

ZİYA GÖKALP'İN "İSLAMİYET ve ASRÎ MEDENİYET I-II" ADLI MAKALESİ ÜZERİNDE BİR İNCELEME ve METİN

Doç. Dr. Nurettin ÖZTÜRK*

ÖZ: Bir düşünür olarak Ziya Gökalp'in en önemli sorunsalı, çağdaş uygarlık ile İslam arasındaki ilişkidir. Gökalp'in bu konudaki görüşleri Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak ve Türkçülüğün Esasları adlı eserleri ile makalelerinde bulunur. İslamın modernizm ile ilişkileri Halim Sabit Şibay'ın çıkardığı *İslam Mecmuası*'nın da ana teması olmuştur. Bu dergide Gökalp'in da yazıları çıkmıştır. Bunlardan ikisi, imzasız yayımlandıkları için Gökalp bibliyografyalarında ve düşünürün toplu eserleri arasında yer almaz. Bu çalışmada anılan makaleler hem filolojik hem de tematik açıdan incelendi. Çıkan sonuç şudur: İslamiyet ve Asrî Medeniyet makaleleri dikkate alınmadan Gökalp'in İslam'a ve çağdaş uygarlığa ilişkin görüşleri tam olarak anlaşılabilir. Çalışmanın sonunda, alanyazınında ilk kez olarak makalelerin yeni harflerle çevirisi ve makalelerin özgün baskısının tıpkıbasımı verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gökalp, İslamiyet, Asrî Medeniyet, *İslam Mecmuası*

Ziya Gokalp's "Contemporary Islam and Civilization I-II" in the Paper and a Study on the Text

ABSTRACT: As a philosopher the most important problematic of Ziya Gökalp is the relation between modern civilization and Islam. Gökalp's thoughts about this issue take place in his books named *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak* and *Türkçülüğün Esasları* and in his articles. The relationships of Islam with modernism have also been the main theme in *İslam Mecmuası* which was published by Halim Sabit Şibay. In this journal, Ziya Gökalp's articles had been published as well. Two of these don't take place in Gökalp's bibliographies and his collected literature as they were published unsigned. In this study, the articles were examined both from the philological and thematic points of view. The consequence is that without the articles called "İslamiyet ve Asrî Medeniyet",

* Pamukkale Üni. Eğt. Fak. nozturk@pau.edu.tr

Gökalp's point of views about Islam and modern civilization cannot be understood completely. At the end of this study, translation of articles with Latin characters and their original publications' facsimile were presented for the first time.

Key Words: Gökalp, Islam, Modern Civilization, İslam Mecmuası

Türk Düşüncesinde Gökalp'in Yeri

Türk düşünce tarihinin kuşkusuz en önemli ismi Ziya Gökalp'tır. Görüşleri derleme, yüzeysel, dağınık diye eleştirilse bile bugüne değin Türk akademik hayatında da serbest düşünce ortamlarında da onun kadar kapsamlı, derinlikli, sistematik ve etkili bir Türk düşünürü yetişmemiştir. Eğer etkisine bakılacak olursa, anılan eleştirilerin bir bakıma yersiz olduğu da söylenebilir. Bir imparatorluk tarih sahnesinden çekilip ulus-devlet kurulurken çeşitli düşünce akımlarının, beklentilerin ve uğraşların sınır boylarında yetişen Gökalp, Türklerin son yüz elli yılında en önemli tartışma alanlarına yüreklice girmiş, çeşitli kuramlar ortaya atmış, tartışmış, akım yaratmış bir Türk düşünürüdür.

Ziya Gökalp'in uğraştığı ana düşünme alanlarını yine kendi yazdığı ve *Türk Yurdu* dergisinde sekiz bölüm olarak yayınladığı bir makalenin başlığı (Gökalp 1329) çok açık biçimde sergilemektedir:

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak.

Bu yapıtı geliştirerek Türkçülüğün Esasları'nı yazan Gökalp'in üzerinde en çok kafa yordduğu konunun *ulusal kimlik sorunu* olduğu sanılır. Elbette saltanat uyrukluğundan çıkarken çeşitli etnik kimliklerden ortak ve çağdaş ulusal kimliğe evrilme onun çok önem verdiği bir sorundur. Bununla birlikte bütün pozitivistler gibi bir kültürel ve toplumsal kurum olarak gördüğü din, Gökalp'in çok daha fazla önem verdiği bir düşünme alanıdır. Günümüzde Türkçülük tartışmalarının canlı biçimde sürmesi ve din alanındaki güncel siyasal olayların yeni dinsel önderleri öne çıkarması gibi gelişmeler, Gökalp'in bir Türk Weber'i olarak tanınip işlenmesini geciktirmiştir. Oysa İslam dini üzerine yazıları ve girişimleri Gökalp'i din alanında güncel bir *müfessir, fakih, ulema* saymaya yetip de artacak yoğunluktadır. İslam Mecmuası'nda yayınladığı "*İçtimai Usul-i Fıkıh Meselesi*"ne ilişkin makaleleri ve bu konu üzerinde başlayan geniş tartışmalar bunun kanıtlarıdır (Bakırcı 2004: 179-181).

İslam ve Batı İlişkileri Konusunda Bir İlginin Tarihçesi ve Kritiği

Bundan yirmi beş yıl kadar önce yayınlanan bir makalede "*Müslümanlığın batı uygarlığıyla uzlaştırılması*" bağlamında pozitivist bir bakışla üretilen

1. *Mistik ve metafizik bir dünya görüşü ile realist bir dünya görüşü nasıl uzlaşır?*

2. *Doğu-batı uzlaşmasıyla ortaya çıkacak yapı gecekondur mu olur saray mı?*

3. *Aralarında sömürgeci-sömürge çelişkisi olan iki dünyanın düşünce yapısının uzlaştırılması sömürgecinin eline güçlü bir silah vermek olmaz mı?*

biçimindeki sorular üzerinden Gökalp'ın İslam ile çağdaş uygarlık veya onu temsil eden Batı arasında bir bireşim gerçekleştirildiğinde ne diyeceği tartışılmış ve bu soruların bilgi sosyolojisi açısından Gökalp için *erken ve yabancı* sorular olduğu yargısına ulaşılmıştır (Öztürk 1984).

Çeyrek yüzyıl geçtikten sonra geriye bakıldığında bu yargının pek de yerinde olmadığı, yargı sahibinin Gökalp'a haksızlık ettiği, kaynakları yeterince araştırıp görerek değerlendirmedeği belirtilmelidir. Eğer yargı sahibi, İslam Mecmuası'nı o gün için tarasa ve değerlendirse, o soruların Gökalp'a yabancı ve erken sorular olduğu saptamasının aynı zamanda kendisi için de yabancı ve erken olduğunu görebilirdi. Aradan geçen süre ve bu süre içinde yaşanan arayış süreci, Gökalp'ın iki bölüm olarak yayımlanan bir makalesine rastlanması üzerine, belirli bir yanıtı ulaşılabileceği umudunu doğurmuştur.

Bibliyografya ve Atıflar Dünyasında "İslamiyet ve Asrî Medeniyet" Makalesi

Ziya Gökalp araştırmalarında en büyük sorun, düşünürün makalelerinin tam kullanılmamasıdır. Hikmet Tanyu, Gökalp'ın "*Yeni Türkiye'nin Hedefleri*" adlı yazı dizisini kitaplaştırırken çeşitli örnekler üzerinden bu yanlışlık ve eksikliği vurgular (Gökalp 1974: 16-17).

Bu çalışmada ele alınan "*İslamiyet ve Asrî Medeniyet I-II*" adlı makaleler, II. Meşrutiyet döneminin en önemli Türkçü-İslamcı dergisi olan *İslam Mecmuası* (Erdoğan 1982; Çavdar 1988; Arai 1994: 127-143, 127-143; Güler 1995; Akpolat 1997: 204-218; Çavdar 2001: 53, 54; Bakırcı 2001; Bakırcı 2004: 178)'nda yayımlanmıştır. Makalelerin birincisi *İslam Mecmuası*'nın Yıl: 3, 15 Rebiulâhir 1335/26 Kânunısâni 1332 tarihli 51. sayısında, ss.1016-1022'de, ikincisi ise yine aynı derginin Yıl: 4, 7 Cemâziyelevvel 1335/1 Mart 1332 tarihli 52. sayısında ss. 1033-1040 arasında yer almaktadır. Her iki makalede de birer kere Gökalp'ın önceki makalelerine gönderme yapılmaktadır. Gerçekte imzasız metinleri kimin yazdığı konusu yakın çağ Türk bibliyografisi tarihinde ölçütleri henüz tam olarak belirlenememiş bir sorundur. Tütengil, Sungu, Bilgegil ve Kaplan, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin yayın organı olan Hürriyet gazetesindeki imzasız yazıların aidiyeti konusunu çeşitli açılardan incelemişlerse de,

kesin bir sonuca ulaşamamışlardır. Yazı içinde yazarın yaşamına ilişkin olaylara değinilmesi, o dönemde makaleleri okuyanların işaretleri, çeşitli makalelerde işlenen ortak konu ve görüşler, düşünüş biçimi ve üslup gibi değişik ölçütler yazının aidiyeti konusunda bir ipucu verse de kesin sonuca götürmemektedir (Öztürk 2001: 278-287; Enginün 2006: 56).

Bugüne değin iki adet Gökalp bibliyografyası yayımlanmıştır. Bu bibliyografyalardan ilki Tütengil (Tütengil 1949; Spies 1951: 124), ikincisi de Binark-Sefercioğlu ikilisi tarafından hazırlanmıştır (Binark-Sefercioğlu 1971). Her iki bibliyografyada da anılan makaleler ne *İslam Mecmuası*'nda çıkan makaleler içinde, ne de başka bir başlık altında yer bulabilmiştir.

Bu yayım dizelgelerinde yer almadığı için pek çok araştırmada “İslamiyet ve Asrî Medeniyet” makaleleri kullanılmamıştır.

Gökalp'ın makaleleri Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığınca yayımlanmıştır. Ferit Ragıp Tuncor'un derlediği ve içindekiler sayfasının bulunmadığı VIII. ciltte *İslam Mecmuası* ve başka dergilerde çıkan dinsel konulu makaleler toplanmıştır. Bu derlemede, imzasız yayınlanan “İslamiyet ve Asrî Medeniyet I-II” makalelerine yer verilmemiştir. Tuncor yalnızca “Gökalp” imzalı yazıları yeni Türk harflerine çevirmiştir (Gökalp 1981).

Gökalp'ın din ile ilgili makaleleri küçük bir kitapta toplanmıştır. Hazırlayan, kitaptaki makalelerin çoğunun *İslam Mecmuası*'nda yayımlandığını belirtmektedir (Metehan 1977: 5). Ancak bu yazıya konu olan makaleler, anılan kitapta bulunmamaktadır. Bunun nedeni herhalde yine makalelerin imzasız yayımlanmış olmasıdır. İkinci olasılık da, gerek Gökalp yayım dizelgelerinde gerekse Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan makaleler dizisinin VIII. cildinde bu makalelerin yer almaması dolayısıyla görülememiş olmasıdır. O yüzden kitapta yer almamasını mazur görmek mümkündür. Ayrıca kitabın bilimsel olma savı da yoktur.

Gökalp'ın din sosyolojisine katkısını konu edinen bir makalede düşünürün Kültür Bakanlığınca yayımlanan makalelerinin VIII. cildi kullanılmış olmakla birlikte, burada da *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makaleleri görülmemiştir (Kılıç 2007: 123-141).

“Gökalp'ın kendine has bir İslamiyet görüşü vardır.” ana fikrinden yola çıkılarak yazılan ve “Gökalp'ın 1916-1923 yılları arasında çeşitli gazete ve mecmualarda neşrolunan İslamiyet'le alâkalı makale ve şiirlerine dayanarak bunlardan çıkarılan umumî neticeler” i göstermeye çalışan bir incelemede ise söz konusu makalelere göndermede bulunulmakta, ne var ki adres karışık verilmektedir. İncelemenin sonuna da ilgili makale ve şiirlerin bir listesi eklenmiştir (Abdülkadiroğlu 1985). Abdülkadiroğlu,

*İslam Mecmuası'*nda çıkan Gökalp'a ait makaleleri *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makalelerini anmaksızın sıralamakta ve 7. dipnotta şu açıklamayı yapmaktadır (Abdülkadiroğlu 1985: 99):

“Kâzım Nami Duru, Ziya Gökalp, İstanbul, M.E.Basımevi, 1965, s. 81'de Z. Gökalp'in İslam Mecmuası'nda imzasız bazı makalelerinin, bu arada da “Din ve Şeriat” isimli makalesinin de neşrolunduğu yazılmaktadır. 44 üncü sayıdaki “Din ve Şeriat” makalesi bu kaynağa istinaden tespit olunmuştur.”

Bu sözlerinden imzasız yazılar sorunuyla Duru dolayısıyla da olsa karşılaştığı anlaşılan yazar “İslamiyet ve Asrî Medeniyet” makalelerine çeşitli sayfalarda gönderme yapmaktadır (Abdülkadiroğlu 1985: 101, 104, 109, 119, 122-123). Gökalp bibliyografyalarında ve başka kaynaklarda, bu makalelerin Tanin'de yayımlandığına ilişkin bir bilgi bulunmamasına rağmen, yazar bibliyografyasında makalelerin kaynağı olarak Tanin gazetesini göstermektedir. Öte yandan Gökalp'ın halifelik sorunu-na ilişkin görüşlerini başka yazılarına dayanarak açıklayan yazar, bu konuda hilâfetin yetki ve konumuna ilişkin yargı ve fetva hakkı açısından önemli saptamalarda bulunan düşünürün “İslamiyet ve Asrî Medeniyet” makalelerine değinmemektedir.

Özel mektuplarına dayanılarak Ziya Gökalp'ın hayat görüşünü ele alan bir bilimsel incelemede de bu makaleler kullanılmamıştır (Göçgün 1992). Makalelere gönderme yapılmamasını yine aynı nedene, imzasız yayımlanmasına bağlamak mümkündür. Bunun yanında çalışma Gökalp'ın özel mektuplarına ve bunlar içinde de özellikle Malta'dan aile bireylerine yazdıklarına dayanmaktadır. Hazırlayanın önemli bir tutumuna önemle değinilmelidir. Yazar, Gökalp'ın apaçık bir gerçek olmakla birlikte Necip Fazıl, Safa Mürsel ve Vehbi Vakkasoğlu gibi bazı yazarlarca yadsınan veya hakarete uğrayan “*samimi dindarlığı*”nı önemle vurgulamaktadır. Bu vurgu yersiz değildir. Çünkü Gökalp hakkındaki bir kitaba Safa Mürsel'in yazdığı önsözde, düşünürün, görüşlerinin dayanağını her şeyi ile Batı düşüncesinde bulan bir “Yeni Hayat” getirme gayreti olduğu ileri sürülmektedir. Gökalp'ın hastalık ve ölümünün anlatıldığı bölümde de Necip Fazıl'dan benimsenerek yapılan aktarımla, düşünürün “*din ve İslam düşmanlığına bizzat eserleri şahitti*” denmektedir (Vakkasoğlu 1984: 80). Göçgün ayrıca incelemesinin VI. Bölümünde *Gökalp'ın Din ve İtikat Telâkkisi'ni* (Göçgün 1992: 157-187) değerlendirmektedir. Bu bölümde yazar, Gökalp'ın “*Allah'a ve İslamî tevekküle olan büyük bağlılığı*”nı yine mektuplara dayanarak sergilemektedir. Bu sayfalarda da “İslamiyet ve Asrî Medeniyet” makalelerine göndermede bulunulmamaktadır. Mektuplara dayalı bir çalışmada makalelerin kullanılmamış olması anlaşılabilir. Ancak, yazar anılan bölümün daha ilk sayfasında Gökalp'ın *Peyman* gazetesinde yayınlanan “Din İlimin Bir

Netice-i Zarurîyesidir” makalesine gönderme yapmaktadır (Göçgün 1992: 157). Benzer biçimde başka konulardaki görüşlerini değerlendirirken de Gökalp’ın kitap ve makalelerine göndermede bulunmak yolu tutulmuştur (Göçgün 1992: 23, 68, 78, 79, 85, 86, 87, 118, 119, 131, 133, 137, 145). Düşünürün din ve itikat konusundaki görüşleri incelenirken burada anılan makalelerine de değinilmesi uygun olurdu.

İkincil kaynaklarla yazılan ve Gökalp’ın bir Türk düşünürü olarak hayatı, kişiliği ve düşünce yapısının sergilendiği bir çalışmada da anılan makalelerden söz edilmemektedir (Gürsoy-Çapçioğlu 2006: 89-98).

Toplumsal gelişim açısından Protestanlık ve İslam’ın Webergil tezler üzerinden incelendiği bir çalışmada, konunun odak noktasını söz konusu karşılaştırmanın oluşturmasına, yazının içinde Gökalp’a değinilmesine ve Gökalp’ın da “İslamiyet ve Asrî Medeniyet” makalelerinde doğrudan doğruya İslam-Protestanlık karşılaştırması yapmış olmasına karşın yine bu makaleler görülmemiş ve kullanılmamıştır (Yıldırım 1995: 177-189).

Benzer biçimde, genel olarak Türkçü akımın, özel olarak da Gökalp’ın dinsel görüşleri, din sosyolojisine katkıları veya medeniyet hakkındaki görüşlerini konu edinen çalışmalarda da *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makalelerinden yararlanılmamıştır (Baykara 1982: 14-19; Özyurt 2005: 179-198; Günay 1989: 223-236; Güngör 1993: 50-62; Akpolat 1997: 204-218; Keskin 2003: 101-118; Kılıç 2007: 123-141).

Buna karşılık Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Osmanlı Devleti’ndeki temellerinin ele alındığı bir makalenin 20 ve 33. dipnotlarında *İslam Mecmuası*’nda çıkan *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makalelerine gönderme vardır (Erşahin 1998: 448-451; Erşahin 2008: 182-198).

Benzer biçimde, önemli çağdaş Türk toplumbilimcilerinden biri olan Orhan Türkdoğan’ın Weber ile ilgili çalışmalarında da anılan makalelere gönderme vardır (Türkdoğan, 2005: 335; Türkdoğan 2007: 704).

Türkçe dışındaki dillere bakıldığında, iki yerde *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makalelerinin Ziya Gökalp’a ait olarak gösterilip İngilizce yayımlandığı görülür. Önce Niyazi Berkes, *Türk Ulusçuluğu ve Batı Uygarlığı* adıyla 1959 yılında Gökalp’ın edebiyat, dil ve halkbilim alanları dışında kalan yazılarından bir derleme yaparak İngilizce yayınlar. Bu derlemede *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* adlı iki makaleye de yer verir (Gökalp 1959; Gökalp 1981; Jaschke 1959: 172-173; Kirk 1960: 402; Webster 1960: 186; Lewis 1960: 281-284). Ardından Charles Kurzman, İslam dünyasındaki modernist düşünürlerin yazılarından oluşturduğu seçkide Berkes’in derlemesinden aynı makaleleri aktarır. Kurzman’ın derlemesinde bölüm başında Şükrü Hanioğlu’nun Gökalp üzerine kısa bir

tanıtımı yer alır (Kurzman 2002: 192-197). Kurzman Berkes'ten olduğu gibi aldığına göre, bu makalelerden İngilizce okurları haberdardır. Ayrıca bu önemli hizmet, Berkes gibi II. Dünya Savaşı sonrası Boratav, M. Şerif ve Boran gibi McCartyci anti-entelektüel uygulamaların kurbanı olmuş bir Türk bilim adamı ve aydını tarafından yerine getirilmiştir. Ne var ki Berkes'in çevirisinde bazı sorunlar vardır. Bu çalışmada bir sözcük ilk anda okunamadı. İkinci makalenin sonlarında (s. 1037) nezaret müsteşarlığından söz edilmektedir. Nezaret sözcüğü, sonundaki harfin peltek se gibi basılmasından dolayı okunamayınca, daha doğrusu nezares gibi okununca, Berkes'in İngilizceye bu yönetsel birimi nasıl çevirdiğine bakıldı ve o kavramın içinde yer aldığı paragraftan yalnız ilk iki cümlelerin çevrildiği, sonrasının Hz. Muhammed'e dek olan bölümünün özetlenerek verildiği görüldü. Bu bakımdan, makaleler tam olarak ne İngilizcede, ne de yeni harfli olarak Türkçede vardır. Metinler ilk kez burada eksiksiz biçimde yayımlanmaktadır.

Kapitalizm-Din İlişkileri Açısından Weber ve Gökalp

Erol Güngör, Ülgener'in Türk toplumbilimindeki yeri üzerine yazdığı bir yazıda, bugün dünyadaki toplumbilimciler çok kaba hatlarıyla iki gruba ayrılrsa; bunların büyük kısmını Weberci, çok az bir kısmını da Marksçı diye adlandırmak gerektiğini söyler. Ona göre bunun nedeni, toplumbilimin can alıcı konularında bu iki kişinin birbirine karşıt iki ayrı görüşü temsil etmiş olmasıdır (Güngör 1982: 19-21; Güngör 1986: 2934). Belirli bir alanda kimin daha büyük pir veya üstat olduğu tartışması, orta zamanların skolastik anlayışının bir uzantısıdır. İsteyen öğrenci istediği hocasını başöğretmen olarak görebilir. Ancak bu duygu durumunun psikolojik bir gerçeklik taşıdığı, nesnel olmadığı bilinmelidir. İkinci ve daha önemli bir nokta olarak Weber'in Marks ile karşılıklı durumunu *karşıtlık* olarak nitelemenin de; o yazının yazıldığı dönemdeki iki kutuplu dünyanın yarattığı duygu durumunun türevi olduğu söylenmelidir. Asıl nesnel olunması gereken durum işte bu karşıtlık polemiğidir. Marks ile Weber'in gerçek karşıtlığı ne yöntemleri, ne konuları, ne de vardıkları yargılardır. İkisini ayıran belki de tek karşıt tutum, Marks'ın politikayı yaşamın yeniden üretiminin temel aracı olarak görmesine ve her anında politik davranmasına, kendini bir kampa angaje etmesine karşılık Weber'in bilim ile siyaset arasında kesin bir duvar örmesi ve iki kürsüyü birbirine asla karıştırmamasıdır (Weber 1987: 32-45, 79-151). Bu yüzden Marks hemen herkes tarafından politik bir figür olarak anlaşılıp kitlelerce tanınırken Weber'in ünü kürsü çevresiyle sınırlı kalmıştır. Ne var ki bu farklılık birinin diğerine karşıt olduğunu göstermeyeceği gibi herhangi birinin bilimsel alanda daha isabetli olduğunu veya olmadığını da göstermez.

Marks, ekonomi-politik adını verdiği bilim alanında tarihin madde-sinin iktisat olduğu görüşüyle çalışmalar yapmıştır. Tarihte başat belirle-

yenin iktisat olduğu görüşü, diğer deyişle tek-nedencilik, hiçbir akli başında araştırmacının kabul edebileceği bir görüş değildir. Ne var ki esasen Marks da böyle bir monizmde dayatmamıştır. Sonradan arkadaşı Engels, o dönemde iktisadın küçümsenmesine karşı güçlü bir vurgu yapmak gerektiği için öyle davrandıklarını bir mektubunda itiraf etmiştir:

“Genç kuşakların ekonomik unsur üzerinde fazlaca durmağa yönelmelerinde, Marx’ın ve benim de kusurlarımız oldu. Ancak, ekonomik unsuru inkar eden muarızlarımıza karşı asli ilkeyi kuvvetle belirtmek zarureti içinde, öteki unsurların hakkını vermeğe her zaman vaktimiz, yerimiz ve imkanımız bulunmadı.” (Ulutan, 1980: 323).

Gerçekten de her türlü bilimsel çözümlemede *etkenlerin karşılıklı işlevi*, daha açıklayıcı bir model sunmaktadır. İşte Weber, özellikle Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı yapıtında, toplumsal çözümlerinde tek nedenci açıklamalara karşı; kendisinin Marx ve yöntemiyle ilişkisinin karşılıklı içinde olmaktan çok yararlanma biçiminde olduğuna ilişkin olarak (Weber 1987: 48, 64) mezhep yaşantı ve öğretilerinin iktisadi yaşamdaki rolünü göstermiştir. Weber biyografı MacRae’ye göre, Marksizmi bir sosyoloji gibi görenler açısından Weber Marks’ın büyük karşıtıdır. Ancak bu yanlıştır ve MacRae yazdığı kitabın bu yanlışı düzelteceğini umar (MacRae 1985: 17-18). MacRae, Weber sağken Marks’ın ününün 1917 sonrasındaki veya 1970’lerdeki gibi olmadığını, adı geçenin Weber’in gözünde bir fikir ve bilgi hazinesinden ibaret olduğunu kaydeder (MacRae 1985: 53-62). Weber ancak 1917 Devrimi sırasında derslerini “*Tarihsel Materyalizmin Pozitif Bir Eleştirisi*” adı altında ve konferans biçiminde sunmuştur. Bu konferanslarında da doğrudan marksizmi eleştirmemiş, dünya dinleri ve siyasetine ilişkin görüşlerini açıklamıştır (Weber 1987: 23, 64).

Weber ile Marks arasında bir karşıtlık değil yöntem anlayışı farklılığı olduğu böylece vurgulandıktan ve her iki bilim adamının da sonuçta tek nedenciliğe bakışı ortaya konduktan sonra, bu açıklamaların Gökalp ile ilgisinin ne olduğu sorusu artık yanıtlanabilir.

Tıpkı Weber (1864-1920) gibi Gökalp (1876-1924) de tarihsel materyalizme karşı, önemli bir makale kaleme almıştır. Bu makalede Gökalp, toplumsal olayların yorumu ve açıklanmasında iki toplumbilim sistemi olduğunu yazar. Bunlardan birincisi Marks’ın tekelci/indirgemeci bir iktisadi determinizme dayalı tarihi maddeciliği, ikincisi de iktisadi etkenin öbür etkenlerle eşit bir etken olduğunu söylemekle birlikte kolektif tasavvuru “yegane” ve “asıl” etken olarak gören Durkheim’inkidir (Gökalp 1923; Gökalp 1990: 69-80; Berkes 1959: 60-66; Gökalp 1980: 25-31). Bu iki kutuplu karşıtlık modeli, Güngör’ün ikili karşıtlığının te-

meli gibi görünmektedir. Yalnız Güngör Durkheim yerine Weber'i koymaktadır. Acaba Gökalp Weber'den haberdar mı idi? Üzerinde durdukları konuların koşutluğu ortadadır. Ancak bir etkilenme veya karşılaştırma yapılabilecek veri elde yoktur. Gökalp'ın *İslamiyet ve Asrî Medeniyet* makaleleri, konuyu iktisadi determinizm açısından değil tarihsel bağlamda din-devlet ilişkileri açısından ele almaktadır. Ancak Gökalp ne bu yazılarında ne de başka yazılarında Weber'in anahtar kavramları olan rasyonalite, karizma, bürokrasi veya yaşamın büyüsunü yitirip tatsızlaşması kavramlarına başvurmaktadır. İki düşünür ve toplumbilimciyi birleştiren ana kavram Protestanlık'tır. Gökalp'ın *asrî medeniyet* kavramı kapitalizm biçiminde okunacak olursa, Protestan ilkelerinin kapitalizmin doğuşundaki rolüne merkezi bir önem verdiği görülür. Gökalp'a göre asrî medeniyet veya kapitalizm klasik Hıristiyanlık'tan yani Katolik tekelciliğinden uzaklaştıkça yerleşmiştir. Protestanlık da, İslamiyet'in din ve yargı kurumları arasında yarattığı ayrılığı benimsedikçe gelişmiş ve uygarlığın gelişimine katkıda bulunmuştur. Böylece Gökalp Protestan ahlâkı ile İslamiyet arasında özce bir benzerlik kurmaktadır. Dolayısıyla "Kapitalizmin ruhu Protestan ahlakıdır" diyen Weber gibi, Gökalp'ın temel tezi de şöyle okunabilir:

"Asrî medeniyetin ruhu İslam ahlâkıdır".

Bundan sonra yapılacak iş, ekte verilen metnin değişik bağlamlarda okunması ve yorumlanması biçiminde olacaktır. "*Türkiye'nin Calvin'i kim*" veya "*Türk ekonomisinin yeni motor zihniyetini oluşturan 'Kalvinist Müslüman' veya 'Protestan Müslüman' hareketinin fikri lideri kimdir?*" (Özkök 2006) sorusu da bu metin dikkate alınmadan yanıtlanmamalıdır.

Bu çalışmada öncelikle bir metin yayını gerçekleştirilmeye ve anılan metne literatürde yapılan atıfların durumu sergilenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak da anılan makalelerin Türk düşünce hayatındaki önemi, Gökalp ile çağdaşı Weber karşılaştırılarak ortaya konmaya gayret edilmiştir. Makalelerin daha derinlikli ve çeşitli bağlamlarda değerlendirilmesi, değişik alanların uzmanları tarafından gösterilecek ilgiyi beklemektedir. Yeni Türk edebiyatına Milli Edebiyat Cereyanı ve Yeni Lisan Hareketi öncülüğü ile çağ açan bir etkisi bulunan Gökalp'ın Türk düşüncesinin ve bilim dünyasının değişik alanlarına sağladığı katkılar herhalde daha uzun yıllar tartışılmaya devam edecektir. İşte bu süreçte önemine dikkat çekilen ve metni sunulan makalelerin, yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına yardım edebilecek nitelikte olduğu rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

- ABDÜLKADİROĞLU Nuran (1985), “Gökalp’te İslamiyet Telâkkisi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Yıl: XXIII/1-2, Ankara, s.93-126.
- AKPOLAT Davud Yıldız (1997), “II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: *İslam Mecmuası*”, *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1997, S. 45.
- AKPOLAT Yıldız (1997), “II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: *İslam Mecmuası*”, *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997, s. 204-218.
- ARAI Masami (1994), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev. Tansel Demirel), İstanbul, İletişim Yayınları
- BAKIRCI Mustafa (2001), *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslam Mecmuası’nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- BAKIRCI Mustafa (2004), “II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: *İslam Mecmuası* (1914-1918)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2004, S. 17, s.177-210
- BAYKARA Tuncer (1982), “Ziya Gökalp’in Medeniyet Anlayışı”, *Milli Eğitim ve Kültür*, Mayıs 1982, S. 15, ss.14-19
- BINARK İsmet-Nejat SEFERCİOĞLU (1971), *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- ÇAVDAR R. Tuba (1988), *İslam Mecmuası’nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*, (İstanbul Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- ÇAVDAR, Tuba (2001), “*İslam Mecmuası*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 23, İstanbul.
- ENGİNÜN İnci (2006), *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- ERDOĞAN Adil (1982), *İslam Mecmuası’nın Sistemik İndeksi*, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Lisans Tezi), İstanbul.
- ERŞAHİN Seyfettin (1998), “Meşihat-ı İslamiye’den ‘Diyanet Riyaseti’ne Ziya Gökalp’in Şeyhülİslamlık Tasarısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVIII, s. 448-451
- ERŞAHİN Seyfettin (2008), “The Ottoman Foundation of the Turkish Republic’s Diyanet: Ziya Gokalp’s Diyanet Ishlari Nazaratı”, *The Muslim World*, Vol. 98, April-July, s.182-198;
- GÜLER Ruhi (1995), *İslam Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği*, (İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- GÜNAY Ünver (1989), “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, S. 3, s.223-236

- GÜNGÖR Erol (1982), "Ufkumuzda Bir Aydınlık", *Türk Edebiyatı*, Haziran, S. 104, s.19-21
- GÜNGÖR Erol (1986), *Dünden Bugünden Tarih Kültür Milliyetçilik*, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- GÜNGÖR Erol (1993), "Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, s. 50-62 (Bu makale daha önce Ziya Gökalp Dergisi, Ekim 1977, S. 8, s. 392-403 ve *Atsız Armağanı*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1976, s.267-280'de yayımlanmıştır)
- GÜRSOY Şahin-İhsan ÇAPCIOĞLU (2006), "Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp'ın Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, S. 2, s. 89-98
- GÖÇGÜN Önder (1992), *Hususi Mektuplarına Göre: Ziya Gökalp'ın Hayat Görüşü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- JASCHKE G. (1959), Turkish Nationalism and Western Civilization by Niyazi Berkes : Ziya Gökalp, *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 6, Issues 1/2, pp.172-173
- KESKİN Y. Mustafa (2003), *Ziya Gökalp'in Din Anlayışı*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 8, s.101-118
- KILIÇ A. Faruk (2007), "Ziya Gökalp'in Türk Din Sosyolojisi Geleneğine Katkıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, s. 123-141
- KILIÇ A. Faruk (2007), "Ziya Gökalp'in Türk Din Sosyolojisi Geleneğine Katkıları", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, s.123-141
- KIRK George (1960), Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp by Niyazi Berkes, *The Journal of Modern History*, December, Vol. 32, No. 4, p. 402
- KURZMAN Charles (2002), (Ed.), *Modernist Islam, 1840-1940 A Sourcebook*, Oxford University Press, p. 192-197
- LEWIS Bernard (1960), Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays by Ziya Gokalp; Niyazi Berkes, *Political Science Quarterly*, Jun, Vol. 75, No. 2, pp. 281-284
- MACRAE Donald (1985), *Weber*, (çev. Nur Vergin), Afa Yayınları, İstanbul.
- METEHAN Orhan (1977), *Ziya Gökalp ve Din*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul.
- SPIES Otto (1951), "Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi by Cavit Orhan Tütengil", *Oriens*, 15 August, Vol: 4, No.1, p. 124.
- TÜRKDOĞAN Orhan (2005), *İslamî Değerler Sistemi ve Max Weber*, IQ Yayıncılık, İstanbul.
- TÜRKDOĞAN Orhan (2007), *Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri*, Kum Saati Yayınları, İstanbul.

- TÜTENGİL Cavit Orhan (1949), *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, No.13, İstanbul.
- ULUTAN Burhan (1980), *Marxizm ve Leninizm*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- VAKKASOĞLU Vehbi (1984), *Tarih Aynasında Ziya Gökalp*, Cihan Yayınları, İstanbul.
- WEBER Max (1987), *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- WEBSTER Donald E. (1960), Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp by Niyazi Berkes, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, May, Vol. 329, p. 186.
- YILDIRIM Ergün (1995), "Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam", *Türk Sosyoloji Dergisi*, İstanbul, s. 177-189.
- ÖZKÖK Ertuğrul (2006), "Türkiye'nin 'Calvin'i Kim", *Hürriyet*, 26 Ocak 2006.
- ÖZTÜRK Nurettin (1984), "Çağdaşlaşma ve Gökalp", *Bireşim Yazın-Düşün-Sanat Seçkisi*, İzmir, s.30-39.
- ÖZTÜRK Nurettin (2001), *Türk Edebiyatında İnsan*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- ÖZYURT Cevat (2005), "Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Medeniyet Anlayışı", *Doğu-Batı*, Şubat-Mart-Nisan 2005, Yıl: 8, S. 31, s.179-198.
- Ziya Gökalp (1329), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak: 1 (Üç Cereyan)", *Türk Yurdu*, C. III, S. 11 (35), Mart 1329, s. 331-337; "TİM: 2-Lisan", *Türk Yurdu*, C. III, S. 12 (36), Nisan 1329, s. 367-370; "TİM: 3-Anane ve Kaide", *Türk Yurdu*, C. IV, S. 15 (39), 2 Mayıs 1329, s.480-484; "TİM: 4-Cemaat ve Cemiyet", *Türk Yurdu*, C. IV, S. 17 (41), 30 Mayıs 1329, s.565-570; "TİM: 5", *Türk Yurdu*, C. IV, S. 22 (46), 8 Ağustos 1329, s.753-760; "TİM: 6-Cemaat Medeniyeti", *Türk Yurdu*, C. IV, S. 23 (47), 22.8.1329, s.798-805; "TİM: 7-Mefkure", *Türk Yurdu*, C.V, S. 8 (56), 26 Aralık 1329, s. 1088-1092; "TİM: 8-Türk Milleti ve Turan", *Türk Yurdu*, C. VI, S: 2 (62), 20 Mart 1329, s. 2053-2058.
- (Ziya Gökalp), "İslamiyet ve Asrî Medeniyet I-II" *İslam Mecmuası*, 15 Rebiulâhîr 1335/26 Kânunısâni 1332, Yıl 3, S. 51, s. 1016-1022.
- (Ziya Gökalp), "İslamiyet ve Asrî Medeniyet I-II" *İslam Mecmuası*, 7 Cemâziyelevvel 1335/1 Mart 1332, Yıl 4, S. 52, s. 1033-1040.
- Ziya Gökalp (1923), "Tarihî Maddecilik ve İçtimâî Mefkûrecilik", *Yeni Gün Gazetesi*, 8 Mayıs 1339/1923.
- Ziya Gökalp (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilization* (Selected Essays of Ziya Gökalp), (ed. Niyazi Berkes), London, Ruskin House George Allen and Unwin Ltd, ve New York, Columbia University Press,

336 pgs (2. Baskı: Westport, Conn. Greenwood Press, 1981; İslamiyet ve Asrî Medeniyet makalelerinin İngilizce çevirileri şuradadır: Part II/VII-İslam and Modern Civilization, s. 214-223).

Ziya Gökalp (1974), *Yeni Türkiye'nin Hedefleri*, (hzl. H. Tanyu), Baha Matbaası, İstanbul.

Ziya Gökalp (1980), *Makaleler-IX*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Ziya Gökalp (1981), *Makaleler-VIII*, (hzl. R.Tuncor), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ziya Gökalp (1990), *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul.

METİN

İSLAMİYET VE ASRİ MEDENİYET-I

/1017/ Sabık makalelerimizin birinde İslamiyet'in asri medeniyetle kabil-i itilaf olduğunu iddia etmiştik. Bu davayı ispat için iki muhtelif yol takip olunabilir. Birincisi doğrudan doğruya İslamiyet'in esaslarını asri medeniyetin esaslarıyla karşılaştırmak; ikincisi Hıristiyanlığın asri medeniyetle olan tesadüm yahut telifi İslamiyet'in lehine mi yoksa aleyhine mi bir hüküm intaç ettiğini aramaktır.

Biz, burada, evvel emirde ikinci tariki takip edeceğiz. Çünkü bu usul, bize, Hıristiyanlığın İslamiyet esaslarından uzak buldukça asri medeniyetle itilaf edemediğini ancak İslamiyet esaslarına takarrüp sayesinde asri medeniyetle itilafa muvaffak olduğunu ispat edecektir.

Esasen tamamiyle İslamiyet'in umdelerine mübayin olan bir dinin birçok tarihi ve içtimai tecrübelerden sonra muasırlaşmak ve ulum-ı müsbete ile barışmak için İslamiyet esaslarına temessükten başka hiçbir çare görememesi, İslamiyet'in en asri ve en ilmi bir din olduğuna büyük bir delil olmaz mı?

İslamiyet'le Hıristiyanlık arasındaki esaslı mübayenetin ilk sebebi, mahall-i zuhurları olan içtimai muhitlerde aranmalıdır. Hıristiyanlık, kuvvetli bir devlete mahkûm ve istiklal ümidinden mahrum bir cemaat-i tabia içinde zuhur ettiğine mukabil İslamiyet henüz devlet teşkilatına malik olmamakla beraber müstakil bir devlet tesisine müstaid olan hür bir kavim derununda lemeana başlamıştır. Devlet vazife-i sıyanetlerini deruhte ettiği fertleri, ahkâm-ı kazaiyesine itaate icbar sıfatını haiz olan bir velayet-i amme demektir. Hıristiyanlığın zuhuru zamanında Roma devleti ve onun ahkâm-ı kazaiyesi mevcut idi. Hıristiyanlık siyasi bir hükümet teşkilatını hazır bulduğu için, tesis-i hükümet ve temin-i hukuk işlerini umur-ı diniyeden hariç zannetti. (Din başkadır, devlet başka) umdesini şiar ittihaz ederek "Kayser'e ait olanı Kayser'e veriniz, Allah'a ait olanı Allah'a veriniz" gibi kaideler kabul etti. Vakıa bu hareketinden dolayı, Hıristiyanlık, sathî nazarla bakanlar için kazai salahiyetleri tamamiyle hükümete bırakarak, munhasıran diyani iftalar ve ahlaki mev'izelerle iştilal eden bir din suretinde görünebilir.

/1018/ Hâlbuki işin mahiyeti katiyen öyle değildir. Hıristiyanlık, hükümet teşkilatını dinin haricinde addetmekle onu la-mukaddes eşya suretine sokuyordu. Onu kendine mal etmemesi, hakir gördüğünden ileri geliyordu. Bu hal, Romalıların ilk Hıristiyanlara gerek milliyeten ve gerek dinen muhalif olmasından neşet etmekle beraber, bu şerait değiştikten sonra da zail olmadı. Çünkü Hıristiyanlık siyasi hükümeti dinden hariç addetmekle beraber yeryüzüne saltanat-ı semaviye (Royaume des cieux)

namıyla yeni bir hükümet getiriyordu. Bu suretle, Hıristiyanlık âleminde biri la-mukaddes addolunan bir hükümet-i cismaniyeden diğeri mukaddes itikat edilen bir hükümet-i ruhaniyeden ibaret olmak üzere iki türlü hükümet teşkil etti. Hıristiyanlık zuhur ettiği zaman hazır olarak muntazam bir hükümet teşkilatı mevcut bulunmasaydı, şüphesiz onu kendisi tesise çalışacak ve kendisi tesis ettiği için mukaddes telakki edecekti. Bu hükümet dinin dâhilinde ve mukaddes olduğu için artık yeniden bir hükümet-i ruhaniye teşkiline mecbur olmayacaktı. Binaenaleyh ruhani ve cismani hükümetler namıyla bir ikilik vücuda gelmeyecekti. Nasıl ki İslamiyet bu yolda hareket etti.

Avrupalılar ekseriyetle, Hıristiyanlıkla İslamiyet'i mukayese ettikleri zaman İslamiyet'in ahkâm-ı kazaiyeyi ahkâm-ı diniyeden addetmesini ve devlet teşkilatını dini teşkilatı dâhilinde telakki etmesini İslamiyet için bir nakisa olarak ileri sürmüşlerdir. Hatta fikirlerini böyle yabancı menbalardan almış olan bazı Müslümanların bile bu suretle düşünebildiği görülüyor. Hâlbuki mesele ta'mik edilince bu halin bir nakisa değil, bir fazilet olduğu tezahür eder.

İslamiyet' göre, ahkâm-ı diniye bir cinstir ki ahkâm-ı diyaniye, ahkâm-ı ahlakiye, ahkâm-ı kazaiye namlarıyla üç nevi muhtevidir. Bu üç nevi ahkâmın hepsi dinidir, çünkü hepsi mukaddestir. Din, bir ümmette mukaddes tanılan bütün itikatların ve kaidelerin mecmuudur. Bedii ve fenni kaideler la-mukaddes oldukları /1019/ için dinin haricindedirler. İslamiyet, diyani ahkâm gibi ahlaki ve hukuki kaideleri de mukaddes telakki ediyor. Bu telakki, ahlak ile hukukun intifacılık, tarihi maddecilik içtimai mukavele nazariyeleriyle izahına manidir. Bilakis fevka'l-fert, mukaddes ve berati (transcendental) bir mahiyet isnat eder. Bu günkü içtimaiyat ilmi, İslamiyet'in bu telakkisini tamamiyle tasdik ve te'kid ediyor.

İslamiyet, mukaddes mahiyetini haiz olan bütün ahkâmı (din) namı altında toplamakla beraber bunları üç neve ayırıyor. Ve her nevin ayrı bir kuvve-i müeyyideye malik olduğunu gösteriyor. Diyani ahkâmın kuvve-i müeyyidesi uhrevi kazai ahkâmın kuvve-i müeyyidesi mahkemevi olduğu gibi ahlaki kaidelerin kuvve-i müeyyidesi de örftür. Ve emri bi's-sarf emrini veren, marufu emrediniz münkeri nehyediniz buyuran İslamiyet'e göre, ahlaki kaidelerin miyarı örf, yani efkâr-ı ammedir. Bu günkü içtimaiyat ilmi de birçok tahkikler neticesinde, bu esasları kabul etmekten başka bir şey yapmamıştır.

Hıristiyanlık, ruhani bir hükümetin lüzumuna kail olduğu zaman bunu bir istiareli tabir olarak telakki etmemişti. Bu, ruhani olmakla beraber yalnız manevi bir kuvve-i müeyyideye malikiyetle iktifa etmeyecekti, maddi bir kuvve-i müeyyideye de malik olacaktı. İslamiyet, ahrette bir

mahkeme-i kübranın mevcudiyetine ve ef'alimizin diyani cihetlerinin orada hesabı görüleceğine kaildir.

İşte Hıristiyanlık hükümeti-i ruhaniyesine maddi bir kuvve-i müeyyide vermek için o uhrevi mahkemeyi dünyaya getirmeye kadar ileri gitti. Ve kurun-ı vusta tarihinde “engizisyon” namıyla maruf olan ruhani mahkemeleri tesis etti.

İslamiyet'te (şeriat zahire hükmeder) düsturu maruftur. Hâlbuki bu ruhani mahkemeler fertlerin umur-ı batına-i vicdaniyesine kadar infaz-ı tecessüs ediyor, herkesin derece-i imanını ölçmeye çalışıyordu. Hükümet-i ruhaniye yalnız bu /1020/ mahkemelerden ibaret değildi. Konsil namıyla diyani kanunlar yapan parlamentoları Droit canonique namıyla bu parlamentoların yapmış olduğu diyani kanunları mevcuttu.

Siyaset, ameli adamların tecrübe ile idrak ettikleri milli duygulara istinat ettiği için, siyasi meselelerde (ekseriyetin hâkimiyeti) doğru bir esas olabilir. Çünkü bu gibi meselelerde ekseriya tecrübeli cahillerin tecrübesiz âlimlerden daha ziyade musip reyler beyan ettiği görülmüştür. Binaenaleyh, âlimlerin az, cahillerin çok olması siyasette ekseriyetin hâkimiyeti kaidesine münafi olmaz. Diyani işlere gelince bu tamamıyla, bir ilim ve ihtisas işidir. Binaenaleyh diyani meselelerin konsil namı verilen meşveret meclislerinde müzakere edilerek ekseriyetle karar verilmesi ve herkesin bu kararı muta' tanımaya mecbur tutulması caiz değildir.

İlmi meselelerde olduğu gibi diyani meselelerde de ekseriyetin rey-i muta' olamaz. Çünkü ekseriyet siyasi meselelerde hem az hata eder. Hem de bu hatadan büyük bir mahzur çıkmaz. Hâlbuki diyani meselelerde hem çok defalar hata eder, hem de bu hata selamet-i uhreviyeye taalluk ettiği cihetle gayet tehlikelidir.

İşte buna binaen İslamiyet, konsil suretinde hiçbir içtima akdetmemiş, hiçbir itikat yahut ibadeti kanun teklif eder gibi ekseriyetin reyiyile tesis etmemiştir. Mamafih konsiller yalnız, kanun tarzında itikatlar ve ayinler teklifiyle iktifa etmiyor, cezası mahkeme-i ruz-ı cezaya ait olan umur-ı batına için dünyevi cezalar tayin eden diyani kanunlar da yapıyordu.

Ruhani velayet-i amme, konsil meclisi ile papalık makamında bulunduğundan konsil müçtemi olmadığı zamanlar papanın emirleri de diyani kanunlar mahiyetindeydi. Çünkü papanın içtihadı da konsilün kararı gibi la-yuhti idi. İşte İslamiyet'te (içtihat içtihadı nakzetmez) düsturunun mahiyeti bu halin mukayesesi ile daha iyi anlaşılır. Hıristiyanlıkta konsilün içtihadıyla papanın içtihadı bütün /1021/ âlimlerin içtihatlarını nakzeder. Hâlbuki İslamiyet'te hiçbir makamın fetvası müftülerin kendi kanaatlerine muvafık fetva vermelerine mani olamaz. (istefete nefsike ve

in iftake ilah) hadis-i şerifi İslamiyet'te hürriyet-i içtihadın ne kadar vasi olduğunu gösteriyor.

İçtihat içtihatı nakzetmez kaidesi "kaza kazayı nakzetmez" manasına değildir. Çünkü kaza kazayı nakzeder, fakat ifta iftayı nakzedemez. Meclis-i tedkikat-ı şeriye mehakim-i şeriyenin kazasını nakzettiği gibi kadılar, halifenin vekilleri olduğu için halife mesail-i müçtehid-i fihada hangi kavi ile amel edilmesini buyurursa kadılar onunla amel etmeye mecburdur. Fakat İslamiyet'te müftüler böyle kuyut dairesinde iftaya mecbur değildirler. Hıristiyanlıkta ise bütün müftüler, konsil meclisinin yahut papanın iftası dairesinde fetva vermeye diyanen mecburdurlar.

Ortodoks şubesinde de Saint Sinot Meclisi'nin kararları böyle bir velayet-i iftayı haizdir. İslamiyet'te şerait-i iftayı haiz olan her fert salahiyet-i iftaya maliktir. Fakat hasbe'l-mevki, velayet-i iftayı haiz hiçbir fert yoktur. Velayet-i iftayı haiz olan yalnız vahiydir.

İslamiyet'in ahkâm-ı kazaiyeyi ahkâm-ı diniyeden addetmesi ve devleti mukaddes görmesi, bir nakisa olmayıp, bilakis fazilettir. Çünkü İslamiyet hükümeti la-mukaddes, kazayı la-dini görseydi Hıristiyanlık gibi bir hükümet-i ruhaniye ibdana mecbur olacaktı. İslamiyet Hıristiyanlık gibi hareket etmediği içindir ki konsil, Saint Sinot, papalık gibi ruhani velayet-i ammeye yahut velayet-i iftaya malik teşkilatlar, engizisyon işkencegâhları gibi mahkemeler; kanonik hukuk suretinde diyani kanunlar tesis etmedi. Rehbaniyet gibi tabiatın ve hayatın kanunlarına menafi müesseseler icat etmedi. Bilakis devleti, kanunu, mahkemeyi mukaddes telakki ettiği içindir ki ululemre itaat müminler arasında hakiki uhuvvet ve teavün, cihat yolunda istihkar-ı hayat ve menfaat /1022/ ve başkalarının içtihadına müsaafe ve hürmet gibi bir cemiyetin devam-ı intizamını kâfil seciyeleri, bütün efradında cibilli hasletler hâlinde tekvin etti. Gelecek makalede Hıristiyanlıkta ruhani hükümetle cismani hükümetin münasebet tarzlarını ve bu tarzların İslam nehciyle olan farkını irae edeceğiz.

/1033/ İSLAMİYET VE ASRİ MEDENİYET-II

Geçen makalede, Hıristiyanlık, siyasi hükümeti, la-dini (laïque) ve la-mukaddes (profane) addettiği ve her din içtimai inzibatın temini zımında kendine mensup bir hükümete mutlaka malikiyet mecburiyetinde bulunduğu için mevcut hükümet haricinde bir ruhani hükümet icadına muztar kaldığını göstermiştik. Bu makalede, Hıristiyan cemiyetlerde hükümet-i siyasiyenin bu ruhani hükümetle olan münasebet tarzlarını irae ve sonra da bu tarzları İslam teşkilatıyla mukayese edeceğiz. Bu tarzlar dört nehc (Règime)e irae edilebilir.

1. Papanın velayet-i amme-i mutlaka (papime), bu nehc göre diyani ve siyasi velayet-i ammeler papalık makamında içtima etmiştir. Binaenaleyh bütün piskoposlar gibi ale'l-umum Hıristiyan hükümdarlar da papanın velayet-i ammesine tabidir. Papa 7. Gregoire diyor ki: “papalık makamı ruhani umurun temsilyeti hakkını ihraz etmiş iken, cismani umurun temsilyeti hakkına neden malik olmasın? Cismaniler, belki, hükümdarlığın şerefini, piskoposluğun şerefinden daha yüksek görebilirler. Bunların farkları, menşelerinin iraesile meydana çıkar. Hükümdarlık gurur-ı beşeriyetin mahsulüdür. Piskoposluk ise inayet-i ilahiye canibinden tesis olunmuştur.” Bu sözlerin söylenmesinden çok zaman evvel, Saint Ambroise, piskoposluğun faikiyeti altının kurşuna faikiyetiyle mütenasip olduğunu ilan etmişti. Haiz-i velayet makamlardan sadır olan bu beyanat Katolikliğin bu husustaki telakkisini iraeeye kâfidir.

2. Sezar'ın papalığı (Cèsaropapie) Rusya'da teessüs etmiş olan bu nehc, hükümdarın aynı zamanda papalık mahiyetini de haiz bulunması demektir. On altıncı asrın nihayetlerinden itibaren Moskova patrikleri Rus piskoposlarına istinad ederek İstanbul Patrikhanesinden kat'-ı alaka etmişlerdi. Bunlar, o zamandan beri iktidar-ı âliyi kendi ellerine almak için temayülât iraesine başladılar. /1034/ Bu teşebbüsler çarlara endişeler ilka etti. Bunun neticesi olarak 1667'de Moskova'da inikad eden bir konsilde Nikon makamından indirildi. Maamafih bu mağlubiyet, Nikon'un haleflerini eski niyeti takipten vazgeçirmedi. Teşebbüsler devam ediyordu, nihayet Deli Petro 1719'da kendisini Rus kilisesinin reisi ilan ederek patriklerin amal-i harisanesine katiyen hitam verdi. Deli Petro, bir sene sonra kiliseyi idare etmek üzere, Saint-Sinod namıyla ve baş piskoposlardan, arhimandritlerden mürekkep bir meclis teşkil etti. Bu meclisin riyaseti çara ait olduğu gibi bütün azalarının tayini hakkı da çara ait idi ve bu meclisin kararları çarın tasdikine iktiran etmeden hiçbir kıymeti haiz olmayacaktı. Binaenaleyh çar badema, itikadata, ibadata, inzibata ait olan bütün umur-ı diyaniyede hâkim-i mutlak oluyordu. Deli Petro'nun tesis ettiği bu nehc, Rusya'da bugüne kadar caridir.

Bu nehc Rusya'da hem umur-ı siyasiyenin hem de umur-ı diyaniyenin selamet-i cereyanını ihlal etti. Çar bir taraftan, siyasi icabat mülâhazasıyla, Saint-Sinod'a ahkâm-ı diyaniye hilafında kararlar verdirerek diyaniyetin esasatını bozduğu gibi, diğer taraftan halkı taht-ı esarete tutmak için en sadık âletleri olan rüesa-yı ruhaniyenin ilkaatiyle siyaseten ve medeniyeten kabulü ilzam olan teceddütleri men ederek içtimai tekâmülü tevkife çalıştı. Maamafih, Hıristiyanlığın müstakil bir hükümetin teşekkülüne mani olan esasatına karşı, halaskâr bir tedbir bulmak lazım geliyordu. İşte Ruslar ancak çarın papalığını kabul etmek suretiyle, müstakil bir devlet tesisini düşünmüşlerdi.

3. Müalefe nehci (Régime des concordats) hükümet-i cismaniye ile hükümet-i ruhaniyenin tarz-ı münasebeti Ortodoksluk âleminde sezaropapi namıyla muzır, fakat devamlı bir suret-i hall bulduğuna mukabil Katoliklik âleminde bu güne kadar keşmekeş halindedir. Papa umur-ı siyasiyede de velayet-i ammeyi haiz olduğunu iddia ediyor, hükümdarlar bunu kabule yanaşmıyorlardı. Çünkü /1035/ diyanet nasıl kendi fevkinde bir kuvvet kabul etmezse, devlet de edemez. Ortodoks âleminde diyanet devlete feda edildi. Katoliklik âleminde ise papa devleti diyanete feda etmek daha doğrusu eski Roma kayserleri gibi Allah'a vekâleten yeryüzünde ahkamü'l-hâkimin kesilmek istiyordu. Hükümdarlar ise kuvvetlerine güvendikleri zaman devletin mahiyet-i asliyesine muhalif olan bu tarz-ı tabiatı reddediyor ve memleketlerindeki piskoposların dairesi selahiyeti hakkında fermanlar ısdar ediyorlardı. Papalar, bu gibi hareketlere karşı hiçbir şey yapamayacaklarını anlayınca hükümdarlarla müzakere etmeye ve mümkün olduğu kadar kendi lehlerinde olmak üzere müalefeler (concordatlar) akdetmeye mecburiyet hissettiler. Fakat hiçbir zaman bu müalefeleri samimi ve daimi olarak yapmıyorlar, müsait bir zamanda papalığın hukuk-ı tammesini iade etmek üzere muvakkaten akdediyorlardı. Hatta bu müalefelerin vahidü'l-canip olduğunu, yani yalnız hükümdarları bağlayıp kiliseyi bağlamadığını açıktan açığa söylüyorlardı. Avrupa tarihi daima değişen, daima iki tarafı mücadeleye sevk eden bu müalefelerle doludur.

4. Devlet ile kilisenin tefriki (La séparation de l'église) nihayet, devlet ile kilise arasındaki münasebetlerin müalefe usulüyle devam edemeyeceği Fransa'da katiyen anlaşıldı. Bunun neticesi olarak Fransa parlamentosu bu iki kuvvetin birbirinden tamamen tefrikine karar verdi. Bundan sonra, Fransa'nın resmi dini olmayacak ve kiliselerin de resmi mahiyeti kalmayacak idi. Kiliseler cemiyetler kanunu mucibince teşekkül etmiş hususi cemiyetler idadına geçecekti. Artık devlet tamamiyle la-dini (laïque) oluyor, din ise tamamen la-resmi bir mahiyet alıyordu. Fransa'da husule gelen bu netice, Fransız milleti için gayet vahim bir hastalık olmakla beraber Katolik dininin zaruri bir neticesinden başka bir şey değildi.

Hıristiyanlığın siyasi hükümetle tesadümünden çıkan netice ya sezar-papalık yahut tefrik olabilir. Papanın mefkûresi şimdiye kadar yalnız /1036/ Tibet'te realize olabilmıştır. Fakat bu muvaffakiyet de, ancak Çin hükümetinin hilekârane bir tedbirinin mahsulüdür. Hicretin ilk asrında Tibet krallığı Çin'in ve Türkistan'ın büyük bir kısmını zaptetmiş, büyük bir saltanat tesis eylemişti. Çinliler, Dalaylama'yı teşvik ve kuvvayı askeriye ile teyid ederek Tibet'ten kralı ve ümera-yı askeriyeyi kovdurdu. Vakıa o zamandan beri Dalaylama Tibet'te hâkim-i mutlak kaldı.

Fakat Tibet kavmi bu tarz-ı hükümetin neticesi olarak tedenni ede ede bugünkü haline vasıl oldu.

Yukarıki ifadelerden Hıristiyanlığın asri bir devletle itilaf edemediği anlaşıldı. Şimdi de İslamiyet’i bu nokta-i nazardan tedkik edelim.

İslamiyet’e göre devlet ve hukuk dinin dâhilindedir. Ahkâm-ı diniye, kazai ve diyani ahkâm namıyla iki kısımdır. Ahkâm-ı kazaiyenin icra ve tenfizi hakkı halifeye muhavveldir. Ahkâm-ı diyaniyeyi tebliğe muktedir olduğu sabit olan fukahaya müftü namı verilir. Müftüler halifenin velayet-i kazaiyesine tabidirler, fakat ifta ederken halifenin reyine ittiba etmeye mecbur değildirler.

Kadılar halifenin vekili olduklarından ve ona vekâleten icra-i kaza eylediklerinden mesail-i müçtehid-i fihada halifenin tercih ettiği kavil müftabih olmasa da mezahib-i erbaanın fıkıh sınıfından gayrısına mensup olsa da kadılar için mabihi’l-ittiba olur. Çünkü halifenin rey ve iradesi mukzabihdir; mukzabih olan her kavil kanun mahiyetindedir. Fakat müftabih olan her kavil kanun mahiyetinde değildir. Mesela fıkıh-ı şafiinin, fıkıh-ı malikinin, fıkıh-ı hanbelinin birçok müftabih kavilleri vardır ki Şafii, Maliki, Hanbelî mezheplerine mensup müftüler onlara ittibaen ifta ederler. Hâlbuki şimdiye kadar Osmanlı memleketinde kadılar yalnız fıkıh-ı hanefiye göre hüküm vermişlerdir. O halde, yalnız fıkıh-ı hanefinin kavilleri mukzabih yani kanun mahiyetini haiz olmuş, diğer üç fıkıhın kavilleri yalnız müftabih olarak kalmıştır. Bundan başka, vaktiyle Osmanlı hilafeti fıkıh-ı hanefiye mensup kütüb-i fetavadan beş adedini mukzabih olarak irae etmiştir ki kadılar onlara göre icra-yı kaza ediyorlardı.

/1037/ Fakat Hanefi müftüler bile kütüb-i fetavadan bu beş kitaba inhisar mecburiyetinde değildiler. Mecelle-i ahkâm-ı adliyenin tanzimi de yalnız kadılar için mukzabih ahkâmı irae içindir, yoksa müftülere (işte müftabih ahkâm bundan ibarettir) demek için değildir.

Bu teşrihlerden anlaşılıyor ki müftüler, siyaset ve kaza itibariyle ulu’l-emre yani halifeye tabi oldukları halde, diyani ahkâmın tebliği hususunda suret-i mutlakada hür ve müstakildirler. Çünkü halifenin kazai velayeti varsa da, Katoliklerin (papa) sı, ve Rusların (sezar-papa)sı gibi diyani velayeti yoktur. Maamafih halifede diyani velayet olmadığı gibi müftüde de yoktur. Müftüde yalnız ilmi bir selahiyetin neticesi olarak ifta selahiyeti vardır. Velayet (autorité) ile selahiyet (compétence) arasında büyük fark vardır. Mesela halifenin velayet-i kazaiyesi olduğu için kaza hakkı halifeye münhasırdır, fakat bir müftünün selahiyet-i iftaiyesi, ifta hakkını ona inhisar ettirmez. Çünkü ifta hakkı yoktur, ifta selahiyeti vardır. Müftünün diyani velayete malik bulunması gösteriyor ki halifenin kazai hükümetinden maada müftünün de iftai bir hükümeti yoktur.

İslamiyette yalnız bir hükümet vardır ki o da halifenin hükümetidir. Bu suretle hem halife hükümet-i kazaiyesinde tamamen müstakildir; hem de müftü tedrisat ve tebligat-ı diyaniyesinde tamamen hür ve müstakildir. Ne kazai ahkâm diyani ahkâmın selamet-i cereyanına manidir, ne de diyani ahkâm kazai ahkâmın selamet-i cereyanını ihlal eder.

Geçen makalelerin birinde kaza ile iftanın içtima edemeyeceğini beyan etmiştik. Bu âdem-i içtima; tıpkı mebuslukla memurluğun içtima edememesi gibidir, fakat görüyoruz ki bu kaidenin birtakım istisnaları vardır. Mesela nazırlar hem mebus hem de memurdur. Bidayet-i meşrutiyette Nezaret Müsteşarlarının da mebuslardan tayini hakkında bir tasavvur vardı. Bu tasavvur kanuniyet iktisap etseydi ikinci bir istisna teşekkül edecekti. Fakat görüyoruz ki bu istisnalar yüksek bir /1038/ tabakaya inhisar ediyor ve sebebi de malumdur: Memurların siyasetle işigali caiz olmadığı halde nazırların vazifesi zaten siyasetle işigalden ibarettir. Bu cihetle nazırlarda mebuslukla memurluk vazifeleri içtima edebilir.

Bunun gibi Hazret-i Peygamberde ifta ile kazanın içtimaı mahzurlu olamazdı. Çünkü Hazret-i Peygamber diyani ahkâm ile kazai ahkâmı birbirine karıştırmayacak bir mevkie bulunuyordu, çünkü bu iki sıfattan başka bir de risalet sıfatını haiz bulunuyordu. Bir ifta yahut kazada isabet buyurmadıkları zaman (vahiy) gelerek keyfiyeti tashih ediyordu.

İkinci derecede olmak üzere, ifta ile kaza halifelerde de içtima edebilir. Çünkü halifenin vekili olan kadılar icra-yı kazada halifenin reyine ittiba mecburiyetindedir, kadının esna-yı kazada tabi ve esna-yı iftada hür ve müstakil olması, onu müşkül bir mevkie bırakır. Acaba kadının reyini halifenin reyine muhalif ise ne yolda hareket edecek?

Bu halden, kaza esnasında bir müşkül hadis olmaz. Çünkü kadı, esna-yı kazada kendi reyine göre değil, halifenin reyine göre hükmetmeye mecburdur.

Kadının halifenin reyine göre hüküm verdikten sonra ona muhalif olan kendi reyiyile ifta etmesi garip olmaz mı? Bundan başka kazai ahkâm hıyel-i şeriye namı verilen birtakım zaruret-i hayatiyeyi kabul etmiştir. Kadı bunları fiilen icra ederken, bunların hilafına nasıl fetva verebilir? Yahut nasıl olur da, kadının aynı dakikada, bir şeyi hem caiz, hem de gayr-ı caiz gören iki türlü vicdanı bulunabilir?

Maamafih, bu mahzurları nazar-ı dikkate almak şartıyla, kadı, kendine güvenirse ifta edebilir.

Bir itiraza cevaben der-meyan ettiğimiz bu istitradi sözleri, bitirdikten sonra yine bahsimize gelelim. Yukarıki teşrihlerden anlaşıldı ki İslamiyet, asri bir devletin teşekkülüne mani değil, bilakis, İslami devlet, tamamiyle /1039/ asri bir devlet demektir. Buna itirazen denilebilir ki o

halde nasıl olmuş da Hıristiyanlık âleminde asri devletler teşekkül edebilmiştir? Hıristiyanlığın tarihini tedkik edersek görürüz ki ehl-i salıp muharebelerinden sonra, İslam maarifiyle istinasa başlayan Avrupa'da yeni bir cereyan husule geldi; bu cereyan İslam medeniyetini ve İslam dinini taklit hareketinden ibaretti. Bu cereyanın gittikçe derinleştiğini ve nihayet, Protestanlık namıyla, Hıristiyanlığın esasat-ı ananeviyesine tamamıyla muhalif yeni bir din suretinde meydana atıldığını görüyoruz. Bu yeni din, ruhbaniyeti, reddediyor, hükümet-i ruhaniye ve cismaniye namlarıyla iki türlü hükümet teşkilini reddediyor, papalığı, konsilleri; Engizisyonları, hâsılı Hıristiyanlıkta İslam teşkilatına mugayir ne kadar müesseseler varsa kâffesini red ve ilga ediyordu. Acaba bu dine, Hıristiyanlığın az çok İslamlaşmış bir şekli nazarıyla bakmakta haklı değil miyiz?

Avrupa'da asri devlet, iptida, Protestan milletlerde teşekkül etti. Meşrutiyet, İngiltere'de zuhur ettiği gibi, ilk milletşahi hükümet, Amerika'da ve ilk harsi devlet, Almanya'da teessüs etti. Irk içtimaiyatçılarının nazaran bu milletlerin ve İskandinavlıların faikiyet-i medeniyesi Cerman ve Anglo-sakson ırklarına mensubiyetin bir neticesidir.

Din içtimaiyatçılarının göre ise Latin milletlerin inhitatı Katolik olmalarının Rus milletinin geride kalması Ortodoks olmasının neticesi olduğu gibi, Cerman ve Anglo-Sakson milletlerin tealisi de Katolik an'atından uzaklaşarak İslam esasatına doğru gitmelerinin mahsulüdür. O halde, Protestanlığın İslamiyetten aldığı esasat sayesinde bu tealilere sebep olması, İslamiyetin en asri ve en ilmi bir din olduğuna tecrübi bir delil olmaz mı? İşin hakikati böyle olunca, Tanzimatçıların, memleketimizdeki cemaat teşkilatını takliden teşkilat-ı İslamiye yapmaya kalkışması nasıl tasvip edilebilir? Hıristiyan teşkilatı mahkûm bir cemaat içinde zuhur etmiştir ve yalnız mahkûm cemaatler için elverişli /1040/ olabilir. Hür milletler ve müstakil devletler ancak İslam teşkilatıyla itilaf edebilir: Çünkü İslam teşkilatı müstakil bir devlet yapmak isteyen hür bir ümmet içinde zuhur etmiştir.