarak din, insanların dünya hayatında karşılaştıkları olumsuz durumlara karşı geliştiren bir savunma mekanizması gibi işlev görmektedir ve dünyayı insanlar için daha yaşanabilir kılmaktadır. Marx bu iddiasını şu sözlerle dile getirir (Marx, 2009, s. 192): “Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor.” Bu cümlelerinden de anlaşılacağı üzere Marx'a göre din, ağlayan bir bebeğin susması için ağzına verilen bir emzik gibidir. Marx'ın dine yüklediği ikinci anlam ise, ilkinden daha olumsuzdur. Din, devlette egemen sınıf olan burjuvazinin daha da zenginleşmesi için ihtiyaç duyduğu en önemli araçlardan birisidir. Din, burjuvazi sınıfı tarafından sömürülen proletaryanın gözündeki perdedir ve toplumu uyutan bir işlev görmektedir. Yani Marx'ın ifadesiyle “din, halkın afyonudur” (Marx, 2009, 192). Marx, burjuvazi sınıfının kendi gelişimi için en uygun dinin Protestanlık olduğunu şu sözlerle ifade eder (Marx, 1993, s. 94):

“Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. Üreticilerin, genel olarak, ürünlerini meta ve değer olarak ele alarak birbirleriyle toplumsal ilişkilere girdikleri ve böylece kendi bireysel özel emeklerini türdeş insan emeği ölçütüne indirdikleri meta üretimine dayanan bir toplum için –böyle bir toplum için soyut insan cultus'u ile Hristiyanlık ve hele onun burjuva gelişmesi olan Protestanlık, yaradancılık vb. en uygun din biçimiydi.”

Pozitivizmin²⁸ kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857) ise ilahi dinlerin hiç birisini kabul etmemiştir. İnsanlık tarihinin seyrini teolojik, metafizik ve

²⁸ Genel olarak, modern bilimi temel alan, ona uygun düşen ve batıl inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü; metafizik ile bilim arasında kesin sınırlar koyan, dogmayı ve sezgisel olanı bilimsel etkinlik alanından uzaklaştıran ve üzerinde odaklanılması gereken tek bilgi türü olarak bilimsel bilgiyi öne çıkartan pozitivizm, dini ve metafizik söylemlerin yerini akla, gözleme ve

pozitif olmak üzere üç evreye ayıran Comte, teolojik ve metafizik olanın pozitif olanla mutlak surette bağdaşamayacağını iddia eder. Sanayi Devrimi'nin yaşandığı bir dönemde düşünce yapısını oluşturan Comte'a göre, devrimle beraber artık teolojik ve metafizik düşüncenin egemenliği sona ermiştir. Teolojik ve metafizik düşüncüyü reddeden Comte, buna karşın topluma nizam verecek, düzensizlikleri ortadan kaldıracak bir dinin olması gerektiğine inanmıştır. Ancak Comte bu dinin, vahiy ve kilise öğretileri gibi dogmalardan masun olması ve pozitif gerçekler çerçevesinde ispat edilebilir olması gerektiğini söylemiştir. Bu yeni dinin adı 'insanlık dini'dir (Aron, 1986, 116).

Dine karşı olumsuz bir perspektif çizen bu üç ismin düşüncelerinde, aydınlanmacı paradigmanın bilimsel gelişmelerle beraber dini ve metafizik eğilimlerin etkisinin azalacağı yönündeki kanaatinin de önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca, bu üç düşünür de dinin bireyin hayatındaki önemini, toplumsal yapının en temel kurucu unsuru olduğu gerçeğini inkâr etmemektedir. Bu yüzden, hem Feurbach, hem Comte hem de Marx dinin yerine başka değerler ikame etme zorunluluğu hissetmişlerdir. Feurbach sevgi ve aşkın, Marx ve Comte da bilimsel düşüncenin dinin yerini alabileceğini öne sürmüşlerdir.

Feurbach, Comte ve Marx'ın aksine dinin, toplum ve birey hayatındaki önemine vurgu yapan ünlü Rus yazar Lev Tolstoy (1828-1910) bu konuda şöyle demektedir (Tolstoy, 2008, s. 81):

“Din fertlerin mukaddes duygu, ortak şuur ve vicdan etrafında birleştiren bir amil olduğu gibi toplumları yükselten, onların gelişmesini sağlayan bir kurumdur. Din aynı zamanda ahlaki bir müessese olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir. Dinin zayıflaması ahlaki ve hukuki suçların artmasına, giderek anarşizme yol açar. Çünkü din olmayınca ahlak için yaptırım gücü kalmaz.”

Tolstoy bu cümlelerle aslında popüler bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Dinden bağımsız bir ahlak anlayışı mümkün mü? Nihilizm²⁹ akımının en önde gelen teorisyeni

deneye dayalı pozitif bilginin almasını öngören dünya görüşünü ifade eder (Cevizci, 2013, s. 1292).

²⁹ Genel olarak, düşüncenin veya hayatın bütün ya da bazı yönlerinin inkârı veya olumsuzlamasıyla ilgili bir felsefe. Tanrı'nın varoluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnellliğini, bilginin imkanını, tarihin mutlu sonunu yadsıma türünden bir reddiye... (Cevizci, 2013, s. 1162).

olarak kabul edilen Alman filozof Nietzsche'ye göre, böyle bir ahlak anlayışı mümkündür. Dinlere dayalı ahlak anlayışını sürü ahlakı olarak tanımlayan Nietzsche, Avrupalıların içinde bulunduğu duruma ilişkin kanaatini şu sözleri ile dile getirmektedir (Nietzsche, 2000, s. 209):

“...Besbelli Avrupa'da ‘iyinin ve kötünün’ ne oldukları bilinmemektedir. Eğer ben şöyle söylersem, kulağa sert olmadığı halde sert gelecektir: Burada bilindiği sanılan ve insanın övmesiyle ve yermesiyle kendini tebci ettiği ve sadece tasvip ettiği şey sürü hayvanı insanının insiyakıdır (içgüdü). Avrupa'da ahlak sürü hayvanı ahlakıdır. Yani diğerlerinin, onun yanında mümkün olduğu ve mevcudiyetini sürdürdüğü bir tür ahlaktır. Ama iki bin yıldan beri Avrupa'da bir sürü hayvanı dini ile sürü hayvanının bütün insiyakının zafere ulaşmasını girişimi esaslı bir tarzda yapılmıştır.”

Nietzsche'nin ahlakı mutlak anlamda yok sayan bir düşünür olduğu söylemek güçtür.³⁰ Ancak onun ahlak teorisi içinde müphemlikler barındıran bir yapıya sahiptir. Bir yandan Hristiyanlığın ahlak anlayışını sert ifadelerle eleştirerek reddetme yoluna giderken, diğer yandan ahlak dışı bir düşünce sistemi geliştirmiş değildir. Başta din kaynaklı ahlak anlayışlarını kategorik olarak reddeden ve insanlık tarihi boyunca üretilen tüm değerlere başkaldıran Nietzsche, ahlak felsefesinin temel kavramlarından olan ‘iyi’ ve ‘kötü’ terimlerinin kaynağının ne olması gerektiği hususunda net bir şey söylememiştir.

Nietzsche'nin ve Tanrı'yı devre dışı bırakan ahlak anlayışlarının meşru ve tutarlı olamayacağını ifade eden Emre Dorman bu iddiasını şu cümlelerle temellendirir (Dorman, 2015, s. 51):

“Örneğin ateist biri Allah yok ama ben iyi işler yapıyorum diyemez. Çünkü Allah yoksa iyi bir şey de yoktur doğada. İyi bir sıfattır; eyleme atfedilen bir isimdir. Yani objektif değildir. Bunun yanında ahlaki ilkeler Allah tarafından yaratılmıştır demek dindar insanlar daha ahlaklıdır demek değildir. Örneğin gözü Allah yaratmıştır diyen biri dindarların daha iyi gördüğünü iddia etmez. Bir ateist bir inandan daha ahlaklı olabilir. Ancak bir ateistin daha ahlaklı davranıyor olması ahlaki Allah'tan bağımsızlaştıramayacağı gibi ateistin de tutarlı bir tavır sergilediğini göstermez.”

³⁰ İlahi kaynaklı öğretilere ve metafizik düşüncelere şiddetle karşı olmasına rağmen Nietzsche'nin Allah dışında bir Allah'a inanma eğiliminde olduğuna yönelik bir takım değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu sebeple, Pakistanlı filozof Muhammed İkbâl'in (1877-1938) Nietzsche için; ‘kalbi mümin, beyni kâfir’ dediği varsayılmaktadır (Özkan, 2004, s. 47-48).

Dorman'ın burada dikkat çekmek istediği nokta objektif ahlak kurallarının din ya da Tanrı'dan bağımsız olamayacağı hususudur. Yani iyi ve kötünün anlam kazanması Tanrı'nın varlığına bağlıdır.

Tanrı'ya ve dine ilişkin pejoratif bir yaklaşım geliştirme yerine uzlaşmacı bir tavır gösteren düşünürler de mevcuttur. Liberalizmin kurucu babası olarak nitelendirilen John Locke bunlardan biridir.³¹ Bireyin var olabilecek varlık ve olayları sahip olduğu sınırlı yetilerle kavramasının mümkün olmadığını altını çizen Locke, ancak Tanrı'nın insan bilincinin sınırlarını aşan alanlarda bireye yardım edebileceğini ifade eder.³² Tanrı bu yardımı vahiy³³ aracılığı ile yapar (Çetin, 1995, s. 86). Locke'a göre, bireylerin Tanrı'yı hoşnut etmek için yapacağı ibadetlerin içeriğine vakıf olabilmeleri ancak vahiy ile mümkündür. Akla verdiği önemle ön plana çıkan Locke, pozitivist yaklaşımın aksine akıl ve vahyin çelişmediğini öne sürer. Locke, vahiy olduğu öne sürülen hükümlerin akılla test edilebileceğini ve belli oranda doğruluğunun ispatlanabileceği söyler. Ona göre, akılla çelişen bir hükmün vahiy olması saçmadır, çünkü Tanrı'nın insana lütuf ettiği ve onu diğer canlılardan ayıran en önemli özellik akıldır. Bu noktada, Locke'un akılla izah edilemeyen hükümlerin hepsini reddetmediğini vurgulamakta fayda vardır. Çünkü Locke'a göre vahiyle bildiren hakikatlerin bir kısmı birey aklının üzerinde olabilir (Çetin, 1995, s. 92).

Locke'un vahiy ve akıl ilişkisine dair tespitleri Kur'an'la örtüşür niteliktedir. Nitekim Bakara suresinin 242. ayeti şöyle demektedir: *“İşte akıllarınız ersin diye Allah, size ayetlerini böyle açıklıyor.”* Yine Bakara suresinin bir başka ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır (Bakara suresi, 269):

“Dilediğine hikmet verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar.”

³¹ John Locke'un Tanrı ve din konusundaki düşüncelerinin bu bölümde tartışılması çalışmanın bütünlüğü açısından daha uygun görülmüştür.

³² Locke, 'Tanrı'nın insana fevkalade bir şekilde, doğrudan ilham ettiği şey olarak tanımladığı vahyin imkânını, bu dünyada yer alan insanın sınırlı yetileriyle, fizik ötesinden gelen mesajı nasıl alabileceğini hiçbir şekilde tartışmamıştır. O, vahyin Tanrı ile insan arasında çok, insan için vahyin gerekli olduğunu göstermeye yöneltmiştir (Çetin, 1995, s. 86)

³³ Tanrı sözlerinin veya buyruklarının peygamberlerin gönüllerine doğrudan doğruya iletilmesi anlamında Arapça bir sözlüktür. İslam inancında bu görevi Allah'ın haberci meleği Cebrail üstlenmiştir (Bilgiç, 2014, s. 204)

Kur'an'da akıl kavramına verilen değerle ilgili daha birçok ayet bulunmaktadır. Buna paralel olarak Kur'an insanı her vesileyle okuyup araştırmaya, düşünüp incelemeye teşvik eder. Kur'an'ın bundan maksadı insanların cahillik ve bilgisizlik sebebiyle düşebilecekleri hataların önüne geçmektir. Öte yandan ayetlerde sadece Kur'an'ın okunması değil, Allah'ın ikinci bir kitabı olan evrenin de araştırılması ve detayları üzerinde düşünülerek Allah'ın kudretine şahit olunması emredilir. İlgili ayetlerden bazıları şunlardır:

“Onlar, ayakta, otururken yan yatarken hep Allah'ı zikrederler; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler: Ey Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Şanın yücedir senin. Ateş azabından koru bizi” (Al-i İmran suresi, 191).

“Okuyup araştırdığınız şeylere, öğrettiğiniz şu Kitap'a dayanarak benliklerini Allah'a adanmış kullar olun” (Al-i İmran suresi, 179).

“O halde, iyice araştırın, anlayın dinleyin...” (Nisa suresi, 94).

“İyice araştırıp kavrayan bir topluluk için ayetleri biz tam bir biçimde ayrıntılı kıldık.” (En'am suresi, 98).

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! İnsanı, embriyodan ilişip yapışan bir sudan yarattı. Oku! Rabbin en büyük cömertliğin sahibidir. O'dur kalemle öğreten! İnsana bilmediğini öğretti” (Alak suresi, 1-5).

Rasyonalite; liberal düşünce geleneği içerisinde önemi her fırsatta vurgulanan bir kavramdır. Liberaller bireyin aklını kullanarak kendi adına en elverişli tercihlerde bulunabileceğine inanırlar. Kur'an'da, bireylere sürekli olarak akıllarını kullanmalarını tavsiye eder. Ayrıca Kur'an, iman etmenin kaynağını akletmeye, küfrün³⁴ kaynağını ise akletmemeye dayandırır. Bu bağlamda liberalizmin savunduğu rasyonalite ile Kur'an'ın telkin ettiği akıl arasında uyumlu bir ilişkinin olduğunu söylemekte beis yoktur.

2.2 LIBERALİZM VE İSLAM: BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

Çalışmanın bu bölümünde bireycilik, özgürlük ve piyasa ekonomisi gibi liberalizmin çerçeve değerleri ile İslam'ın uyumlu olup olmadığı sorusu, bu konuda farklı içtihatlarla sahip figürlerin yorumları ekseninde tartışılacaktır.

³⁴ İslam düşüncesinde inançsızlık anlamına gelen önemli bir kavram (Esposito, 2000, s. 220).

2.2.1 Bireycilik ve İslam

Bireyciliğin liberalizm için önemi hususunda tezin ilgili bölümünde hususiyetle durulmuştu. Tekrar etmek gerekirse, birey liberal düşünce için merkez bir ilke hüviyetindedir. Liberaller bireyin özgürlüğünü, kendi iradesi üzerinde mutlak surette egemen olmasını ve bireyin tercihlerinin bir başkasının inisiyatifine verilmemesi gerekliliğinin defaatle altını çizmiştir.

İslam'ın liberalizm ve demokrasi ile uyumlu olup olmadığı konusunda iki yaygın kanaat bulunmaktadır. Birinci görüş, İslam'ın liberalizm ve demokrasi kavramları ile örtüşemeyeceğini iddia eder. İkinci görüş ise teolojik bağlamda İslam'ın liberalizm ve demokrasi ile uyumlu olabileceği konusunda bir beis olmadığını öne sürer (Şahin, 2007, s. 14). Birinci anlayışın önde gelen iki temsilcisi vardır: Seyyid Ebu'l A'la el Mevdudi (1903- 1979) ve Seyyid Kutub. (1906-1966) Hindistan bölünmeden önce 1941'de Pakistan'da kurulan Cemaat-i İslami³⁵ partisinin kurucusu olan Mevdudi'ye göre sadece birey olarak İslam'a tabi olmak yeterli değildir. Ticaret, siyaset, ekonomi, eğitim, edebiyat ve kültür gibi kavramlar da tamamen İslam'a tabi olmalıdır (Mevdudi, 2006, s. 49). Mevdudi, İslam'ın sadece ibadet, ahlak ve itikat kurallarını belirleyen bir din olmadığını öne sürer. Ona göre, İslam aynı zamanda siyasal ve sosyal alanlarda da emredici hükümler içeren ve hayatın her alanını kuşatan bir doktrindir. Mevdudi'nin bu düşüncesine kaynak olarak İslam'daki "tevhid"³⁶ inancını gösterir. Mevdudi, Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden tevhid kavramına teo-politik bir anlam yüklenmiştir. Tevhit inancına sahip insanlardan meydana gelen toplumun bütün siyasal ve sosyal meselelerinde yegâne inisiyatifin Allah'a ait olduğunu iddia eder. Allah'tan başka hiçbir otoritenin savaş, barış, hukuk, siyaset, ekonomi ve kültür gibi meselelerde tasarrufta bulunma hakkı yoktur. İnsanlar Allah'ın köleleridir. O en büyük hükümdardır (Mevdudi, 1997, s. 18). Mevdudi şöyle der:

³⁵ Cemaat-i İslami sadece Pakistan'da faaliyet gösteren bir hareket değildir. Hindistan'ın 1947'de bölünmesinden sonra partinin merkezi Pakistan'a taşınsa da, partinin bir kısım üyeleri Hindistan'da ayrı bir teşkilat olarak kalmıştır. Mevdudi esasen Pakistan ile Hindistan'ın bölünmesine sıcak bakmamıştır. Onun hayali tüm Hindistan'ın Müslüman olmasıydı. Ancak bunun kısa vadede olmayacağını anlayınca bu fikrinden vazgeçmiş ve partisini Pakistan'a taşımıştır (Watt, 1997, s. 89).

³⁶ İslam akidesinde mutlak monoteizmi deklare eden doktrin (Esposito, 2013, s. 346).

“Böylece, Hz. Muhammed (a.s.)'in vaaz ettiği ve yaymaya çalıştığı tevhid fikrinin vecibeleri, insanların sadece Allah'ı tek olarak kabul etmeleri O'na ibadet etmeleri, dua etmeleri, tapmaları ve başka kimselere dilek ve istekte bulunmamaları değildi; aksine bütün devlet, hükümet ve toplumun, kanun, düzen ve geleneklerini terk edip yalnızca Allah'ı kanun tanzim eden ve tatbik eden olarak kabul etmeleri de gerekiyordu. Hz. Peygamber (a.s.) bile bu genel kuraldan müstesna değildi. Hz. Peygamber (a.s.)'in de diğer İnsanlar gibi Allah'ın verdiği kanunlara uyması gerekliydi ve kendisi Allah'ın helâl veya haram kıldığı eşya ve kanunlarda herhangi bir tasarruf yapamazdı” (Mevdudi, 1992, s. 299).

Yukarıdaki ifadede de anlaşılacağı üzere, Mevdudi kâinatın tek yaratıcısının Allah olduğuna inanmanın tevhid inancını açıklayamayacağını, bununla birlikte siyasal ve sosyal yaşamda da tek hâkimin bilakaydüşart Allah olması gerektiğine inanmakla tevhidin tamamlanacağını söylemektedir.³⁷ Mevdudi bu iddiasına delil olarak bir takım ayetleri işaret etmektedir. Maide suresinin 44, 45 ve 47. ayetleri bunlardan bazılarıdır.

“İçinde hidayet ve ışık bulunan Tevrat'ı biz indirdik. Müslüman peygamberler onunla Yahudiler arasında hüküm veriyorlardı. Hahamlar ve din bilginleri de Allah'ın kitabından emredildikleri şeylerle hüküm verirler ve onun üzerine tanık olurlardı. Halkı ululamayın, beni ululayın ve ayetlerimi ucuz bir fiyata satmayın. Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyenler inkârcıdır” (Maide suresi, 44).

“Orada onlara: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara ödeşmeyi emrettik. Kim bu hakkından vazgeçerse günahlarını örter. Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyenler zalimdir” (Maide suresi, 45).

“İncil halkı Allah'ın onda indirdiğiyle hüküm versin. Kim Allah'ın indirdiği ile hüküm vermezse işte onlar yoldan çıkanlardır” (Maide suresi, 47).

Mevdudi'nin Allah'ın insan hayatını ilgilendiren bütün meselelerde tek karar mercii olduğuna kanıt olarak sunduğu bu ayetlere, ondan daha farklı anlamlar yükleyen isimler de mevcuttur. Mustafa İslamoğlu “İman” isimli eserinde “Allah'ın indirdiği ile hükmetme” ifadesinin Allah'ın kesin olarak hüküm verdiği meselelere ilişkin olduğunu, insanın hiçbir konuda hüküm hakkı bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini öne sürer.³⁸ Ayrıca yine Maide suresinin 42. ayetinde Allah, insanlara “hüküm” verirlerken adaletli olmalarını telkin ederek şöyle der:

³⁷ Mevdudi'nin siyasetle ilahiyatı karıştırmasından memnun olmayan İslam âlimi Azmi, Mevdudi'nin “din düşünürü” olduğunu kabul etmiyordu. Ona göre, Mevdudi esasen siyasi bir düşünürdü. Başka bir İslam âlimi Sufi Nazir Keşmiri'nin ifadesine göre Mevdudi “Müslüman Makyavelli” idi, bugünün ateist filozoflarıyla hısımlığı olan riyakâr birisiydi ve dolayısıyla Mevdudi'nin görüşlerini kabul etmek dinden dönmekten aşağı değildi (Ahmad, 2015, s. 119-120).

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: (İslamoğlu, 1993).

“Yalana kulak veriyor, yasadışı yoldan yiyorlar. Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, istersen yüz çevir. Onlardan yüz çevirdiğin takdirde sana hiçbir zarar veremezler. Hüküm verirken, aralarında adaletle hüküm ver. Allah adaletli olanları sever” (Maide suresi, 42).

Mevdudi, İslam’ın bireysel kurtuluştan ziyade toplumsal kurtuluşu amaçladığını ve peygamberlerin Allah’ın mesajını bireylere iletme yerine, bir İslam devleti kurma görevi ile mesul olduğunu ileri sürer (Ahmad, 2015, s. 124). Oysa elçinin vazifesi Allah’ın mesajını insanlara iletmektir. Bu durum, Kur’an’ın ilgili ayetlerinde net bir şekilde açıklanmaktadır.³⁹ Ayrıca, tarihteki peygamberlerin önemli bir kısmı devlet kurup yöneticilik yapacak kadar geniş kitlelerin desteğini alamamıştır.⁴⁰

İslam’ı kolektif yönleri ağır basan bir din şeklinde okuyan Mevdudi, özel hayat, kişisel görüş, bireysel tercih gibi mefhumları reddeder (Mevdudi, 2008, s. 49-50). Ona göre, insanlar Allah’ın onlar için çizdiği sınırların dışında bir özel hayat yaşayamazlar. Mevdudi modern yaşamın getirdiği ve İslam ile çelişen bireysel tercih alanlarının devlet eliyle yasaklanması gerektiğini vurgular. Sanat, spor, eğlence ve giyim-kuşam gibi meselelerde Batı tarzı bir yaşam biçiminin İslam’a “apaçık” bir şekilde tezat olduğunu iddia eder (Mevdudi, 2006, s. 665).⁴¹ Mevdudi’ye göre, birey ve toplum ahlaki açıdan aynı gayeye hizmet etmektedirler. Bu sayede birey ve bireysel tercihler toplumun içerisinde eriyip gitmektedir.

Tıpkı Mevdudi gibi, Seyyid Kutub’da egemenliğin mutlak surette Allah’a ait olması gerektiğini öne sürmektedir ve bu iddiasının temelini yine Mevdudi’ye paralel olarak İslam’daki tevhid inancına dayandırmaktadır. Kutub bu konuda şöyle der:

“Çünkü İslam, Allah’ın dinine teslim olmak, hayat hadiselerinde yalnız Allah’ın düzenine uymak ve her türlü işte Allah’ın emirlerini benimseyerek O’nun düzenine, dinine ve programına uyarak Allah’a kulluk etmek, gerek pratik hayat hadiselerinde gerekse ibadet duygularında yalnız Allah’a kulluk etmek demektir” (Kutub, 1997, s. 171).

³⁹ Bkz: (Şura suresi 48, Enam suresi 69, Hac suresi 41)

⁴⁰ Mevdudi’nin devlet ve devlet yönetimi ile alakalı görüşleri çalışmanın bir sonraki bölümünde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

⁴¹ Mevdudi İslamcılığa dönüşünden sonra kravat takmanın, müzik dinlemenin ya da çalmanın, film izlemenin İslam’a aykırı olduğunu söylemiştir. 1930’ların başlarında kendisi kravat takıp müzikli- şarkılı programlara katılmıştır (Ahmad, 2015, s. 107).

Kutub'a göre ortada bir ulûhiyet ve bir kulluk gerçeği vardır. Ulûhiyet Allah'ın zatına özgüdür. Kulluk ise Allah'ın dışında kalan her varlığı bağlayıcı bir meseledir. Ortada birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı varlık bulunmaktadır. Biri; yüce Allah'ın varlığı, diğeri de; Allah'ın dışında olan her şey. Kutub bu durumu İslam'ın en temel kuralı olarak değerlendirir ve diğer tüm İslami kuralların bu temel kurala göre şekillendiğini öne sürer (Kutub, 1997, s. 172). Kutub şöyle demektedir:

“İnsan hayatını, insanın evren ve canlılarla olan ilgisini ve insanın kendi cinsinden insanlarla olan ilişkisini düzenleyecek sadece Allah'tır. İşte bundan dolayı Müslüman, bütün hüküm ve organizasyonunu, hayat düzenini, geçim programını, ilişki kurallarını, değer yargılarını sadece O'ndan alır. Hepsinde de yalnız O'na güvenir. İbadet ve kulluk belirtisi olarak Allah'a yönelmek ya da ümit ve istekle, korku ve çekinme ile Allah'a yönelmek ile hayat sistemini O'nun emirlerine göre düzenlemek, sosyal ilişkilerini, değer ve ölçü yargılarını O'na göre ayarlamak arasında bir fark yoktur. Her ikisi de tevhid akidesinin gereklerindedir. Her iki konu da birbirinden farksız olarak Müslüman hayatında ve vicdanında tevhid akidesinin kuşattığı sahayı oluşturur” (Kutub, 1997, s. 178).

Görüldüğü gibi Kutub bir “ulûhiyet” ve “ubudiyet” ayırımı yapar. Ulûhiyetin sahibi Allah'tır. Ubudiyetin temsilcisi ise sadece insanlar olmayıp Allah'ın zatının dışında kalan her şeydir. Bu hakikat İslam'ın özüdür. Kutub'a göre, bu öz insan hayatını bütün değerleri ve ölçüsüyle kesin olarak etkileyecek mahiyettedir. Değerler, ölçüler, ilkeler, gelenekler, sistemler, politik, sosyal ve ekonomik şartlar, kültür, ilim, sanat ve insan hayatında var olan diğer faaliyetlerin hepsi bu değişmez hakikatin tasarrufu altındadır (Kutub, 1997, 265). İslam'ın özünü oluşturan bu ilkeye ters düşen her düşünce Kutub'a göre, bir “düşünce yığını”dır. Tarih boyunca birey ve toplumlarda görülen ahlaki sapmalar, Allah'ın mutlak egemenliğine ters düşen “bozuk” düşüncelerden kaynaklanmaktadır (Kutub, 1997, s. 264-265). Kutub, İslam'ın sadece birey ile Allah arasında olduğunu savunan teze şiddetle karşıdır. Dahası bu iddiayı savunanlar Kutub'a göre, sürekli “gevezelik” ve “yamyamlık” eden kimseler olduğundan onların düşüncesi üzerinde tartışmak beyhude bir uğraştır (Kutub, 2007, s. 78). Ona göre, İslam nizamı; fakirliğin, köleliğin, lüks ve israfın, azgınlık ve şımarıklığın, zulüm ve baskının bulunmadığı dengeli bir “toplum” nizamıdır (Kutub, 2007, s. 89).

Mısırlı teolog Nasr Hamid Ebu Zeyd, (1943-2010) Mevdudi ve Kutub gibi isimlerin yaygınlaştırdığı kuşatıcı ve bütüncül İslam anlayışını, İslam dünyasında yapılan önemli yanlışlardan bir tanesi olarak değerlendirir. Ona göre, Mevdudi ve Kutub'un temelinde

düalist mantık taşıyan “ilahi-beşeri” ayrımı fikri ve ferdi hürriyetin önünü tıkamıştır. Konuyu olgusal bağlamında ele alan Zeyd, bu fikrin realiteyi dışladığını öne sürer. Nitekim Hz. Peygamber sonrasında Emevi ve Abbasi hanedanlarının, siyasi çıkarları için Kuran’ı kullanırken başvurduğu önemli bir argümanda buydu. Mademki Allah kutsaldı o halde O’nun sözleri ve bu sözleri savunanlarda kutsaldı (Polat, 2011, s. 205-206).

Mevdudi ve Kutub’un aksine, İslam’ın liberal ilkeler ve demokrasi ile kategorik olarak tezat olmayacağını iddia eden bir anlayışında var olduğu daha önce belirtilmişti. Liberal İslam anlayışının mümkün olacağını savunan Müslüman düşünürler içerisinde iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir (Binder, 1996, s. 391-392). Bunlardan ilki, istişare kurumu dışında, İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an’ın siyasal örgütlenme biçimi olarak herhangi bir modelin uygulanmasını emretmediği için, Müslümanların liberal (demokratik) bir yönetim biçimini benimsemesinde herhangi bir engel bulunmadığını öne sürmektedir. İkinci yaklaşım ise, (parlamento, seçimler, sivil haklar vb.) liberal siyasi aygıtların Batı menşeli ahlaki ve ontolojik temellerine göre değil, doğrudan şer’i kökenleri referans alınarak oluşturulması gerektiğini iddia etmektedir. Bu görüşü savunan isimler demokrasiyi ve demokratik siyasal-sosyal kurumları bizatihi İslam üzerinden meşrulaştırmaktadır (Şahin, 2009, s. 36). İranlı düşünür Abdülkerim Suruş (1945-)⁴² bu anlayışın önemli temsilcilerinden biridir.

Suruş, İslam’ın Mevdudi ve Kutub’un yaptığı gibi yaşamın her alanını kuşatan siyasi bir ideolojiye dönüştürülmesine ve devletin meşruiyetinin “İdeolojik İslam’a dayandırılmasına karşıdır. Suruş’a göre, ideolojik bir eksene hapsedilmiş olan tekelci din anlayışı,⁴³ dini bilginin gelişmesi önündeki en büyük engellerden bir tanesidir. Suruş, vatandaşlarının dini inançlarını inkâr etmeyen ancak herhangi bir dini de herhangi bir ideolojik kalıba dökmeyen, genel bir katılım ve hukuki ilkelere bağlı bir yönetim sisteminin gerekliliğinin altını çizer. Dinin ideolojiye dönüştürülmesinin bireyler üzerinde baskıcı ve sınırlandırıcı bir yaptırım gücüne zemin hazırlayacağını ifaden eden Suruş bu durumun fertlerin idrak ve anlayış kabiliyetlerinin önüne set

⁴² Suruş, İslam’ın liberalizmden ziyade demokrasi ile uyum içinde olacağını iddia eder.

⁴³ Suruş bu konuda Nasr Hamid Ebu Zeyd ile hem fikirdir. Zeyd üzerine ideolojik sos eklenen din anlayışının, dini anlama ve anlatma noktasında bir zümreye tekel verdiğini düşünmektedir.

çekeceğini belirtmektedir (Demirkıran, 2001, s.134-135). Suruş'a göre birey kendi tercihlerine ve yaşam tarzına limit koyan hiçbir güce teslim olmamalıdır. Suruş şöyle der:

“Niçin oturmuş, kendini alçaltmışsın ve yargılama hak ve cesaretini kendinde görmüyorsun? Niye yazgının şu olagelmekte olan şeyler olduğunu sanmaktasın?! Niçin cebre teslim olmaktadır?” (Suruş, 1990 s. 43).

Bireyin iradesi üzerinde hiçbir tahakküm olmamasını vurgulayan Suruş'a göre, siyasi karar alma süreçlerinde de bireyin ve genel katılımın rolü maksimize edilmelidir. Ancak bu yolla siyasi iradenin hataları minimize edilebilir. Demokrasi de zaten bu gayeyi gerçekleştirmeye çalışan bir kurumlar bütünüdür (Demirkıran, 2001, s. 135). Suruş, bireyciliğin önünde engel teşkil eden zorba yönetimlerin kendilerini meşrulaştırmada “tarihselci determinizm” düşüncesine sarıldıklarından söz eder. Dahası Suruş'a göre zamanın en büyük şirki “tarihe tapma” şirkidir. İnsanlar bugün tapınmak için en çok tarihi tercih etmektedirler (Suruş, 1990, s. 40). Suruş bu durumu şu sözlerle dile getirir:

“Bu cebre teslim olmak, güce boyun eğmek demektir. Tarihi cebir (tarihi determinizm) düşüncesi güce teslim olan bir düşüncedir denilmesi bundan gelir. Hak ve batıl binasını zaman ve tarihsel süreç üstüne bina edip, hangi sistemin hak, hangisinin batıl olduğunu tarih belirler, dediğin; konuyu, yargı kapısının kapalı olduğu bir yere vardırıldığın ve oraya sadece bakman ve kabullenmen yeter dediğin zaman, cebri eksen kabul eden bu yöntem, gelecekte seni “gücü eksen almaya” hazır hale getirmektedir. Yani bu felsefenin toplumsal alandaki dışı vurumu, hakkın mantıkta değil silahta olduğudur” (Suruş, 1990, s. 43).

Tıpkı Suruş gibi İranlı akademisyen ve siyasetçi Mehdi Bazergan'da⁴⁴ (1907-1995) İslam, liberalizm ve demokrasi arasında pozitif bir ilişkinin var olduğuna inanan bir isimdir. Ona göre, İslam'ın liberal değerler ve demokrasi ile uygunluğu meselesi için Kur'an'ın verdiği cevaplar müspet yöndedir. Bazergan'a göre, modern demokrasinin özgürlükçülük, parlamenter sistem ve devlet meşruiyeti gibi unsurlarının temelde İslam ile çelişen hiçbir boyutu bulunmamaktadır. Dahası Bazergan, Al-i İmran suresinde geçen “şura” ayetinin halkın siyasete katılımı için bir emir niteliğinde olduğunu öne sürmektedir (Amirpur, 2005, s. 339).

⁴⁴ Bazergan, Devrim'den sonra İran'da kurulan geçici hükümetin başkanlığını yapmıştır. (11 Şubat 1979- 6 Kasım 1979)

İslam'ın bireyi mi yoksa toplumu mu öne çıkardığı konusu, liberalizm ve İslam'ın bağdaşır bağdaşmayacağına yönelik tartışmaların odak noktasında yer alan bir husustur. İhsan Eliaçık, Ali Bulaç ve Hayrettin Karaman gibi isimlere göre, İslam toplumcu yönü daha ağır basan bir dindir. Hayrettin Karaman, 9 Temmuz 2000 tarihinde Yeni Şafak gazetesinde yazdığı yazıda, dinin bireysel olduğunu söyleyenlere reddiye yapıp bu konuda şöyle demiştir:

“Din bireyseldir, diyerek işi bilenleri güldürecek yerde ‘bugün Müslümanların hem din anlayışları hem de güçleri, İslam'ın gerekli ve uygun bulduğu bir devleti oluşturmaya ve işletmeye müsait değildir, bu şartlar içinde ferde düşen vazife, mümkün olan en geniş bir daire içinde birey ve cemaat olarak dinini yaşamaktır” denirse bunu, zaruret (başka çarenin bulunmaması) çerçevesinde anlamak mümkündür. Böyle bir anlayış ve uygulama meşru ve makul kabul edilse bile din yine "bireysel" değildir, en azından cemaat çerçevesindedir; yani insan bireyi dinin kendinden istediklerini hem Allah-birey ilişkisi, hem birey ile -aynı değerleri ve dünya görüşünü benimseme bakımından- yakından uzağa diğer insanlarla kuracağı ilişkiler, hem de insan eşya ilişkisi çerçevesinde yerine getirecektir. Dinin kamu alanından uzak tutulduğu bir toplumda siyasete soyunanlar oyunu mevcut kurallara göre oynasınlar, herhangi bir amaçla dini, bu kurallara uydurmaya veya din ile bu kurallar arasında mevcut olmayan bir ayniyeti oluşturmaya kalkışmasınlar; bu kalkışma dine de siyasete de uygun değildir.”

Karaman'ın bu sözleri aslında Müslümanlar arasındaki yaygın bir kanaatin ifadesidir. Büyük bir taraftar kitlesine sahip olan bu yaygın görüşün bayraktarlığını Mevdudi ve Kutub yapmıştır. İslam'ın bireysel alana ek olarak sosyal, siyasal, iktisadi ve hukuki alanlarda da düzenleyici ve denetleyici olmaya namzet yegâne kurum olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir bakış açısına göre İslam'ın bireyin hayatına müdahale etmesi son derece olağandır.

Kur'an'ın insana dair geliştirdiği yorumun, bireyselliği imha eden bu yorumla örtüştüğünü söylemek zordur. Kur'an'da bir yandan ‘insanın en güzel bir biçimde yaratılmış olduğu’ (Tin suresi, 4) ifade edilirken, bir yandan da ‘aşağıların aşağısına düşme’ (Aras suresi, 179) özelliği taşıdığı vurgulanmaktadır. Bu vurgular yapılırken, insanın özünde var olan insani niteliklerin üzerini kaplayan küllerin kaldırılması ve bu değerlerin yeniden ateşlenmesi arzu edilmektedir (Düzgün, 2013, s. 50). Öte yandan bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere insan, yaratılışı gereği temiz olup ‘ilk günah’la⁴⁵

⁴⁵ Hristiyanlıkta tanrısal bağış ile donatılan ve cennette yaşayan ilk insanlar olan Âdem ile Havva, Allah'a karşı ilk günahı işlemişlerdir. Onları cezalandırmak için Allah onları cennetten kovdu. O zamandan beri dünyaya gelen insanlar tanrının bağışlarından yoksun olarak doğarlar.

kirlenmemiştir. Ancak insan, özgür iradesiyle aldığı kimi kararlardan ötürü Allah'ın kendisine bahsettiği en güzel olma imtiyazını kaybederek aşağıların da aşağısına düşer. Burada vurgulanmak istenen bireylerin tercihlerinde özgür olduğudur. İnsanların zihninde Allah tarafından yüklenen ve onlara nasıl davranacaklarını bildiren bir yazılım programı bulunmamaktadır. Bireyler uzaktan kumanda ile hareket ettirilen robotlar değildirler. Nitekim Pakistanlı teolog Fazlur Rahman Malik (1919-1988) insanın tercihlerinde özgür olduğunu şu cümlelerle ifade eder (Fazlur Rahman, 2012, s. 61).

“Evrendeki her şey mahiyeti içerisinde yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği, yani Allah'ın emrine doğrudan doğruya uyduğu için, tüm evren Müslümandır. Yani Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır. Çünkü Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verilen tek varlık odur. Diğer bütün varlıkların mahiyetine 'yazdığı' gibi, bu emir, insanın kalbine de yazılmıştır. Aradaki fark şudur; diğer bütün mahlûkat kendi mahiyetinin gereklerini otomatik olarak yerine getirdiği halde; insan, mahiyetinin gereklerini bizzat kendi iradesiyle ifa etmelidir. İşte buradaki 'otomatikliği' bir 'ahlaki buyruk'a çevirmek, hem insan için çok yüksek ve nadir bir yetkidir, hem de onun yegâne riskidir. İşte bunun için şeytanın entrikalarına rağmen kendi mahiyetine kulak vermek, ama iyice kulak vermek insan için çok önemlidir.”

Fazlur Rahman'ın bu sözlerden hareketle İslam'ın insan merkezli bir düşünce sistemi geliştirmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz. İnsan merkezli bu düşünce anlayışının en önemli delillerinden birisi Araf suresinin 172. ayetindeki detaydır. Ayetin meali şu şekildedir:

“Kıyamet gününde 'biz bundan habersizdik' demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlarda evet buna şahidiz, dediler.”

Bu ayeti kerimede dikkat edilecek en önemli nokta, Allah'ın insanlara doğrudan 'Ben sizin Rabbinizim' şeklinde demek yerine, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sormayı tercih etmesidir (Düzgün, 2013, s. 62). Allah en başta insana tercih hürriyeti vermekte ve onlara 'evet' ya da 'hayır' deme alternatiflerini sunmaktadır. Ayrıca burada Allah'ın hitabı, cemaat, millet, kavim ve toplum gibi kolektif yapılara değil, doğrudan bireylere yöneliktir. Ana görevi Allah'ın mesajını insanlara iletmek olan peygamberlerin de bireyin hür iradesine ehemmiyet göstermeleri Kur'an'da sıklıkla telkin edilen hususlardan bir tanesidir. Allah, peygamberlere hiç kimseyi inanmaya

İnsanın bu durumuna da ilk günah denir. Oysa insan sadece Allah'ın bağışlamasından yoksundur. Bu tanrısal bağış vaftiz ile yeniden sağlanır (Bilgiç, 2015, s. 105).

zorlamakla ve Mevdudi'nin iddia ettiği gibi bir İslam devleti kurmakla görevlendirmemiş; dahası böyle bir yetki de vermemiştir. Kur'an'ın bu konudaki tavrı nettir:

“O halde resulüm sen onlara hatırlat! Çünkü sen ancak hatırlatıcısın; onları zorlayıcı değilsin” (Çayışe suresi, 21, 22).

“Yerine göre müjdeleyici ve sakındırıcı peygamberle gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir” (Nisa suresi, 165).

“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın? Allah'ın izni olmadan kimse inanamaz. O aklını kullanmayanları inkârcı kılar” (Yunus suresi, 99).

Çağdaş Müslüman teologlardan Şaban Ali Düzgün'e göre İslam'ın bireye verdiği değer ve özgürlüğü, Rönesans sonrasının hümanizm akımı bile vermemiştir (Düzgün, 2013, s. 53). Liberal düşüncenin bireyciliğin ve özgürlüğün önünde engel olarak gördüğü dinsel dogma ve baskılara İslam dininin en kesin kaynağı olan Kur'an'ın asla müsamaha göstermeyip bilakis bireyin hür iradesini ve özgürlüğü telkin ettiği görülmektedir. Bu zaviyeden bakınca denilebilir ki, liberalizmin bireycilik ilkesi ile Kur'an'ın birey için çizdiği perspektif birbirine paralellik gösterir.⁴⁶

2.2.2 Özgürlük ve İslam

Liberal felsefe de bireycilik kadar özgürlük de önemli bir yer işgal etmektedir. Esasen liberal felsefe de bireycilik ve özgürlük arasındaki ilişki mutualist bir yaşam biçimine benzer. Bireyciliğin olmadığı yerde özgürlüğün, özgürlüğün olmadığı yerde ise bireyciliğin varlığından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu iki kavramında gerçek manada inkişaf etmesi her iki kavramın da yararınadır. Liberalizmin özgürlük anlayışını özetle, din ve vicdan hürriyeti, düşünce ve ifade hürriyeti ve teşebbüs hürriyeti şeklinde kategorize etmek mümkündür.

⁴⁶ Kur'an'ın bu bireyci ve özgürlükçü tutumuna karşın, İslam düşünce tarihinin neden baskıcı rejimlere ve anti-özgürlükçü akımlara salık verdiği konusu çalışmanın ilgili bölümünde tartışılacaktır.

Hürriyet yani özgürlük konusu İslam düşüncesinde birbirine taban tabana zıt iki görüşü barındıran bir husustur. Bu görüşlerden ilki İslam felsefesinde kaderciler olarak da bilinen Cebriyye⁴⁷ ekolünün geliştirdiği *Cebri* görüşüdür. *İslami determinizm* olarak da adlandırılan Cebri yaklaşımın temsilcilerine göre, “Allah her şeyi hür iradesi ve mutlak olarak dilediği şekilde değil, mutlak tabiatın, gücünün önceden gerektirdiği şekilde meydana getirir” (Arslan, 1999, s. 90). Evrendeki bütün varlıklar Allah tarafından yaratılmıştır, mutlak bir bilgiye sahip olan Allah, yarattıklarının ne yaptıklarını ve yapacaklarının yegâne belirleyicisidir. Cebriyye ekolüne göre Allah tarafından yaratılan insanın ne gücü ne de iradesi söz konusudur. İnsanın kaderi önceden yazıldığı için insanın hürriyetinden de bahsetmek abestir. Cebriyye’nin bu görüşleri, Allah’ın insanlara bir uyarıcı niteliğinde peygamber göndermesini, bireylere hür irade bahşetmesini ve hatta bu muhteviyata sahip bir takım Kur’an ayetlerini hükümsüz kılmaktadır. İslami liberalizmin Türkiye’deki sembol isimlerinden olan Mustafa Akyol, Cebriyye’nin insanların kaderinin önceden belirlendiğine ve hür iradenin asla söz konusu olmadığına dair görüşlerinin, siyasi otoriteye ilahi bir meşruiyet atfedebileceğini iddia eder. Akyol’a göre Emevilerin Cebriyye ekolünün öğretilerini kısa zamanda benimsemesinin altında yatan en önemli sebep budur. Çünkü bu sebeple her şeyin kaderini belirleyen Allah, Emevi Hanedanı’nın da hâkimiyetini belirlemiştir, Emevilere itaatsizlik, aslında onlara hükmetme yetkisi bahşeden Allah’a itaatsizlik demektir (Akyol, 2013, s. 68).

İslam düşüncesinde bireyin özgürlüğünü savunan görüşlerin başında kuşkusuz Mutezile⁴⁸ ekolü gelmektedir. Mutezile ekolünün temsilcilerini erken dönem İslami liberaller olarak nitelemek yanlış olmaz. Mutezile mezhebinin kurucusu Vasıl bin Ata’dır. Vasıl bin Ata’nın özgürlüğe dair benimsediği yaklaşım Cebriyye ekolünün temsilcilerinden çok farklı bir noktadadır (Işık, 1981, s. 356):

⁴⁷ Kaderciler. İnsanın özgürlüğünü reddeden ilk dönem Müslüman kelamcılara verilen ad. İnsan fiillerinin tamamının ilahi kudretin zorlaması altında gerçekleştiğini kabul ederler. Bu doktrin daha sonra baskın Eşari ekolü tarafından bazı ilavelerle benimsenmiştir (Esposito, 2000, s. 65).

⁴⁸ Allah’ın mutlak birliğini ve adaletini vurgulayan 8. Yüzyıl itikadi mezhebi... İyi ve kötünün rasyonel bir dile getirilişi olarak insanın hür iradeye sahip olduğunu öne sürmüşlerdir; insan aklı ile vahiy arasında uyum olduğunu kabul ederler (Esposito, 2000, s. 258).

“Vasıl’a göre Allah, adildir; her şeye hâkim olandır. O’na, insanların iyi veya kötü, işledikleri fiillerinde hür olmadıklarını ileri sürmek suretiyle, şer ve zulüm isnad etmek mümkün değildir. Zira böyle bir şey Allah’ın şanına, adaletine yakışmaz. O halde insanlar, Allah’ın kendilerine verdiği irade hürriyeti vasıtası ile bizzat kendi amellerini, başka bir deyişle, hayrı, şerri, imanı, küfrü, itaati, isyanı, sevabı ve günahı yaratmaktadır. Allah kendilerine bunları yapma ve yapmama gücü vermiştir. O’nun, kullarını, yapamayacakları veya kudretlerinin dışında kalan şeylere mükellef kılması düşünülemez.”

Vasıl’a göre, Allah adildir. Cebriyye’nin yaptığı gibi O’na şer veya zulüm izafe etmek onun adilliği ile bağdaşmaz. Eğer, Allah bireyin kötülük yapacağını onun kaderine yazmışsa ve bu birey için kaçınılmaz ise ona ceza vermesi de abestir. İslam düşüncesi içerisinde varlığını uzun süre devam ettiremese de Mutezile ekolünün etkileri bugün bile devam etmektedir. Akıl ile vahyin arasında bir uyum sorunu bulunmadığını, İslam’ın baskı ve zorlama dini olmadığını savunan çağdaş Müslüman entelektüeller ilhamını büyük ölçüde Mutezile ekolünden almaktadır.

Kur’an’ın bireyin özgürlüğüne yaklaşımı da Mutezile akımının bu konudaki öğretileri ile benzerlik gösterir. Kur’an insanların dini konularda insanlara cebir uygulanmamasını tavsiye eder:

“Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim tağutu⁴⁹ inkâr edip Allah’a inanırsa, muhakkak ki o, kopmayan, sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah işitendir (Bakara suresi, 256).

“Biz onların neler söylediklerini çok iyi biliyoruz. Sen onların üstüne bir zorba değilsin. O halde benim tehdidimden korkanlara sadece Kur’an ile öğüt ver (Kaf suresi, 45).

Kur’an, Allah adına yapılacak bir din polisliğini reddeder. Çünkü insanların sadece tasdiki olarak değil, tahkiki olarak iman etmelerini ister. Tahkiki imanın yolu da insanların özgür iradeleriyle hiçbir baskı altında kalmadan, akıllarını kullanarak iman etmeleridir. Şayet Kur’an bunun aksi bir yaklaşımı benimseseydi, çeşitli ibadetlerin yapılmasını insanlara emrettiği gibi, bu ibadetlerin yapılmaması durumunda verilecek cezayı da emrederdi. Oysa Kur’an’da emredilen ibadetleri yapmayanlara karşı

⁴⁹ İslam inanışında, Allah’ın buyruklarına karşı gelen ve ibadetten alıkoyan şeytani varlık ve güçler (Bilgiç, 2015 s. 189)

uygulanacak herhangi bir “dünyevi” cezaya dair hüküm bulunmamaktadır (Güneş, 2005, s. 9).⁵⁰

Mutezile'nin akli öne çıkararak görüşlerinin makbul kabul edildiği dönem İslam'ın “altın çağı” olarak adlandırılan döneme tekabül etmektedir. Mutezile'nin altın çağı ise Abbasi Halifesi El Memun'un (786-833) yönetiminde olduğu zamana denk gelmektedir. Akılcı ekole inanan El Memun; ilme, felsefeye ve düşünceye büyük önem vermiş Müslüman devlet adamlarından biridir. Belki de bu konuda İslam tarihinde rakipsizdir. Halife El Memun, iktidara geldikten kısa zaman sonra Aristoteles'in en önemli kitapları da dâhil olmak üzere antik Yunan'a ait felsefi ve bilimsel eserlerin tercüme edildiği Hikmet Evi (Beytül Hikme)⁵¹ adında bir akademi kurdu. Bu çeviri akademisi İslam tarihi için bir kilometre taşı niteliğindedir. Memun, Hikmet Evi'ni bilimsel ve felsefi yapıtlarla doldurmak için Bizans'a kadar temsilciler göndermiş ve bu kurumun bünyesinde istihdam edilen bilim adamlarına astronomik maaşlar ödemiştir (Hoodbhoy, 1992, s. 150). Dimitri Gutas'a göre Bağdat'ta temelleri atılan Yunanca-Arapça çeviri hareketini, Perikles'in Atina'sı, İtalya'nın Rönesansı ve 17. yüzyıl bilimsel devrimleriyle aynı kategoride değerlendirmek mümkündür⁵² (Gutas, 2011, s. 20).

Mutezile ekolünün bir ideoloji olarak benimsenmesi Halife El Memun'dan sonra iktidara gelen El Mutasım (794-842) döneminde de devam etmiştir. Akılcılık doktrini camilerde halka vazedilmiş, medreselerde ders olarak okutulmuştur. Ayrıca çeviri

⁵⁰ Ancak zekât gibi kulların hakkı söz konusu olan bazı ibadetler için Kur'an'ın öngördüğü cezai müeyyideler bulunmaktadır.

⁵¹ Hikmet Evi'ni bizzat görmüş ve kütüphaneden faydalanmış olan İbnü'n-Nedîm bu konuda çok değerli bilgiler vermektedir. Onun tesbit ettiği mütercimler listesine göre Grekçe'den Süryânîce'ye, oradan da Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça'dan tercüme yapanlar on altı, Sanskritçe'den tercüme yapanlar üç kişi idi. İbn Vahşiyye de birçok kitabı Nabatî dilinden Arapça'ya çevirmişti (el-Fihrist, s. 340-342). Rivayete göre Halife Memûn sadece Grekçe'den yaptırdığı tercüme için 300.000 dinar vermişti (Tırâzî, I, 101). Hatta bazı tercüme terazinin bir kefesine konuyor ve altın tozuyla tartılarak mütercim ödüllendiriliyordu. İlim alanındaki bu yatırımlar kısa zamanda feyizli ürünlerini vermiş, müslümanlar arasından büyük bilginler, filozoflar, kâşif ve mücicler yetişmişti. Meselâ Me'mûn Benî Mûsâ'dan dünyanın enlem ve boylamını ölçmelerini istemiş, onlar da Sincar ve Kûfe ovalarında yaptıkları iki ayrı deney sonucunda bir meridyen yayının 360 derece ve bir dereceye tekabül eden mesafenin 106 $\frac{2}{3}$ km olduğu ayrıca dünyanın çevresinin 8000 fersah=38.400 km. olduğunu tespit etmişlerdi

⁵² Yunanca-Arapça çeviri hareketi Gutas tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Gutas, 2003).

hareketinin ve bilimsel çalışmaların sürdürülebilmesi için tüccarlardan bağışlar toplanmıştır (Hoodboy, 1992, s. 151).

Bu noktada ünlü İslam filozofu Farabi'nin, (870-950) Mutezile'nin bu rasyonalist ve özgürlükçü felsefesini siyasal düşünceye uyarlayan ilk düşünür olduğunu belirtmekte fayda var. Farabi, *Es-Siyasetü'l- Medeniyye* isimli eserinde ideal devletin tanımını yapmıştır. Buna göre, erdemli şehrin (devletin) varlığı ve sürekliliği ancak faal akıl tarafından aydınlanan, faal akıl ile ilişkisi olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavrayan kişi ve kişilerin varlığıyla mümkündür. Farabi'ye göre, insanların mutluluğu için yasalar önünde kimsenin ötekinden daha üstün olmadığı, bireyin hür iradesine devletin tasallutta bulunmadığı ve yönetilenle yöneten arasında ayırımın olmadığı bir devletin varlığı elzemdir (Çilingir, 2009 s. 67). Farabi, özgürlüğü teşvik eden böyle bir devlet olduğunda, başka ülkelerden insanların buraya göç edeceklerini ve bu göçler sayesinde meydana gelecek olan kültürel farklılığın felsefeci ve şair gibi yetenekli bireylerin gelişmesine zemin hazırlayacağına inanıyordu (Akyol, 2011, s. 94). Farabi'nin bu görüşlerinden hareketle onun felsefesinin, liberal düşünce ile belli ölçülerde yakınlık gösterdiğini söylemek yanlış olmaz.

Mutezile akımının özgürlük ve akıl eksenli doktrini sayesinde Farabi siyaset, Harezmi matematik, İbn-i Sina tıp, El Cahız biyoloji, El Kindi de astronomi alanında dünya bilim tarihine çok önemli katkılar yapmıştı. Nitekim Mutezile'den sonra İslam medeniyetinin bilime yaptığı katkılar çok daha sınırlı düzeyde olmuştur.

Mutezile ekolünün etkisini yitirmesinin ve yerini daha katı akımlara bırakmasının perde arkasında birtakım tarihsel sebepler vardır. Mustafa Akyol'a göre bu sebepler arasında El Memun döneminde kurulan ve "mihne"⁵³ adı verilen mahkemelerin hususi bir yeri vardır. Akyol şöyle demektedir (Akyol, 2013, s. 87):

“...Fakat El Memun, hükümlerinin dokuzuncu yılında, tüm bu iyi icraatını lekeleyecek feci bir karar aldı. “Kur'an mahlûktur (yaratılmıştır) “ öğretisini bütün

⁵³ Mihne: Soruşturma. Abbasi Halifesi El Memun tarafından Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış (mahluk) kelamı olduğu biçimindeki resmen desteklenen doktrini zorla kabul ettirmek için yürütülen çalışmaya verilen ad. Başlıca hedefi Ahmed İbn Hanbel yönetimindeki selefilere. El Memun, mihnenin başlamasından kısa bir süre sonra ölse de aralarından bir kaç Mutezile ve oluşmaya başlayan Hanefi mezhebine mensup akılcı kelamcı ve fakihlerin görüşlerini destekleyen El Memun'un iki halefi tarafından şevkle sürdürülmüştür (Esposito, 2000, s. 246).

âlimlere zorla kabul ettirmeyi amaçlayan bir tür engizisyon mahkemesini kurdu. Mihne adı verilen bu engizisyon nedeniyle, Ahmed Bin Hanbel dâhil olmak üzere, Ehl-i Hadis cephesinin meşhur simaları tutuklandı ve sorgulandı. Hatta bazı durumlarda, Kur'an'ın “yaratılmamış” olduğunda ısrar edenler kırbaçlandı. Bu zalim politika, El Memun'un kendisinden sonraki iki halefiyle birlikte tam on altı yıl sürdü. Ve doğal olarak, sadece Bağdat'ta değil imparatorluk çapında büyük bir gerilime sebep oldu.”

Akyol'un da işaret ettiği gibi Abbasilerle birlikte devlet gücüne ulaşmaları Mutezile akımının temsilcilerinde bir tür güç yozlaşmasına sebep oldu. O dönem katılımcı demokrasinin en ufak bir emaresi dahi yoktu ve Halife'nin halk üzerindeki otoritesi mutlaktı. Baskının insanları yola getirmede en etkili yöntem olduğuna inanılıyordu. Bu yöntemle Mutezile dışındaki akımların bastırılacağına ve yok edileceğine inanılıyordu. El Memun ve mihne politikalarını takip eden diğer Abbasi halifelerinin bu yola başvurmasının arka planında sadece Mutezile'ye olan hayranlıkları yoktu. Onlar, Mutezile'nin zıttı olan görüşleri Emevi yanlısı olarak algılamakta yani bir nevi iç tehdit olarak görmekteydi (Akyol, 2013, s. 87).

Mutezile'ye karşı yapılan bu muhalefetin en önemli kanaat önderi Ahmed bin Hanbel'di (780-855). Hanbeli mezhebinin kurucusu olan Ahmed bin Hanbel, Mutezile'nin akıllı kap olmaktan çıkarıp, bir anlamda filtre yapan görüşlerine alenen karşıydı. Hanbel'e göre, akılcı yaklaşımı benimseyen herkes bu sözlerinden tövbe etmeye zorlanmalıydı, eğer tövbe etmezse öldürülmesinde herhangi bir beis yoktu. Hanbel'in bu görüşlerini sahiplenecek ve fiili olarak uygulayacak bir siyasi otorite olmamasına rağmen, fikirleri büyük bir kitle tarafından benimsendi. Hanbel'in insanlar üzerindeki tesiri ve karizmatik kişiliği konusunda Mustafa Akyol'un verdiği misal kayda değerdir (Akyol, 2013, s. 78):

“... Örneğin bir keresinde, Tarsuslu bir münzevi olan ve “Kur'an yaratılmıştır” görüşünü savunan Ahmed es Sarrak Bağdat'a gitmişti. Onun “sapkın”lığını işiten Hanbel, şehirde kimsenin onunla oturmasını emretti. Bu durum karşısında, Sarrak aşağılanmış bir biçimde Abadan'a sığındı. Fakat Hanbel'in takipçilerinden biri, oranın idarecisini ikna ederek bir tellal aracılığıyla halka Sarrak'ın misafir edilmeme ve onunla birlikte oturulmaması emrini ilan ettirdi. Böylece, zavallı adam o şehirden de kovuldu.”

İnsanlar üzerinde bu denli etkisi olan bir şahsiyet elbette Mutezile ekolünün geleceği ve bu ekolü benimseyen Abbasi halifeleri için bir tehditti. Nitekim mihne mahkemelerinde en çok sorgulanan ve işkence gören isim Ahmed bin Hanbel'di. Akla atfettikleri

kutsiyetle övünen Mutezile'nin temsilcileri Ahmed bin Hanbel'in üzerine gitmenin onun fikirlerini öldürmek bir yana daha da büyüteceğini ön göremedi.⁵⁴

Mutezile'nin ayakta kalamamasının bir nedeni de, mantık ve vahyin birbirleriyle bağdaştıklarını savunmalarına karşın mantığa vahye nazaran öncelik tanınmasıdır. Çünkü bu görüş dini dogma için bir tehdit niteliğindedir. İngiliz şarkiyatçı Arthur John Arberry (1905-1969) "İslam'da Vahiyler ve Akılcılık" isimli eserinde bu durumu şöyle izah etmektedir:

"Eğer Kur'an'ın yaratılmasına izin verilmiş olsaydı, neo-platoncu düşünceye dalanların Cebrail vasıtasıyla Muhammed'e indirilen Tanrı Kelamı'nın, tüm yaratılmış şeylerin maddeyle ilişkisinden kaynaklanan kusurluluğu paylaştığını kabul etmeleri tehlikesi olurdu. Vahiy'in kendi kalesinde mantığa teslim olması istenmiyorsa, Kur'an'ın benzersiz mucizesinin her ne pahasına olursa olsun korunması gerekiyordu."

John Locke'un vahiy ve akıl ilişkisine dair düşüncelerini çalışmada daha önce izah etmeye çalışmıştık. Locke, vahyin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ve fakat aklın vahyin bireylere emrettiği her hükmü açıklamada yetersiz kalabileceğini vurgulamaktaydı. Mutezile mezhebinin bu bağlamda John Locke'tan daha fazla akla önem veren bir yaklaşım içinde olduğu iddia edilebilir. Nitekim Arberry'nin Mutezile'ye dair yukarıdaki sözleri bu iddiayı doğrular niteliktedir.

Mutezile'nin devletten tasfiyesi 847 yılında gerçekleşmiştir. El Memun'un yeğeni olan yeni Abbasi halifesi El Mütevekkil (822-861) amcasının itikadının zıddı bir anlayışa sahipti. İktidara gelir gelmez mihne'yi sona erdirdi. Mutezileyi benimseyen devlet görevlilerini azletti. Halifenin desteğini yitiren Hikmet Evi gerilemekle kalmayıp suçlamaların hedefi haline geldi. Hikmet Evi'ni ünlü bilim adamlarından biri olan ve felsefeden fiziğe, kimyadan tıpa kadar 250'den fazla eserin müellifi El Kindi darp edildi. Yeni halifenin bu zorba politikasında sadece Mutezile değil, gayrimüslimler de nasibini aldı. Her on Hristiyan ve Yahudi evinden biri, gelecekte cami yapımına ayrılmak üzere kamulaştırıldı (Akyol, 2013, s. 88).

⁵⁴ Birçok rivayete göre Ahmed bin Hanbel'in cenaze merasimine katılan kalabalığın 150 bin kişiyi geçtiği belirtilmektedir (Bkz: Hoodboy, 1992, s. 151).

İslam medeniyetindeki gerilemenin sebeplerini araştıran çoğu tarihçi bunun en büyük nedeni olarak Moğolların, 1258 yılında Bağdat'ı yıkmalarını işaret eder. Çünkü Bağdat'la birlikte Hikmet Evi de yıkılmış ve tüm bilimsel koleksiyonlar yok olmuştur. Bu iddia belli oranda doğru kabul edilebilir. Ancak bu noktada akla İslam ülkelerinde daha sonra neden Hikmet Evi ölçüsünde bir bilim merkezinin kurul(a)madığı sorusu gelir. Mutezile ekolünün etkisini yitirmesiyle önceden tartışılan bir kavram olan “akıl” artık İslam toplumu için bünyesinde fitne unsurlarını barındıran ve bu yönüyle uzak durulması gereken bir mefhum olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.⁵⁵ Mutezile'nin gerilemesine paralel biçimde İslam toplumundaki felsefi ve bilimsel çalışmalar önce fetret dönemine girmiş daha sonra da toplumdaki tecrit edilmiştir. Bu durumun yarattığı yıkımın, Moğolların Bağdat'ı işgalinden ve Hikmet Evi'ni yakmasından daha büyük nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmaz.

2.2.3 İslam ve Piyasa Ekonomisi

Liberalizmin özgürlüklerden muradının tam olarak nihayete erebilmesi için, bir toplumda sadece din, vicdan ve ifade hürriyetinin bulunması kâfi olmayıp, bu halkaya serbest teşebbüs hürriyetinin de eklenmesi gerekmektedir. Çünkü Friedman'ın belirttiği gibi ekonomik özgürlükler siyasi özgürlüklerin garantisi konumundadır. Liberal düşünce, kapitalist ekonomi paradigmasının bireylerin ve toplumların refahı için en elverişli model olduğunu öne sürer.

Kapitalizmin ve benimsediği serbest piyasa modelinin İslam ile uygunluğu konusu uzunca bir süredir zihinleri meşgul etmektedir. İslam'ı daha kolektif bir okumayla değerlendiren düşünürler kapitalizm ile İslam'ın uygunluğu bir tarafa bu iki kelimenin yan yana bile gelemeyeceğini iddia eder. Bu isimlerin başında Mısırlı düşünür Seyyid Kutub vardır. Kutub, “İslam ve Kapitalizm Çatışması” isimli eserinin girişinde şöyle der ve adeta kapitalizme savaş açar (Kutub, 2007, s. 9):

⁵⁵ Bu durumun yaşanmasında tek suçlu olarak Mutezile karşıtı akımları ve siyasi figürleri ilan etmek haksızlık olur. Mutezile mihne'ye cevaz vererek kendi öğretisine oksimoron teşkil edecek bir eylemde bulunmuştur. Mutlak güç, İslam tarihinin en özgürlükçü akımı olarak bilinen Mutezile'yi de zehirlemiş, “güç yozlaşmaya meyillidir mutlak güç mutlaka yozlaşır” diyen Lord Acton haklı çıkmıştır.

“Evet, bu cemiyet düzeni ayakta kalabilme şansını yitirmiştir. Zira bu sistem eşyanın tabiatına aykırıdır. Kendisini yok olmaktan kurtaracak bir özelliği de mevcut değildir. Kapitalizm denen bu sistem tümüyle insan ruhuna da aykırıdır. Kapitalizmin bu aykırılığı en başta yararlı bir ekonominin gelişmesine meydan vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan kapitalizm, ferdi ve içtimai ilerleme şöyle dursun, iktisadi gelişmeyi de sekteye uğratmaktadır. Kapitalizm’in ürünü olan her düşünce, milletin çalışma ve başarıya gücünü yıkıma uğrattığı terakki etmesine mani olacaktır.”

Seyyid Kutub’un bireyin yaşam alanına ait tüm unsurları domine eden bir İslam anlayışına sahip olduğu çalışmada daha önce ifade edilmişti. Kutub’un bu baskıcı İslam yorumu onun ekonomi tezlerinde de tebarüz eder. Devletin, dışarıdan gelecek saldırılara karşı toplumu korurken özel mülkiyet üzerinde mutlak egemen olduğu gibi, içeride cereyan edebilecek kaosu engellemek amacıyla özel mülkiyeti bilakaydüşart denetimi alma hakkına sahiptir (Kutub, 2007, s. 56). Kutub’a göre bireylerin elinde bulundukları servetin meşru yollardan kazanılmış olmasının bir önemi yoktur. Devlet, toplumun maslahatı icabı yapılmasını, engellenmesini veya değiştirilmesini zorunlu olarak gördüğü birtakım şeyler uğruna bireylerin mülk ve servetlerinin bir kısmına, gerekirse tümüne el koyma yetkisine sahiptir (Kutub, 2007, s. 57). Kutub bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Fertlerin elinde bulunan bu servetlerin meşru yollardan kazanılmış olması durumu değiştirmez. Çünkü İslam, toplumun birliğini bozacak herhangi bir felaketi veya muhtemel bir çöküntüyü engellemeyi, bireysel haklardan daha önemli kabul eder. Çünkü İslam’a göre topluma gelen bir zarar, aynı zamanda ayrı ayrı bütün bireylere de gelmiş sayılır. Bu bakımdan devletin görevi, gerektiği zaman bireylerin kendi kendilerine zarar vermelerini önlemek olmalıdır. İslam, bazı zamanlarda devlete, toprak sahiplerinin topraklarını ellerinden alarak işleyebilecekleri kadarını onlara vermek, diğer kısmının intifa hakkını ise başkalarına verme yetkisi tanır. Böylece devlet çalışacak gücü olan ve başkaları tarafından sömürülen fakirlere topraktan faydalanma imkânı sağlamış olur” (Kutub, 2007, s. 57).

Kutub’un bu sözlerinden hareketle onun tahayyül ettiği devlet anlayışının, seçilmiş ya da atanmış yöneticileri ve tüm kamu kurumları vasıtasıyla bireyi baskı altına alıp onun varlığına tepeden bakan bir “aşkın devlet” anlayışı ile benzerlik gösterdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Kutub İslam’ın kapitalizmle çeliştiğini Haşr suresinin 7. ayetine dayandırarak açıklamaya çalışır (Kutub, 2007, s. 60). Bu ayetin meali şu şekildedir:

“Ta ki (o mallar), içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın”
(Haşr suresi, 7).

Kutub'un yaptığı gibi bu ayetten yola çıkarak İslam'ın kapitalizm ile çeliştiğini söylemek son derece iddialı bir yorumdur. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Kutub kapitalizmi bugün anti-kapitalist çevrelerinde yaptığı gibi tek düzlemli ve pejoratif bir biçimde tanımlamaktadır. Ona göre, kapitalizm kodamanların mal hırsı ile yoksulları sömürdüğü, hiçbir sosyal paylaşım duygularına salık vermeyen aşağılık bir sistemdir (Kutub, 2007, s. 32). Ünlü iktisat profesörü Sabri Ülgener (1911-1983) Kutub ve onun gibi düşünenlerin aksine kapitalizmi şöyle tanımlamaktadır:

“Kapitalist zihniyet... Birçoklarının sandığı gibi hudutsuz bir kazanma hırsı demek değildir (öylesi tarihin her devrinde görülmüştür). Batı kapitalizmi için yeni olan, düzenli bir ‘meslek’ çatısı altında rasyonel-metodik çalışmayı kendine vazgeçilmez bir hayat ilkesi ve felsefesi haline getirmiş, tüketim ve gösterişten çok tutum ve hesaplılık tarafına yatkın vazife ve iş adamıdır” (Ülgener, 2006, s. 10-13).

Kapitalizm Ülgener'in de belirttiği gibi aç gözlü insanların bir araya gelmesiyle oluşturduğu bir anlayış değildir. Kur'an'ın zenginlerden mallarının belli bir kısmını ihtiyaç sahipleri ile paylaşmasını istemesi Kutub'un dediği gibi kapitalizmle ters düşmez. Birey en nihayetinde, kendi özgür iradesi ile servetinin bir bölümünü yoksullarla paylaşabilir. Nitekim ABD'de 18 yaş ve üzeri nüfusun yüzde 50'si bir dernekte gönüllü olarak çalışmakta, ailelerinin yüzde 75'i de hayır kurumlarına bağışta bulunmaktadır.⁵⁶

Kapitalizme karşı olmasına rağmen Kutub komünizmi de eleştirmekten kaçınmamıştır. Ona göre, komünizm de kapitalizm gibi insanları ezen ve aldatan bir sistemdir (Kutub, 2007, s. 33). Kutub İslam'ın komünizme nazaran üstün dört yönü olduğunu belirtmektedir.

1. Olağanüstü gelişmeler dışında İslam'da ferdi mülkiyet muhterem kabul edilmiştir. İşte bu bakımdan İslam, komünizmden daha adaletli, daha maharetli ve daha kapsamlıdır.
2. İslam daha adil, çünkü “şartlar gerekmedikçe” ferdi mülkiyete asla dokunmaz.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDportre/bolum9.htm>

3. İslam daha maharetli, çünkü bireylerin olanca güçleriyle çalışarak üretimi artırmalarını sağlar.
4. İslam daha kapsamlı, çünkü bireyi toplum için, toplumu da birey için var kabul eder (Kutub, 2007, s. 58).

Kutub'un görüşlerine benzer bir biçimde Mevdudi'de kapitalizmi şeytanlaştırmaktan geri durmaz. Ona göre, kapitalizmin tek önceliği kar etmektir. Kapitalist iktisat modelinin altında bencil, ahlaktan yoksun ve insanlık vasıflarını kaybetmiş bir anlayış yatmaktaydı (Mevdudi, 2008, 45-46). Mevdudi'nin kapitalizme karşı çıkışının tek sebebi kapitalist ekonomik paradigmlar değildir. Kapitalizmin toplumda hâkim olmasının akabinde karşılaşılabilecek sorunlara İslam'dan çözümler aramanın beyhude olacağını iddia eder (Mevdudi, 2008, s. 34). Mevdudi'nin İslam dışındaki tüm sistemlere karşı çıkışı yine Allah'ın siyasal ve sosyal mutlak hâkimiyeti ilkesi bağlamındadır.

Kutub ve Mevdudi'ye ek olarak İslam'ı bütüncül bir bakış açısıyla değerlendiren bir diğer isim de Suriyeli düşünür Mustafa Sıbai'dir. (1915-1964) *İslam Sosyalizmi* adlı eserinde İslam'ın insan fitratına uyumlu benzersiz bir sosyalizm tipi olduğunu belirtir. Sıbai'ye göre özel mülkiyet muayyen bir ölçüde sınırlandırılmalıdır (Sıbai, 1974, s. 181). Bu sınırlandırmanın temel amacı geniş arazilerin kamulaştırma yoluyla topraksız çiftçiye verilmesi ve sosyal adaletin sağlanmasıdır. Sıbai, Müslüman coğrafya da büyük toprak sahibi kimselerin peyda olmasından rahatsızdır. Bu durum toplumsal açıdan felaket olup özel mülkiyetin sınırlandırılması fikrine karşı çıkmak mümkün değildir (Sıbai, 1974, 188).

Kapitalist ekonominin Kutub, Mevdudi ve Sıbai'nin yaptığı gibi radikal bir biçimde reddedilişinin İslam'ın kar etmeye yönelik teolojik tutumu ve tarihsel pratikleriyle uygun düştüğünü söylemek zordur. Bu konuda iki önemli düşünürün ismini vurgulamakta yarar var: Maxime Rodinson (1915-2004) ve Benedikt Koehler (1953-). Fransız bir oryantalist olan Rodinson, *İslam ve Kapitalizm* isimli eserinde Kur'an'ın kapitalizme mahal vermesinde hiçbir sorun olmadığını iddia eder. Rodinson şöyle der (Rodinson, 1978, s. 30):

“Kutsal kitaplarında, müminlere, rızıklarını Tanrı’nın vereceğini öğütleyerek genelde ekonomik faaliyeti gözden düşüren, özellikle de kar amacı gütmeyi hoş karşılamayan dinler vardır. Şüphesiz, hileli işleri yermekle ve bazı ibadetler süresince ticaretle uğraşmaktan kaçınmasını istemekle, yetinerek, ticari faaliyeti makul karşılayan Kur’an, bu kutsal metinlerden değildir.”

Rodinson’ın bu sözleri Kur’an’ın ticarete yaklaşımı ile örtüşmektedir. Kur’an insanların bu dünyada sadece ibadeti unutmamakla kalmayıp aynı zamanda da maddi hayatı da hatırlamaları gerektiğini tavsiye eder. Kur’an’a göre, hem uhrevi hem de dünyevi faaliyetlerin bir arada yürütülmesinde hiçbir sakınca yoktur. Bu hususla ilgili ayetlerden birinde şöyle ifade edilir:

“Namaz kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın, Allah’ın bol nimetinden nasip arayın ve Allah’ı çok zikredin ki felah bulabilesiniz” (Cuma suresi, 10).

Kur’an’ın kapitalist ekonomi paradigmasına daha yakın olduğunun somut bir delili de sıklıkla yapılan zengin fakir ayırımıdır. Kur’an bir toplumun salt olarak zenginlerden veya fakirlerden oluşamayacağını öngörür. Kur’an zengin ve fakir arasındaki bu ayırımın bir uçurum niteliğinde olmaması ve ekonomik adaletin tesis edilmesi için de zekât kurumunun önemine dikkat çekmiştir. Kur’an’ın zekât vermeyi emretmesi, İslam’ın sosyalizme daha yakın olduğunu savunanlar için bir delil hükmündedir. Ancak Kur’an dikkatli bir biçimde incelendiğinde bu tezin hakikati yansıtmadığı görülecektir. Çünkü her şeyden evvel zekât gönüllü bir ibadettir. Ayrıca zekât verip vermemek üzerinde tasarrufta bulunacak tek yetkili merci bireydir. Kur’an, zekât toplama görevini ne devlete ne topluma ne de herhangi bir merkezi otoriteye vermiş, bu konuda bireyi hür iradesiyle baş başa bırakmıştır. Kur’an’ın bu konudaki hükümleri şu şekildedir:

“Namazı kılın! Zekâtı verin. Güzel bir ödünçle Allah’a ödünç verin! Öz benlikleriniz için önden gönderdiğiniz iyiliğin, Allah katında hayrını daha çok, ödülünü daha büyük olarak bulacaksınız. Allah’tan af dileyin. Hiç kuşkusuz, Allah çok affedici, çok esirgeyicidir” (Müzzemmil Suresi, 20).

“Sadakalar; Allah’tan bir lütuף olarak yalnızca şunun içindir: Yoksullar, düşkünler, kendini hayır işlerine adayan memurlar, kalpleri dine ısındırılacaklar, özgürlüğünü kaybetmişler, borçlular. Allah yolundakiler, yolda kalmış kişi. Allah bilendir, bilgeliğin kaynağıdır“ (Tevbe suresi, 60).

“Sadakaları açıklarsanız bu da güzeldir. Ama onları gizler ve yoksullara bu şekilde verirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır; günahlarınızdan bir kısmını örter” (Bakara suresi, 271).

Zekât ve sadaka ile ilgili bu ayetler dikkatle incelendiğinde, Kur'an'ın hayırseverlik faaliyetleri için insanı teşvik edici bir dilinin olduğu dikkatle göze çarpmaktadır. Allah, insanların muhtaç durumda olanlara yardım etmesinin onlara bir af kapısı açacağını belirtmektedir.

İslam, ticareti ve para kazanmayı teşvik etmesine rağmen modern kapitalist ekonomiyle yüzde yüz sorunsuz bir hüviyette değildir. Kur'an açık bir şekilde ribayı (faizi) yasaklamıştır. Ancak İslam faizi yasaklasın ya da yasaklamasın ticaret karşısında ürettiği teoloji pozitifdir ve Rodinson'un da belirttiği gibi İslam'ın kapitalizme kategorik olarak karşı çıktığı iddiası şehir efsanesidir.⁵⁷

İslam ile kapitalizmin çelişip çelişmediği yönündeki tartışmaların ana gövdesini oluşturan bir hususta “özel mülkiyet” konusudur. Liberal düşüncenin hararetle savunduğu değerlerden birisi de özel mülkiyettir. Liberalizm, devlet mülkiyeti ve müdahalesine karşı özel mülkiyeti savunmuş ve devleti bireyin mülkiyetinin korunması için sorumlu kılmıştır. Hayrettin Karaman, İslam'daki özel mülkiyetin tanımını şu şekilde yapmıştır (Karaman, 2012):

“Mülk Allah'ındır; Allah mülkünde tasarruf etmek üzere topluma temsil hakkı vermiştir, toplumda iş bölümü, emeği değerlendirme, ihtiyaç, ehliyet ve liyakat gibi şer'i ölçüler içinde bu umumi temsil haklarını fertlere, şahıslara devretmiştir.”

Karaman'ın tanımından hareketle İslam'ın fonksiyonel bir özel mülkiyet teorisi geliştirdiği söylenebilir. Şöyle ki; evrenin sahibi Allah'tır ve bütün mülk ona aittir, bireyler yalnızca bu mülkiyetin kullanım hakkına sahip olup öldüklerinde kullanım hakları sona erer. Yani, Allah ev sahibi birey ise kiracıdır. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

⁵⁷ Maxime Rodinson Kur'an'ın faizi yasaklamasına ilginç bir yaklaşım getirir: “...Fakat daha önemli olan husus şudur ki, ilerde de görüleceği gibi, Kur'an, Arapça'da riba denilen bir ticari işlemi yermek için zikredilen bazı parçaları da ihtiva etmektedir. Riba tam olarak nedir, kesinlikle bilmiyoruz. Kelimenin asıl anlamı “artma, artış”tır. Bu kelimenin, bugünkü anlamda bir faiz değil, daha ziyade borç alınan meblağın (nakit ve aynı sermaye ve faizler) borçlu tarafından vadesinde ödenmediği zaman, bir kat daha arttırılmasını belirtmek için kullanıldığı açıkça görülmektedir. Kur'an buyruklarının birçoğu gibi (aslında, diğer dinlerin kutsal kitaplarındaki buyruklarında birçoğu) riba (ile ilgili buyruk) da, belki arazi durumlara değinmek için kabul edilmiş arizi bir kuraldır” Ayrıntılı bilgi için bkz: (Rodinson, 1978 s. 31)

“Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır. Dönüşte yalnızca O’nadır” (Nur suresi, 42).

Bu ayetin özel mülkiyeti ilga ettiğini ve sosyalizme zemin hazırladığına yönelik çeşitli yorumlar yapılmaktadır.⁵⁸ Ancak Kur’an’ın burada sosyalizmin öngördüğü türden bir özel mülkiyeti yok saydığını iddia etmek güçtür. Kur’an burada evrenin Allah’a ait olduğunu, insanın dünyada elde ettiği kazanımların ebedi olmadığını vurgular. Kur’an’ın özel mülkiyete izin vermediği yorumu doğru varsayıldığında şu soru anlam kazanır: “Kur’an’dan hareketle bireyin özel mülkiyet kurumu üzerindeki hâkimiyeti lağvedilince, özel mülkiyetin yeni sahibi kim olacaktır?” Eğer sorunun cevabı devlet ise, bu cevapta Kur’an’la örtüşmez. Çünkü devlet Tanrı değildir. Dolayısıyla, devletin mülkiyet üzerinde söz hakkı olmamalıdır. Görüldüğü gibi, Nur suresinin ilgili ayeti referans alınarak yapılan İslam ile özel mülkiyetin bağdaşmayacağına dair yorumlar, ciddi ölçüde tutarlılık sorunu ile karşı karşıyadır.

İslam ve kapitalizm ilişkisi üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkan bir diğer isim de Benedikt Koehler’dir. Koehler, Rodinson’dan farklı olarak İslam’ın teorik arka planından çok tarihsel pratiklerden hareket eder ve kapitalizm ile İslam arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu öne sürer. Koehler, *İslam ve Kapitalizmin Doğuşu* isimli çalışmasının giriş bölümünde şöyle demektedir (Koehler, 2013, s. 63):

“İlk bakışta, 7. Yüzyıl’da Arabistan’da bir din olarak ortaya çıkan İslâm ve yüzyıllar sonrasında Avrupa’da kendini gösteren, mal üretimi ve dağıtım ile ilgili bir yaklaşım olan kapitalizm arasındaki bağlantı mantıksız görünebilir. Piyasa ekonomileri nispeten yeni bir olgudur ve ancak 18. Yüzyıl’da Adam Smith, piyasa teşviklerinin refahı nasıl sağladığını açıklayabilmişti. Buna karşın, Ortaçağ İtalyası’nın ticarî cumhuriyetlerine kadar götürülebilen piyasa ekonomileri, yüzyıllara dayanan bir gelişime sâhipti. Aynı şekilde, Adam Smith Milletlerin Zenginliği’ni yayınlamadan çok önce, iktisadî piyasa güçlerinin analizi belli bir noktaya gelmişti. Piyasa ekonomilerini ortaya koyan bu yaklaşımın tarihte derin kökleri olduğundandır ki bunları aramak meşru görülebilir. Aşağıdaki ifadelerden, yüzyıllar sonra gelişmiş (ve hâlâ gelişen) piyasa uygulamaları için İslâmın bir örnek teşkil ettiği sonucu çıkmaz. Fakat bu yorumlar İslâmın ilerleyişinin toplumun düzenlemesine yönelik daha önceki toplumlarda görülmeyen belirgin bir iktisadî yaklaşımın ilk örneği olduğu neticesine ulaştırır. Bu nedenle, İslâmın kurucusu Muhammed, refahı yükselten ve zenginlik yaratan ekonomik teşvikleri öngören sosyal organizasyon yaklaşımıyla ilk siyasî ve sosyal reformcu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Muhammed, İslâm öncesi dönemlerde yokluğu

⁵⁸ Anti-kapitalist ilahiyatçıların Türkiye’deki popüler isimlerinden biri olan İhsan Eliaçık ve göre sadece bu ayetin varlığı bile İslam’ın özel mülkiyetin olmadığını bir göstergesidir (Eliaçık, 2011).

bir şekilde hissedilen pazar teşviklerinin sosyal refah üzerindeki etkisinin farkındaydı.”

Koehler’in sözlerinden de anlaşılacağı üzere piyasa ekonomisi aslında yeni bir olgu değildir ve İslam peygamberi Hz. Muhammed’in takip ettiği ekonomi politikalarında piyasa ekonomisinin izleri görülmektedir. Koehler, Hz. Muhammed’in özellikle Medine’deki yaşamında yaptığı düzenlemelerden örnek vererek bunların serbest piyasanın erken dönem örnekleri olarak okunabileceğini iddia eder. Hz. Muhammed’in tüm ticari işlemlerin pazar yerinde kalması konusundaki ısrarı, ticari işlemleri denetleme adına bir muhtasib görevlendirmesi gibi uygulamaları piyasa işleyiş kurallarının açık bir şekilde uygulandığını göstermektedir (Koehler, 2013, s. 67).⁵⁹

Modern liberal ekonomi modelinin İslam’la olan yakınlığı yalnızca Kur’an ayetlerinden ve Hz. Muhammed’in pratiklerinden ibaret değildir. İslam düşünce tarihi incelendiğinde, ekonomiye yönelik görüşleri liberal paradigmayla yakınlık gösteren isimlere rastlamak mümkündür. Yaşadığı dönemin en önemli düşünürlerinden olan İbn-i Haldun (1332-1406) bunlardan bir tanesidir. İbn-i Haldun tıpkı Adam Smith gibi toplumdaki iş bölümünü bir zenginleşme aracı olarak değerlendirmiştir. İbn-i Haldun’un bu konudaki düşünceleri şu şekildedir (İbn-i Haldun, 2004, s. 524-525):

“Rızkın elde edilmesi şu şekillerde olur. Ya bilinen kanunları uyarınca ve güç yetinildiği için başkasının elindeki malı almak suretiyle ki bu vergi ve harç olarak isimlendirilir. Veya karada ve denizlerde (evcil olmayan) hayvanların avlanması suretiyle ki bu avlanmak olarak isimlendirilir. Ya da evcil hayvanların insanlar tarafından kullanılan ürünlerinin elde edilmesi suretiyle. Koyun, sığır ve deve gibi hayvanların sütü, ipek böceğinin ipeği ve arının balı gibi. Yine ekilip dikilen bitkilerin ve yetiştirilen ağaçların ürün ve meyvelerini elde etmek de bu grup içinde değerlendirilir. Bunların hepsi birden çiftçilik olarak isimlendirilir. Bir diğer kazanç türü insanın emek ve çalışmasıdır. Bu ya belli şekillerde ve alanlarda yapılır ki bunlara meslek (sanat) denir. Kâtiplik, marangozluk, terzilik, dokumacılık ve binicilik gibi. Ya da belirli şekillerde (ve alanlarda) yapılmaz....Kazanç bazen de ticaret mallarından ve bu malların uygun bir bedel ile satılmasından elde edilir. Bu ya ülkeleri dolaşarak veya malı stoklayıp (ihtikar) piyasaların havale geçirmesini kollamak suretiyle olur. Kazanç elde etmenin bu yolu ticaret olarak isimlendirilir. İşte geçim çeşitleri ve yolları bunlardır.”

⁵⁹ Hz. Muhammed’in şahsi mülkiyete verdiği önemin aynı dönemde Avrupa’da olmadığını altını çizen ve Peygamberin kadınlara da şahsi mülkiyet elde etme hakkı verdiğini ifade eden Koehler’e göre bu uygulamalar bir devrim niteliğindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Koehler, 2013)

İbn-i Haldun sadece iş bölümü konusunda değil, diğer ekonomik meselelerde de liberal ekonomiyle uyumlu bir anlayışa sahiptir. “Mukaddime” isimli eserinde, hükümetlere vergileri azaltmalarını, özel mülkiyeti güvence altına almalarını ve serbest piyasayı desteklemelerini telkin etmiştir. İşte bu sebepten olsa gerek ki Dünya Bankası’nın İbn-i Haldun’u özelleştirmenin ilk savunucusu olarak görmesi boşuna değildir (Akyol, 2013, s. 74).

İslam’ın çalışmayı ve para kazanmayı teşvik eden bir din olduğunu Osmanlı Devleti’nin son dönem şeyhülislamlarından olan Mustafa Sabri Efendi’de (1869-1954) belirtmiştir. Mustafa Sabri Efendi’ye göre İslam “bir hırka bir lokma” dini değildir. Mustafa Sabri Efendi şöyle der (Mustafa Sabri Efendi, 1984, s. 110):

“İslamiyet’te dünya malının helaline hesap, haramına azap terettüp edeceği ve dünyanın Allah nezdinde sivrisinek kanadı kadar bir değeri olmadığı ve bunun için ne kadar çalışılsa yine taksim edilmiş rızktan ziyade olamayacağı ve fukaralığın Allah indinde kadri pek yüksek bulunduğu tarzında birçok naslar mevcuttur. İşte insanları atalet ve sefaletle sevk eden yukarıda zikri geçen zan ve batıla dalmış kimseler işbu dini emirleri kendilerine yanlış olarak senet edinmek suretiyle suiistimal etmektedirler.”

Görüldüğü gibi İslam, hem teolojik alt yapısı hem de tarihsel pratikleriyle sosyalizmden ziyade kapitalizmle bağdaşan bir dindir.⁶⁰ Ancak tüm bunlara rağmen İslam’ın liberalizme olan bu ekonomik yakınlığı Seyyid Kutub gibi düşünürler tarafından ısrarla görmezden gelinmekte ve kapitalizm şeytani bir düşman olarak algılanmaktadır.⁶¹

⁶⁰ Bosna Hersek’in ilk cumhurbaşkanı olan “Bilge Kral” lakaplı Aliya İzzetbegoviç (1925-2003) İslam ve Sosyalizm ilişkisi hakkında şu özlü sözü söylemiştir: “İslam vermeyi, sosyalizm el koymayı hedefler.”

⁶¹ “Mustafa Akyol, kapitalizmin Seyyid Kutub gibi düşünürler nezdinde neden olumsuz bir anlam çağrıştırdığını şu sözlerle cevaplar: “Cevap bugünün birçok tutucu Müslümanı arasında da varlığını sürdüren Ortaçağ sonu İslam düşüncesinin çileci karakterinde ve de İslami radikalizmin İslami olmayan kökeninde yatıyor olabilir. İslami radikalizm, temel amacı bir sosyo-politik sistem kurmak ve bu sayede Batı’ya meydan okumak ve onu mağlup etmek olan sömürge karşıtı bir hareket olarak doğmuştur. Batı demokratik bir kapitalizm üzerine inşa edildiği için, İslami radikaller, ona karşı çıkanlarında alternatif bir siyasi/ekonomik vizyona sahip olmaları gerektiğini ileri sürerler. İşte bu sebeple radikal İslamın Kutub ve Mevdudi gibi görüşlerini; zamanında Japon faşistlerini, nazileri, kızıl kmerleri ve günümüzde de El-Kaide ve benzerlerini etkileyen ve Heidegger’in Batı’ya karşı eleştirilerinden esinlenen, Ian Bruma ve Avi Margalit’in “oksidantalizm” olarak adlandırdıkları bir ideolojiden ödünç almışlardır.” Detaylı bilgi için bkz: (Akyol, 2012, s. 18)

Her şeyden önce İslam bir dindir ve ana gayesi insanları uhrevi hayata hazırlamaktır. Liberalizm ise bir ideolojidir. İslam, insanların Allah'a teslim olmasını ifade ederken, liberalizmdeki "liberal" ifadesi bireysel özgürlüğe karşılık gelen bir anlam ihtiva etmektedir (Sambur, 2009, s. 28). Bu bağlamda İslam'ın ne liberalizmle ne de başka bir ideoloji ile yüzde yüz örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Ancak İslam'ı bütüncül bir perspektifle değerlendiren, ona birey yaşamına ait tüm değerler üzerinde söz söylemesine imkân verecek ideolojik bir gömlek giydiren ve bu sayede birey kavramını İslam'dan aforoz eden görüşlerin doğruluğunu da peşinen kabul etmemek gerekir. En nihayetinde bu görüşler *a priori* nitelikte olmayıp birer içtihatır. İslam'da toplumun iyiliği için emredilmiş hükümler bulunmakla birlikte, bireysel mesuliyetlere atıf yapan ifadeler de mevcuttur. Nitekim Kur'an bireysel sorumluluklar üzerinde ısrarcıdır ve Allah ile birey arasında herhangi bir aracı kabul etmez (Erdoğan, 2009). Öte yandan Kur'an bireylerin hiçbir baskı altında kalmadan kendi özgür iradeleri ile Allah'a iman etmelerini ancak bu yolla "tahkiki" imana ulaşabileceklerini söylemektedir. Allah'ın insanlardan belli ibadetleri yapmalarını emretmektedir, ancak bu ibadetlerin yapılmaması durumunda herhangi bir dünyevi ceza öngörmemektedir. Bireyler Allah'ın hükümlerini yerine getirip getirmeme noktasında serbesttirler. Sosyal adalete vurgu yapması kadar Kur'an, dünya nimetlerinden faydalanmanın da altını çizmektedir. Kur'an'ın muhtelif yerlerde vurguladığı zengin fakir ayırımından hareketle, İslam'ın sosyalizmin öngördüğü gibi maddi anlamda homojen bir toplumun mümkün olamayacağını işaret ettiği söylenebilir. Tüm bunlar göz önüne alınarak İslam'ın kolektif merkezli ideolojilere kıyasla liberalizme daha yakın olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İSLAM VE DEMOKRASİ

Çalışmanın bu bölümünde öncelikli olarak liberalizmin temel dinamiklerinden olan “anayasal devlet” ilkesi değerlendirilecek ve bu kavramın İslam’da ne anlam ifade ettiği tartışılacaktır. Daha sonra ise, İslam ve demokrasi ilişkisi, İslam’da devlet yönetimi, egemenlik ve yönetim biçimi gibi hususlar üzerinden tartışılıp İslam’ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı hakkında görüş beyan edilecektir.

3.1 Liberal Düşüncede Anayasal Devlet

Bireyin özgürlüğüne karşı en büyük tehdit unsurunun devlet olduğuna inanan liberalizm “anayasal devlet” ilkesinin üzerinde hassasiyetle durmuştur. Zor kullanmak suretiyle bireylerin haklarını gasp etmeye namzet iki varlık mevcuttur. Bunlardan ilki bireydir. Bu bir bireyin başka bir kimsenin hakkını zor kullanarak çiğnemesidir ve kriminal bir

vakadır. Liberal düşünürler, bu durumda hakkı elinden alınan bireye nefsi müdafaa, zor kullanarak başkasının hakkına tecavüz eden kişiye ise ceza verilmesinde hem fikirdirler. Ancak bireyin yaşam, hürriyet ve özel mülkiyet gibi sahip olduğu en temel hakları ihlal edecek ikinci ve üstelik oluşturduğu tehdit boyutuyla birincisiyle mukayese edilemeyecek daha da tehlikeli varlık devlettir (Yayla, 2015, s. 202). Bu yüzden, liberaller devletin sınırlandırılması gerekliliğinin altını çizer. Liberal düşünce de devletin sınırlılığı “hukuk devleti” ya da “hukukun üstünlüğü”⁶² gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Hukukun üstünlüğü kavramı liberal düşünce geleneği içerisinde birçok düşünür tarafından detaylıca incelenmiştir. Kanunların hangi vasıflara haiz olması durumunda kanun olarak sayılacağı hususu Hayek tarafında şu şekilde açıklanmıştır (Yayla, 2015, s. 205):

1. Kanunlar tamamıyla genel olmalıdır, hiçbir bireye veya gruba, olumlu ve olumsuz özel muamele uygulamaya yönelmemelidir,
2. İnsanlara eşit olarak uygulanmalıdır,
3. Geçmişe şamil (kapsayan) olmamalıdır,
4. Bütün kanunlar, hükümet dâhil herkesi bağlamalıdır.

Hayek burada bir anlamda “kanun devleti” ile hukuk devletinin ayırımını yapar. Devletin hukuk nosyonundan bağımsız şeklen kanunlarla yönetilmesi Hayek’e göre yeterli değildir. Özellikle bahsettiği son prensip hükümetin hukukla hizaya getirilmesini öngördüğü için anayasacılıkla bağlantılıdır.

Devletin hukuk aracılığı ile sınırlandırılması fikri liberal anayasacılık fikrinin merkezi amacını oluşturur (Şahin, 2013, s. 64). Devletin zorba yöneticiler elinde adeta bir *Godzilla*’ya⁶³ dönüşmemesi için hukuk ile sınırlandırılması şarttır. Devlet evcilleştirilmeli, kendisini oluşturan bireylere itaat etmeli ve onları korumalıdır. Bunun yolu da görünen ve görünmeyen tüm kısımlarıyla devlet denilen devasa buzdağını

⁶² “Hukukun hâkimiyeti doktrininde kanun ile hukuk arasında bir ayırım yapılır. Zor kullanma aracı olarak devletin gerekliliğinin kaçınılmaz olarak kabul edilmesi, bütün kanunların devletten kaynaklandığı ve devletin kanunlara uymayabileceği anlamına gelmez. Doğal hukuk devletten önce de vardır ve devleti de bağlayıcı niteliktedir” (Yayla, 2015, s. 204).

⁶³ Hayali bir Japon canavarı.

parçalara ayırmaktan geçer. Siyaset bilimi literatüründe “kuvvetler ayrılığı”⁶⁴ olarak bilinen ilke, devletin işlerinin farklı organlarca yapılmasını ve bu yolla hem devletin işlevselliğinin artmasını hem de farklı organların birbirlerini denetlemesini öngörür. Kuvvetler ayrılığı prensibi yöneticilerin keyfi davranmasının önünde bir bariyer niteliğindedir.

3.2. İslam’da Anayasal Devlet ve Demokrasi

Liberal düşünce, anayasal devlet ilkesinin eksiksiz olarak hayata geçirilebilmesi için görüldüğü gibi hukukun üstünlüğünü şart koşmuştur. Hukukun üstünlüğü ilkesi liberalizmde olduğu gibi İslam’da da hayati bir öneme sahiptir. Bu konuda Kuran’da ki en belirgin ayet şu şekildedir:

“Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutanlar ve adaletle şahitlik yapanlar olunuz. Bir kavme olan kininiz, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun, çünkü o, takvaya daha yakındır. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır” (Maide suresi 8).

Bu ayette özellikle vurgulanan “bir kavme olan kininiz” ifadesine dikkat çekmekte fayda var. Dünya tarihi birbirlerine karşı kin ve adavet besleyip çözümünü kan dökmekte arayan kavim, cemaat, ülke, millet ve mezheplerin tarihidir. İslam’ın en kadim ve kesin kaynağı hüviyetinde olan Kur’an’ın mesajı iyi incelendiğinde insanlara savaş yerine barışı, adaleti ve iyiliği sistemli ve sürekli olarak hatırlattığı açıkça görülmektedir.

Liberal düşüncenin anayasal devlet ilkesini benimsemesindeki amaçlarından biride bireyin özel hayatını dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı muhafaza etmektir. İslam bu yönüyle de liberal düşünce ile aynı safta yer alır. Bireylerin huzurlu bir şekilde yaşamlarını devam ettirmeleri İslam’ın toplumda amil kılmak istediği hususların başında gelir. Kuran bu konuda şöyle demektedir:

“...İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz” (Bakara suresi, 189).

⁶⁴ Kuvvetler ayrılığı ilkesini sistematik bir biçimde inceleyen ilk düşünür John Locke’tur.

Ayette ki bu uyarıdan hareketle İslam dininde bireylerin özel hayatlarının dokunulmazlığı konusunun hassasiyetle ele alındığı yorumunu yapmak yanlış olmaz. Bu noktada şu soruyu sormak anlamlı olur: “İslam’ın adaleti tavsiye eden bir yaklaşım içinde olmasına rağmen günümüzde demokrasi, hukukun üstünlüğü ve laiklik gibi evrensel değerler neden nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde tecelli etmemiştir? Bunun sorumlusu İslam mıdır?”

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki Kuran devlet yönetimi için hiçbir siyasi model önermez. Kuran’ın insanlara iş ve yönetim konusunda alacakları kararlar için fikir alışverişlerinde bulunmalarını telkin eder. “Şura”⁶⁵ ayeti olarak da bilinen ayetin mesajı kısa ve özdür:

“İş ve yönetim konusunda onlarla şuraya git” (Ali İmran suresi, 159).⁶⁶

Günümüzde demokrasinin bir gereği olarak toplumun geniş kesimini ilgilendiren hususlarda halkın beklentilerini büyük ölçüde dikkate almak ve ortak bir paydada buluşabilmek adına Kuran’daki şura ilkesinin benimsenmesi oldukça önemlidir. Kuran, Şura prensibine ek olarak vurgulanan bir diğer mesele de işlerin ehil olanlara verilmesidir. Kuran toplumdaki işlerin sağlıklı ve adaletli bir biçimde yürütülmesi amacıyla, toplum için kritik olan konularda vazifelendirilecek insanların, ilgili işin uzmanı olmalarına önem verir. Kuran’da ki ayet şöyledir:

“Şu bir gerçek ki, Allah size emanetleri, onlara ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor.”

Kuran’ın hiçbir despotik eğilime müsamaha etmeyeceğini tekrar vurguladıktan sonra İslam coğrafyasında ki otoriterlik eğiliminin nerden geldiğine bakmakta yarar var. Çalışmanın giriş bölümünde de belirtildiği gibi İslam tarihindeki siyasi otorite sorunun kökleri Hz. Muhammed’in ölümüne kadar geri götürülebilir. İslam peygamberi Hz. Muhammed topluma her anlamda örnek teşkil eden bir insandı. Allah tarafından

⁶⁵ Danışma. Kuran’da Hz. Muhammed’e ashabına ve Müslümanlara işlerini gerçekleştirirken birbirlerine danışmalarına yönelik emre dayanır. Modern âlimler şurayı demokrasinin uygulanması için temel olarak kabul ederler. Liberal âlimler şuranın maslahatta fiilde bulunmak adına tasarlanan demokratik kurumlar için temsilci liderlerin seçiminde halkın egemenliğini beyan ettiğini öne sürerler (Espesito, 2013, s. 335).

⁶⁶ Genç Osmanlılar hareketinin önemli temsilcilerinden olan Namık Kemal, (1840-1888) bu ayetin demokratik seçime dayalı temsili bir hükümete işaret ettiğini söylemektedir.

peygamber ilan edilmeden önce de ahlakı ve faziletiyle öne çıkıyordu. Öyle ki içinde bulunduğu toplum kendisini “doğru sözlü, güvenilir” manasına gelen Muhammed-ül Emin diye çağırıyordu. Bütün bu faziletlerine ek olarak kendisine bir de peygamberlik makamını tevdi edilmesi onu insanların nazarında eşsiz kıldı.

İslam’ı yaymak için verdiği büyük mücadeleler sonunda zafere ulaştı ve büyük bir topluma devlet başkanı oldu. Hz. Muhammed’in kurduğu siyasi otorite gönüllü⁶⁷ bir teşkilattı (El Efendi, 2009, s. 49). Seferlere katılmak ya da vergi ödemek gibi kamusal alanı ilgilendiren faaliyetler gönüllülük esasına dayalı yapıldı. Peygamberin siyasi otoritesinin bir özelliği de bu otoritenin içinde ilahi bir meşruiyet barındırdığı hususudur. Netice de vahiy hala kesilmemişti ve Hz. Muhammed hayattaydı. Müslümanlar arasında vuku bulan herhangi bir ihtilaf Hz. Muhammed’in hakemliğinde büyümeden çözülebiliyordu. Çünkü O, her şeyden önce bir insan olmasının yanında Allah’ın mesajını insanlara ulaştırmakla görevli elçiydi ve bu özellik Müslümanlar nazarında onu daha karizmatik kılıyordu.

Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar zihinlerini uzun bir müddet meşgul edecek olan siyasi otorite sorunuyla karşılaştı. Devleti yönetecek kişiyi ya da kişileri seçme yöntemi konusunda ne Kuran’ın açık bir hükmü oluşu ne de Hz. Muhammed’in böyle bir beyanının oluşu problemi daha da derinleştirdi.⁶⁸ Taha Akyol bu konuyla alakalı olarak şu değerlendirmeyi yapar (Akyol, 2015, s. 25-26):

“Şunu önemle belirtmek gerekir: “Yönetim şekli”, yöneticinin ya da yöneticilerin hangi usullerle, kimler veya hangi kurumlarca belirleneceği konusunda Kuran ve Peygamber tarafından hiçbir usul gösterilmediği için, Hz. Muhammed vefat ettiğinde yeni yönetici seçmek, kişilerin itibarına, geleneğe, toplumsal dengelere göre aklın, akılların bir karar vermesine kalmıştır.”

Taha Akyol’un ifadelerine ek olarak denilebilir ki Hz. Muhammed’in vefatı Müslümanların dini bir krize girmesinden çok siyasi bir krize girmesine sebep olmuştur.

⁶⁷ El Efendi çalışmasında Peygamber’den gönüllü olmayanlardan zekât dahi alınmamasın talep edildiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: (El Efendi, 2009)

⁶⁸ TDV İslam Ansiklopedisi’ndeki “Ebu Bekir” maddesi, Ebu Bekir’in Hz. Muhammed’in ölümünden sonra şöyle dediğini iddia eder: “Keşke Hz. Peygamber’e bu devlet başkanlığının kime ait olduğunu, ensarın buna hakkı olup olmadığını sorsaydım” (TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 10, s. 102).

Hiz. Muhammed'in ölümünden sonra İslam literatüründe "Hulefa-i Raşidin"⁶⁹ olarak isimlendirilen ve sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin iktidara geleceği bir dönem başlamıştır.

Halifelik makamının Peygamberin otoritesine bir alternatif olarak tesis edilmesi Müslümanların büyük bir siyasi iktidar sorunuyla karşı karşıya olduğu gerçeğini zahiren çözmüş oldu ve bu minvalde yaşanacak problemleri kısa bir süreliğine erteledi. Yani, Hilafet Kurumu tozu sadece halının altına süpürmüş oldu. İlk iki halife olan Ebu Bekir ve Ömer dönemleri hariç halifelik makamının Müslümanlar arasında yaşanan iktidar kavgalarını ve hizipleşmeleri daha perçinlediğini ve hatta buna zemin hazırladığını söylemek yanlış olmaz.⁷⁰

ABD'li şarkiyatçı Bernard Lewis'e göre hilafet kurumunun kendi içinde bir takım açmazları bulunmaktadır. Lewis, etimolojik anlamda Arapça'da "yerini almak, yerine geçmek, mübadele etmek veya vekil" gibi anlamlara gelebilen halifenin bu vekâlet çerçevesinde neye ya da kime vekâlet edeceğinin açık olmadığını ifade eder (Lewis, 2011, s. 70). Lewis bu husustaki görüşlerini şu cümlelerle açıklamaktadır:

"Buradaki öykü de daha önce değindiğimiz Peygamberin hadislerindeki gibi özgün olması zor bir öykü. Buradaki konuşmalar Ömer'in otoritesine belli bir açıdan başvurmak istediklerini gösteriyor. Ortadaki sorun son derece önemliydi. Müslüman camiasının ve siyasi topluluğun en üst egemeni vekâleten hükmediyorsa, sorun kimin vekili olduğudur; Peygamberin ardından gelen bir vekil kral mı, yoksa Allah'ın vekil kralı mı olduğudur. Yargıçların, çoğu kez bu tür öyküler aracılığı ile açıklanan, kimi zaman ise bir sav biçiminde yazılmış olabilen görüşü, bu üst egemenin Allah'ın değil peygamberin Halifesi olduğu yolundaydı."⁷¹

Görüldüğü gibi Lewis, hilafet veya halifelik makamının ne olduğu ya da ne olmadığı gibi hususların kesin olarak bilinmediğini öne sürer. Esasen hilafetin içeriğinin bilinip bilinmemesi bir yana böyle bir kurumun varlığından Kur'an tek satır bile bahsetmez. Hilafetin ilahi temellere dayayan hiçbir yönü yoktur. Allah'ın bireylerin hangi siyasi

⁶⁹ Şii İslam inancına göre Hulefa-i Raşidin'un sıralaması hatalıdır. Onlara göre, hilafet Ali'nin hakkı olmasına rağmen hile yoluyla gasp edilmiştir.

⁷⁰ Ali ile Muaviye arasında yaşanan iktidar savaşı hilafet için yapılan kavgalara verilebilecek en temel örneklerdendir. Ancak bu noktada belirtilmelidir ki Ali ile Muaviye'nin savaşı, dini bir anlaşmazlık yüzünden çıkmamıştı, tamamen siyasi muhteviyata sahipti. Fakat bu siyasi ayrışmadan daha sonra dini bir bölünmeye yol açtı.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: (Lewis, 2011, s. 70-81)

sistemle yönetilmeleri gerektiği hakkında tek bir emri bile yoktur. Daha önce belirtildiği gibi Allah, adalet, hürriyet, yardımlaşma, barış, şura gibi çerçeve değerler belirlemiştir. Müslümanlar, bu değerlerin korunması kaydıyla kendileri için en uygun siyasi sistemi benimsemekte özgür kılınmışlardır.

3.3 İslam'da Devlet Yönetimi

İslam'ın bir "siyaset" mi yoksa bir "din" mi olduğu hususu İslam ve demokrasi tartışmaları bağlamında üzerinde keskin ihtilafları barındıran bir konudur. Modern İslami hareketlerin anlayışıyla, İslam "din ve devlet" tir (Esposito ve Voll, 2012, s. 10). Cemaat-i İslamiye'nin kurucusu Mevdudi'ye göre, dinin gönderiliş amacı devletin kurulmasıyla ilgilidir. Mevdudi, meşhur kitabı "Dört Terim'de" ilah, rab, ibadet ve din kavramlarını açıklar ve tek ilah inancı ile İslam toplumunda Şeriata dayalı bir devlet kurulması arasında bir bağlantı kurar (Nafi, 2012, s. 93). Çalışmada daha önce de ifade edildiği gibi Mevdudi, peygamberlerin esas gönderiliş amaçlarının da bir İslam devleti kurmak olduğunu öne sürmektedir.⁷² Mevdudi'ye göre yeryüzünde İslami bir hükümet kurmak insanın var oluş gayesidir. Ayrıca İslami bir hükümet olmadan insan tam olarak iman etmiş değildir. Mevdudi bu iddiasındaki haklılığını ispatlamak için Kur'an'daki birtakım ayetlere başvurmaktadır⁷³ (Mevdudi, 2006, s. 73- 75).

Sosyolog Gary D. Bouma'da (1942-) Mevdudi'ye benzer görüşleri savunmaktadır. Bouma'ya göre dinin doğası, toplumu geliştirecek ve insan hayatını iyiliğe, doğruluğa ve refaha yöneltecek kaideler ile mücehhez edilmiştir. Bu yönüyle, dinler siyasi ya da sosyal hastalıkları tedavi edebilecek reçeteler önermektedir (Khatab ve Bouma, 2010, s. 20-21).

Mısırlı entelektüel Abdülkadir Udeh'te İslam'ın dinden öte bir mana taşıdığını savunan isimlerdendir. Udeh, *İslam Müntesiblerinin Cahilliği Âlimlerinin Acizliği Arasında*

⁷² "Diyobend ulemasına göre (İlk olarak 1866'da Delhi'nin 150 km. ilerisinde bulunan Diyobend kasabasında Reşid Ahmed Ganguhi ve Muhammed Kasım Nanutevi tarafından kurulan medreseler) Mevdudi'nin "lider" kavramını kullanışı korkunçtu çünkü İslam'ın ruhunu lekeliyor ve İslam'ı siyasi bir hareket olarak yanlış şekilde takdim ediyordu" (Ahmad, 2015, s. 124).

⁷³ Mevdudi'nin tezine referans olarak gösterdiği ayetler: Kehf suresi, 103-105, Yusuf Suresi, 60, Hud suresi, 59-96, Nisa suresi 61-65

isimli eserinde İslam'ın hem din hem de siyaset olduğu yönündeki iddialarını şöyle özetlemektedir:

“Avrupa kültürüyle yetişen bazı kimseler: “İslam dindir, din ancak insan ile Allah arasındaki bağı temin eder. Devlet ve hükümle hiçbir alakası yoktur der.” Böylelerine bu fikrin Kur'an ve Sünnette yeri neresidir? diye sorulduğu zaman iftiraya başvurup sonunda aciz kalır. Çünkü Avrupavari okumuş olmalarından başka senet yoktur. Okudukları onlara “kilise devletten ayıdır” fikrini telkin etmiştir. Bu telkinin altında kalmış ve zannederler ki bu her memlekete uygundur. Her kanuna şamildir. Eğer iyi düşünseydiler Avrupa'nın kanun ve adaletleri meselede delil olamaz hakikatine varacaklardı. Hiç bozulmayan delil ancak şeriattır. Çünkü Allah'ın malıdır. İslam kanun, din ve devleti bir arada yürütür, ibadet ve kumandanlığı mezceder, cami ve parlamentoyu kucaklar. O halde onların iddiaları batıldır, iftira ve düzenbazlıktır” (Udeh, s. 34).

Türkiye'nin önde gelen İslamcı aydınlarından olan Ali Bulaç'a göre de, din yalnızca ahlaki bağlamda olmayan, aynı zamanda da siyasi öğretiler vazeden bir mefhumdur (Bulaç, 2012, s. 203). Bulaç, İslam'ın haksızlığa, sömürüye, baskıya, ahlaki yozlaşmaya maruz kalan toplumların izlemesi gereken politik mücadele stratejilerini içinde barındırarak İslami bir devrimin en büyük mobilize edici unsuru olduğunu öne sürmektedir (Bulaç, 2012, s. 203-204).⁷⁴

Yukarıda isimleri zikredilen düşünürler, İslam'ın dinden ziyade bir siyaset olduğu konusunda hem fikirdirler. Bu isimlerden olan Mevdudi, tek kanun yapıcının Allah olduğu ve Allah'ın partisinin daimi olarak iktidarda olacağı bir devlet modelini benimser. Allah'ın iktidarının temsilcisi ise Müslümanların kendi aralarından seçeceği bir halife olacaktır. Başka bir ifadeyle halife Allah'ın yeryüzündeki naibi pozisyonundadır. Seçilecek olan halife, Allah'ın nizamının İslami Hükümet'te uygulanmasından sorumludur. Mevdudi'nin tasavvur ettiği devlet anlayışı siyasal, sosyal, kamusal, ekonomik, hukuki ve kültürel alanlar başta olmak üzere bireyin yaşamını ilgilendiren her hususta hegemonya kuran aşkın devlet anlayışıdır.⁷⁵ Bu değerler üzerine inşa edilecek olan devletin işleyip işlemeyeceği ise halifenin ferdi özellikleriyle yakından alakalıdır (Mevdudi, 2006, s. 260-463).

⁷⁴ Bulaç, İran İslam Devrimi'ni bu iddiasına referans olarak gösterir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Bulaç, 2012, s. 204-205).

⁷⁵ Abdullah Ahmed An-Naim'e göre, Mevdudi ve Kutub'un savunduğu devlet anlayışı Sovyet-Faşist devlet modelleri ile büyük oranda benzerlik gösterir (An Naim, 2010, s. 292).

İslam'ı bir siyaset olarak okuyan figürler olduğu kadar tam tersi içtihatla bulunanlar da vardır. Çalışmada bu konudaki daha önce zikredilen Abdülkerim Suruş'a ek olarak, Kürt âlim Bediüzzaman Said Nursi de (1876-1960) bu anlayışa örnek teşkil eden isimlerden biridir. Bediüzzaman'a göre, Hz. Muhammed'in ümmete bıraktığı miras olan İslam'ın yeniden yükselişe geçmesi için sırasıyla birey, toplum ve devlet yeniden inşa edilmelidir (Nursi, 2000, s. 143- 145) Önce, bireyin imanını tehdit eden felsefe gibi unsurlar rasyonel bir İslam anlayışı vasıtasıyla bertaraf edilmelidir. Sonra, toplum dünyevileşme tehlikesinden arındırılmalıdır. Şayet bu yapılmaz ise toplum Allah'ın gazabı ile karşı karşıya gelebilir. Bu iki vazife tamamlandıktan sonra, en nihayetinde Kur'an hükümlerinin hâkimiyetinin devlete yansması için çaba gösterilmelidir.⁷⁶ Bu noktada Bediüzzaman'ın Şeriata ilişkin yorumunun İslam'ı bir siyaset ve din olarak gören Mevdudi ve Kutub gibi isimlerden farklı olduğunu belirtmekte fayda var. Bediüzzaman'a göre Şeriatı en iyi yansıtan sistem parlamenter sistemdir. Çünkü rey ve fikir birliğine dayanan icma-yı ümmet (görüş birliği) Şeriatın en temel delil ve kaynaklarından biridir. Bediüzzaman *Şualar* isimli eserinde, "Dinde zorlama yoktur" ayetinin günümüze yansıyan farklı bir tefsirini ortaya koymuştur. Ona göre, hükümetlerin laik bir yönetimi benimsemesi bu ayetle uyumlu bir istikamet çizmektedir ve İslam'ın hürriyet ilkesi ile çatışmamaktadır. Bediüzzaman için modern dünyanın önemli paradigmalarından biri olan "insan hakları" prensibi de Şeriatla uyum içindedir. Kendisinin ifadesiyle İslamiyette "şah ve geda" birdir. Karıncaya bilerek ayak basmamayı emreden Şeriat, insan haklarını zaten göz ardı etmeyecektir (İslam ve Demokrasi, 2000, s. 30-40). Mevdudi ve Kutub'un aksine Bediüzzaman için İslam'ın demokrasi ve demokratik kurumlarla uyuşmasının önünde herhangi bir engel yoktur.

3.4 İslam ve Egemenlik

Demokrasi en basit tanımıyla halkın "egemenliğine" dayanan yönetim biçimidir. Yani demokrasilerde egemenlik halka ait olan bir kavramdır. İslam tarihinde egemenlik tartışmasını ilk başlatan Hariciler⁷⁷ olmuştur. Muaviye ile olan anlaşmazlığı çözmek için hakemliğe tevdi edince "Hüküm vermek ancak Allah'a aittir" diyerek Ali'ye karşı

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: (Nursi, Emirdağ Lahikası, s. 282-386).

⁷⁷ Ne Sünni ne de Şii olan ilk dönem ayrılıkçı grup.

cephe almışlardır.⁷⁸ Haricilerin halifeye olan isyanlarını meşrulaştırmak için kullandıkları “Hükümü yalnız Allah verir” görüşü Müslüman siyasal düşüncesini derinden etkilemiştir. Hatta Harici mezhebine karşı olanlar bile bu kaideyi benimsemişlerdir (Akbulut, 1995, s. 149-150). Öyle ki Sayed Khatab ve Gary D. Bouma *İslam ve Demokrasi* adlı çalışmalarında Haricilerin bu görüşünü, İslam hukukunun bir akidesi olarak görmekteyler. Kitapta geçen ifade aynen şu şekildedir:

İslam Hukuku, egemenliğin sadece Allah’a ait olduğunu ilan eder. Yaratıcı O’dur, kanun koyucu O’dur. Bu egemenliğe dair atıflar, en iyi Kur’an’daki Allah’a dair atıfların, O’nun egemenliğinin bir ya da birkaç yönünü belirten terimlerden anlaşılabilir. Örneğin;

“Hükümler elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir” (Mülk suresi,1).

Khatab ve Bouma egemenlik kavramı üzerine İslam’da yapılan farklı tartışmalara bakmaksızın Haricilerin içtihadını doğru kabul etmişlerdir.

Akbulut’a göre siyasi alana ait bir kavram olan “egemenlik”, Müslümanların siyasi paradigması içerisinde egemenliğin ve siyasi iktidarın sahibi olarak Allah görülmüş, bundan dolayı da devleti yöneten kişinin Allah’ın vekili olduğu varsayımı geliştirilmiştir. Bu anlayış iki açıdan hatalıdır. İlk hata siyasi egemenlik ile ontik (varlık âlemiyle ilgili) egemenliğin birbirleriyle karıştırılmasından yapılmıştır. Ontik hâkimiyetin Allah’a ait olduğunda hiçbir beis yoktur ancak siyasi egemenlik Allah tarafından insana tevdi edilmiştir (Erdoğan, 2009). Çalışma da daha önce belirtildiği gibi Allah, içtimai meseleleri ilgilendiren konularda işlerin ortak akılla yapılmasını emretmiştir. Yine Kur’an’ın “hüküm verirken adaletten sapmayın” uyarısı, Allah’ın insanlara hüküm yetkisini verdiğini kanıtlar mahiyettedir. İkinci yanlış ise, bir insanın Allah’ın vekili, halifesi veya naibi gibi görülmesiyle ilgilidir. Allah kimseye böyle bir paye vermemiştir (Akbulut, 1995, s. 149-154). Dahası bu inanış, İslam tarihinde iktidara gelen bazı zorba yönetimler için bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Haricilerin fikri atalığını yaptığı bu egemenlik anlayışı, Mevdudi, Kutub ve Udeh gibi düşünürlerin teokratik ve totaliter bir yapıda olan devlet kuramlarının dayandığı ana unsurlardandır.

⁷⁸ “Hz. Ali’ye karşı gelen, Haricilerin çekirdeği niteliğindeki bu kişilerden, Müşir b. Fedeki et Temimi şöyle diyordu: “Yüce Allah’ın kitabında bulunan hükümlerle amel etmek bizim boynumuzun borcudur. Yemin ederim ki, ya sen Kur’an’daki hükümlerle amel edersin yahut biz sana bu işleri yaptırırız” (İslam ve Demokrasi, 2000, s. 79).

Hindistanlı düşünür Muhammed Hamidullah (1908-2002) “şura” kurumunun Müslümanlara belli konularda hüküm verme hakkı tanıdığına dikkat çeker ve şöyle der:

“Şuranın önemi ve yararı, gereğinden fazla vurgulanamaz. Kur’an, ister kamusal olsun ister şahsi, danıştıktan sonra karar vermelerini Müslümanlara defalarca emreder. Kuran, zor ve hızlı yöntemler tarif etmez. Seçimin sayısı ve biçimi, temsilin süresi vb. her çağın ve her ülkenin liderlerinin tasarruflarına bırakılır. Önemli olan, insanın, temsil ettiklerinin güvenine ve karakter bütünlüğüne sahip temsilci şahsiyetlerle kuşatılmasıdır” (Esposito ve Voll, 2012, s. 61).

3.4 İslam’da Yönetim Biçimi

Buraya kadar yapılan tartışmalara bakıldığında, İslam’ın siyasi örgütlenme biçimi olarak hiçbir model emretmemesi, Kur’an’da şura ve danışma kurumlarına önem verilmesi, bazı İslami figürlerin demokratik değerleri benimsemesi gibi hususlardan hareketle İslam’ın demokrasi ile uyumlu olabileceği yorumu çıkarılabilir. Ancak, İslam’da yönetim biçimi tartışmalarının odak noktasında şeriat kavramı yer almaktadır. İslam’ı bireysel bir olgu olarak ele almak yerine, İslami yasaların devlet kurumları aracılığı ile toplumda tatbik edilebileceğine inanan Kutub ve Mevdudi gibi İslamcılara göre, değişmez ve değiştirilemez bir formdadır. Dahası şeriatın bağımsız olarak yapılan düzenlemelerin meşru bir yönü yoktur. Bu şeriatın sadece belli bir zümre tarafından yapılan yorumudur. Türkiye’nin önde gelen sosyolog ve siyaset bilimcilerinden olan Şerif Mardin (1927-) şeriat konusunda şöyle der:

İslam’da, şeriata bağlı olarak yürütülen ülkelerde demokrasi zaten vardır. Şeriat, Allah’ın emrettiği adil bir topluluğu teşekkül ettirmeye yönelik bir kaideler bütünüdür. Bu açıdan Padişah da yeryüzünde adalet sistemini oluşturmakla görevlendirilmiştir. Bunlara riayet etmediği takdirde huruç yahut ihtilal-devrim “bütün Müslümanlar üzerine vacip olur”.⁷⁹ Kur’an’da geçen “her işte ümmetle meşveret et” kuralı, parlamenter sistem için de bir çeşit İslami dayanak sağlamaktadır (Mardin, 2013, s. 25).

Mardin’in sözünü ettiği şeriat anlayışı Bediüzzaman tarafından da sıklıkla vurgulanan bir husustur. Bedüizzaman, 1908 yılında Meşrutiyetin ilanı ile birlikte yeniden yürürlüğe giren parlamento ve anayasa gibi kurumların kati surette şeriata ters

⁷⁹ Şeriatın bu kaidesi, John Locke’un bireylerin yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını çiğneyen iktidarlara başkaldırıyı meşru olarak gören düşüncesi ile benzerlik gösterir.

olmadığını belirterek ve bunun dört mezhepten çıkarılacak hükümlere dayandırılmasının mümkün olduğunu iddia eder. Bediüzzaman, böyle yaparak şeriatı, istibdat taraftarı olarak görenlerin bu zihniyetlerini bertaraf etmek istediğini söyler. Öte yandan Bediüzzaman'a göre, her devrin bir modası vardır ve yönetim biçimleri de içinde buldukları devrin şartlarına göre değişebilir. Bir önceki zamanın hâkim hissiyatı cebirken, bugünün hâkim hissiyatı fikir olabilir (İslam ve Demokrasi, 2000, s. 57-59). Pakistanlı filozof Muhammed İkbal de (1877-1938) Bediüzzaman'ın zamanın ruhunun değişmesi şeriatın biçiminin de değişebileceğini savunan görüşünü benimser. İkbal'e göre İslam durağan âlem görüşünü reddeden dinamik bir yapıdadır. İkbal'in vurguladığı bu dinamik yapı "içtihat" kavramına ilişkindir. Bir başka ifadeyle "Kur'an'ın kesin olarak yasaklamadığı durumlar" üzerinde müçtehitlerin yapılan yorumlar devrin getirdiği yeni şartlara göre reforma tabi tutulabilir (İkbal, 2014, 183-185). İkbal, demokratikleşme ve içtihat arasındaki ilişkiyi şu sözlerle ifade eder:

Müslüman topraklarda cumhuriyetçi ruhun büyümesi ve yasama meclislerinin tedrici oluşumu, ileriye doğru büyük bir adımı oluşturur. İçtihat yetkisinin okulların bireysel temsilcilerinden, karşıt tarikatları gelişmesi karşısında modern zamanda icmanın alabileceği tek biçim olan Müslüman bir yasama meclisine aktarılması, meselelerde keskin feraset sahibi sıradan kişilerden hukuksal tartışmaya katkıları sağlama olacaktır. Yalnızca bu şekilde, hukuk sistemimizde uyuyan yaşam ruhunu kıpırdatabiliriz (İkbal, 1930, s. 173-174).

İkbal'e göre tablo net bir şekilde ortadadır. Cumhuriyetçi yönetim biçimi sadece İslam'ın ruhuna uygun olduğu için değil, İslam dünyasında serbest kalan yeni güçler karşısında da bir zorunluluk olmuştur (İkbal, 1930, s. 171).

Oliver Roy'a göre de, şeriatın değişime kapalı bir yapısı bulunmamaktadır. Roy şeriatdaki kavramların bir bütüne değil, kimi zaman genel kimi zaman tek bir noktaya yönelik temel kuralların bütününe dayandığını ve bu bütünün tümevarım, kıyas, genişletme, tefsir ve yorum yoluyla insan fiillerinin tamamına yaygınlaştırılabileceğini belirtmektedir (Roy, 2005, s. 26).

SONUÇ

Bu tezin temel amacı İslam ile liberalizm ve demokrasi kavramlarının teorik alt yapılarının birbirlerine ne oranda mutabık olduğu sorusuna cevap aramaktır. Burada altı çizilmesi gereken en önemli nokta; tezin amacı asla İslam ile liberalizmin özdeşliğini doğrulamak değildir. Her iki kavramda özleri itibariyle bireyin ve toplumun farklı ihtiyaçlarına cevap veren dini ve ideolojik geleneklerdir. Tezde İslam, liberalizm ve demokrasi kavramları tek bir düzlemde analiz edilmemiştir. Bu bağlamda İslam, liberalizm ve demokrasi konusunda birbirine taban tabana zıt olan İslami düşünürlerin görüşleri çapraz okumalara tabi tutulmuştur. İslam'ın teolojik alt yapısı itibariyle hangi ideolojiye daha yakın olduğu sorusunun uzunca bir süredir zihinleri meşgul etmesi böyle bir çalışmanın yapılması için bir nevi teşvik niteliğinde olmuştur. Liberal değerlerin Batı menşeli olması ve Müslüman ülkelerdeki karşılığının Batı'ya nazaran daha sınırlı bir düzeyde kalması, İslam'ın liberalizmle arasındaki olumlu ilişkinin varlığını kategorik olarak reddedenlerin ön yargılarını daha da arttırmaktadır.

Çalışmanın bir diğer amacı da İslam ve liberalizm ilişkisine yönelik bu önyargıların kırılmasına yardımcı olmaktır.

Çalışma da ilk bölümünde her ne kadar birbirinden farklı liberalizm anlayışları var olsa da liberalizmin çerçeve değerlerini oluşturan bireycilik, özgürlük ve piyasa ekonomisi gibi ilkeler değerlendirilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise, bu liberal değerler ile İslam arasındaki ilişki birbirinden farklı İslami ekollerin ve düşünürlerin yorumları çerçevesinde incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ağırlıklı olarak İslam ve demokrasi ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmada elde ettiğimiz bulgular İslam'ın liberal bir içtihatla değerlendirilmesinin mümkün olabileceğini söylemektedir. Böyle bir yorumun yapılabilmesi için her şeyden önce İslam'ın siyasal karakter taşıyan bir din olmadığına sadece birey ile Allah arasında olan ve insana ahlaki sorumluluklar yükleyen bir din olduğuna inanmak gerekmektedir. Kur'an'da bireysel iradeye ve bireyin özgürlüğüne atıf yapan ayetlerin bulunması, İslam'ın totaliter bir ideoloji yerine bireysel tercihlere önem veren bir din olarak okunmasını kolaylaştırmaktadır. Bunun yanında, İslam'ın bir siyaset olduğuna ilişkin yorum da son tahlilde bir içtihadın sonucudur. Böyle bir okuma yapan ve çalışmada isimleri sıkça zikredilen Mevdudi ve Kutub gibi düşünürler de, öncelikle Kur'an'a dayanarak böyle bir yorumda bulunmuşlardır. Ancak, Kur'an'dan çıkartılan bu "ideolojik İslam" düşüncesine referans olan ayetlerin evrensel mi yoksa tarihsel mi oldukları konusu Müslüman düşünürler tarafından hala tartışılan bir husustur.

Bireycilik, özgürlük, anayasal devlet ve piyasa ekonomisi gibi liberalizmin ana omurgasını oluşturan prensiplere Kur'an'ın yaklaşımının pozitif olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kur'an'ın özellikle bireycilik ve özgürlük terimlerine sistematik bir biçimde yaptığı olumlu vurgular kayda değerdir. Tezde liberalizm ile İslam arasında uyuşmayan bazı noktaların varlığı da ifade edilmiştir. Her ne kadar Kur'an'ın kar etmeye yönelik öğretileri ve Hz. Muhammed'in ticari faaliyetleri İslam'ı kapitalizme daha yakın kılsa da, yüzde yüz bir uyumun olduğundan söz etmek güçtür. Bunun somut anlamdaki en önemli tezahürü faiz yasağıdır. Kur'an, kapitalist ekonomi modelinde son derece işlevsel bir konumda olan faizi yasaklamıştır.

Çalışmada altı çizilen bir diğer önemli mesele de İslam ve bilim ilişkisidir. Tez, bu noktada İslam'ın altın çağı ya da Rönesans'ı olarak kabul edilen 8. yüzyıl ile 13. yüzyıl arası dönemi yakından mercek altına almıştır. İslam'ın Rönesans'ı biçiminde ifade edilen bu dönem Mutezile mezhebinin ve akılcı ekolün yükselişte olduğu döneme tekabül eder. Bu dönemde kurulan ve Abbasi halifeleri El- Memun ve El Mutasım tarafından desteklenen Hikmet Evi akademisinde başta Antik Yunan dönemi eserleri olmak üzere birçok bilimsel eserin çevirisi yapılmıştır. Bilimsel düşüncenin toplumda amil olduğu bu dönemde El Kindi, El Biruni, Ömer Hayyam, El Cahız, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun, İbn-i Sina, Harezmi ve Sühreverdi gibi nice önemli bilim adamı yetişmiştir. 500 yıl boyunca bilime önemli katkılar yapan İslam medeniyetinin akabinde neden gerilediği sorusunun çalışmada cevabı verilmeye çalışılmıştır. Klasik görüşün aksine bunun tek nedeni Moğol istilası değildir. Akılcı ekolün İslam toplumundan tecrit edilmesi de bu gerilemenin yaşanmasında önemli bir pay sahibidir.

Tez, son bölümde İslam ve demokrasi ilişkisini, İslam'da devlet yönetimi, İslam'da egemenlik ve İslam'da yönetim biçimi bağlamında tahlil edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle çalışmada Müslümanların bugün neden siyasi bir krizle karşı karşıya kaldığının tarihsel kökenleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu krizin kökleri Hz. Muhammed'in ölümünün sonrasına kadar uzanmaktadır. Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanlar topluma kimin rehberlik edeceğini tartışmaya başlamıştır. Kur'an'ın ve peygamberinde siyasi iktidarın hangi usullere göre belirleneceğine dair net bir şey söylememesi bu krizi daha da derinleştirmiştir. Esasen hilafet makamının Allah'ın bir emri olmadığı bilinmelidir. Kur'an da hilafet makamının zorunluluğuna işaret eden tek bir ayet bile yoktur. Bu minvalde halifelik kurumunun dinin zorunlu ve emredici bir sonucu olmaktan çok, belli bir dönemde siyasi ve dünyevi ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkan bir yönetim erki olduğu söylenebilir. Buna rağmen, Müslümanlar halifelik kurumunu İslam'ın olmazsa olmaz bir şartı olarak algılamış ve kendilerinin faziletli bir halife önderliğinde güçlü olabileceklerine inanmışlardır. Bu kanaate, İslam'ı yaşamı ilgilendiren her şey üzerinde yegâne otorite kabul eden ve egemenliğin her alanda sadece Allah'a ait olduğuna inanan "ideolojik İslam" yorumunun da eklememesi, Müslümanların yaşadığı siyasi krizi daha da derinleştirmiştir. Netice de yararına bakılmaksızın menşei Batı'ya ait olan tüm siyasal, ekonomik ve sosyal aygıtlar birer tağut olarak görülmeye başlanmıştır.

Mevdudi, Kutub, Udeh gibi figürlerin aksine Suruş, Bediüzzaman ve İkbâl gibi düşünürler Müslümanların yaşadığı bu buhranın sebeplerini iyi tahlil etmiş ve bir takım çıkış yolları sunmuşlardır. Şeriatın zamana göre yenilenmesi gerektiği düşüncesini referans alarak, Kur'an'da toplumu ilgilendiren durumlarda istişare yapılmasını telkin eden şura ayetinin parlamento, insan hakları, laiklik ve hukuk devleti gibi demokratik aygıtlara mahal verebileceğini dile getirmişlerdir. Ayrıca, İslam'ın herhangi bir siyasal sisteme cevaz veren bir hükmü de yoktur. Kur'an yönetimde tatbik edilmesini istediği adalet, hürriyet, barış, kardeşlik gibi birtakım çerçeve değerler ortaya koyar. Bu değerleri saygı gösteren ve muhafaza eden siyasal sistemlerin hepsi Kur'an'ın nazarında meşrudur.

Liberal düşüncenin bilhassa Müslüman ülkelerde karşılık bulması hususi bir önem arz etmektedir. İslam'ı birey ile Allah arasındaki bir dinden ziyade toplumun tüm alanlarına nüfuz etmesi gereken bir ideoloji olarak değerlendirmenin çok tehlikeli neticeler doğuracağı malumdur. Işid, El Kaide, Boko Haram ve Taliban gibi terör örgütlerinin ideolojik ve teolojik temelleri, bütüncül İslam anlayışının içerdiği, hilafetin geri gelmesi, şeriatın değiştirilemez yapısı ve hükmün her alanda Allah'a ait olması gibi bazı argümanlara dayanmaktadır. Maalesef bu anlayışın bir anlamda panzehiri olan barışçıl, özgürlükçü ve akılcı İslam okuması kitlelerde yeterince karşılık bulamamaktadır. Leonard Binder'in dediği gibi İslami liberalizm gerçekleştirilemediği sürece Orta Doğu'da kalıcı bir barıştan söz etmek beyhudedir (Binder, 1996, s. 30)

KAYNAKÇA

Abbagano, N. (1992). Hümanizm (N. Kale, ev) *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, S: 2, s. 763-770

Ağaoğulları, M. A. (2008). "Laik İktidarın Belirmesi" (ed.) Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Yayınları.

- Ahmad, İ. (2015). Hindistan’da İslamcılık ve Demokrasi: Cemaat-i İslami’nin Dönüşümü (U. Gezen, Çev) İstanbul: Açılım Kitap
- Akbulut, A. (1995 Yaz-Güz). Kur’an’ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi *İslami Araştırmalar S: 8(3-4)*, s. 149-159
- Akderin, F. (2012). Latince Sözlük. İstanbul: Say Yayınları.
- Akyol, M. (2011). Islam Without Extremes: A Muslim Case For Liberty. New York: Norton Publishing
- Akyol, M. (2013). Özgürlüğün İslami Yolu. İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, T. (2015). Türkiye’nin Hukuk Serüveni. İstanbul: Doğan Kitap.
- Amirpur, K. (2005 May). *Iranian Scholars and the Quran Middle Eastern Studies 41(3)*, p. 337-350
- An-Naim, A.A. (2010). Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a. Massachusetts & London: Harvard University Press
- Aron, R. (1978). Sanayi Toplumu (E. Gürsoy, Çev) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Arslan, A. (1999). İslam, Demokrasi ve Türkiye. Ankara: Bigbang Yayınları.
- Barry, P. B. (2012) Modern Siyaset Teorisi (M. Erdoğan, Y. Şahin, Çev) Ankara: Liberte Yayınları
- Berlin, I. (1958). Two Concept of Liberty. Oxford: Oxford University Press.
- Bilgiç, A. T. (2015). Din Terimleri Teoloji Sözlüğü. Bencekitap.
- Binder, L. (1996). Liberal İslam. Rey Yayıncılık.
- Bloch, M. (1995). Feodal Toplum. (M.A. Kılıçbay, Çev) Ankara: Doğubatu Yayınları
- Bulaç, A. (2012). Din ve Modernizm. İstanbul: Çıra Yayınları

- Cevizci, A. (2013). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Campbell, T. D. (1971). Adam Smith's Science of Morals. London: Allen and Unwin.
- Cranston, M. (1954). Freedom: A New Analysis. Green: Longmans.
- Çaha, Ö. (1999, Ocak). Liberalizmin Temel İlkeleri *Yeni Türkiye* s: 13-19
- Çetin, İ. (1995). John Locke'ta Tanrı Anlayışı. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çetin, H. (2002). Liberalizmin Tarihsel Kökenleri *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi S: 1*, s. 79-96
- Çilingir, L. (2009). Farabi ve İbni Haldun'da Siyaset: Ankara: Araştırma Yayınları.
- Çizakça, M. ve Akyol, M. (2012) Ahlaki Kapitalizm. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Çotuksöken, B. (1988) Ortaçağ ve Rönesas Üzerine Kimi Bilgiler, *Gergedan, S: 13*, s. 35-45
- Demirkıran, Y. (2001) Abdülkerim Suruş ve Liberal Demokrasi, *Liberal Düşünce Dergisi, S: 21*, s. 134- 139
- Dorman, E. (2015) Din Neden Gereklidir?. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Düzgün, Ş. A. (2013). Din Birey ve Toplum. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2014) Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar. Ankara: Lotus Yayınevi
- El Efendi, A. (2009). Nasıl Bir Devlet. (H.T. Kösebalan, M. Çiftkaya, Çev) İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Eliacıık, İ. (2011). <http://www.ihsaneliacik.com/2011/03/soylesi-gazete-vatan.html>
Erişim Tarihi: 30 Nisan 2015.
- Erdoğan, M. (2009) Liberalizm ve İslam. Ankara: Liberte Yayınları

- Erdoğan, M. (2013). Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri (ed.) Uslu, C. Liberalizmin El Kitabı.
- Esposito, J. L ve Voll, J. O. (2012). İslamiyet ve Demokrasi (A. Fethi, Çev) İstanbul: Köprü Kitapları
- Esposito, J. L. (2013). Oxford İslam Sözlüğü. (N. Köktaş, Çev) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fazlurrahman. (2012). Ana Konularıyla Kuran (A. Açıkgenç, Çev) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Feuerbach, L. (2008), Hristiyanlığın Özü (D. Bulut, Çev) İstanbul: Say Yayınları
- Friedman, M. (2000). Pozitif İktisadın Metodolojisi (M, Orhan. Çev) Adapazarı: Değişim Yayınları.
- Gustas, D. (2011). Yunanca Düşünce Arapça Kültür (L. Şimşek, Çev) İstanbul: Kitap Yayınevi
- Güneş, A. (2005). Kur'an Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10(1)*, s. 1-36
- Hayek, F.V. (2013). Özgürlüğün Anayasası (Y. Z. Çelikkaya, Çev) Ankara: BigBang Yayınları.
- Hamowy, R. (ed.). (2008). The Encyclopedia of Libertarianism. California: Sage Publications
- Heywood, A. (2007). Siyaset. (B.B. Özipek, B. Şahin, M. Yıldız, Z. Kopuzlu, B. Seçilmişoğlu, A. Yayla, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1970, April). The Role of Islam in World History International Journal of Middle East Studies: Volume 1, Issue 2. p: 99-123.
- Hoodbhoy, P. (1992). İslam ve Bilim. (E. Birey, Çev.) İstanbul: Cep Kitapları.

- Huberman, L. (2014). Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla (M. Belge, Çev) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hume, D. (2014). A Treatise of Human Nature. İstanbul: Gece Kitaplığı
- Hume, D. (2009). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (E. Bayhan, Çev) Ankara: BilgeSu Yayıncılık
- İbn-i Haldun. (2004). Mukaddime (H. Kendir, Çev) Ankara: Yeni Şafak Yayınları
- İlboğa, M. (2007). Platon'un İdeaları İle Whitehead'in Ezeli Objelerin Ontolojik Bağlamda Karşılaştırılması, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İkbal, M. (1930). Reconstruction of Religious Thought in İslam.
- İkbal, M. (2013). İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası (R. Acar, Çev) İstanbul: Timaş Yayınları
- İslam ve Demokrasi. (2000). İstanbul: Yeni Asya Neşriyat
- Kant, I. (2013). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (I. Kuçuradi, Çev) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- Karaman, H. (2012, 12 18).
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0301.htm> (Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2015).
- Karaman, H. (2000) <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/din-bireysel-midir/53774> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2015).
- Kaymak, M. (2005). Ulusların Tarımsal Zenginliği: Adam Smith ve Fizyokrasi *Ekonomik Yaklaşım S: 51 s. 1-25*

- Khatab, S. ve Bouma, G. D. (2010). İslam ve Demokrasi (S. Korkmaz, Çev) Ankara: Sitare Yayınları
- Kılıçbay, M. A. (2014). Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair *Doğu Batı Dergisi S: 33*, s. 69-79
- Koehler, B. (2013, Kış-Bahar). İslam'da Kapitalizmin Doğuşu (U. Altundal Çev) *Liberal Düşünce Dergisi S: 69*, s. 63-72.
- Köker, L. (2008). Reform Ya da “Doğru Din’e Uygun Devlet” (ed.) Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. Ankara: İmge Yayınları.
- Köker, L. ve Ağaoğulları, M.A. (2008), “Rönesans ve Niccolo Machiavelli” (ed.) Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. Tanrı Devletinden Kral-Devlete. Ankara: İmge Yayınları.
- Kuran Araştırmaları Grubu. (2014). Uydurulan Din ve Kuran'daki Din. İstanbul: İstanbul Yayınları.
- Kutub, S. (2007). İslam-Kapitalizm Çatışması (K.M Çetiner, Çev) İstanbul: Beka Kitap.
- Kutub, S. (1997). İslam Düşüncesi (H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen, Çev) İstanbul: Dünya Yayıncılık
- Küçükkalay, A.M. (2010). İktisadi Düşünceler Tarihi. İstanbul: Beta Yayınları.
- Lewis, B. (2011). İslam'ın Siyasal Söylemi (Ü. Oskay, Çev) Ankara: Phoenix Yayınevi
- Locke, J. (2007). Hükümet Üzerine Birinci İnceleme: Bay Robert Filmer ve Arkadaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Kırilangıç Kitabevi.
- Locke, J. (2012). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Ebabil Yayınları.

- Maillet, J. (1983). İktisadi Olayların Evrimi (E. Tokdemir, Çev) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mardin, Ş. (2013). Türkiye’de Din ve Siyaset. İstanbul: İletişim Yayınları
- Marx, K. ve Engels, F. (1993). Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri (M. Erdost, Çev) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009). Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (K. Somer, Çev) Ankara: Sol Yayınları.
- Mevdudi, (S. E. A. (1992). Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı (A. Esrar, Çev) İstanbul: Pınar Yayınları
- Mevdudi, S. E. A. (1997). İslami’da Siyasal Sistem (A. Seçkin, Çev) İstanbul: Özgün Yayınları
- Mevdudi, S. E. A. (2006). İslam’da Hükümet (A. Genceli, Çev) Ankara: Hilal Yayınları
- Mevdudi, S. E. A. (2008). Gelin bu Dünya’yı Değiştirelim (N Temiz, Çev) İstanbul: İnkılab Yayınları
- Mill, J.S. (2012). Hürriyet Üstüne (M. O. Dostel, Çev) Ankara: Liberte Yayınları.
- Mises, V.L. (2004). Anti-Kapitalist Zihniyet (Y. Şahin, Çev) Ankara: Liberte Yayınları.
- Monk, I.H. (2004). Modern Siyasal Düşünce: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler. (N. Arat, D. Hakyemez, T. Anđ, Ö. Özaydın, Y. Özer, S. Yazıcıoğlu, S. Ü. Arat, B. O. Yılmaz, A. Tolga, E. Osman, L. Şimşek, Çev) İstanbul: Say Yayınları
- Mustafa Sabri Efendi. (1984). İslam’da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler. İstanbul: Sebil Yayınları.
- Nafi, B. M. (2012). İslamcılık (B. Aldiyai, Çev) İstanbul: Yarın Yayınları

- Nebi, M. B. (1968). İslam ve Demokrasi (E. Göze, Çev) İstanbul: Ötüken Yayınları
- Nietzsche, F. (2000). Aforizmalar (S. Umran, Çev) İstanbul: Birey Yayıncılık
- Nursi, B. S. Emirdağ Lahikası.
- Nursi, B. S. Kastamonu Lahikası.
- Orhan, Ö. (2012, Güz). J.J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi S: 14*, s. 1-25
- Özkan, S. (2004). Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe. İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Poggi, G. (2014). Modern Devletin Gelişimi (Ş. Kut, B. Toprak, Çev) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polat, F. A. (2011). Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar. İstanbul: İz Yayıncılık
- Rodinson, M. (1978). İslam ve Kapitalizm. İstanbul: Hür Yayınları.
- Roskin, M.G. (2014). Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür (B. Seçilmişoğlu, Çev) Ankara: Adres Yayınları.
- Rousseau, J.J. (2013). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (R.N. İleri, Çev) İstanbul: Say Yayınları.
- Roy, O. (2005). Siyasal İslam'ın İflası (C. Akalın, Çev) İstanbul: Metis Yayınları
- Ryan, A. (2013). Liberalizm (ed.) Uslu, C. Liberalizmin El Kitabı (C. Uslu, Çev) Ankara: Kadim Yayınları.
- Sambur, B. (2009, Sonbahar). Liberalizm ve İslam *EskiYeni Dergisi S: 15*, s. 27-32
- Sander, O. (2009). Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e. Ankara: İmge Yayınları
- Sıbai, M. (1974). İslam Sosyalizmi (A. Niyazioğlu, Çev) İstanbul: Hareket Yayınları

- Sinanoğlu, A. (2012). İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi: İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata. İstanbul Rağbet Yayınları.
- Smith, A. (2013). Milletlerin Zenginliği (H. Derin, G. Kazgan, Çev) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Suruş, A. (1990). İleri Gericilik (A. Kutlu, Çev) Ankara: Kıyam Yayıncılık
- Stark, W. (1994). İktisadi Düşünce ve Toplumsal Gelişme (M. Özel, Çev) İstanbul: İz Yayınları.
- Şahin, B. (2007, Winter). Toleration, Political Liberalism, and Peaceful Coexistence in the Muslim World *American Journal of Islamic Sciences* 24(1), p. 1-24
- Şahin, B. (2009, Sonbahar). Piyasa Ekonomisi, Liberal Demokrasi ve İslam *EskiYeni Dergisi S: 15*, s. 33-38
- Şahin, B. (2013). Liberalizm (ed.) Çaha, Ö. ve Şahin, B. *Siyasal İdeolojiler*. Ankara: Orion Yayınları.
- Taylor, C. (2011). Modernliğin Sıkıntıları. (U. Canbilen, Çev) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tolstoy, L. (2009). Din Nedir. İstanbul: Roman Yayınları.
- Türe, F. (2006). Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi? *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi S: 11*, s. 23-49
- Udeh, A. İslam Müntesiblerin Cahilliği Alimlerin Acizliği Arasında
- Ülgen, P. (2010, Bahar). Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış *Mukaddime Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi S: 46*, Bahar 2010, s. 1-19.
- Ülgener, S. (2006). Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı. İstanbul: Derin Yayınları

- Vergara, F. (2014). Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik (B. Arıbaş, Çev) İstanbul: İletişim Yayınları
- Watt, W. M. (1997). İslami Hareketler ve Modernlik (T. Koç, Çev) İstanbul: İz Yayıncılık
- Woolhouse, R. (2011). John Locke (A. Terzi, Çev) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Yayla, A. (2015). Liberalizm. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yürüşen, M. (2013). İnsan Doğası Sosyal Düzen ve Değişim: David Hume'un Sosyal ve Siyasal Felsefesi. Ankara: Liberte Yayınları.
- Zabcı, F. (2011). Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe (ed.) Ağaoğulları, M.A. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

EKLER

EK 1. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı / Konusu: EKONOMİK VE SİYASİ BOYUTLARIYLA LIBERALİZM VE İSLAM İLİŞKİSİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Nurettin KALKAN
Öğrenci No: N12127817
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Uygundur.

Doç. Dr. Bican Sahin, Bican Sahin
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı / Konusu: EKONOMİK VE SİYASİ BOYUTLARIYLA LİBERALİZM VE İSLAM İLİŞKİSİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin,/...../..... tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Nurettin KAVUKU

Öğrenci No: N12122817

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi

Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Bican Sahin, Bican Sahin

(Unvan, Ad Soyad, İmza)