

DiSAR

Din Sosyolojisi Araştırmaları

Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

CİLT / VOL

02

SAYI / ISSUE

02/Nisan

YIL / YEAR

2022

ISSN 2791-8998



DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

*** Cilt: 2 * Sayı: 2 * Yıl: 2022**

Yayıncı Kuruluş

Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü

Sahibi

Dr. Mustafa GÜNERİGÖK

(Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adına)

Baş Editör

Dr. Abdullah İNCE

Alan Editörleri

Dr. Hamit AKTÜRK – Dr. İhsan KUTLU – Dr. Âdem LEVENT

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Ayşe Elmalı KARAKAYA

Yayın Türü/Yayın Periyodu

Sürelili Yayın/ Yılda İki Sayı (Ekim ve Nisan)

Yazışma Adresi

Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan/Sakarya/Türkiye

Web Adresi

<https://www.eksensitu.org.tr/dergi/>

E-posta

disamarastirma@gmail.com

Dergi Sekreteryası

Onur Kurşun - M. Furkan Koçak

İndeksler

OJOP | Online Journal Platform and Indexing Association (20.10.2021 tarihinden itibaren.)

ASOS İndeks (06.01.2022 Tarihinden itibaren.)

Dergide yer alan çalışmaların akademik, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir. Bu derginin her türlü yayım ve telif hakkı Din Sosyolojisi Araştırmaları'na aittir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine göre fotokopi, dijital ve benzeri yöntemlerle herhangi bir bölümü veya tamamı Dergi Sahibi, Baş Editörü ve Yayın Kurulu Başkanının izni olmadan basılamaz ve çoğaltılamaz. Bilimsel etik kurallarına uygun olmayan alıntı yapılamaz.

Yayın Kurulu

(Türkiye) Doç. Dr. Abdullah İnce, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Âdem Levent, *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Azerbaycan) Dr. Asaf Ganbarov/ *Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü*
(Türkiye) Dr. Fatma Çakmak, *Harran Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hamit Aktürk, *Adıyaman Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hicret K. Toprak, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Günerigök, *Sakarya Üniversitesi*

Danışma Kurulu

(Avusturya) Prof. Dr. Âdem Aygün/ *Viyana Krems Uygulamalı Eğitim Bilimleri Üniversitesi*
(Hindistan) Dr. Asif Mohiuddin/ *Keşmir Üniversitesi*
(Malezya) Dr. Asyraf Isyraqı Bın Jamıl/ *Malaya Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Celaleddin Çelik/ *Erciyes Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erdal Baykan/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Ejder Okumuş/ *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erkan Perşembe/ *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Kemal Ataman/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Akgül/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Bayyığit/ *Balıkesir Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mustafa Tekin/ *İstanbul Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Suvat Parin/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Talip Küçükcan/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Vejdi Bilgin/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Âdem Levent/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Bahset Karslı/ *Akdeniz Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Emin Yaşar Demirci/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Hasan Coşkun/ *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. İbrahim Alkhaldi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Bakırcı/ *Giresun Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Ramazan Akkır/ *Namık Kemal Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayhan Ercüment/ *Muş Alparslan Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Aykut Sığın, *Aksaray Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayşe Elmalı Karakaya/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İhsan Kutlu/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İsmail Akyüz, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Necdet Subaşı/ *MEB*
(Bosna Hersek) Dr. Samedin Kadić, *Saraybosna İslami İlimler Fakültesi*

DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

ISSN: 2791-8998* Cilt: 2 * Sayı: 2 * Yıl: 2022

İçindekiler

Araştırma Makalesi / Ragıp ERGÜN

DARWİN'DE SOSYAL DARWİNİZM

Social Darwinism in Darwin

1-20

Araştırma Makalesi / Recep BOZKURT

DİNİN ÖZELLEŞMESİ

Privatization of Religion

21-34

Araştırma Makalesi / Yusuf BALTA

İSLAM HUKUKUNDA NAFKA SORUMLULUĞUNUN SOSYAL REFAHA KATKISI

The Contribution Of Alimony To Social Welfare In Islamic Law

35-62

Araştırma Makalesi / Mehmet ÇİLMİ

MİLLİYETÇİLİĞİN ORTADOĞU'YA GİRİŞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of the Entry of Nationalism into the Middle East

63-79

Araştırma Makalesi / Sümeyye Beyzanur ERGÜN

SİVİL TOPLUM VE BATILILAŞMA KAVRAMLARI BAĞLAMINDA İDRİS KÜÇÜKÖMER'İN DEMOKRASİ

ALGISI

İdris Küçükömer's Perception of Democracy in the Context of Civil Society and Westernization

Concepts

80-111

Kitap Tanıtımı/ Ümmügülsüm KAVAK

SOSYOLOJİ SEMİNERLERİ 3: ŞEHİR VE SOSYOLOJİ

Sociology Seminars 3: "City and Sociology"

112-117

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Darwin’de Sosyal Darwinizm

Social Darwinism in Darwin

Ragıp Ergün

Öğr. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi Şavşat MYO Hukuk Bölümü / Artvin, Turkey,
r.ergun@artvin.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-7675-8729>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29.12.2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10.03.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20.04.2022

Atıf / Citation: Ergün, Ragıp. “Darwin’de Sosyal Darwinizm”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları*
2/2 (Ekim 2022), 1-20.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution
NonCommercial License

Öz

İnsanın ontolojik kökeni Darwin'e kadar olan süreçte ilahi bir müdahale ve ereksellikle açıklanmaktaydı. Darwin insanın ortaya çıkışını biyolojik bir evrim teorisiyle açıklamaya çalıştı. Bu izah o kadar çok yankı uyandırdı ki diğer bilimsel alanlar da etkilendi. Darwin'in evrim teorisinin sosyal bilimlere uyarlanmış haline de sosyal Darwinizm ismi verildi. Sosyal Darwinizm ise özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında öjenizmin, ırkçılığın, faşizmin ve savaşların düşünsel/bilimsel alt yapısı olarak nitelendirildi. Bu nedenle kötü bir şöhretin de sahibi oldu. Pek çok Batılı düşünür için sosyal Darwinizm, Darwin'in biyolojik evrim teorisinin sosyal bilimlere uyarlama çabası ve siyasasi liderlerin kendi menfaatlerine yönelik yaptıkları zulümleri meşrulaştırma aracıdır. Ancak Darwin'in çalışmaları objektif bir okumaya tabi tutulduğunda sosyal Darwinizm'e atfedilen pek çok yaklaşım Darwin'in eserlerinde oldukça fazla kendine yer bulduğu görülmektedir. Hatta Darwin'in çalışmaları sosyal bir yaklaşımı biyolojik dille açıklamaya çalışan metinler olarak da nitelelenebilir. Bu yüzden Darwin, sosyal Darwinizmin teorisyenleri arasında, hatta en büyük katkıyı yapan kişilerden sayılması gerekmektedir. Bu bağlamda bu çalışma eserleri üzerinden Darwin'in sosyal Darwinist tarafına yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Darwin, Sosyal Darwinizm, Evrim, Öjenizm, Bilim

Abstract

The ontological origin of man was explained by divine intervention and purposiveness until Darwin. Darwin tried to explain the emergence of man with a biological theory of evolution. This explanation aroused so many repercussions that other scientific fields were also affected. The adaptation of Darwin's theory of evolution to social sciences was called social Darwinism. Social Darwinism, on the other hand, was described as the intellectual/scientific infrastructure of eugenics, racism, fascism, and wars, especially in the second half of the 20th century. That's why he got a bad reputation. For many Western thinkers, social Darwinism is an attempt to adapt Darwin's theory of biological evolution to the social sciences and a means of legitimizing the atrocities committed by malicious political leaders. However, when Darwin's work is subjected to an objective reading, it is seen that many approaches attributed to social Darwinism find a place in Darwin's works. In fact, Darwin's works can be described as texts that try to explain a social approach in biological language. Therefore, Darwin should be counted among the theorists of social Darwinism, and even among those who made the greatest contribution. In this context, this study focuses on the social Darwinist side of Darwin through his works.

Keywords: Darwin, Social Darwinism, Evolution, Eugenics, Science.

Giriş

İnsanın ontolojik olarak nasıl ortaya çıktığı sorusu tarih boyunca farklı şekillerde tartışılmıştır. İnsanın nasıl ortaya çıktığı sorusu aynı zamanda insanın neden var olduğunun da cevabını bir yönüyle içinde barındırmaktadır. Darwin'den önce bu durum Tanrısal bir müdahale ile açıklan-

maktadır. Bu görüşe göre, insan bir yaratıcı tarafından yaratılmakta ve yaratılışına uygun olarak bir hayat modeli ortaya koyma amacı yüklenmektedir. Yaratılış yaklaşımı denebilecek bu paradigma, insanın hayata gelmesinin bir gayesi olduğunu ve bunun da yaratana bilmek ve onun kurallarına uymakla gerçekleştirebildiğini iddia etmektedir. Klasik felsefeden teolojik paradigmalara kadar pek çok yaklaşım insanın ortaya çıkışını ereksel/amaçsal olarak açıklamaktadır. Eğer insan yaratılış amacına uygun olarak davranırsa öte dünyada cennet ile mükâfatlandırılacaktır. Bu dünya geçicidir ve asıl olan öte dünya âlemine hazırlık mahiyetindedir.

Darwin'in evrim teorisi öncelikle insanın ve diğer canlı türlerin yaratılışında ilahi bir gayenin olduğu paradigmasına karşı çıkmaktadır. Darwin insanı diğer canlıların da içinde olduğu ortak bir atadan evrilen biyolojik bir canlı olarak tanımlamaktadır. İnsanın ontolojik yönünü biyolojiyi merkeze alarak açıklayan Darwin, hayatın amacının yaşamak olduğunu öne sürmektedir. Hayatta sadece yaşamak için var olan insan, diğer insanlarla var olma savaşı içindedir ve en güçlü olan hayatına devam edecektir. Bu durumu doğal seleksiyon/seçilim olarak izah eden Darwin, tabiata bu manada Tanrısal bir anlam yüklemektedir. Tanrı fikrinin insanın icadı olduğunu düşünen Darwin, hayatı bir savaş alanı olarak nitelemektedir. Darwin'in fikirlerinin sosyal bilimlere ve içtimali yaşama uyarlanmasına sosyal Darwinizm denmektedir.

Literatür tarandığında pek çok bilim insanının Darwin ile sosyal Darwinizm arasında keskin bir ayrım yaptığı görülmektedir. Özellikle sosyal Darwinizm üzerine çalışan bilim insanları Darwin'i biyoloji ilmini kullanarak insanın ve diğer canlı türlerinin ortaya çıkışını açıklamaya çalışan bir tabiat bilimci olarak tanımlamaktadır. Sosyal Darwinizm bu kişilere göre Darwin'in fikirlerinin sosyal bilimlere "kötü" bir uyarlanmasından ibarettir. Hatta bu insanlara göre Hitler başta olmak üzere Darwin'in fikirlerini kendilerine siyasal bir politika olarak rehber edinen liderler Darwinizmi suiistimal etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Darwin "iyi niyetli" bir tabiat bilimci, ancak ondan neşet ettiğini iddia ederek bu görüşü içtimali alana uyarlamaya çalışanlar ise kendi görüşleri için bu yaklaşımı kullanan "kötü niyetli" kişilerdir.

Darwin ve sosyal Darwinizm arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için elbette kullanılacak yöntem sosyal Darwinist unsurlar bağlamında Darwin'in eserlerini okumaktır. Sosyal Darwinist unsurlar olarak ifade edilen öjenizm/ırkçılık, emperyalizm, biyo-kadercilik, laissez faire ekonomisi, tabiatın Tanrısallaşması ve hayatın savaş alanı olarak ifade edilmesi bu bağlamda mihenk taşları, yol işaretleri olarak kullanılması önem arz etmektedir.

Bu bağlamda bu çalışmada öncelikle sosyal Darwinizm kavramı izah edilmeye çalışacak ve Darwin ve sosyal Darwinizm ayrımı yapan düşünce insanların görüşlerine yer verilecektir. Daha

sonra sosyal Darwinizm'in unsurları üzerinden Darwin'in eserleri sosyal Darwinist bir okumaya tabi tutulacaktır.

1. Sosyal Darwinizmin: Vahşetin Çağrısı

Sosyal Darwinizmin muhteva olarak ortaya çıkışı oldukça tartışmalıdır. Kimileri Thomas Hobbes'in "homo homini lupus" (insan insanın kurdudur) düşüncesine atıf yaparak sosyal Darwinizmin kökenini ilgili düşünürü dayandırmaktadır. Kimileri ekonomik alt yapısını oluşturduğu gerekçesiyle Bernard Mandeville'in The Fable of the Bees (Arılar Masalı) adlı eserini işaret etmektedir. Kimilerine göre bu düşüncenin mucidi Herbert Spencer'dır ve hatta kavramın sosyal Spencerizm olarak isimlendirilmesi gerekmektedir (Doğan, 2012, 54-55). Büyük bir çoğunluk ise kavramın Darwin sonrası ortaya çıktığını ve Darwin'in biyolojik, "bilimsel" yaklaşımının istismarı ve içtimai alana uyarlanma çabası olarak görmektedir.

Sosyal Darwinizm terimi Darwin'e atfedilsin ya da atfedilmesin literatürde olumsuz bir anlamı ihtiva etmektedir. Sosyal Darwinizm, öjenizm, ırkçılık, faşizm, emperyalizm, laissez faire ekonomik modeli, tabiatın Tanrısallaşması, iki dünya savaşının meşrulaştırılması için ve hayatın bir savaş alanı olarak görülmesinde "bilimsel" dayanak olarak kullanılmıştır. Sosyal Darwinizmin muhtevasını anlayabilmek için bu düşüncede olan insanların hayata ve onun şubelerine yükledikleri anlamları, olayları yorumlama biçimlerini kavramak gerekmektedir. Bu bağlamda bu kavramlar ve muhtevalarını tek tek açıklamak önem arz etmektedir.

Biyolojinin en önemli hakikat olduğunu, tabiatın Tanrısal bir irade ile insanı yarattığını düşünen sosyal Darwinistler, iki dünya savaşı başta olmak üzere, geçmişi de bu perspektifle okuyarak, bütün savaşları evrimsel sürecin bir neticesi görerek meşrulaştırmaktadır. Böylece herhangi bir savaşta mazlum-zalim, suçlu-suçsuz olmayacak, insan biyolojik kaderinin esiri olarak bu süreci kerhen yaşamış olacaktır. Bu doğrultuda düşünen Amerikalı doğa bilimci John Burroughs, Birinci Dünya Savaşı'nı yorumlarken "şansa dayalı bir evrim draması" olarak nitelemektedir. İnsan, içine hapsediği bu dünyada kontrol edemediği güçlerin içinde hayat mücadelesi verdiğini öne süren Burroughs, bu durumun neticesinden kimsenin sorumlu tutulamayacağını iddia etmektedir (1915, 198-199). Burroughs gibi düşünen General Friedrich von Bernhardt de 1912 yılında kaleme aldığı Germany and Next War (Almanya ve Bir Sonraki Savaş) adlı eserinde savaşı "biyolojik zorunluluk" olarak tanımlamaktadır (Bernhardt, 1914, 18). Yine aynı şekilde Amerikalı psikolog Henry Rutgers Marshall da 1916 yılında yazdığı War and the Ideal of Peace (Savaş ve Barış İdeali) adlı çalışmasında insanı "savaşan bir hayvan" olarak nitelemektedir (1916, 95).

Hayatın bütün şubelerini sosyal Darwinist bir perspektifle inşa etmeye çalışan bu yaklaşım ekonomiyi de doğal seleksiyonun bir görünümü olarak laissez faire ile açıklamaya çalışmaktadır. Klasik liberal ekonominin temelini oluşturan bu kavram sosyal Darwinistlere göre tabiat kanunlarının ekonomi alanındaki bir görünümüdür. Laissez faire ekonomi yaklaşımı bağlamından sosyal Darwinizm devletin ekonomiye müdahalesine karşı çıkmaktadır (Halliday, 1971, 390). Bu bağlamda R. J. Halliday modern ekonomistlerin tamamını rekabeti ve mücadeleyi ön plana çıkarmalarından dolayı sosyal Darwinist olarak nitelemektedir (1971, 402). Thorstein Bunde Veblen “evrimsel ekonomi” terimini ilk kullanan kişi olarak, doğadaki seleksiyon sürecinin ekonomide de işlediğini iddia etmiştir (Hodgson, 1998, 161). Ünlü İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes’in hocası Alfred Marshall da ekonomiyi biyoloji ile açıklamaya çalışmakta ve insan tercihlerinin evrimsel gelişim süreci sonunda ortaya çıktığını ve iktisat biliminin de bu doğrultuda inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır (2013, xxv).

Sosyal Darwinizm’in en önemli görünür olduğu alanlarından birisi de öjenizmdir. Öjenizm, ırk hijyeni, ıslahı anlamlarına gelmektedir. Öjenizm, insan eliyle seleksiyonun/seçilimin işletildiği ve belli bir ırkı güçlendirmeye çalışan yaklaşımdır. Aynı zamanda öjenizm ile ırkçılığa ve faşizme “bilimsel” meşruiyet üretilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın teorisyeni, Darwin’in de kuzeni olan Francis Galton’dur. İnsanların doğuştan eşit olduğu fikrine karşı çıkan Galton, özellikle Batı toplumlarındaki beyaz, zengin ve Anglo-Saksonların üremesini, diğerlerinin ise ürememesini savunmuştur (Dennis, 1995, 246-247). Düşünsel olarak öjenizm yani ırk ıslahı/hijyeni düşüncesinden etkilenen Adolf Hitler ünlü eseri *Mein Kampf* (Kavgam)’da bu yaklaşımı savunmuştur. Hitler’e göre güçsüz olanların güçlü olanlarla evlenmesi yanlıştır (2007, 255). Bu yaklaşımı bir devlet politikası haline getiren Hitler, binlerce insanın ölümüne ve kısırlaştırılmasına neden olmuştur (Geary, 2000, 60). Aynı zamanda bu sosyal Darwinist yaklaşım faşizm ideolojisinin doğmasına neden olmuş, savaş kutsanır hale gelmiş ve Yahudiler başta olmak üzere pek çok insan ırk hijyeni için katledilmiştir (Heywood, 2013, 218).

Sosyal Darwinizm 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında sosyal bilimlerin bütün şubelerinde bu kadar ciddi karşılık bulurken edebiyat alanı bu durumdan beri kalmamıştır. Özellikle Amerikalı romancı Jack London’ın eserlerinde sosyal Darwinist paradigma oldukça fazla kendini hissettirmektedir. London üzerine önemli çalışmaları olan Rebecca Stefoff, London’ı hem biyolojik hem de sosyal Darwinizmi içselleştirmiş bir romancı olarak tanımlamaktadır (2002, 44). *London Before Adam* (Âdem’den Önce) isimli eserinde insanın var oluşunu evrimsel bir roman olarak kurgulamakta, bir çocuğun rüyaları üzerinden evrimi geniş kitlelere tanıtmaktadır

(1982, 8-11). Aynı zamanda London en meşhur eserlerinden olan *Call Of The Wild* (Vahşetin Çağrısı)'nda ise sosyal Darwinizmin muhtevasını açık etmektedir. Canlı türlerin doğasında evrimsel-kaderci bir vahşet olduğunu öne süren London, bu durumu, kendi tabiriyle, bir köpeğin aristokratik yaşamdan doğaya/doğasına gidişiyle anlatmaktadır. London'a göre canlılar sosyal yaşam ile ne kadar farklı bir yaşam modeline sahip olsa da eninde sonunda doğasında olan vahşet onu gelip bulacaktır. Bu eserde London hayatı dışın ve kanın kanunlarının işlediği bir yer olarak tanımlamaktadır (2020, 13-15).

2. Sosyal Darwinizm'in Birinci Yüzü: Darwinci Bilimin İstismarı

Literatürde sosyal Darwinizm kavramını ilk kez kullanan kişi 1879 yılında Oscar Schmidth'tir (Küçükali, 2019, 50). Ancak bu kavramın meşhur olması 20. yüzyılın ilk yarısını bulmuştur. Richard Hofstadter'in 1944 yılında *Social Darwinism in American Thought* (Amerikan Düşüncesinde Sosyal Darwinizm) adlı eserini yayınlamasıyla bu kavram geniş çevrelerce tanınır hale gelmiştir. Hofstadter, sosyal Darwinizmi, Darwinizmin en popüler sloganları olan “yaşamak için mücadele” ve “en iyinin hayatta kalması” fikirlerini sosyal bilimlere uyarlanma çabası olarak tanımlamaktadır. Hofstadter aynı zamanda sosyal Darwinizmin *laissez-faire* ekonomi modelini tabiat kanunu olarak sunmak, ırkçı ve emperyalist politikaların desteklenmesini sağlamak için kullanıldığını öne sürmüştür (1955, 6). Hofstadter, Darwin ve sosyal Darwinizm arasında sert ayrıma gitmektedir. Hofstadter'e göre Darwin bilimsel ve uzun soluklu bir çalışma sonucunda elde ettiği veriler ışığında sistematik bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ancak sosyal Darwinistlerin bilimsellikten uzak olduğunu söyleyen Hofstadter, bu kişilerin Darwin'in biyolojik evrim teorsini içtimai alana uyarlamayı başaramadıklarını ileri sürmektedir (1962, 53).

Greta Jones *Social Darwinism and English Thought* (Sosyal Darwinizm ve İngiliz Düşüncesi) adlı eserinde sosyal Darwinizmi siyaset, biyoloji, felsefe ve sosyal bilimlerin iç içe geçmiş hali olarak tanımlamaktadır. Jones 19. yüzyılın toplumsal yapısı düşünüldüğünde Darwin olmasa bile Darwinizmin muhteva bağlamında var olacağını söylemektedir. Ayrıca Darwinizmin düşüncenin sekülerleşmesi bağlamında da önemli katkılarının olduğunu ifade etmektedir (Jones, 1980, 4-9). Sekülerizmin esas dayanaklarından birisinin Darwinizm olduğunu düşünen Jones, Darwin'in fikirlerini dönemin şartları açısından değerlendirmekte ve sosyal Darwinizmi de Darwin'in fikirlerinin sosyal yaşama uyarlama çabası olarak tanımlamaktadır.

Darwin'in sosyal Darwinizm'e ait unsurlardan münezzeh olduğunu düşünen James Allen Rogers, bu fikirlerini “*Darwinism and Social Darwinism*” (Darwinizm ve Sosyal Darwinizm) adlı makalesinde savunmuştur. Rogers “Darwin'in hayat mücadelesi fikrinin sadece bitkiler ve hayvan-

lar için” olduğunu öne sürmekte ve düşünürün bu yaklaşımı biyolojik ilerleme için savunduğunu iddia etmektedir. Rogers’a göre Darwin bu şekilde bir fikri yaklaşım ortaya koymasına rağmen sosyal Darwinistler toplumsal ilerleme için bu kavramı insanlar için kullanmıştır. Sosyal Darwinistlerin Malthus’un nüfus teorisi ile Darwin’in hayvanlar ve bitkiler için ön gördüğü hayat mücadelesi fikrini sentezlediğini düşünen Rogers, Darwin’in sosyal Darwinizmden sorumlu olmadığını ifade etmektedir (1972, 267).

Justin K. Mogilski “Social Darwinism” (Sosyal Darwinizm) adlı makalesinde kavramı oldukça kapsamlı olarak tanımlamaya çalışmaktadır. Mogilski için sosyal Darwinizm terimi, Darwin’in doğal seçim yoluyla evrim teorisindeki kavramların sosyal teoriye, politik sistemlere, ekonomiye ve insanın sosyal yaşamının diğer alanlarına uygulamaya yönelik herhangi bir çabayı ifade etmek için kullanımıdır. Bununla birlikte Mogilski, “sosyal Darwinizm muhtemelen en iyi, “insan ırkını iyileştirmeyi” hedefleyen yirminci yüzyılın başlarındaki siyasi ideolojilerle olan meşhur ilişkisiyle tanınır”, demektedir. Darwin’in fikirlerinin, öjeniyi, ırk savaşını, emperyalizmi ve çeşitli ekonomik politik ideolojileri haklı çıkarmak için kullanıldığını düşünen Mogilski, bu fikirlerin genellikle Darwin’in orijinal fikirlerinin ve doğal seleksiyon sürecinin yanlış yorumlanması olarak görmektedir. Mogilski Darwinizm’in “çirkin uygulamalar”ıyla ilişkilendirilen bilim adamlarının (örneğin, Herbert Spencer, William Graham Sumner, Richard Hofstadter) sıklıkla yanlış yorumlandığını veya yanlış temsil edildiğini savunmaktadır. Ayrıca Mogilski Darwin’den sonra ortaya çıkan ve Darwin’in bazı orijinal fikirlerinin yerini alan sosyal Darwinizmin evrimsel biyoloji içindeki pek çok çağdaş buluşu içermediğini de ileri sürmektedir (2016, 1).

Sosyal Darwinizm üzerine son dönemde kapsamlı literatür taraması yapan kişilerden Geoffrey M. Hodgson, “neredeyse herkes sosyal Darwinizmi kötü bir şey olarak bilir” demektedir (2004, 428). Hodgson sosyal Darwinizmin öjenik politikalara, iki dünya savaşına, Nazizm’e, ırkçılığa, faşizme, emperyalizme ideolojik ve bilimsel meşruiyet sağladığını belirtmektedir. Darwinizmin sosyal Darwinizm kavramıyla önemsiz hale getirilmeye çalışıldığını öne süren Hodgson, biyoloji biliminin insan ilişkilerine dair gerçeklerin göz ardı edilmesine neden olduğunu öne sürmektedir. Zira Hodgson sosyal Darwinizm teriminin yirminci yüzyılda sosyal bilimlerde insan biyolojisinin insan davranışı üzerindeki etkisiyle ilgili tartışmaların çoğunu kapatmak için kullanıldığını iddia etmektedir (2004, 429). Çünkü Hodgson için biyolojinin insan davranışlarını anlama ve yönlendirmesinde kullanılması oldukça önemlidir. Biyolojinin insan davranışları için kullanılması yaklaşımlarına karşı çıkanların ise Hitler dönemi politikaları örnek göstermelerini eleştiren Hodgson, bu liderin art niyetinin Darwinizm’e mal edilemeyeceğini savunmaktadır (2004, 445-446).

Darwin'in istismar edildiğini düşünenlerin diğer bir uğrak yeri de emperyalizmdir. Emperyalizm, bir devlet veya ulusun başka bir devlet veya ulusun üzerinde kendi çıkarları doğrultusunda etkisini artırması ve onların hayatında karar verme yetkisine sahip olması olarak tanımlanmaktadır (Galtung, 1971, 81). Bu kavram ilk olarak dönemin en büyük emperyalist devleti olan İngiltere'de 1870'lerde ortaya çıkmıştır (Hobsbawm, 1999, 71). Emperyalizm düşüncesi 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı'da o kadar yaygındır ki Afrika toplumlarıyla aralarındaki ilişki de bu minvalde gelişmektedir. Batılılar için Afrikalı siyah insan aynı türdeş varlıklar değil, başka bir hayvan türüdür. Bu bağlamda o dönem Avrupa ülkelerinde “insan hayvanat bahçeleri” oldukça yaygındır. Batılılar için Afrikalılar insan değil, “evcil ucubeler” veya “insan canavarlar”dır (Sánchez-Gómez, 2013, 2). Yaşanan bu durum da kimilerine göre Darwin'in fikirlerinin dönemin emperyalist devletlerinin istismarından ibarettir.

3. Sosyal Darwinizmin İkinci Yüzü: Darwin'in Bilimi İstismarı

Darwin'in istismar edildiği, bilimin bu bağlamda araçsallaştırılması söylemi mevcut literatürdeki egemen yaklaşımdır. Darwin bu doğrultuda mağdur, mazlum ve düşünceleri anlaşılmamış bir bilim adamı olarak takdim edilmektedir. Bu çıkarsamayı yapan insanlar genellikle üst bir söylemle Darwin anlatmakta, Darwin'in eserlerinin içeriğine neredeyse hiç değinmemektedirler. Darwin sanki eserlerinden bağımsız bir kişilik, Batı düşünce geleneğinin yıkılmak üzere olan Tanrısına son darbeyi vurmuş bir ikon kişilik olarak görülmektedir. Bu yüzden Jones'in Darwin'i seküler düşüncenin ortaya çıkması bağlamında konumlandığı merkezi yer, aslında Darwin'e dokunmak ve onu eleştirmek konusunda yaşanan kaygıları da açık etmektedir. Darwin düşüncelerinden öte Batı düşünce geleneğinde sekülerizmin ikonu konumunda olduğu için onun olumsuzlanması hatta yıkılması sekülerizmin yıkılması olarak görülmekte, bu yüzden Darwin dokunulmasına izin verilmeyen kutsal bir kişilik olarak sunulmaktadır. Ancak bu tarafsızlığın ötesinde Darwin neşrettiği eserleriyle ortada durmaktadır. Savunmak ya da reddetmenin ötesinde Darwin'i anlamak, onun eserlerini anlamaktan geçmektedir. Darwin'in eserlerini sosyal Darwinizm bağlamında değerlendirmek hem doğru bir değerlendirme yapmak hem de çalışmanın odaklandığı konum gereği oldukça önemlidir.

Tam ismi Charles Robert Darwin olan düşünür 1809 yılında İngiltere'nin Shropshire bölgesindeki Shrewsbury kasabasında dünyaya gelmiştir. Dedesi Erasmus Darwin, babası ise Robert Darwin'dir ve ikisi de doktordur. Darwin dedesi ve babası gibi tıp eğitimine başlamış olsa da eğitimi yarıda bırakmıştır. Bu eğitimi süresince Jean Baptiste Lamarck'ın evrimci görüşlerini öğrenmiş ve bu konuya eğilmeye başlamıştır. 1831 yılında henüz 22 yaşındayken İngiliz Kraliyet

Donanma Gemisi olan HMS Beagle ile beş yıllık Güney Amerika yolculuğuna çıkmıştır. Bu yolculuk esnasında topladığı veriler ile Darwin insanlık tarihindeki en tartışmalı teorilerden birisini inşa etmiştir. Darwin bu seyahatteki izlenimlerini anlattığı *The Voyage of the Beagle* (Beagle Yolculuğu) isimli eserini 1839 yılında yayınlamıştır. Daha sonra Darwin 1859 yılında *Türlerin Kökeni* olarak tanınacak *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Doğal Seçilim ile Türlerin Kökeni veya Hayat Mücadelesinde Ayrıcalıklı Irkların Korunumu Üzerine) adlı eserini yayınlamıştır. Darwin *Türlerin Kökeni* adlı eserinde evrim teorisini bitkiler ve hayvanlar üzerinden anlatmakta, insanı bu teoriye dâhil etmemektedir. 1871 yılında yayınladığı *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (İnsanın Türeyişi ve Cinse Göre Seçilim) eseriyle de teorisine insanı dâhil etmektedir. Bu eser de literatürde İnsanın Türeyişi olarak bilinmektedir. Tabiat bilimci olarak büyük bir üne kavuşan Darwin, 1872 yılında ise *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi) adlı eseriyle insan psikolojisini hayvanlar üzerinden izah ederek evrimci psikolojinin de temellerini atmıştır. Darwin bu dört eserinde canlıların biyolojik yapılarından bahsetse de aynı zamanda bütün varlık âlemini kapsayan doğal seleksiyona dayanan bir evrim teorisi inşa etmeye çalışmış ve hayatı yeni bir perspektifle yorumlamıştır.

Darwin'in düşünceleri genel olarak iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi kitaplar merkeze alınarak, kronolojik bir okumaya tabi tutulabilir. İkinci olarak ise, Darwin'den sonra ortaya çıkan ve bütün ilmi alanları domine eden Darwinizm'in unsurları bağlamında değerlendirilebilir. Bu çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde ikinci yöntemin kullanılması daha iyi olacaktır.

Darwin'in sosyal Darwinist bağlamda değerlendirilmesi için kullanılacak en önemli kavramlarından birisi öjenidir. Hayvan ve bitkilerde olduğu gibi insanlarda da bilinçli ıslahın mümkün olduğu fikrine dayanana öjenizm, Darwin'in kuzeni Galton tarafından ortaya atılmıştır. Faşizmin ve ırkçılığın, hatta emperyalizmin "bilimsel" meşruiyeti olarak kullanılan bu yaklaşımın köklerine ilk olarak Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinde rastlanılmaktadır (1976, 41):

"Arıkan (ari, saf, temiz kan) iki ırk arasındaki çaprazlamanın birinci döllerinde hayli ve bazen tümüyle bir biçim ıradadır (karakterdedir) ve herşey yolunda görünmektedir. Ama bu karışık soylu hayvanlar birkaç kuşak birbirleriyle çaprazlanınca iki tanesi bile birbirine benzememekte ve işin güçlüğü ortaya çıkmaktadır."

Farklı iki "ari" hayvan ırkının bile çiftleşmesini uzun vade de olumsuz bir durum olarak nitelleyen Darwin bu durumu insanın müdahale edeceği bir süreçle daha iyiye gideceğini düşünmektedir (1976, 51): "Doğa durmadan değişimler yaratır; insanoğlu onları kendine elverişli yönde bi-

riktirir. Bu anlamda, insanoğlunun kendine yararlı ırklar yarattığı söylenebilir.” Darwin’e göre doğa tabii bir yaratıcıdır ve insan bu süreçleri kendi lehine biriktirme eğilimindedir. Hayatta doğa ilk yaratıcı iken, insan doğanın yarattığını tekrar yaratma kudretine sahiptir. İnsanın ikincil yaratımı Darwin için basit ve sıradan değil, oldukça önemlidir. Bu sürece “seçme” adını veren Darwin, bu gücün “yetiştiriciye yalnız sürüsünün ırasını değişikliğe uğratma değil, ırayı tümüyle değiştirme olanağı vereceğini” savunmaktadır (1976, 52). İnsan eliyle müdahale zorunluluğunu ise Darwin, açıkça Malthus’tan aldığını ifade ettiği, canlıların geometrik oranda çoğalmalarının sonucu olarak ortaya çıkmış olan var olma savaşına atfetmektedir (1976, 25, 88, 158). İnsanın bu “seçme” yetisinin tabiatın temel kanunu olan “doğal seçim”in bir yansıması olduğunu düşünen Darwin, Spencer’a atıf yaparak her iki seçim türünde de en uygun olanın hayatta kalacağını öne sürmektedir (1876, 86-87).

Hayatın bir yaşam savaşı olduğunu, sürekli iyi örneklerle bu durumun gizlenmeye çalışıldığını iddia eden Darwin, bu doğrultuda şu şekilde bir çıkarsama yapmaktadır (1976, 87):

“Hiç bir şey evrensel yaşam savaşının gerçekliğini tartışmalarda doğrulamaktan daha kolay, ve -hiç değilse benim için- yaşam savaşının varlığını hep göz önünde bulundurmaktan daha güç değildir... Biz doğanın sevinçle parıldayan yüzünü görürüz; çoğu zaman yiyeceklerin gerektiğinden çok olduğunu görürüz; pek çoğu böceklerle ya da tohumlarla beslenen ve çevremizde hiç kaygısız ötüşen kuşların yaşamı durmadan yok etmekte olduğunu görmeyiz, ya da unutturuz; ya da o şakıyan kuşları ya da onların yumurtalarını ya da yavrularını başka kuşların ve yırtıcı yaratıkların yok ettiğini unutturuz. Besinin o anda pek bol olabileceğini, durumun her yıl ve her mevsim böyle olmadığını düşünmeyiz... Bir bitki her yıl biri gelişen bin tohum üretir, çok yerinde olarak, o bitkinin o sırada toprağı kaplayan aynı ve başka türden bitkilerle savaştığı söylenebilir... Var olma savaşı, bütün organik varlıkların büyük oranda çoğalma eğiliminde olmasının kaçınılmaz sonucudur.”

Doğanın içinde var olduğunu iddia ettiği doğal seçimde var olmak için ayakta kalma güdüsünün insanda da olduğunu düşünen Darwin “insan yalnız kendi çıkarı için seçer” diyerek bu durumu açıklamaktadır (Darwin, 1976, 108). İnsan eliyle veya doğal seçim/seçilim sürecinde evrensel var olma savaşı sonucunda çok fazla zararın ortaya çıktığını itiraf eden Darwin, yine de daha iyinin ortaya çıkması için bu durumu “doğanın dayattığı bir zorunluluk” olarak açıklamaktadır (1976, 136).

İrkçılığın düşünsel kökeni olan öjenizme ‘Türlerin Kökeni’nde oldukça kullanışlı malzemeler veren Darwin, İnsanın Türeyişi adlı eserinin yazılma amaçlarından birisi olarak da “insan ırkları arasındaki farkların önemini incelemek” olarak ifade etmektedir. Darwin açıkça ırklar arasındaki

farkları önemsemekte ve çalışmasını da bu amaçla neşretmektedir. Aslında Darwin İnsanın Türeyişi adlı eserinin amaçlarını sıralarken ilk olarak “bütün türlerin aynı kökten gelip gelmediğini” açıklamayı da saymaktadır (1975, 8). Bütün türlerin aynı kökten geldiğini açıklamaya çalışan Darwin, ırklar arasındaki farklara da yönelmesi dönemin şartları düşünüldüğünde ırkçılık ve faşizmin yanısıra emperyalizm için de oldukça kullanışlı malzemeler vermektedir.

Darwin’ın İnsanın Türeyişi adlı eserinde en çok dikkat çeken durumlardan birisi “yabanıl-uygar” ayrımıdır. Darwin sürekli olarak yabanıl diye tabir ettiği, pek çok yönden hayvana benzettiği Batı dışı toplumlar ile uygar diye tanımladığı Batılı insanları ve toplumları kıyaslamaktadır (1975, 13, 60, 62, 73, 79, 94, 96, 107). Bu ayrımı biyolojik olarak meşrulaştırmak için Darwin Spencer’a atıf yaparak yabanıl insanların uygar insanlardan çok farklı olduğundan söz etmektedir (1975, 49). Aynı şekilde Malthus’a gönderme yapan Darwin, yabanıl insanların uygar insanlardan daha fazla üremeye meyilli olduğunu iddia etmektedir (1975, 64). Bu durumun antropojik yansımalarının olduğunu düşünen Darwin dünyanın pek çok yerinde kafatası ölçümlerinin varlığından söz etmekte, bu durumun da insan zekâsıyla ve ülkeler arası farklarla ilişkili olduğunu açıklamaya çalışmaktadır (1975, 77).

Darwin “Ateş Ülkesi” diye tanımladığı Afrikalı insanlardan bahsederken onları barbar ve yabani varlıklar olarak nitelemekte, Batılı, uygar insanların onları medeniyetle buluşturup terbiye edebileceğini iddia etmektedir (1975, 92):

“Ateş Ülkeliler, en aşağı barbarlardan sayılır; ama ben, İngiltere’de birkaç yıl kalmış ve biraz İngilizce konuşulabilen, ve Majestelerin Gemisi Beagle’de bulunan üç yerlinin, eğilim ve zihniyetlerimizden pek çoğu bakımından bize ne kadar çok benzeyebildiklerini gördükçe şaşırdım.

Bir barbarla, örneğin eski denizci Byron’un anlattığı o bir sepet deniz kestanesini düşürdüğü için çocuğunu kayalara çarpan adam ile, bir Howard ya da Clarkson arasındaki ahlâkî tutum farkı; ve hiç bir soyut terim kullanmayan yabanıl bir insan ile bir Newton ve Shakespeare arasındaki zekâ farkı da az değildir. En yukarı ırkların en üstün insanları ile en aşağı yabanıl insanlar arasındaki bu türlü farklar, pek küçük aşamalarla birbirine bağlıdır. Bundan ötürü, birinden öbürüne geçilebilir ve gelişilebilir.”

Darwin yabanıl diye tabir ettiği Batılı olmayan insanları aslında insan olarak görmemektedir (1975, 129): “Yabanıl insanların pek çoğunun hayran olduğu çirkin bezekler ve aynı ölçüde çirkin müzik dikkate alınırsa, onların estetik yetisinin belirli hayvanlardaki kadar, gelişmemiş oldu-

ğu ileri sürülebilir.” Yabanıl insanların arasında doğal seleksiyonun daha yoğun işlediğini savunan Darwin, öjenizmin uygar toplumlar için neden gerekli olduğunu şu cümleleriyle açıklamaktadır (1975, 184):

“Yabanıl insanların vücutça ve kafaca zayıf olanları eleniverir; ve sağ kalanlar, çoğunlukla, gerçekten sağlıklı kimselerdir. Öte yandan biz uygar insanlar, elenme sürecini engellemek için elimizden geleni yaparız; geri zekâlılar, sakatlar ve hastalar için bakımevleri kurarız; yoksulları koruma yasaları çıkarırız; tıp uzmanlarımız, her hastayı yaşatmak için en son ana kadar bütün ustalıklarını gösterirler. Böylece uygarlaşmış toplumların zayıf bireyleri kendi soylarını sürdürmektedir. Evcil hayvan yetiştiriciliği yapmış hiç kimse, bunun insan ırkına büyük zararı dokunacağından şüphe etmez.”

Darwin'in bu cümlelerinden de anlaşılmaktadır ki kendisinden etkilenerek öjenizmi kuranlar Darwin'i yanlış değil doğru yorumlamışlardır. Darwin toplumda dezavantajlı olan insanlara yardım etmek için uygulanan sosyal politikalara açıkça karşı çıkmakta ve bu politikaların toplumlar için zararlı olduğunu savunmaktadır. Bir tabiat bilimcinin sosyal politikalar konusunda bu kadar net ifadeler kullanması ve biyolojik çalışmanın içerisinde bu ibarelerin geçmesi oldukça manidardır. Uygar toplumun bekası için “doğal seçilimi” mutlak doğru olarak gören Darwin, bu durumun engellenmesini medeniyetin ilerlemesinin durması olarak yorumlamaktadır (1975, 195):

“Doğal seçme, yaşama savaşının; o da, büyük bir hızla çoğalmanın sonucudur. İnsanın büyük bir hızla çoğalma eğilimine acı acı üzülmemek olanaksızdır; çünkü bu, barbar kabilelerde çocukları öldürmeye ve başka kötülöklere, uygar uluslarda içler acısı bir yoksulluğa, sağduyulu insanların bekâr kalmasına ve geç evlenmesine yol açmaktadır. Ama aşağı hayvanlardaki aynı fiziksel kötölükler insanda da bulunduğu için, insanın yaşama savaşından doğan kötölüklerden bağışık (muaf) olmayı beklemeye hakkı yoktur. İnsan, ilk çağlar boyunca doğal seçmeye uğramamış olsaydı, bugünkü aşamasına herhalde varamazdı.”

Kendisinin dâhil olduğu uygar Batı toplumu için endişe duyan Darwin, doğal seçilimin ve yaşama savaşının her daim diri tutulmasını önemsemektedir. Çünkü Darwin'e göre insanlar ırksal olarak ayrılmıştır. Kendi toplumunun insanına benzemeyen diğer insanları başka türlere benzetecek kadar aşağılamaktadır. Darwin'in doğal seçim sonucunda oluştuğunu iddia ettiği ırk mefhumu onun için o kadar önemlidir ki, ırklar arası farklar tür ayrımı olarak ifade edilebilecek seviyededir (1975, 201):

“İnsan birçok ırka ayrılmıştır; bunların bazıları birbirinden öylesine farklıdır ki, doğa bilginleri çoğu zaman onları farklı türler gibi sınıflamıştır. Bir zamanlar insanın işe yarar oldukları söz götürmeyen yararsız ve güdük parçaları çoktur. İnsanın eski atalarında bulunduklarına inan-

mamızı gerektiren ıralar, arada bir, onda yeniden görünmektedir. İnsanın kökeni bütün öbür hayvanlarınkinden tümü ile başka olsaydı, bu çeşit belirtiler yalnızca boş birer sanı olurdu; oysa böyle bir şeyi kabul etmek olanaksızdır.”

Çeşitli düşünürlerin ırk ayrımlarını başka tür gibi tanımlamasını ırk sınıflandırmasıyla açıklayan Darwin bu durumu şu şekilde açıklamaktadır (1975, 239-240):

“İnsan ırklarının ayrı türler olarak sınıflanmasına karşı en önemli gerekçe, onların, birbirleriyle çaprazlanmalarının dışında da, birçok halde, azar azar birbirine dönüşmesidir. İnsan herhangi bir hayvandan çok daha dikkatle incelenmiştir, yine de en yetenekli bilirmişler arasında insanın bir tek tür ya da ırk olarak mı, yoksa iki (Virey), üç (Jacquinet), dört (Kant), beş (Blumenbach), altı (Buffon), yedi (Hunter), sekiz (Agassiz), on bir (Pickering), on beş (Bory St. Vincent), on altı (Desmoulins), yirmi iki (Morton), altmış (Crawford) ya da altmış üç (Burke) tür ya da ırk olarak mı sınıflanmak gerektiği konusunda büyük ayrılıklar vardır.

Kimi doğa bilginleri, son zamanlarda, gerçek türlerin ayırıcı özelliklerinin çoğunu taşıyan, ama böyle yüksek bir aşamaya pek uygun düşmeyen biçimleri belirtmek için “alt- tür” (subspecies) terimini kullanmaktadırlar. Öyleyse, insan ırklarını tür aşamasına yükseltmek için yukarıda verilen sağlam gerekçeleri ve öte yandan onları belirlemenin başa çıkılmaz güçlüklerini düşünürsek, “alt-tür” terimi burada özellikle kullanılabilir gibi görünmektedir. Ama eski alışkanlıktan ötürü, “ırk” (race) terimi belki de hep kullanılagidecektir. Terimlerin seçimi, ancak aynı fark dereceleri için aynı terimler kullanılmak istendiği ölçüde önemlidir. Ne yazık ki bu, seyrek olarak başarılabilmektedir: çünkü daha büyük cinsler (genera), genellikle, ancak büyük güçlüklerle ayırt edilebilen ve birbirleri ile yakın hısımlar olan biçimleri kapsar, oysa aynı aileden olan daha küçük cinsler tam anlamı ile farklı biçimleri kapsamaktadır; bununla birlikte, hepsini, fark gözetmeden, türler olarak sınıflamak gerekmektedir.”

Doğu-Batı ayrımı yapan ve Doğulu toplumları barbar/yabanıl olarak niteleyen Darwin, sürekli bir medeniyet mücadelesi olduğunu, bu mücadelede de Batılı toplumların galip çıktığını iddia etmektedir. Hatta yabanıl ve barbar toplumların ortadan kalkmamasına da şaşırılmaktadır (1975, 251):

“Uygurlıklarının düzeyi, yarışan ulusların başarılı olmasında en önemli öge gibi görünmektedir. Avrupa, birkaç yüzyıl önce, Doğulu barbarların akınından korkmakta idi; şimdi böyle bir korku gülünç olur. Bay Bagehot’un belirttiği gibi, yabanılların, klasik ulusların karşısında, şimdi uygar ulusların karşısında olduğu gibi ortadan kalkmamış olması, daha garip bir olgudur.”

Ayrıca Darwin insan ırkları arasındaki ayrımın en önemli göstergesinin renk olduğunu öne sürmektedir (1975, 263). Renk sayesinde ırk ayrımının yapılabileceğini savunan Darwin, bu

ayrım sayesinde insanlar arasındaki farklı kategoriler ve sınıflandırılmalar oluşturulabileceğini ifade etmektedir (1975, 267). Yabanıl ırklarda beyin yapısının daha küçük olduğunu düşünen Darwin, uygar toplumlarda ise bu yapının daha büyük olduğunu ileri sürmektedir (1975, 269).

Darwin Batılı olan “uygar” toplumlar üzerinden yaptığı bu öjenik ayrımları akli dengesi yerinde olmayan insanlara da uyarlamakta ve onların bu halini bir alt türe yani hayvan atasına bir ket vurma olarak açıklamaktadır (1975, 53):

“Doğuştan-aptallar, başka bazı bakımlardan da, aşağı hayvanlara benzerler. Yiyeceği her lokmayı, ağzına atmadan önce, dikkatle koklayan bir doğuştan-aptal görülmüştür. Bitlenirken, elleri ile birlikte ağzını da sık sık kullanan bir doğuştan-aptal bilinmektedir. Doğuştan-aptalların genellikle iğrenç alışkanlıkları vardır ve utanma duyguları yoktur; vücudun göze çarpar ölçüde kılıklı olduğu birkaç örnek bildirilmiştir... Ufak kafalı bir doğuştan-aptalın basit beyni, maymununkine benzediği ölçüde ve bu anlamda, bir ataya dönüş örneğidir denebilir.”

Hitlerin bu düşüncelerden etkilenip kendi toplumunda yüzbinlerce insanı kısırlaştırdığı düşünüldüğünde Darwin’i yanlış anladığını iddia etmek oldukça güçtür. Darwin’in ayrıca Tanrı mefhumunu reddedip reddetmediği literatürde tartışmalı bir konudur. Kimi sosyal bilimci Darwin’in Tanrı’yı reddetmediğini sadece “bilimsel” ölçütler kullanarak insanın var oluş sürecini açıkladığını savunurken, kimileri tam tersine Darwin’in bu konudaki tavrının net olduğunu ve bu mefhumu reddettiğini savunmaktadır. Darwin’in özellikle İnsanın Türeyişi adlı eserine bakıldığında bu konudaki tavrı net olduğu görülmektedir (1975, 130-133):

“Her şeye gücü yeten bir tanrının varlığına olan yüceltici inanca insanın ta başlangıçta erişti-rildiğini gösteren hiç bir kanıt yoktur. Tersine, öyle gelip geçici gezginlerden değil, yabanıl insanlar arasında uzun süre kalmış kimselerden sağlanan ayrıntılı kanıtlar, bir ya da birden çok tanrı üzerine hiç bir düşüncesi olmayan, dillerinde böyle bir düşünceyi anlatmak için hiç bir sözcük bulunmayan sayısız ırkların yaşamış ve yaşamakta olduğunu göstermektedir. Sorun, evrenin bir yaratıcısı ve yöneticisi olup olmadığı sorunundan, o yüksek sorundan elbette tümü ile başkadır; bu güne kadar gelip geçmiş en yüksek zekâlardan kimisi, bu soruya olumlu yanıt vermiştir. Bununla birlikte, “din” teriminden, görünmeyen ya da ruhsal araçlara (spiritual agency) inancı anlarsak, durum bambaşka olur; çünkü bu inanç en az uygarlaşmış ırklarda evrensel görünmektir. Bu inancın nasıl doğduğunu açıklamak da güç değildir. Hayal-gücü, şaşma, merak gibi önemli yetiler, biraz sağduyu ile birlikte, kısmen gelişir gelişmez, insan, çevresinde ne olup bittiğini elbette anlamak ister ve kendi öz varlığı üzerinde belli belirsiz kurguda (speculation) bulunur...”

Yabanıl bir insan düş görünce, onun önünde beliren şekillerin uzaktan geldiğine ve onun üzerinde durduğuna inanılır; ya da “düş görenin ruhu çıkıp dolaşır ve yerine dönünce gördüklerini hatırlar”. Ama hayal-gücü, merak, sağduyu, vb. gibi yetiler insan zihninde gereği gibi gelişinceye kadar, insanın gördüğü düşler, onun ruhlara inanmasına, bir köpekte olduğundan daha çok yol açmazdı. Yabanıl insanların doğal nesnelere ve araçlara ruhsal ya da yaşayan özlerin (essence) can verdiğini düşünmeye yönelmesi, birinde gözüne çarpan küçük bir olgu ile belki açıklanır: eksiksiz gelişmiş ve çok durgun bir hayvan olan köpeğim, sıcak bir günde, çimlerin üzerinde yatıyordu. Ortalık sessizdi, ama hafif bir esinti biraz uzaktaki açık bir güneşliği arada bir sallıyordu. Güneşliğin yakının da biri bulunsaydı, hayvan bunu hiç umursamazdı. Güneşlik ne zaman hafifçe kımlıdasa, köpeğim öfkeli öfkeli hırlıyor ve havlıyordu. Bence, köpeğim, görünür hiç nedeni olmayan o hareketin yabancı bir canlı etkenin varlığını gösterdiğini ve kendi toprağında bulunmaya hiç bir yabancının hakkı olmadığını çabuk ve bilinçsiz bir yoldan düşünmüş olmalıdır. Ruhsal araçlara inanç, bir ya da birden çok tanrının varlığı inancına kolayca dönüşür. Çünkü yabanıl insanlar, normal olarak, kendilerinin duyduğu aynı tutkuları, aynı öç alma isteğini ya da adaletin en basit biçimini, sevgileri, ruhlara yorar...

İnsanın önce ruhsal araçlara, sonra putçuluğa (fetishism), çoktanrıçılığa (polytheism), ve sonunda tektanrıçılığa (monotheism) inanmasına yol açan aynı yüksek zihni yetiler, insanın düşünme yetileri az gelişmiş kaldıkça, onu çeşitli boş inançlara ve garip törelere götürür.”

İnsanın yaratıcı inancını hayal-gücü, şaşma, merak ile sağduyunun senteziyle açıklayan Darwin, bu durumu kendi köpeğinin anısıyla açıklaması bu duruma ne kadar bilimsel yaklaştığını göstermektedir. Bilim camiasında bile büyük çoğunluk tarafından biyoloji ve bilim kitabı olarak bilinen bir kitapta bu ibarelerin geçmesi de bilimin ne ölçüde istismar edildiğinin en büyük kanıtları arasındadır. Tanrı’yı açıkça reddeden Darwin, ondan neşet eden pek çok kavram da kabul etmemekte ve (1975, 159): “kimi yazarların bugünlerde ileri sürdüğü inancı, hısımla zinadan tiksinden bize Tanrının aşıladığı özel bir bulunçtan (vicdandan) ileri geldiğini, reddedebiliriz” demektedir. Zira Darwin, “türlerin ayrı ayrı yaratıldığı dogmasının yıkılmasına yardım ederek, hiç değilse iyi bir iş yaptığımı umuyorum”, demektedir (1975, 86). Darwin’e göre insanın ahlaki gelişimi evrimle açıklanabilir ve bunun da anlaşılabilmesi için insanın ataları ve alt türü olan hayvanlara bakmak gerekmektedir. Darwin için insanlar birçok ahlâkî duygusunu alt türü olan hayvanlardan tevarüs etmiştir (1897, 336). Tanrıyı dışlayarak bir ahlâk tanımlaması yapan Darwin, ahlâkın kökenini de doğal seçim ve üstünlük duygusuyla açıklamaktadır (1975, 182):

“Unutulmamalıdır ki, yüksek bir ahlâk düzeyi aynı kabileden, bir bireye ve onun çocuklarına, öbür insanlara karşı az bir üstünlük sağlar ya da hiç bir üstünlük sağlamazsa da, yetkin ahlâklı

insanların sayıca çoğalması ve ahlâk düzeyinin yükselmesi, bir kabileye, başka bir kabileye karşı, kesinlikle, çok büyük bir üstünlük kazandırır. Üyelerinin birçoğunda yurtseverlik, bağlılık, yiğitlik ve duygudaşlık ruhu olan bir kabile, öbür kabilelerin pek çoğunu alt eder ve bu, doğal seçme olur. Bütün dünyada, her çağda, kabilelerin yerine başka kabileler geçmiştir ve ahlâk onların başarılarında önemli bir öge olduğu için ahlâk düzeyi ve yetkin ahlâklı insanların sayısı, böylelikle, her yerde yükselme ve artma eğilimi göstermiştir.”

Darwin'e göre “insan, bugünkü en kaba-saba durumunda bile, şimdiye kadar yeryüzünde görünmüş en başat (dominant) hayvandır” (1975, 68). Tanrısız, insanlar arasında ırksal ve hiyerarşik farklılıkların olduğu çatışmacı bir dünya tasviri yapan Darwin, hayatı evrensel bir savaş alanı olarak tanımlamaktadır. Kimilerinin aksine Darwin, çatışma ve savaş bitki ve hayvan âlemine değil, insanın hem evrimsel süreci için hem de bugünün medeni dünyasının ahvali için de kullanmaktadır. Bu sürecin tarihin bilinmeyen zamanlarından beri işlediğini savunan Darwin, “bütün hayvanlar kendi geçim araçlarından daha çok çoğalma eğiliminde olduğuna göre, insanın ataları da böyle idi; bu, zorunlu olarak, varolma savaşına ve doğal seçmeye yol açar” demektedir (1975, 87).

İnsanın içinde, tabiatın verdiği bir şiddet eğilimi olduğunu düşünen Darwin bu durumu şu örneklerle açıklamaktadır (1975, 161):

“Kuzey Amerikalı bir yerli, başka kabileden birinin kafa derisini yüzünce, büyük kıvanç duyar ve öbürleri de onu kutlar; bir Dyak, hiç suçsuz bir kimsenin başını keser ve bir andaç olarak kurutur. Süt çocuklarını öldürmek, dünyanın her yanında pek yaygındır ve hiç kınanmaz; ama çocuk öldürmek, özellikle kızları öldürmek, kabile için yararlı, hiç değilse zararsız sayılmaktadır. Kendini öldürmek, eski çağlar boyunca, genellikle suç sayılmamıştır, tersine, korkmazlık belirtisi, şerefli bir davranış olarak görülmüştür; yarı-uygar ve yabanıl bazı uluslarda bugün bile kınanmamaktadır, çünkü kabilenin öbür bireylerini açıkça ilgilendirmemektedir.”

Birinci Dünya Savaşı'nı “biyolojik kader” ya da “evrim draması”, insanı da “savaşan hayvan” olarak yorumlayanların, bu çıkarsamayla aslında nereden neşet ettikleri böylelikle anlaşılabilir. Darwin bu savaşın sonsuzluk içerdiğini, hiçbir zaman bitmeyeceğini ve hayatın bütün şubelerinde olduğunu da öne sürmektedir (1975, 190).

Sonuç ve Değerlendirme

Darwin'in eserlerinde içtimai hayata dair bu kadar çıkarsama olmasına rağmen neden salt biyolojik bilimsel bir ikon, postulat olarak algılandığının cevabını aslında Jones vermektedir. Jones Darwin'in bilimsel yönünü ön plana çıkarmaya çalışırken, modern dünyada Darwin'in neden önemli olduğunu açık etmektedir. Çünkü Darwinizm sekülerizmin “bilimsel” teminatı konumun-

dadır. Darwin'in bu tür açıklamaları olmasına rağmen ön plana çıkarılmasını Atila Doğan ise şöyle açıklamaktadır: basit mekanik ayıklanmacı yaklaşım üzerinden materyalizmi geniş kitlelere anlatma imkânı sunması, doğal seleksiyoncu çatışmacı yaklaşımın dönemin şartlarıyla uyumlu olması ve bütün bunları dönemin bilimsel retorliğini kullanarak sunması olarak özetlemektedir (Doğan, 2012, 13). Bu iki açıklamada da Darwin'in aslında modern düşüncede sekülerizmin ve onunla paralel ilerleyen bilimci yaklaşımın devamlılığı anlamında önemli bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır.

Darwin'in biyolog veya tabiat bilimci olmanın ötesinde sosyal bilimci olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Buradaki bilim ise salt bir hakikat arayışı değil, Darwin'in kitaplarından da anlaşıldığı üzere içinde öjenizm, emperyalizm, ırkçılık barındıran, Tanrının reddedildiği, ahlakın ise hayvanlarla kıyaslanarak açıklandığı bir yaklaşımdır. Bütün canlıların ortak bir atadan geldiğine dair bir yaklaşımın sosyal karşılığının daha bütünleştirici ve kaynaştırmacı olması beklenirken, Darwin açıkça hiyerarşik bir âlem tasavvuru kurmakta ve Batı toplumunun üstünlüğünü bilimsel retorikle sunmaktadır. Hayvandan gelen Tanrısız insan tasavvurunun da özellikle London'un ifadesiyle vahşeti nasıl çağırıldığı iki dünya savaşı tecrübesiyle sabittir. Bu durum sadece Batının diğer medeniyetleri hiyerarşinin alt basamaklarında görmesiyle kalmamış, Darwin'in sosyal güvenliğe dair yaptığı açıklamalarıyla en çok Batı toplumlarının kendine zarar vermiş ve yüzbinlerce insan devlet kontrolünde öldürülmüş ya da kısırlaştırılmıştır. Bugün hala bilimcilik adına bu fikirlerin yaşamını devam ettirdiğini de itiraf etmek gerekmektedir.

Darwin'in eserleri hala ortadayken bu teoriyi savunanların ilgili metinlere atıf yapmadan savunmaları aslında bilimin açıkça istismarıdır. Darwin'in eserleri içtimai pek çok konuya değinirken, "bilim"i savunanlar bu yönüne hiç değinmemektedirler. Bu durum bilime rağmen bilimcilik, Darwin'e rağmen Darwinciliktir. Biyoloji bilimi içerisinde sayılan metinlerin içinde Tanrının varlığının tartışılması, sosyal güvenlik politikalarına karşı çıkılması, ırklar arasında hiyerarşi kurulması, fiziksel ve zihinsel özü bulunanların açıkça dışlanması, hayatın bir savaş alanı, insanın da savaşçı olarak tanımlanması etik problemleri ortaya çıkarmaktadır. Günümüzde yaşanan pek çok insanlık dramının da bu düşünsel paradigmanın pedagojik çıktısı olduğu da unutulmamalıdır. Elbette bugün yaşanan bütün olumsuzluklar Darwinizme mal edilemez. Ancak bu süreçlere katkısı da Darwin'in metinlerine bakıldığında açıkça kendini göstermektedir. Darwin'i yanlış anladıkları, istismar ettikleri söylenen sosyal Darwinistler ve faşist liderler aslında bu eserleri doğru anlamışlardır. Bu doğru anlayış pek çok yanlış uygulamaya sebep olmuştur. Bu vesile ile özellikle belirtmek gerekir ki Darwin sosyal Darwinizmin en önemli kurucuları arasındadır. Bu iddianın ispatı ise

Darwin'in eserlerinde yeterince mevcuttur. Sadece bu eserleri açıp, objektif bir okumaya tabi tutmak yeterli olacaktır.

Kaynakça

- Bernhardi, Friedrich von. *Germany and Next War*. çev. Allen H. Powles. New York: Press of J.J. Little and Ives Co., 1914.
- Burroughs, John. "Arrival of the Fit". *The North American Review*. 201/711 (1915), 197-201.
- Darwin, Charles Robert. *The Expresssion of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company, 1897.
- Darwin, Charles Robert. *İnsanın Türeyişi*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Darwin, Charles Robert. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Darwin, Charles Robert. *The Voyage Of The Beagle*. Moscow: Dodo Press, 2008.
- Dennis, Rutledge M.. "Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race". *The Journal of Negro Education* 64/3 (1995), 243-252.
- Doğan, Atila. *Osmanlı Aydınları Ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Galtung, Johan. "Structural Theory of Imperialism". *Journal of Peace Research* 8/2 (1971), 81-117.
- Geary, Dick. *Hitler and Nazizm*, New York: Routledge, 2000.
- Sánchez-Gómez, Luis A.. "Human Zoos or Ethnic Shows? Essence and Contingency in Living Ethnological Exhibitions". *Culture and History Digital Journal* 2/2 (2013), 1-25.
- Halliday, R. J.. "Social Darwinism: A Definition". *Victorian Studies* 14/4 (1971), 389-405.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. çev. Ş. Akın, A.K. Bayram vd.. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Hobsbawm, Eric. *İmparatorluk Çağı*. çev. Vedat Aslan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Hodgson, M. Geoffrey. "Evolutionary Economics". *The Handbook of Economic Methodology*. ed. J.B. Davis vd. 160-167. 1998.
- Hodgson, M. Geoffrey. "Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term". *Journal of Historical Sociology* 17/4 (2004), 428-463.
- Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*, Boston: The Beacon Press, 1955.
- Hofstadter, Richard. "Darwinism and Western Thought". *Darwin, Marx, Vagner, A Symposium*. ed. Henry L. Paine . 47-70. Ohio: Ohio State University Press, 1962.
- Jones, Greta. *Social Darwinism and English Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Küçükali, Adnan. "Klasik İktisadi Düşünce İle Evrim Teorisinin Entelektüel Beraberliği". *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 8/20 (2019), 43-58.
- London, Jack. *Âdem'den Önce*. çev. Anjel Server. İstanbul: Oda Yayınları, 1982.
- London, Jack. *Vahşetin Çağrısı*. çev. Levent Cinemre. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Marshall, Alfred. *Principles of Economics*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

- Marshall, Henry Rutgers. *War and The Ideal of Peace*. New York: Duffield and Co., 1916.
- Mogilski, Justin K.. "Social Darwinism". *Researchgate*. Erişim 18.11.2021.
<https://www.researchgate.net/publication/309548997>.
- Rogers, James Allen. "Darwinism and Social Darwinism". *Journal of the History of Idea* 33/2 (1972), 265-280.
- Steffoff, Rebecca. *Jack London An American Original*, New York: Oxford University Press, 2002.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Dinin Özelleşmesi

Privatization of Religion

Recep Bozkurt

Doktorant, 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü /Afyonkarahisar, Turkey

recepbozkurt0163@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-2201-1758>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06.01.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26.03.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20.04.2022

Atıf / Citation: Bozkurt, Recep. “Dinin Özelleşmesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/2 (Nisan/April 2022), 21-34.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Dinin özelleşmesinin temeli modernlik düşüncesine, modernlik düşüncesinin temeli ise Aydınlanma felsefesine dayanmaktadır. Aydınlanmanın epistemolojik temel ilkesi rasyonalizm ve ampirizmle açıklanan pozitivist felsefeyle temellenmiştir. Pozitivizm, sadece rasyonel olarak doğrulanabilir nesnel bilgilerin geçerliliğini kabul eder. Söz konusu bu epistemolojik tutum, metafizik yönelimlerle biçimlenen geçmişe ait ne varsa her şeyin sorgulanmasına yol açmıştır. Modern bilimin gelişmesi ile birlikte din ve tanrıya ihtiyaç olmadığı, hakikate sadece modern bilimin metodolojisiyle ulaşılacağı düşüncesi egemen olmaya başlamıştır. Bu nedenle, modernitenin deist (hatta ateist) bir temelde inşa edildiği rahatlıkla söylenebilir. Ancak modernitenin bütün bu din karşıtı tutumuna rağmen din geri döndürülemez bir biçimde son bulmamıştır. Modern dönemde tanrıya karşı bir mücadelenin içinde olan kolektif akıl, postmodern döneme gelindiğinde tanrıyı sorun olmaktan çıkararak indirgeyici, bireyci akla teslim olmuştur. Postmodernizm tanrıyı ve dini bir sorun olarak tanımlamaktan uzaklaştığı için tanrı ve din tekrardan önem kazanmaya ve kendine yer bulmaya başlamıştır. Fakat bu din anlayışı, hem geleneksel hem de modern dönemdeki din algısı ve anlayışından çok farklı bir boyut kazanmıştır. Nihayetinde, postmodernite kesinlikten, evrensellikten, netlikten söz etmiyor; her şeyin geçerli olabileceğini iddia ediyor. Hakikatin olmadığı ama hakikatlerin olduğu yer bulanıktır, müphemdir. Bu çalışmada, dinin postmodern toplumdaki önemi ve yeri, sekülerleşme tartışmaları ve modernlik düşüncesinin başta hakikat olmak üzere birçok ilkelerine bir meydan okuma olarak ortaya çıkan “postmodern düşüncenin din anlayışı” üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak, dinin nasıl özelleştiği ve özelleşen dinin neler doğurabileceği postmodernite tartışmaları bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Modernite, Sekülerleşme, Postmodernite, Özelleşme

Abstract

The basis of the privatization of religion is based on the idea of modernity, and the basis of the idea of modernity is based on the philosophy of the Enlightenment. The epistemological basic principle of the Enlightenment was based on positivist philosophy, which was explained by rationalism and empiricism. Positivism accepts the validity of only rationally verifiable objective information. This epistemological attitude in question has led to the questioning of everything belonging to the past shaped by metaphysical tendencies. With the development of modern science, the idea that there is no need for religion and god, and that the truth can only be reached with the methodology of modern science has begun to dominate. For this reason, it can easily be said that modernity was built on a deist (even atheist) basis. However, despite all this anti-religious attitude of modernity, religion did not come to an irreversible end. The collective mind, which was in a struggle against God in the modern period, surrendered to the reductive individualist mind, which removed God from being a problem in the postmodern period. Since postmodernism has moved away from defining God and religion as a problem, God and religion have started to gain importance and

find a place for itself. However, this understanding of religion has gained a very different dimension from the perception and understanding of religion in both traditional and modern periods. After all, postmodernity does not talk about certainty, universality, clarity, it accepts all differences and claims that anything can be valid. In this study, the importance and place of religion in postmodern society, secularization debates and the "religious understanding of postmodern thought", which emerged as a challenge to many principles of modernity thought, especially truth, are emphasized. As a result, how religion became privatized and what privatized religion might lead to were evaluated in the context of postmodernity discussions.

Keywords: Religion, Modernity, Secularization, Postmodernity, Privatization.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca din önemini koruyarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Din, insan ve toplum hayatını, düşüncesini, kültürünü etkilemiş ve onlara yön vermiştir. Ekonomide, siyasette, hukukta din önemini korumuştur. Dinin değer kaybetmesi modernlik düşüncesi ile birlikte artış göstermiştir. Nihayetinde modernlik düşüncesi hakikatin pozitivizmin metodolojisiyle bilinebileceğini iddia etmektedir. Bu nedenle, din, tüm kurumsal ve toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmıştır. Sekülerleşme tartışmaları da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Ancak modern dönemde evrensel, net, doğrulanabilir gibi keskin inançlılık önemini korumuştur.

1648 Westfalya Barış antlaşması ile birlikte “kilisenin kontrolü altında bulunan toprakların laik siyasi otoritenin eline geçişi ile birlikte sekülerleşme kavramı kullanılmaya başlanmıştır.”¹ Klasik ve çağdaş olmak üzere iki farklı sekülerleşme tartışması bulunmaktadır. Klasik sekülerleşme kuramcıları seküler bir döneme girdiğimizi ve dinin her geçen gün kolektif hayat üzerindeki etkisinin azalacağını iddia etmişlerdir. Çağdaş sekülerleşme kuramcıları ise, klasik sekülerleşme teorilerinin aksine dinin toplumsal öneminin yitirmediğini, niceliksel ve niteliksel değişimlere rağmen etkisini sürdürmeye devam ettiğini savunmuşlardır. Klasik sekülerleşme kuramcıları ciddi anlamda eleştirilere maruz kalmıştır; çünkü ortaya atmış oldukları tezler tam olarak geçerli olmamıştır. Din, önemini koruyarak varlığını devam ettirmiştir. Postmodernite düşüncesi dini daha farklı bir evreye taşımıştır. Modern dönemde itibar kaybına uğratılan din, postmodernite tartışmaları bağlamında itibar kaybını yaşamaya devam etmiştir.

Modernitenin “akıl çağı” ve postmodernitenin ise “yorum çağı” evreleri dinin en çok zarar

¹ Bryan Wilson, “Sekülerleşme”, çev. Ali Bayer, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 9.

gördüğü evreler olarak okunabilir. Din, modernite de doğrudan hedefe konularak postmodernite de ise, dolaylı olarak yıkıma maruz kalmıştır. Postmodern düşüncenin her şeye şüphe ile bakması, anlık kararların doğru olabileceğini savunması, evrensellik söylemlerine karşı çıkması nedeniyle problemlidir. Dolayısıyla, dinin anlamsızlaştırılması, değer kaybına uğratılması modern dönem ile birlikte başlamış olsa da postmodernite düşüncesinde karmaşık, bulanık, müphem bir hal almıştır. Postmodernlik, dini özelleştirerek, herkesin kendine ait dini olabileceğini savunmaktadır. Yeni slogan “benim dinim, benim kararım”. Postmodern düşüncede dinin, “yol gösterici, sabitleyici, belirleyici, tahdit edici özelliklerini kaybetmesi; müphem, şüpheli, kaos ve her zamankinden daha çok sorumluluk olacaktır.”

Modernite, din ve tanrıyı bir kenara atarken, postmodernite din ve tanrıya yer açmıştır. Ancak postmodern düşüncenin din ve tanrı algısı daha karmaşık durmaktadır. Bu çalışmada, modernlik düşüncesine meydan okuyan postmodernlik düşüncesinin dine yaklaşımı ve dinin özelleştirilmesi meselesi üzerinde durulmuştur. Özelleşen dinin ne anlama geldiği, eleştirel bir perspektifle ele alınmıştır. Bu çerçevede, konuyu anlaşılır kılmak amacıyla modernite ve din, sekülerleşme tartışmaları ve son olarak ise, postmodernite ve dinin özelleşmesi başlıklarına yer verilmiştir.

1. Modernite ve Din

Modernlik, Giddens’in tanımıyla “on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine” işaret eder.² “Modernlik söylemi, en sağlam özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır.”³ Modernlik düşüncesi, aydınlanma fikrine bağlı olarak, Batı Avrupa’da ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesinin amacı, insanı esasta “kötü” kökleştirici olduğuna inanılan “mit, önyargı ve hurafenin” temsil ettiğine inanılan “eski düzen”den kurtararak, yine esasta “iyi” ve “özgürleştirici” olduğu çekincesiz kabul edilen “akıl düzenine” sokmaktır.⁴ Aydınlanma düşüncesi kamusal duyarlılıkları dönüştürerek, gündelik yaşamın hücrelerine sızmıştır. “Herkes istediği görüşe inanır” düşüncesi hızla artış göstermiştir.⁵

Habermas, modernitenin aydınlanma projesinin iki yönü olduğunu ifade eder. Birincisi, bilim, ahlak ve sanat alanlarının ilk olarak, bir din içerisinde birleşmiş olmaktan çıkıp her biri kendi normlarıyla hakikat, adalet, güzellik işleyen özerk değer alanlarına ayrılmasıdır. Diğeri ise bu yeni

² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 9.

³ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 23.

⁴ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 13-14.

⁵ Terry Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 48.

özgürleşmiş alanlardaki potansiyelin, gündelik yaşamın öznel akışına girerek, aralarındaki etkileşimlerle onu zenginleştirmesidir.⁶

Modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları “geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır.”⁷ Modernite, geleneksel entelektüel kavrayış ve bu kavrayış ile ilişkili yaşam biçimlerinden kesin bir kopuşun ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bu kopuş, geçmişin pratiklerine ve varsayımlarına güvensizlikte temellenmektedir. Gelenekten ve geleneğin içerdiği pratik ve varsayımlarından kopmak suretiyle, özgür düşünme biçimlerine işaret eden modernite; bu anlamıyla kadimler ve modernler arasındaki, kadimlerin bilgelğine karşı bilimin mücadelesinde kendini gösteren kavga dönemini ifade etmektedir.⁸ En genel anlamıyla modernlik, geleneği, dini, mitleri reddeden, rasyonelliği öne çıkaran bir düşünce biçimidir. Rasyonel düşünce dini bir kenara atarak toplumsal düzeni yeniden üretmektedir. Ekonomide, hukukta, siyasette, eğitimde ve tüm kurumsal alanlarda belirleyici olan gelenek veya din değil, akıldır.

17. yüzyılda, doğaya, tanrıya ve insana karşı tasavvurun değiştiği özne merkezli, dünyevi ve akılcı yaklaşımlarla farklı tarih yaklaşımı sergilenmiştir. Bu asrın felsefesi ve bilimi dinden uzaklaşan laik bir niteliktedir. Aynı zamanda özerk bireyin inşa süreci başlamıştır. Bu dönemde, teosantrik düşünceden homosantrik düşünceye, yani imandan akla dolayısıyla mistisizmden rasyonalizme geçiş yaşanmıştır.⁹ Modernite, bireyciliği teşvik ederek “özerk”, “kendine özgü”, “yalnız” bireye itimat etmektedir.¹⁰ Modernleşme, sadece dinin toplumsal ekonomik ve politik değişimlere verdiği yanıt değildir. Dinin kendisi, reform, bireyciliğin yükselişi ve parçalanma arasındaki bağların bir adım gerisinde olarak değişimin bir nedenidir.¹¹ Dini bireycilik, Batı düşüncesinde, reformasyon ve Aydınlanma düşüncesinin, dolayısıyla modernitenin getirdiği bir fenomen olduğu ileri sürülür.¹² Bireycilik, modernitenin isteyerek ve planlayarak doğurduğu bir çocuk iken, dinsel bireycilik ise, sekülerleşmenin yeniden üretimi dolayımında öngürülemeyen sonucudur.¹³ Modernlik düşüncesi, dinsel bireyciliğin ortaya çıkması için istenen, planlanan bir çaba içerisinde olmamıştır. Yani dinsel bireycilik, modernitenin doğası gereği ortaya çıkan bir durumdur.

⁶ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 57-58.

⁷ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 12.

⁸ İbrahim Keskin, *Modernizm Kaskacından Postmodern Dünyaya* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 91.

⁹ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 93-94.

¹⁰ Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik* (İstanbul: Açılımkitap Pınar Yayınları, 2011), 175.

¹¹ Steve Bruce, “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”, çev. İhsan Çapçioğlu, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 29.

¹² Ünal, *Dinsel Bireycilik*, 63.

¹³ Mustafa Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 204.

“Modern çağ ilerledikçe, din, kamu mülkiyetinden özel mülkiyete geçme eğilimi göstermiştir.”¹⁴ Ayrıca kamusal alanda görünmeyen din, özel alanda kendisine yer açmıştır. Modernliği niteleyen temel karakteristikler arasında “bireycilik” ve “özelleşme” önemli bir yer teşkil eder. Bireycilik, insanların benmerkezci bir tutum içinde olması iken, özelleşme, kamusal alandan ziyade, özel alana çekilme olarak anlaşılabilir.¹⁵ Dinin kamusal alandan özel alana kayması, dinin özelleşmesi sürecini hızlandırmıştır. “Benim dinim benim kararım” sözü özelleşen dinin ürünüdür.

Modernlik düşüncesinde din, geçmişti, karanlıktı bu anlamda aklın aydınlanması, inançların karşısındaki zaferiydi.¹⁶ Geleneksel hiyerarşik yapılar, kozmik düzenle bağlantılı olan büyük varoluş zinciri ile ilişkilidir. Charles Taylor, “bu hiyerarşik düzenin insanı sınırlarken aynı zamanda dünyaya ve toplumsal hayata anlam kazandırdığını ifade eder. Büyünün bozulmasıyla hem kozmik düzen hem de toplumsal yapılar anlamını kaybetmiştir. Dünya artık insanın amaçları için kullanılmaya açık hale gelmiştir.”¹⁷ Dünyevileşme tam da bu anlayış doğrultusunda hız kazanmıştır. Dünyevileşmenin hız kazanması hem kurumsal alanları hem de toplumsal yapının sekülerleşmesini arttırmıştır. Kişisel öznenin, modernleştirici ahlakın ve neocemaatçiliğin oluşumunun yanı sıra, dinle modernlik arasındaki ayrılığın sınırlı ve bizi modern bir kamu yaşamının karşısı olan özele ait bir dinin gelişmesine götüren bir biçimi vardır. Fakat aynı zamanda insanlar kolektif dinsel deneyim yaşamaya devam ederler.¹⁸ Kolektif dinsel ritüellerin olması, kolektif dinsel kimliklerin varlığını canlı tutar.

Modernliğin aklı merkeze alan, merkeze alırken de bireyi yücelten tavrı, sonraki dönemlerde (postmodern düşüncede) daha da ileri götürülmüştür. Ancak her şeye rağmen “modernlik düşüncesinin kendine özgü, katı bir ahlaki tutuma yaslandığı ve modern bireyleri bu ahlaki çerçevede bir eyleme davet ettiği söylenebilir.”¹⁹

2. Sekülerleşme Tartışmaları

Modernlik düşüncesiyle birlikte sekülerleşme tartışmaları hız kazanmıştır. Sekülerleşme kavramının standart bir tanımı bulunmamakla birlikte, birçok farklı anlamda kullanılmaktadır. Wilson²⁰,

¹⁴ Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 16.

¹⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Adana: Karahan Kitabevi, 2005), 22-23.

¹⁶ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 387.

¹⁷ Çağrı Taşgetiren, *Batı'nın Sekülerleşme Süreci: Charles Taylor ve Modernite Eleştirisi* (İstanbul: Açılımkitap, 2018), 113.

¹⁸ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 389.

¹⁹ Kenan Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü* (Ankara: Pruva Yayınları, 2019), 17.

²⁰ Wilson, “Sekülerleşme”, 12.

sekülerleşmeyi dini bilincin, faaliyetlerin ve kurumların toplumsal önemini kaybettiği bir süreç olarak tanımlamakta iken, Eagleton²¹, toplumların dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleştiklerini ifade eder. Volkan Ertüt²² ise, sekülerleşme kavramını “belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların (halk inanışlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin) bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin göreceli olarak azalması” olarak tanımlamaktadır.²³ Sekülerleşme, en genel anlamda ve en basit kullanımıyla “dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin azalışı” olarak ifade edilir.

Sosyolojik sekülerleşme kuramlarının geliştirilmesi 1960’ların sonunda başlamıştır. En popüler olanları, Durkheim’in “farklılaşma” Weber’in “akılcılaşma” ve Tönnies’in “cemaat/topluluk-cemiyet/toplum” kavramları üzerinden geliştirdikleri süreçlere başvuran Berger, Luckmann ve Wilson’a aittir. Ortaya atmış oldukları tezlerin geçerlilik ve genellenebilirlikleriyle ilgili tartışmalar daha sonradan olmuştur.²⁴ “Klasik sekülerleşme teorilerine göre, sekülerleşme, dini sembol, düşünce, pratik ve inançların, kurumların sosyal kurumlar ve kültür üzerindeki önemini kaybettiği bir süreçtir.”²⁵ Sekülerleşme konusuyla ilgili çalışmalar yapan Larry Shiner, sekülerleşmeyi altı değişik anlamda kullanmıştır. Bunlar şu şekildedir:²⁶ “Dinin gerilemesi, bu dünyaya uyma, toplumun dinle ilgisini kesmesi, dini inanç ve kurumların yer değiştirmesi, dünyanın kutsallıktan arındırılması ve kutsal bir toplumdan seküler bir topluma geçiş.”

İlk dönem sosyologları, “sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını düşünmüşlerdir. Modernleşme ilerledikçe, din özel alanına çekilecek, özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale gelecektir, düşünceleri hâkimdir.”²⁷ Luckmann, sekülerleşmenin tipik bir şekilde, kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen dini patolojik bir süreç olarak görüldüğünü ifade eder. Ona göre sekülerleşme, insanların mabetlere gitme

²¹ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 15.

²² Volkan Ertüt, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı* (Ankara: Orient Yayınları, 2015), 13.

²³ Volkan Ertüt, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47.

²⁴ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, çev. Mehmet Süheyl Ünal, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 57.

²⁵ Ali Bayer, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 156.

²⁶ M. Ali Kirman, “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği”, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 343-344.

²⁷ Bayer, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, 161.

oranlarında niceliksel olarak azalışların ve kurumsal anlamda dini boşlukların olmasıdır.²⁸ Din, kamusal alanda görünmüyor olsa da, özel alan içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu bağlamda “düşünümsel sekülerleşme tezinin en somut sonucu, dinsel bireyciliktir.”²⁹

Klasik sekülerleşme teorilerine karşı bir meydan okuma olarak gelişen yeni paradigmlar ortaya çıkmıştır. Yeni paradigmlar, “klasik sekülerleşme teorilerinin modern dünyada dinin ve gelişen yeni olayların açıklanmasında yeterli olmadığını, bu nedenle bütün teorik söylemlerinde sekülerleşme kavramının kullanımdan kaldırılmasını” önerirler. Yeni paradigmayı savunanlar, “sekülerleşmenin dinin bozulması veya çöküş teorisi olmadığını, “dini değişme” olduğunu iddia eder. Onlara göre din, aynı zamanda rasyonalizme ve modern toplumun bilimsel ve teknolojik temeline rağmen “aşkın” karakterini kaybetmemiştir.”³⁰ Yeni paradigma ve çağdaş sekülerleşme kuramları, dinin tamamen toplum ve birey hayatından çekildiğini savunmamıştır. Ancak dinin niceliksel ve niteliksel olarak farklılaştığını ifade etmişlerdir. Niceliksel olarak, insanların mabetlere gitme oranında sayısal olarak azalışın olması, niteliksel olarak ise gündelik yaşamda insanların dini referans almaktan ziyade rasyonel tercihlerin ön planda olduğu söylenebilir.

Sekülerleşme tartışmalarına bakıldığında, dinin geleceği ile ilgili iki önemli görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, sekülerleşmenin hiç gerçekleşmediği yönündedir. Bu görüşe göre, geçmişin mi yoksa günümüzün mü daha dindar olduğunu bilemeyiz. İkinci görüş ise, “sekülerleşme olsa bile 20. yüzyılın sonunda sekülerleşmeden dönüşün meydana geldiğini, diğer bir ifade ile kutsala dönüşün gerçekleştiği savunulmaktadır.” Bu kategoride yer alanlara göre, sekülerleşme olmuş olsa bile, dinin sonuçta yok olması beklenemez. Çünkü dini düşüş hadisesi “doğrusal” bir yaklaşımla değil, “döngüsel-dairesel” bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. Kirman, bu durumu “salıncak metaforu” ile açıklamaktadır. “Toplumsal yapılarda sadece düz hatlı çizgiler ve yörüngeler yoktur; aksine bir dizi karmaşık bağlar ve birbirini besleyen döngüler vardır. Bu nedenle toplumlar, dinden uzaklaşma ile dine yöneliş arasında salınır dururlar.”³¹

3. Postmodernite ve Dinin Özelleşmesi

Postmodern, “kültür dünyasının, modern dünya ile ilgili yaygın bir kötümserlik ve televizyon, popüler kültür ve insan yaşamının şimdisi, şu anı dışında kalan tüm dönemlerinden uzaklaştı-

²⁸ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 19.

²⁹ Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*, 228.

³⁰ Bayer, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, 161-162.

³¹ Kirman, “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği”, 348-350.

ran araçların yoğunluğuyla belirlenen dönüşümü sonucunda ortaya çıkan kültürel koşulları betimlemek için kullanılan sıfattır.” Postmodern sıfatı, yine aşkın argümanlara karşı çıkan; mütakabiliyetçi doğruluk anlayışını reddeden, “Batı aklını meşrulaştıran büyük anlatılara kuşkuyla bakan felsefeyi tanımlar.”³²

Descartes’in, ruhun ölümsüzlüğünü ispat ettiği gibi, bir takım matematiksel ve bilimsel hakikatler ispatlaması ardından Kant’ın, insan duyularının hiçbir zaman erişemeyeceği, başka bir üstün ‘noumenal’ dünyanın daha var olduğunu ilan etmesiyle, Batılı filozoflar, bilginin mutlak ve total biçimlerinin olanaklığına inanmışlardır. Nietzsche, böylesi (modernite) bir felsefi geleneğin kökünü kazımayı aklına koymuş bir düşünürdür. Çünkü Nietzsche, insan bilgisi diye bir şeyin var olmadığını, “hakikat’in ya erişilemez ya da bir mit” olduğunu iddia eder.³³ Postmodernlik “klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır.”³⁴

Postmodernizm, genel anlamda modernizmin, temel kavramlarından biri olan rasyonelliğin ve bilimsel temsil felsefenin (epistemolojinin) yadsınması olarak düşünülmektedir.³⁵ Robinson, kesin olarak postmodernizme atfedebileceğimiz biricik özelliği, derin bir şüphecilik içermesi ve bu şüpheciliğin dil ve anlama yönelik bir saplantıdan doğup şekillenmesi olarak tanımlar.³⁶ Postmodernizmin peygamberi olarak kabul edilen Nietzsche’nin düşüncelerini bilmemiz, postmodernizm düşüncesinin anlaşılmasını kolaylaştırır.

“Nietzsche’ye göre, fenomen karşısında, pozitivizme karşı sadece gerçekler vardır. Ben derim ki: Hayır var olan gerçek bulgular değil, sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği kendi içinde kuramayız: belki de böyle bir şeyi yapmak istemek deliliktir. Her şey sübjektif, diyorsunuz; ama bu bile bir yorumdur. Özne verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir. Sonuçta yorumun arkasına bir yorumcuyu yerleştirmek gerekli midir? Bu bile bir uydurmadır, bir hipotezdir. Bilgi sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan yorumlanabilir de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır. “Perspektivizm.” Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır; dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır. Her dürtü bir nevi hükmetme arzusudur; her biri, tüm diğer dürtüleri kendisini bir norm olarak kabul

³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005) “Postmodern”, 1356-1357.

³³ Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), 11-13.

³⁴ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 9.

³⁵ Gencay Şaylan, *Postmodernizm* (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 21.

³⁶ Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 44.

etmeye zorlamak ister.”³⁷

Lyotard da Nietzsche’ye benzer bir ifade ile “bir bütün olarak postmodernizmin derdi”nin, temsil sınırları içinde hakikati sergilemek değil, iradenin dönüşü içinde perspektifler oluşturmaktadır diye yorumlar.³⁸ Postmodernizme göre, “kendi çıkarlarımızı ve inançlarımızı kısmen radikal bir eleştiriye tabi tutamıyorsak bunun nedeni inanç, çıkar ya da söylemin, bir zamanlar evrensel bir öznelğin işgal ettiği türden aşkın bir konuma yükseltilmiş olmasıdır.”³⁹ Üstün insan tanrının yerini alacaktır. “Üstün insan, ya da insan-sonrası hayvan; kendini doğa, akıl, insan ya da ahlak denilen bu düzmece din formlarından özgürleştirmiş olandır.”⁴⁰ Üstün insan ile birlikte özgürleşme sağlanacaktır iddiasında bulunulur. Vattimo⁴¹, tanrının efendimiz olmaktan çıkıp dostumuza dönüşme kararını, bizim şu andaki çabalarımızın bağlı olduğu kesin olay olarak düşünür. Tanrının dostumuza dönüşmesi, herkesin tanrı olması anlamına gelmektedir. Herkesin tanrı olduğu yerde, tek bir hakikat yoktur, yalnızca yorum vardır. Vattimo, yorumu bir virüse benzetir, hatta bir pharmakon (hem ilaç hem de zehir anlamına gelir) gibidir; temas ettiği her şeyi etkilemektedir.⁴²

Postmodern teolojik proje, aklın kudretini terk etmeksizin, tanrının hakikatini yeniden ileri sürmektedir.⁴³ “Modern bilimsel akıl tarafından itilip kalkılan ya da sınır dışı edilen din, postmodern akıl tarafından oturma izni vermeyi kararlaştırmış bulunuyor.”⁴⁴ Fakat oturma izni alan din, değer kaybetmeye devam etmektedir.

“Eğer din her şeyi açıklamaya çalışan büyük bir anlatıysa, postmodernizm diğer anlatılara olduğu gibi buna da savaş açacaktır; eğer din mutlak ve kesin bir hakikatten bahsediyorsa, postmodernistlerin yıkıcı darbelerine maruz kalan bütün evrensel hakikatler gibi din de bundan payına düşeni alacaktır; eğer din, ezeli bilgisiyle olmuş ve olacak her şeyi önceden belirleyen ve korkutma, sindirme, zayıflatma ve hiçleştirme yoluyla insanları otantik olmayan bir hayata sürükleyen otoriter bir tanrıdan dem vuruyorsa, böyle bir tanrı postmodernistlerin elinde can verecektir.”⁴⁵

“Dini bireycilik, bir görüntüde dinin özelleşmesidir. Otorite karşısında güçlü bir şüphecilik içerir. Dış, dini otoriteden ziyade, bireyin kendi duygu ve hisleri gerçek yaratımını kendisi gerçekleştirir. Bu yüzden bütün doğru cevapları bulmaktan çok “gerçeğe/hakikate giden bir yol üzerinde

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 326.

³⁸ Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, 40.

³⁹ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 52.

⁴⁰ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 206.

⁴¹ Gianni Vattimo, “Yorum Çağı”, çev. Rahmi G. Ögdül, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 44.

⁴² Vattimo, “Yorum Çağı”, 45-47.

⁴³ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 57.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 234.

⁴⁵ Abdullatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2009), 338-339.

olma” daha değerli görülür. Birinin inancının içeriğini dikte eden dini liderlerin otoritesine karşı çıkar. Aynı zamanda, bütün dini ve ahlaki nasihatleri, fanatizm olarak tanımlamaktadır.”⁴⁶ “Özelleştirme, dinin özel alana havale edildiğini ima etmektedir. Din, sosyal yapıyı meşrulaştırmaktan ve ahlaki düzeni desteklemekten ziyade bireysel varlığı yorumlayan ve ona rehberlik eden bir kaynak haline gelir.”⁴⁷ “Postmodern bir din, dilin yarattığı bir din olduğu için, eksiksiz, mutlak, evrensel ve nesnel anlamda katı bir hakikat görünümüne sahip olamaz. Dolayısıyla, postmodern bir din de ezeli ve dil dışı hakikatlerden bahsetmek yersizdir. Din de, tıpkı diğer metinler gibi sonsuz yoruma açıktır. Bu nedenle, burada söz konusu olan, evrensel ve mutlak bir din değil, bütünüyle görelî, müphem, değişken bir dindir.”⁴⁸

Dinin kültürel ve entelektüel rolü, elbette ki, modern çağın sekülerleştirici ve çoğulcu gelişmelerinden derinden etkilenmiştir; fakat yine de kurumsal dinin etkisi pek çok açılardan düşüş göstermesine rağmen, bizzat dini duyarlılığın kendisinin, postmodern dönemin muğlak yeni entelektüel şartları tarafından yeniden canlandırıldığı gözleniyor.⁴⁹ Tekrardan diriltilecek din, postmodern dönemde kurgulanarak hem sıradanlaştırılmış hem de içeriksizleştirilmiştir. Anlatılardan anlatılara, seslerden diğer bir sese dönüştürülerek sıradanlaştırılmış; hakikat köklerinden kopartılarak ve özelleştirilerek içeriksizleştirilmiştir.⁵⁰

Bauman, postmodern adlandırması yerine “akışkan modernite”yi kullanır. Akışkan modernite de hakikat, yargı ya da beğeniye cemaatlerin ötesinde evrensel bir zemin bulma yolundaki tüm arayışlar boşunadır.⁵¹ Genel, ortak bir bilgi yoktur. Çoğulculuk vardır. Her şey olabilir. Her şey akar. Katı olan her şey buharlaşır. Din, postmodernite bağlamında “akışkan dindarlık” üretmektedir. Katı olan hiçbir din kabul görülmez. Çoğulculuk hâkimdir ve evrenselciliğe yer yoktur. “Din ötekiyle ilişkilidir ve tanrı öteki ile olan ilişkimizde, diğerleri ile karşılaştığımızda kendisini gösterir.”⁵²

Postmodernizm, “onaylama ve reddetme teşebbüsünün kendisine karşıdır; her şey olabilir, herkes var olabilir. Hiçbir şey için ve hiç kimse için bir tehdit yoktur. Çünkü evrensel ve nesnel

⁴⁶ Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapçıoğlu ve Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013), 221.

⁴⁷ Ole Riis, “Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”, çev. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapçıoğlu, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 365.

⁴⁸ Tüzer, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, 353.

⁴⁹ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite’den Günümüze Kadar Tarnas II*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2014), 258.

⁵⁰ Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*, 27.

⁵¹ Ahmet Ayhan Koyuncu – Mustafa Günerigök, *Bauman ve Postmodernite* (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 74.

⁵² Tüzer, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, 357.

temellere dayanan bir etik pratik olarak imkânsızdır.”⁵³ Özelleşen dinin hiçbir sınırının olmaması, “mutlak özgürlük için ideal bir durum olarak belirlenebilir.” Fakat, sabitleyici, belirleyici, tahdit edici, yol gösterici hiçbir evrensel ilkenin olmadığı bir durumda, özgürlükten önce, yolumuza çıkacak olan, şüphecî, müphem, alabildiğince kaos ve hiç kuşkusuz her zamankinden daha çok sorumluluk olacaktır. Çünkü hangi eylemin “doğru mu yoksa yanlış mı” olduğunu gündeme getirecektir. Hakikat yoksa kesinlikte yok, doğru yoksa yanlışta yoktur. “Bu değerlerin ne olduğuna kim karar verecek”?

Sonuç

Modernlik düşüncesi ile birlikte dinin ortadan kalkacağına dair söylentiler artış göstermiştir. Sekülerleşme tartışmalarının başlaması yine bu bağlamda gerçekleşmiştir. Modernlik düşüncesinin tüm kurumsal ve toplumsal yapılarda karşılık görmesi, sekülerleşme tartışmalarına hız kazandırmıştır. Din, kamusal alan içerisinde görünmez bir hal almaya başlamış ve toplumun dinden uzaklaştığı teorileri değer kazanmıştır. Fakat sekülerleşme tezleri daha sonra ciddi anlamda eleştirilere maruz kalmıştır. Dinin kamusal alanda görülme sıklığı azalmış olsa da, özel alanda din önemini korumuştur. Din, hem niceliksel hem de niteliksel değişimler yaşamıştır. Ancak nihai olarak din ortadan kalkmamıştır.

Modernliğin tüm argümanlarına karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkan postmodern düşünce, dini tekrardan dirilterek ona yer açmıştır. Fakat dine yer açan postmodern düşünce, çokta masum durmamaktadır. Çünkü postmodernite, hakikatin olmadığını, evrenselliğe karşı olduğunu, her şeye kuşku ile yaklaşılması gerektiğini, her şeyin yorum olduğunu savunmaktadır.

“Modernliğin kendi tikelliği içinde sınıadığı, dolayısıyla onayladığı ya da reddettiği şeyler vardır. Postmodernizm, onaylama ve reddetme teşebbüsünün kendisine karşıdır; her şey olabilir, herkes var olabilir.” Ayrıca, modernlik düşüncesinde kolektif değerler bulunmaktadır. Postmodernizm de ise, kolektif olan hiçbir şey bulunmaz ve her şey saldırı altındadır. Birey, postmodern düşüncede merkeze konularak, her şeyin ölçüsü haline getirilmiştir. Dinin özelleşmesi, insanın her şeyin ölçüsü haline gelmesi ile birlikte olmuştur. Özelleşen dinde belirleyici, sabitleyici, yol gösterici hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla özelleşen dinin daha çok müphem, kaotik ve bulanıklık yarattığı sonucunu doğurur. Hakikat yoksa kesinlikte yoktur. Doğru yoksa yanlışta yoktur. Nihayetinde, özelleşen dinin, karmaşık, müphem ve gerilimli sonuçlar doğuracağı kesindir.

⁵³ Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*, 17-18.

Kaynakça

- Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Bayer, Ali. “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. 155-184. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Bruce, Steve. “Sekülerleşme: Sistematiik Bir Betimleme”. çev. İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. 25-44. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Çağan, Kenan. *Postmodernizm ve Mabremiyetin Dönüşümü*. Ankara: Pruva Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Dobbelaere, Karel. “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”. çev. Mehmet Süheyl Ünal. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. 57-74. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Basım, 2018.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*. Ankara: Orient Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Tarih Kurumu, 1. Basım, 2019.
- Furseth, Inger – Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2. Basım, 2013.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Mektepleri, 1. Basım, 2018.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 1997.

- Keskin, İbrahim. *Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Kirman, Mehmet Ali. “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği”, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu. 339-354. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kirman, Metmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 1. Basım, 2005.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan – Günerigök, Mustafa. *Bauman ve Postmodernite*. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*. çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Riis, Ole. “Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”. çev. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu. 355-374. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Robinson, Dave. *Nietzsche ve Postmodernizm*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Şaylan, Gencay. *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Basım, 1999.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite’den Günümüze Kadar Tarnas II*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Taşgetiren, Çağrı. *Batı’nın Sekülerleşme Süreci: Charles Taylor ve Modernite Eleştirisi*. İstanbul: Açılımkitap, 1. Basım, 2018.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Tüzer, Abdülatif. *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*. Ankara: Lotus Yayınevi, 1. Basım, 2009.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılımkitap Pınar Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Vattimo, Gianna. “Yorum Çağı”. çev. Rahmi G. Ögdül. *Dinin Geleceği*. ed. Santiago Zabala. 45-56. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Çezalandırma*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Basım, 1996.
- Wilson, Bryan. “Sekülerleşme”. çev. Ali Bayer. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. haz. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu. 9-24. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

İslam Hukukunda Nafaka Sorumluluğunun Sosyal Refaha Katkısı
The Contribution Of Alimony To Social Welfare İn Islamic Law

Dr. Yusuf BALTA

yfbalta@gmail.com. ORCID orcid.org/0000-0002-5753-8341

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06.03.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20.03.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20.04.2022

Atıf / Citation: Balta, Yusuf. “İslam Hukukunda Nafaka Sorumluluğunun Sosyal Refaha Katkısı”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/2 (Nisan/April 2022), 35-62.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-

Commercial License

Öz

İnsan, dünyaya bütün imkanlardan yoksun ve muhtaç bir durumda gelir. Bu noktada insan ihtiyaçlarının karşılanması ancak bir aile ve toplum içinde bulunmasıyla sağlanabilir. Ailede reis konumunda olan kocanın eşine karşı tek taraflı nafaka sorumluluğu ve nesep yönünden akrabaların karşılıklı olarak nafaka alacaklısı olma ve verme sorumlulukları gibi hususlar nafakanın kapsamındadır. Nafaka temini, geçmişten günümüze insanları birinci derece ilgilendiren bir konudur. Çünkü insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan yeme, içme, giyim ve mesken gibi asli ihtiyaçlarının tamamı nafaka kapsamındadır. Nafaka, insan hayatını maddî olarak ilgilendirdiği kadar manevî yönden de ilgilendiren önemli konulardan biridir. Çünkü gerek kadının gerekse ailedeki diğer fertlerin nafakasının temini, onların insan onuruna yakışır bir hayat sürmelerini ve beşerî ilişkilerinin müspet yönde gelişmesini sağlayacaktır. Nafaka, tüm hukuk sistemlerinde önemli bir konu olarak irdelenmektedir. İlgili naslar çerçevesinde İslâm hukukçuları da nafaka konusunu derinlemesine ele almış ve klasik fıkıh kitaplarında aile hukuku kapsamında “Kitâbu'n-Nafakât” başlığı altında incelenmişlerdir. Nafaka mecburî olması ve şümulü açısından kamu hukukuyla yakından ilgilidir. Malî anlamda toplumsal refaha katkı sağlayan nafakayla ilgili ahkâm, bireysel hak ve sorumlulukların bilinmesi, aile birliği ve toplumsal düzeninin devamına katkı yönüyle araştırmamıza konu olmuştur. Bu çalışmada, evlilik ve hısımlık nafakasının sonuçlarının sosyal refaha katkısı, dört büyük mezhep ve diğer mezheplerin görüşleri etrafında ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sosyal Refah, Nafaka, Evlilik Nafakası, Hısımlık, Usul, Fürû.

Abstract

Person comes into the world deprived of all possibilities and in need. At this point, satisfy the human needs can only be achieved by being in a family and society. Issues such as the unilateral alimony responsibility of the husband, who is the head of the family, towards his wife, and the responsibilities of the relatives to receive and give alimony mutually in terms of lineage, are within the scope of the subject of alimony. Alimony and its provision is a matter of primary concern to people from the past to the present. Because all of the basic needs such as food, drink, clothing, housing, which are necessary for a person to survive, are within the scope of alimony. Alimony is one of the important issues that concern human life both materially and spiritually. Because the provision of alimony for both women and other members of the family will enable them to lead a life worthy of human dignity and to develop human relations in a positive direction. Alimony is considered as an important issue in all legal systems. At the same time, within the framework of the relevant nases, Islamic jurists have also dealt with the issue of alimony in depth and have been examined under the title of "Kitâbu'n-Nafakât" within the scope of family law in classical fiqh books. It is closely related to public law in terms of its necessity and scope. The provisions related to alimony, which contributes to social welfare financially, have been the subject of our research in terms of knowing individual rights and responsibilities, ensuring the continuation of family unity and social order. For this reason, in this study, the

views of the sects related to marriage and kinship alimony have been tried to be discussed in terms of their contribution to social welfare.

Keywords: Islamic Law, Social Welfare, Alimony, Marriage Alimony, Kinship, Usul, Fürû.

Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır. İhtiyaçlarını sosyal çevresi içinde temin eder. Bu durumda çevresine karşı sorumlulukları olduğu gibi bazı haklara da sahiptir. Dolayısıyla merkezde olan birey için iki boyutlu olan nafaka, zarûrete düşenler için temin edilmesi gereken bir mükellefiyet, ihtiyaçlarını temin etmede acze düşen kimse için ise bir hak haline gelir. Aşağıda nafakayla ilgili hükümlerde görüleceği üzere hepsinde temel amaç, şahıs özelinde toplumsal düzeni ve refahına katkı sunmaktır. Nafaka hukukunu düzenleyen ahkam naslarla belirlendiğinden kamu düzeni ile yakından ilgili olup emredici mahiyettedir. Mezhepler arasında ihtilaflı olsa da fukahâ, bu naslardan nafakayla ilgili temel prensipler belirlemiştir. Böyle olmasının sebebi, kurallara uymak noktasında fertlerin hak ve ödevlerini yapmak zorunda olmalarıyla açıklanabilir. Aksi halde kamu otoritesinin müdahalesi ile karşı karşıya kalacaklardır. İslam hukukunda henüz hak edilememiş, yükümlü aleyhine bir alacak olarak doğmamış nafakadan kısmen veya tamamen feragat caiz değildir.¹

Nafaka, insan hayatını maddî ve manevî yönden ilgilendiren önemli konulardan biridir. Belli şahısların durumları itibariyle yakınlarına karşı hukuken nafaka mükellefiyeti ihtiyaç ve güç yetirme ile alakalı olup taraflar arasındaki hukuki bağlara göre incelenmektedir. Çünkü evlilik ve hısımların nafakalarının temini, onların insan onuruna yakışır bir hayat sürmesini, beşerî ilişkilerinin müspet yönde gelişmesini sağlayacaktır. Nafaka, aile, toplum ve devlet arasında sosyo-iktisadî bütünlük ve fırsat eşitliği gibi çok geniş bir alanı ilgilendirmektedir. Nitekim İslam hukukçuları tarafından yapılan tanımlarda, nafakanın başta iâşe, giyim ve mesken olmak üzere temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik olduğu görülür.² İslam, aileye büyük önem vermiş ve aile fertleri arasındaki ilişkilere yönelik düzenlemeler getirmiştir. Zira aile, şahsı koruma, geliştirme ve yetiştirme özelliğiyle toplumun çekirdeğini teşkil etmektedir. Bu sebeple nafaka, aile ve hısımlık hukukunun aslî konularındandır.

Nafaka temini, geçmişten günümüze mükellef ve alacaklısını birinci derecede ilgilendiren medenî ve hukukî bir durumdur. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan yeme, içme,

¹ Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/26; Ebû Muhammed Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî alâ muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdulfettâh Muhammed el-Hâlû, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 7/385; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ mârifeti meânî'l-minbâc*. (Beyrût: y.y., 1997), 3/226; Celal Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 38.

² Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstulâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968), 2/444.

giyim, mesken, tedavi, eğitim-öğretim gibi temel ihtiyaçlarının tamamı nafaka kapsamındadır. Nafaka alacaklısı ve mükellefi olma sebepleri evlilik, hısımlık ve mülkiyet olmak üzere üçe ayrılır. Mülkiyet nafakası, doğrudan insanı ilgilendirmediği için inceleme alanımızın dışındadır. Evlilik nafakası, karı-koca arasında evlilik birliğinin varlığına dayanırken, hısımlık nafakası, kan bağından kaynaklanan hısımlığa/nesepe dayanmaktadır.³ Evlilik nafakasından koca, her durumda yükümlü iken, kadın alacaklıdır. Nafakanın tarafları değişmemektedir. Hısımlık nafakasından ise yükümlülük karşılıklıdır. Taraflar mütekâbiliyet esasına göre değişebilmektedir.⁴ Dolayısıyla nafaka, yalnızca karı-koca ve çocuklardan oluşan çekirdek aileyi ilgilendiren ve bunlarla sınırlı kalan bir durum değildir. Nitekim neseb yoluyla birbirine bağlı olan usul-fürû ve civar hısımları da içine alır. Bu noktada akrabayı gözetmeyi, onların mağduriyetini gidermeyi tavsiye eden naslar dikkate alınınca, usul-fürû ve civar hısımların nafakasını temin etmek oldukça önemli bir husustur.

Nafaka, aslî ihtiyaçlardan biri olması sebebiyle diğer alacaklardan önceliklidir. Nafaka alacağı, hayatın devamına sebep teşkil ettiğinden şahsa bağlı bir haktır ve zaruret halinin giderilmesi söz konusudur.⁵ Nafaka alacağı, hacze konu olamaz. Temel ihtiyaçlardan sayılan nafaka alacağı kişinin nafaka dışındaki diğer malî haklarına tercih edilir.⁶ Nafaka alacağı, alacaklısının iâse ve barınma ihtiyaçlarıyla alakalı olduğu için rızasının hilafına nafakanın takas edilemeyeceği, fukahâ tarafından ittifakla kabul edilmiştir.⁷ Bu temel ilkeler, nafaka alacaklısının hayatını idame ettirebilmesi, zarurete düşmemesi, dolayısıyla toplumsal refahın bozulmaması ve bekâsı için hukuk tarafından himaye edilmektedir.

1. Sosyal Refah Kavramı

Sosyal refah kavramı, farklı yaklaşımlarla tanımlanmaktadır. Bu kavramla ele alınmak istenen konuya göre değişkenlik göstermektedir. Bazen mutluluk, güven ve doyum gibi soyut kavramlarla ifade edilirken bazen de ekonomik kaynaklara erişim gibi daha somut kavramlarla ifade edilir. Sosyal refah kavramı, bireysel refah anlayışıyla bireyler açısından düşünülebileceği gibi esas olarak adından da anlaşılacağı üzere toplumsal olarak bir bütün halinde daha kolektif refah biçimleri olarak da anlaşılabilir. Sosyal refah kavramından bahsedilirken, bahse konu olan toplumun

³ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 73.

⁴ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, 1989), 5/222.

⁵ Serahsî, *Mebsût*, 7/175.

⁶ Serahsî, *Mebsût*, 7/222; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhu Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1984/1404), 7/208.

⁷ Zeynuddîn b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik* (Kâhire: y.y., h. 1311), 4/192.

değerler sisteminin de önemi söz konusudur. Özellikle toplumsal hafıza ve siyasî anlayış, refah dağıtımında kilit rol oynayan kaynak dengesinin belirleyicilerindendir.⁸ Toplumsal refah kavramı, objektif ve sübjektif olarak bireylerin, bireylerin oluşturduğu aile ve toplumların ve toplumsal hayatın refahını konu alan bir kavramdır.⁹ İktisadi bir kavram olan sosyal refah, toplam gelirin tabana yaygınlaştırılmasıyla gerçekleştirilir. Bu durumda sosyal refah, bir paylaşımı, bölüşümü de zorunlu kılmaktadır. Paylaşımında öncelikli olan da insan yaşamı için hayati öneme sahip ihtiyaçlar olmaktadır.¹⁰

Toplumsal refah kavramının bireyin ve toplumun toplumsal sorumluluk anlayışı değiştikçe muhteva bakımından farklılık gösterdiği belirtilmiştir. Daha önceleri sosyal refah anlayışı sadece yoksul ve dezavantajlı insanlara yardım ve hizmet etmeyi içerirken zaman içinde bireylerin ihtiyaçları üzerinde etkili olan sosyal kurumlar yerine özellikle birey ihtiyaçlarının karşılandığı bir anlayışa dönüşmüştür. Bu anlayışla geliştirilen refah programları sadece birey veya aileye karşı ihtiyaç duyulan yardım ve hizmeti yapmakla kalmayıp daha genel çerçeveden uzun vadede refah arttıran böylelikle toplumsal refahı olumlu yönde etkileyen programlar olarak şekillenmiştir.¹¹

2. İslam Hukukunun Sosyal Refaha Katkısı

Nafaka müessesesi, İslam hukukunda toplum içerisinde ekonomik anlamda dezavantajlı durumda olan akraba ve hısımların ihtiyaçlarını temin etmektir. Naslar çerçevesinde fukahâ bu müessesenin ahkâmını tespit ettiği toplumsal mali boyutu olan bir programdır. Nafaka, naslara göre fukahânın geliştirip sistemleştirdiği mecbûrî bir paylaşım şeklidir. Bu sayede, toplumda zarûrete düşen kimselerin temel ihtiyaçlarının temini hukuken koruma altına alınmıştır. Bu hukuki vesâyet, temel ihtiyaçlarını temin edemeyen kimselerin nafaka vasıtasıyla sosyal refahtan pay almalarını sağlamıştır. Prensiplerini naslar belirlediği için yerine getirilmesi de icbârîdir. İhmali durumunda müeyyide gerekmemektedir. Ancak muhtevasının tespiti günün şartları çerçevesinde içtihadîdir.

3. Nafaka kavramı

Arapça lügatlerde *nafaka* kavramı, “yenecek yemek, katık, mâişet ve diğer zarûrî ihtiyaçların karşılanması maksadıyla kişinin kendisi ve aile fertleri için harcadığı her şey” olarak tarif edilmiştir.¹²

⁸ Merve Çağlayan, *X ve Y Kuşağı'nın Sosyal Refah Algısı* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42.

⁹ Çağlayan, *X ve Y Kuşağı'nın Sosyal Refah Algısı*, 39-40.

¹⁰ Zeki Yaka, “İslam İktisadının “Adil Gelir Dağılımı” İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/13 (Eylül 2017), 259.

¹¹ Çağlayan, *X ve Y Kuşağı'nın Sosyal Refah Algısı*, 47.

¹² Cemalüddîn Ebi'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Ensârî, “Nafaka”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Mâ'rife, ts.), 51/4508; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, ts), 819; Ebi'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed İsmail Uyûnu's-Suûd (Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 648.

İnfâk ise ihtiyaçlar için mal harcamak anlamındadır.¹³ Fıkıh ıstılahı olarak nafaka, “beslenme, giyim, kuşam ve barınma ihtiyaçları ile (sağlık giderleri gibi) bunlara tâbi olan şeylerden ibarettir, şeklinde tarif edilmiştir.¹⁴

Fukahâ, nafakayı sözlük anlamına uygun olarak tarif etmiştir. Muhammed eş-Şeybanî'nin (öl. 189/805) nafakayı, “iaşe ve giyim eşyası ile süknâ hakkı” olarak tarif ettiği nakledilirken¹⁵ başka bir tarifte nafaka, “hayatın sürdürebilmesi için ihtiyaç hissedilen şeylerin devamlı bir şekilde temin edilmesidir.”¹⁶ şeklindedir. Bazı fakihler de nafakayı, “bir şeyin devam ve bekâsının kendisine bağlı olduğu yiyecek, giyecek ve iskân mahalli gibi şeyler”¹⁷ olarak tarif ederek nafaka kapsamına atıf yapmışlardır. Fakihlerin, nafakanın lügavî anlamını veya nafakanın kapsamına giren hususları ön plana çıkardıkları anlaşılmaktadır. Kişinin kendisi ve ailesinin geçimi için harcama yapmasıdır. Alacaklı kimsesinde nafaka alma hakkından bahsedilmektedir. Neticede toplumun ilk yapı taşı olan ailede nafaka mükellefi, alacaklısı ve nafakanın muhtevası belirlenmekte ve nafakadan alacak hakkı olarak bahsedilmektedir.

Nafakayı daha çok alacaklı ve borçlu açısından ele alan tariflerden biri de şu şekildedir: “Muhtaç olan lehine iktisap yolu, muktedir olana göre bir mükellefiyettir.”¹⁸ Tariflerden anlaşıldığı kadarıyla nafaka, refah halindeki şahıslar tarafından hukukun tanıdığı nikah ve hısımlık bağlarına sahip ihtiyaç sahibi akrabalarının geçimlerinin temin edilmesidir. Nikah ve hısımlık yoluyla hukuki bağların olduğu akrabalara icbârî veya sıla mahiyetli verilen nafakalar, toplumun malî açıdan zengin olan mükellef veya muhtaç olan alacaklı her ferdini sosyal ve iktisadî açıdan birbirine kenetlemektedir. Bu durum toplumda sosyal refahın oluşmasını ve devamını sağlayan bir mekanizmadır. Mülgâ *Türk Medenî Kanunu*'nda ise nafakanın tanımı şöyle yapılmıştır: “Zarûret içinde bulunan kimseyle nakdî ve istisnâî hallerde aynî olmak üzere yapılan yardımdır.”¹⁹

¹³ Ali b. Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Târîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 36.

¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet, 1998), 359.

¹⁵ İbn Nüceym, *Babru'r-râik*, 4/188.

¹⁶ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye* (Mısır: y.y., 1970), 2/321; Karaman Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 3/346; Nezih Hammâd, “Nafaka”, *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 262.

¹⁷ İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/425; Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-eşâr*, thk. Abdulmenam Halil İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2002), 2/886.

¹⁸ Fahri Demir, *İslam Hukuku'nda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 261.

¹⁹ Bk. Türk Medenî Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 339 (1926), Kanun No. 743, md. 315 vd.; *Türk Hukuk Lügati* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 292.

Bu tarifler bağlamında nafaka, mükellef tarafından, muhtaç olanın hayatının düzenli ve sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için, lehine iktisap olunan beslenme, giyim, kuşam, mesken, sağlık giderleri ve eğitim masrafları gibi temel ihtiyaçları kapsamına alan bir müessesedir.²⁰

4. Nafakanın Hukuki Dayanakları

Nafaka, tek tek şahıslardan başlayarak, aile ve dolayısıyla toplum düzenini ilgilendiren bir meseledir. Nafakayla tüm aile fertleri arasındaki yakın akrabalık ve toplum düzeni gündeme gelmektedir. Bu noktada nafaka yükümlüsü ve nafaka alacaklısı olan hısım ve akrabaların her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir.

Aile fertleri arasında sevgi-saygı bağlamında, evlilikte karı-kocanın birbirine karşı hak ve ödevleri, çocukların ebeveynlerine karşı olan hak ve ödevlerini yerine getirmesi, usul-fürû ve civar hısımlar arasındaki mağdurların, ihtiyaçlarının giderilmesi, her ne kadar hukukun müdahalesi olmadan, taraflarca yerine getirilmesi diyaneten arzu edilse de bu durum her zaman ve durumda mümkün olmayabilir. Bundan dolayı toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin birlik ve devamına İslam hukukunda gereken önem verilmiş ve hukukî önlemler Kur'an, sünnet, icmâ ve maslahat çerçevesinde şekillenmiştir. Nafakanın hukukî dayanaklarını şöyle sıralayabiliriz:

4.1. Kitab

Nafaka kavramı ayetlerde bizzat geçmemekle beraber *nefeka* fiilinin nafaka vermeyi ve infakı öğütleyen müştakları mevcuttur.²¹ Daha çok nafakanın kapsamı olarak değerlendirebileceğimiz mevzular üzerinde durulmuştur. Ayetlerde nafaka, “*İhtiyacın karşılanması için yapılan hayır*”, kadın ve erkeğin birbirlerine karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu *haklar* ve *ödevler* şeklinde ele alınmıştır. Nafaka konusunda genelde İslam hukukçularının delil olarak ele aldığı ayetler, Bakara sûresinin 215, 229 ve 233. ayetleri ile Talak sûresi 6 ve 7. ayetleridir. Bu ayetler aşağıda yer almaktadır: “Boşanma iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzelliikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) almanız size helal olmaz...”²² Ayette geçen “kadınlara verdikleriniz” ifadesi, “kadınlara verilen mehir, hediye ve nafaka gibi şeyler” anlamında kullanılmıştır.²³

Nafaka konusunda temel alınan ayette, nafakayla sorumlu olan kimsenin bütün malını nafaka olarak vermesi değil, hali vaktine göre alının bir kısmını nafaka vermesi istenmektedir. Fakir olanlarda mali durumlarına göre nafakadan sorumludurlar. Allah Teâlâ kimseye gücünün üstünde

²⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risâle, 1994), 10/78.

²¹ en-Nisâ, 4/34; et-Talâk, 65/7.

²² el-Bakara, 2/229.

²³ Ömer Nasûhî Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 1/223.

teklifte bulunmamıştır. Dolayısıyla nafaka konusunda herkes gücüne göre infakayla sorumludur.²⁴ “İmkânı geniş olan, nafakayı imkanına göre versin; rızkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından versin. Allah hiç kimseyi verdiği imkândan fazlasıyla yükümlü kılmaz. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”²⁵

Başka bir ayette nafaka’nın kimlere verileceği ve nafaka temininin Allah nezdinde bir hayır olarak görüldüğü belirtilmiştir. Usulün nafakasının temini ilk görev olarak zikredilmiştir. Diğer hı-sımlarda onu takip etmektedir. Dolayısıyla yakın olanlar nafaka verilmesinde daha önceliklidir, pren-sibine göre infak vaciptir.²⁶ “Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki; maldan harcadığınız her şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir.”²⁷

Boşanan eşlerin iddetleri süresince ve hamile olan eşlerin nafakaları ise doğumlarını yapın-caya kadar eski kocalarına ait olduğu belirtilmektedir. “Onları gücünüz ölçüsünde oturttuğunuz ye-rin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp (gitmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. (...)”²⁸

Başka bir ayette ise kişinin nesep yoluyla akrabalık bağı, hukuken ve diyaneten nafaka so-rumluluğuyla yükümlü olduğu insan çevresi belirlenmiştir.²⁹ “Allah’a ibadet edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya yakın arkadaşla, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle, cariye, hizmetçi ve benzerine) iyi davranın. (...)”³⁰

Kocanın aile içindeki nafaka sorumluluğu sadece eşle sınırlı olmayıp çocukların nafaka kap-samına girebilecek her türlü harcamalarını da kapsamaktadır. Aynı şekilde varislerde nafakadan so-rumludurlar. Çocuğun ölen babasından miras kalmışsa nafaka o mirastan temin edilir. Yoksa çocuğa varis olan mahrem akrabaları ve baba tarafından yakınları nafakayla sorumlu olurlar.³¹ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir

²⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şûrâ Yayınevi, ts.), 7/392.

²⁵ et-Talâk, 65/7.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/59.

²⁷ el-Bakara, 2/215.

²⁸ et-Talâk, 65/6.

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/520.

³⁰ en-Nisâ, 4/36.

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr El- Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 4/117-118; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/90; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri*, 2/234.

anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir babada çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) varis üzerine de gerekir. (...)”³²

Yine Bakara sûresinin 233. ayetinde nafaka, daha çok çocuğuna süt emziren annenin nafakasının temini bağlamında değerlendirilmiştir.³³ Bu ayetlerde belirtildiği üzere sahih bir nikah akdi ve bunun akabinde devam eden aile düzeni içerisinde nafakayı koca temin etmektedir. Yine kadının “eş” ve “anne” olmasının doğal sonucu olarak onun asli ihtiyaçlarının giderilmesi kocanın nafaka mükellefiyeti alanına girmektedir.

Mirası konu edinen ayetlerdeki taksim sırası, bazı mezheplere göre nafaka borçlusu ve alacaklısı olma sırasının ölçüsüdür. İslam miras hukukunda, varislerin payları ile nafaka sorumluluğu arasında denge olduğu düşünülmüş, daha çok harcama yapmak mecburiyetinde olanlara çok, daha az harcama durumunda olanlara daha az pay verilmesi nafaka sorumluluğuyla ilintilendirilmiştir.³⁴ İslam aile hukukuna göre, evlilikte mehir erkeğin uhdesindedir. Evlendikten sonra da eş ve çocuklarına bakacak, onların yiyecek, giyecek, mesken gibi temel ihtiyaçları temin edecek olan erkek, ayrıca muhtaç olan yakın akrabalarının da nafakasını temin edecektir. Bu sebeple, mirasta erkeğin payının, kadınların payının iki misli olması bu duruma örnek verilebilir. Bu itibarla yakınlarına karşı nafaka mükellefi olan kimsenin ölmesiyle yakınları onun malına daha çok muhtaç hale geleceklerdir. Mükellefin bıraktığı miras, onlara bu şekilde taksim edilmektedir.³⁵

Bu ayetlerde görüldüğü gibi Kur'an, nafakaya dair ayrıntılı hükümler vazetmektedir. Neticede şahısların evlilik ve hısımlık gibi hukuki bağları devam ettiği sürece bu bağlara dayalı olarak nafaka sorumluluk ve hakları da devam etmektedir. Ayetlerdeki nafakayla ilgili tüm bu mali düzenlemeler aileden başlayarak kölelere kadar uzanmakta olup sosyal refahı sağlamaya matuftur.

4.2. Sünnet

Hiz. Peygamber'in hadislerinde nafaka kavramı zikredilerek nafaka muhtevasıyla beraber, aile düzeninin devamlılığı, eşler arasındaki sevgi, hoşgörü, hak ve vazifeler, layıkıyla yerine getirildiğinde sadaka sevabı verileceği müjdesi yapılmıştır.³⁶ Usul ve fîrû nafakasına dair ahkâmın delilleri de ayrıntılarıyla mevcuttur. Buna göre varislere miras taksim edilerek nafakanın temin edileceği şa-

³² el-Bakara, 2/233.

³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/89.

³⁴ en-Nisâ, 4/7-12, 176.

³⁵ Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet*, 183.

³⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et- Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1968), “Radâ”, 11; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), “Nikah”, 3.

yet, murisin varise bıraktığı bir mal yoksa muhtaç kimselerin nafakasının devlet tarafından/beytül-mâldan temin edileceği belirtilmiştir. Bu konuda İslam hukukçularının delil olarak ele aldığı birçok hadis vardır.³⁷ Nafaka konusuyla ilgili bu hadislerin bazıları şunlardır: “Eşlerinizin sizin üzerinizdeki haklarından biri de onların ma’rûf bir şekilde rızıklarını ve giyeceklerini temin etmenizdir.”³⁸ “Kocanın, yediği zaman eşine de yedirmesi, giydiği zaman eşine de giydirmesi, eşinin kocası üzerindeki haklarındandır.”³⁹ “Müslüman bir kimse, Allah’ın rızasını umarak ailesi için bir harcama yaparsa, bu kendisi için bir sadaka olur.” buyurmuştur.⁴⁰ Hadiste Hz. Peygamber’in nafaka konusundaki hassasiyeti, nafakanın temin edilmesi için aile reisini teşviki ve onlara müjdeleri bulunmaktadır.

Yine *Hind Hadisi* olarak bilinen ve İslam hukukçuları için nafakaya mesned teşkil eden hadis şu şekildedir. Ebû Sufyân’ın eşi Hind, Hz. Peygamber’e gelerek kocasının cimriliğinden bahisle, onun kendisinin ve çocuklarının nafakalarını yeterince temin etmediğinden şikâyet eder. Hz. Peygamber de “Kocanın malından, onun haberi olmadan, kendine ve çocuklarına örf ve adete göre yetecek miktarda (kadr-i ma’rûf) al.” buyurmuştur.⁴¹

Bu hadiste Resûlullah, eşin nafakasını kocanın temin etmesi gerektiğini, temin etmeyip eşini mağdur ettiğinde izlemesi gereken yolu belirlemiştir. Nitekim nafaka insan yaşamı için zarûrî olan ihtiyaçları gidermek içindir. Kişinin hayatını devam ettirebilmesi için bu asli ihtiyaçlarının örfte belirlenen miktar kadar temin edilmesi gerekir. Resûlullah, kocası tarafından nafakası temin edileyen eş ve çocuklara yetecek miktarda nafakanın temin edilebilmesi için böyle bir çözüm sunmuştur. Diğer önemli bir nokta ise meselenin Hz. Peygamber’e iletilmesi, ilk olarak ondan talimat alınmasıdır. Mezkûr hadislerde nafakanın kocası tarafından eşine ödenmesi gereken bir borç olduğuna vurgu yapılmaktadır. Şöyle ki kocaya imkânı nispetinde zamanın örfüne göre, eş ve çocuklarının temel ihtiyaçlarını karşılaması emredilecektir.

³⁷ Şevkânî, *Neylül’-entâr*, 6/364.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/307, 330, 376; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiu’s-sabîh*. (Kâhire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400/1979), “Hac”, 132; “Meğâzî”, 78; Müslim, “Hac”, 147; Süleyman b. Eş’âs b. Ebû Dâvud, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997), “Menâsik”, 56, 61; Tirmizî, “Tefsîrül-Kur’ân”, 10; İbn Mâce, “Menâsik”, 76, 84.

³⁹ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 42 (No. 2144); Kasânî, *Bedâi*, 4/15; Şemsüddîn Muhammed b. Hâtib eş-Şîrbînî. *Muğni’l-mubtâc* (Beyrût: Dâru’l-Mâ’rife, 1997), 3/426; Şevkânî, *Neylül’-entâr*, 6/364.

⁴⁰ Buhârî, “Nafakât”, 1 (No. 5351).

⁴¹ Serahsî, *Mebâsit*, 5/181; Müslim b. Haccâc Müslim, *Sabîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1991), “Akziye”, 4; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (b.y.: Dâru’l-Vefâ, 2001), 5/77; Kâsânî, *Bedâi*, 4/15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/39-50; Buhârî, “Nafakât”, 4, (No. 5359).

Usul, fûrû ve civar hısımların nafaka alacak sıralarının belirlendiği rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde, hısımların nafakalarının mecburiliği ve takdiriliğinin belirlenmesinde fukahânın dayanağı olmuşlardır. “Ey Allâh’ın elçisi! Benim kendime ait malım var; bir de malı olan babam var. Babam benim malımı almak istiyor.” Resûlullah şöyle buyurdu: “Sen ve malın babana aittir.”⁴²

“Resûlullah’a gelip, Ey Allah’ın Rasûlü! kime iyilik edeyim? diye soran sahabeye Peygamberimiz, “Önce annene, sonra babana, sonra kız ve erkek kardeşlerine, sonra da yakın olan mahrem akrabalarına iyilik et.” cevabını vermiştir.⁴³ Bu hadislerde de usul, fûrû ve civar hısımların nafakası, yakınları arasında yükümlü olanlar tarafından temin edileceği ifade edilmiştir.

Başka bir hadiste Resûlullah, ölen kimsenin varisleri ve mirasıyla ilgili olarak, terikenin varislere ait olduğunu, borca ve nafakaya yetmeyen miktarda bir miras olursa, borcun ve ihtiyaç sahiplerinin nafakasının beytûlmâla ait olduğunu ifade etmiştir. Ölen kimsenin nafakası temin edilemeyen ihtiyaç sahibi yakınlarının mağdur olmaması için devletin rolüne dikkat çekilmiştir. Bu durum sosyal devlet anlayışının bir tezahürüdür. “Geriye mal bırakan olursa, malı vârislerindir. Bakıma muhtaç aile fertleri ve borç bırakan olursa onlar bana aittir; borç benimdir.”⁴⁴

4.3. İcmâ

Nasların nafakaya yaklaşımı bağlamında fukahâ, prensip olarak nafakanın temininin yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olduğunda, kimlere verileceği ve nelerin nafaka kapsamına girdiği konusunda ittifak halindedirler. Böylece genel olarak nafaka konusunda ve evlilik nafakasında, kocanın nafaka borçlusu eşin ise nafaka alacaklısı olduğu ve hısımlık nafakasında ise, müte-kâbiliyetin esas olduğu hususlarda icmâ hasıl olmuştur.⁴⁵

4.4. Örf

Fukahâ’nın, “Aklen ve şer’an güzel görülen, selim akıl sahipleri yanında münker (reddedilmeyen) olmayan şey.”⁴⁶ olarak tarif ettiği örf, hüküm istinbatında aslî delillerin uzantısı ve devamı niteliğinde kullanılan mülhak delillerdendir.⁴⁷

⁴² Ebû Dâvud, “Buyû”, 77; İbn Mâce, “Ticârât”, 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/179, 204, 214.

⁴³ Müslim, 3/177-78; Ebû Dâvud, 3957, 5140; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’n-Nesâî*. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 5/69;7/304; Şevkânî, *Neylül-İvtâr*, 8/395.

⁴⁴ Buhârî, “Nafaka”, 15 (No. 5371); Müslim, “Ferâiz”, 15-17; Ebû Dâvud, “Büyû”, 9; İbn Mâce, “Ferâiz”, 9-13.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi*, 4/16; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/376

⁴⁶ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstulâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968), 1/197 vd.; Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 7.

⁴⁷ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: y.y., 2016), 75.

Bakara sûresinin 233. ayetindeki “ma’rûf”⁴⁸ kavramı, her devir ve toplumun değer yargılarını ve örfünü dikkate almayı ifade etmektedir.⁴⁹ İnsanların yaşam tarzı, giyim-kuşam ve beslenme anlayışları büyük ölçüde örfе göre şekillenmektedir. Mecellede’de örfün bağlayıcılığı, “Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir.”⁵⁰ maddesiyle ifade edilmiştir.

İnsanların ihtiyaçlarını giderme vasıtaları yer ve zamana bağlı olarak değişir ve gelişebilir. Bu bağlamda örfün nafakayı ilgilendiren noktaları şunlardır: Sınırlarını şer’in, aklın ve örfün belirlemesi, mutad ve mükerreren yapıla gelmiş olması ve muhtevasının zaman ve mekâna göre değişmesi gibi nedenler örfün nafakanın hukuki dayanağı olmasına imkân vermektedir. Toplumun sosyal refah seviyesi ve İslam’a uygun olan örf ve adetler, nafakanın muhtevasının belirlenmesinde ölçü alınmaktadır. Mesela günümüzde, elektrikli ev aletleri mutfak ve ev işleri için büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bunlar her ne kadar bir hizmetçinin yapacağı işleri yapamasa da büyük ölçüde kadının sorumluluk alanına giren işlerde artık vaz geçilemez bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda bahsedilen türde araç ve gereçler, nafaka kapsamında değerlendirebilir.⁵¹ Nafakanın amacı, insan onuruna yakışacak şekilde ve insan yaşamını sıkıntıya düşürmeyecek düzeyde temel ihtiyaçların temin edilmesidir. Bunları toplumun sosyal refah düzeyine göre temin etmek nafaka sorumluluğunun bir gereğidir. Örf konusundaki bu yaklaşımlar, aslı ihtiyaçların temini olan nafakanın temininin, zaman ve zemine göre şekillenmesinde örf ve adetlerin büyük etkisi vardır.

4.5. Maslahat

Maslahat genel olarak, faydalı olanı elde etmek (celbi menfaat) ve zararlı olanı (def’i mazarrât) savmak olarak tarif edilmiştir.⁵² Fıkıh usulünün tâlî (fer’î) delillerinden biri kabu edilen maslahatla nafaka konusu, menfaatin celbi ve zararlı olanın def’i yönüyle ilişkilidir.

Kişinin hayatını devam ettirebilmesi ve insanın onuruna yakışır bir yaşam sürebilmesi için nafaka alacaklısının yeme, içme, giyim ve mesken gibi ihtiyaçlarının temini ile *faydalı olanın elde edilmesi* ve bunların yerine getirilmemesi halinde ortaya çıkacak olan *zararın defedilmesi* (zarûret) amaçlanmaktadır. Bu yönüyle maslahatla nafaka arasındaki ilişki kendini göstermektedir. Bu şekilde nafakaya yönelik olarak maslahatla, toplumsal refah düzeninin çökmesi önlenmiş olmaktadır.

⁴⁸ Kadr-i mâ’rûf: Nafaka, nasıl olursa olsun değil, babanın gücüne göre, her iki tarafın hal ve şanına uygun olarak bir hâkimin münasip göreceği miktarda vacip olmasıdır. (Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/89)

⁴⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, ts.), 1/350.

⁵⁰ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Taribinde Mecelle*, 160.

⁵¹ Hamdi Döndüren, “Havaic-i Asliye”, *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 3/213.

⁵² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/296; Bilmen, *İstılabatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/199; Yazır, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstılabları Kamusu*, 3/389.

5. Nafaka Çeşitleri

Nafaka borcu, kanûnî bir borçtur. Şahsın, eşine ve zarûrette bulunan ve bu zarûretten kendi imkânlarıyla kurtulamayan hukukun tayin ettiği derecedeki yakınına, temel ihtiyaçları için gerekli olan bakım ve yardımı temin etmesidir.⁵³ Nafaka konusunda asıl olan kişinin, eş ve çocukları için gereken masrafları kendi malından karşılamasıdır. Bunun mümkün olmadığı durumlarda, yakından uzağa doğru akrabalar belirli şartlarla birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğü altına girerler. Bu yükümlülük aynı zamanda akrabalık bağının korunmasının ve toplumsal dayanışmanın sağlanmasının da tabii bir yoludur.⁵⁴ Yani bu akrabalık dereceleri nafaka müessesesinin çevresini ve bu çevreye göre çeşitlerini oluşturmaktadır.

İslam hukukunda kişinin nafaka alacaklısı veya borçlusu olmasına ilişkin akrabalıkla ilgili durumlar, evlilik ve hısımlık gibi nafaka türlerini oluşturmuştur.⁵⁵ Hısımlığın başlangıcı olması ve genel olarak da evlilik nafakasının prensiplerine dayanması sebebiyle nafaka hukuku incelenirken evlilik ve hısımlık nafakası şeklindeki sırayla incelenmektedir. Bu başlık altında sırasıyla evlilik ve hısımlık (usul-fürû ve civar hısımlar) nafakası sosyal refaha katkısı yönüyle ele alınmaya çalışılacaktır.

6. Mezheplerin Nafaka Konusuna Yaklaşımları

İslam hukukunda nafaka, evlilik birliğinin varlığına dayandırıldığı gibi, aralarında kan hısımlığı bulunanlar bakımından da nesep sebebine dayandırılmıştır.⁵⁶ Yardım edilmediği takdirde zarûrete düşecek şahıs, herhangi biri değil de hukukî olarak bir eş ve akraba ise, ona yardım edilmesi amme nizamı, sosyal denge ve refahını koruma açısından büyük önem taşımaktadır. Mezhepler, hemen hemen aynı naslarla istidlal etmelerine rağmen, nafaka sorumluluğu açısından akrabalığın sınırlarını belirleme hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁷ Bu konuda en dar görüşe Mâlikîler sahipken en geniş görüşe Hanefîler ve Hanbelîler sahiptir.⁵⁸

Kapsamı en dar tutan Mâlikîlere göre vacip olan nafaka, eşlere, usulden anne-babaya ve fûrûdan erkek-kız çocuklara gerekir. Diğer usul ve fûrû bunların dışında tutulmuştur. Delil olarak

⁵³ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 73.

⁵⁴ Mehmet Akif Aydın vd., *TDV İlmihal II (İslam ve Toplum)* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 2/245.

⁵⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 5/180; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 11.

⁵⁶ Muhammed b. Abdullah b. Şihâbuddîn Ahmed b. Timurtâş el-Hanefî, *Metnû Tenvîrî'l-ebşâr ve câmi' u'l-bihâr* (Mısır: el-Mektebû'n-Nebeviyye, ts.), 85; Haskefî, *Dürri'l-Muhtâr*, 3/572; İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/109; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/393; Muhammed Kadri Paşa, *el-Abkâmu's-Şer'iyye ve Ahvâlü's-Şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfete'n-Nûmân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), md.43.

⁵⁷ Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 10/79.

⁵⁸ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *Kavanînu'l-fıkhiyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 378; Ebû İshâk İbrâhîm b. Âlî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mübezzeb fî fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/156; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/582-587; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/350.

İsrâ sûresinin 23. ayeti, “Anne-babaya ihsanı emretti.”, ve Lokman sûresinin 15. ayeti “Onlara dünyada iyi davran.” getirilmiştir. Ayrıca Resûlullah’a gelerek, malını zorla almaya çalışan babasını şikâyet eden kimseye, “Sen de malın da babana aitsiniz. Yediklerinizin en temizini kendi kazancınızdan olandır. Onun kazancını da afiyetle yiyin.”⁵⁹ rivayetleri delil teşkil eder. Bakara sûresinin 233. ayeti de çocukların nafakasının delili olarak sunulmuştur. Bu konuda ayrıca *Hind hadisi* delil gösterilmektedir. Buna göre Resûlullah, Hind’e şöyle söylemiştir: “Sana ve çocuğuna yetecek kadarını ma’rûf şekilde al.”⁶⁰ Mâlikîler, bu delillerden nafakanın sadece anne-baba ve çocuklarına ait olacağı neticesine varmışlardır.⁶¹

Şâfiîlere göre nafaka, eşle beraber, nafaka yükümlülüğü doğuracak akrabalık anne-babadan yukarıya doğru usulün ve aşağıya doğru fûrûnun hepsidir. Şâfiîler, bu konuda Mâlikîlerle aynı delilleri esas almalarına rağmen, nasları onlardan daha geniş yorumlamışlardır. Şâfiîlere göre usul ve fûrûnun dışında kalan kardeş ve amcalar gibi akrabalara nafaka gerekmez. Çünkü bunlar doğuma bağlı hükümlerde doğrudan usul ve fûrûya katılamadıklarından nafakaya da hak kazanamazlar.⁶²

Hanefîlere göre, nafaka yükümlülüğü eş ve evlenmeyi haram kılan mahrem ve vâris akrabalarla sınırlıdır. Hanefîler, nafakada mahremiyeti temel şart olarak kabul ettikleri için bu kapsama giren her akrabaya nafaka gerekmektedir. Mahremin dışında kalan akrabalara nafaka gerekmez. Hanefîler, Nisâ sûresinin 36. ayetine “(...) Anne-babaya ihsanda bulunun.” İsrâ sûresinin 26. ayetine “Akrabaya hakkını verin.” Bakara sûresi 233. ayetinin İbn Mesûd’dan rivayet edilen, “Mahrem olan yakınlık sahibi varise de bunun misli vardır.” şeklindeki kırâate dayanarak akrabalığı mahremlikle sınırlamışlardır. Neticede, onlara göre nafaka, vâris olabilen usul, fûrû ve mahrem akrabalar içindir.⁶³

Hanbelîlere göre nafaka, ister farzla isterse asabe yoluyla vâris olabilen usul, fûrû, kardeşler, amcalar ve çocukları gibi akrabaya gerekmektedir. Annenin babası ve kızın oğlu gibi nesep kökünden olan bütün civar hısımlar da ister varis olsun isterse olmasınlar nafakaya müstehak olurlar. Mahremiyetle sınırlamadıkları için amcaoğlu amcaoğlundan nafaka almaktadır. Delil olarak Bakara

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 79; İbn Mâce, “Ticârât”, 64.

⁶⁰ Buhârî, “Büyû”, 95; Nesâî, “Kudât”, 31; İbn Mâce, “Ticârât”, 65.

⁶¹ Halîl, *Muhtasar*, 2/522-524; İbn Cüzey, *Kavanînu’l-fıkhye*, 378-382.

⁶² Şîrâzî, *Mübezzeb*, 2/156; Remlî, *Nihâye*, 7/20-208; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3/446; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 10/80.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî, *Kitâbü’n-Nafakat*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Bombay: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1404/1984), 12; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/350; Serahsî, *Mehsûl*, 5/209; İbn Nüceym, *Babru’r-râik*, 4/228; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 10/80.

suuresinin 233. ayetinin “(...) Vârisin üzerine de bunun misli vardır.” şeklindeki kırâatini esas almışlardır.⁶⁴ Zâhirîlere göre nafaka sorumluluğu, usul, fûrû, mahrem civar hısımlar ve mirasçı akrabalar arasındadır.⁶⁵ Akrabalığın hukukî sınırlarının geniş tutulmasıyla nafakanın katkıda bulunduğu sosyal refahın tabana yayılması amaçlandığı düşünülebilir.

Ruhi Özcan, Hanefî mezhebinin kabul ettiği görüşün uygulama alanına, Hanbelî ve Zâhirîlerin görüşleri doğrultusunda mirasçılık ehliyetine sahip mahrem olmayan civar hısımların da dahil edilerek genişletilmesini benimsemiştir.⁶⁶ Celal Erbay’da nafaka hukukunun toplumsal düzen, refah ve malî sorumluluklarımız yönüyle uygulamadan beklenen neticeler açısından bu görüşü desteklediğini ifade etmiştir.⁶⁷ Bizce de günümüz şartları açısından uygun olan yaklaşım budur.

6.1. Evlilik Nafakası

Sahih bir nikâh akdiyle bir araya gelen karı-koca arasında ortaya çıkan nafaka hukuku *evlilik nafakası* olarak ifade edilir. Evlilik nafakası, karı-koca arasında bir malî alacaklılık ve mükellefiyettir. Bu sebeple evlilik nafakası yalnız nikâh akdine dayanan, mülkiyet ve nesep ile alakası bulunmayan bir nafaka türüdür. Kocanın malî durumu ne olursa olsun nafaka mükellefidir. Eş de her şart altında nafaka alacaklısıdır.⁶⁸ Nesil ve nesep esasına dayanan hısımlık nafakasının varlığı, en başta evlilik nafakasının varlığına bağlıdır.⁶⁹ Aile fertleri arasında olması gereken sosyal dayanışmaya ahlâkî ve kanûnî açıdan bakılması gerekir. Evlilik nafakası, hısımlık nafakasından önce gelir. Mükellef hem evlilik hem de hısımlık nafakası yükümlüsü ise, her ikisini birden îfâya muktedir değilse, evlilik nafakasının alacaklısı diğerlerinden önceliklidir. Çünkü evlilik nafakası, bir bedeldir. Takdir edilmese de kocanın temin etmesi üzerine lazım olur. Hısımlık nafakası ise yardım (sıla) mahiyetli bir nafakadır. Ancak usulün nafakası sila mahiyetli olsa da evlilik nafakası gibi takdir ihtiyaç olmadan fûrûn üzerine ihtiyaç anından itibaren lazım olur.⁷⁰ Kocanın eşine taahhüt ettiği nafaka alacağı koca yaşadığı sürece zaman aşımına uğramaz.⁷¹

Evlilik nafakası, devletin temelini oluşturan aile birliğinin ve nesil emniyetinin devamını sağlayan önemli unsurlardan biridir. Yani aile birliğinin sağlamlığı ve devamı, evlilik nafaka hukukunun

⁶⁴ Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muknî eş-şerhu'l-kebîr* (Beyrût: y.y., 1984), 2/361, 364.

⁶⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muballâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1968), 7/124-134.

⁶⁶ Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 153.

⁶⁷ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 88.

⁶⁸ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 36.

⁶⁹ Özcan, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 69; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 24.

⁷⁰ Bilmen, *Kâmûs*, 2/447.

⁷¹ Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Hümâm, *Şerhü Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/345.

uygulanması ile yakından alakalıdır.⁷² Nikah akdinin tamamlanmasıyla başlayan evlilik nafakası, Hanefî ve Hanbelîlere göre, rızâî ve kazâî takdirden önce kadın için alacak vasfını kazanamaz. Mâlikî ve Şâfîlîlere göre, bu şartlara gerek yoktur. Evlilik nafakası nikah akdiyle beraber kocanın borcu haline gelir.⁷³ İkinci görüşü benimseyen Erbay, tercihini şöyle izah etmektedir: “Maslahatın celbi açısından toplumun sosyal ihtiyaçlarına daha münasiptir. Evlilik bağı içerisinde üzerine düşen sorumlulukları yerine getiren kadın, rızâî ve kazâî takdir yok diye nafakadan mahrum edilmemelidir.”⁷⁴ Ancak İbn Hazm (öl. 456/1064), “Koca eşine nafakayı mal ve beden bakımından temine aciz olup eşi zenginse nafakayı eşi temin eder ve kocanın hali vakti yerine gelse de eş kocaya rucû edemez.”⁷⁵ görüşündedir. Bu görüşünü, eşin ölen kocasına mirasçı olmasına kıyas etmektedir.

Koca nikah akdiyle beraber nafaka borcunu hukukun âmir hükümleri çerçevesinde hiçbir zorlama olmadan ifâ etmelidir. Kocanın eşinin nafakasını hiç ödememesi veya eksik ödemesi durumunda kazâ merci, kadına bu hakkını tediye etmektedir.⁷⁶ Toplumun temel taşı ailenin mali anlamda sıkıntıya düşmemesi, evliliğe bağlı akrabalıkların devamı ve çevresinin korunması açısından evlilik nafakasının temini önemli bir role sahiptir. Kocanın eşine nafaka temin etmekten aciz kaldığında, zengin eşin nafakayı temin etmesi gerektiğini görüşünde olan İbn Hazm’ın, ailenin toplum içerisindeki bu rolünü kavramış olduğunu düşündürmektedir. Evlilik nafakasının diğer nafakalardan öncelikli olması, toplumsal refahın, ailenin refahıyla başladığını göstermektedir.

6.2. Hısımlık Nafakası

Ahlâkî bir amaç olan yardım yükümlülüğü, hukukun tayin ettiği derecede yakın hısımlar arasında, kanûnî borç özelliğine sahiptir. Bu açıdan nafaka sorumluluğu öncelikliler açısından akrabalar arasında müteselsildir. Hısımlık nafakası, herhangi bir şeyin bedeli (ıvazı) olmayıp zarûret halindeki akrabanın ihtiyaçlarını giderebilmesi için ifâsı gereken bir yardım (sıla) yükümlülüğüdür.⁷⁷

⁷² Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 24-25.

⁷³ Serahsî, *Mebsût*, 5/184; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/322; İbn Kudâme, *Muğnî*, 9/233, 240; Şirbînî, *Muğnî’l-Mubtâc*, 3/426, 436; İbn Hazm, *Muballâ*, 7/109.

⁷⁴ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 35-36.

⁷⁵ İbn Hazm, *Muballâ*, 7/109.

⁷⁶ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 35-36.

⁷⁷ Hassâf, *Nafakât*, 84-85; Bilmen, *Kâmûs*, 2/448; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 77.

Bu nafaka türünde fakir, nafakasını kendi imkanlarıyla karşılayamayan kişidir.⁷⁸ Ancak, ihtiyaç halinde talep edilebilir.⁷⁹ Nafaka yükümlülüğünü doğuran şartlar ortadan kalkmadıkça taraflar arasındaki borç ilişkisi devam eder. Çünkü hısımlık nafakası, kaynağını aile hukukunda bulan, kişinin nese ve akrabalık ilişkisine dayalı bir alacak hakkıdır.⁸⁰

İslam hukukçuları, hısımlık nafakasını düzenleyen ayetlerden hısımlık nafakasının hukuka uygunluğunu,⁸¹ usulün furû nafakasından sorumlu olduğunu,⁸² babanın nafaka sorumluluğunun aynen vâris olan hısımda da bulunduğunu⁸³ ve civar hısımların nafaka yükümlülüklerinin miras payları oranında olduğunu⁸⁴ bildiren temel prensiplere ulaşmışlardır.⁸⁵

İslam hukukçuları, hısımlık nafakasına dair ayetlerin yanı sıra birçok hadisten de faydalanmıştır.⁸⁶ Bunlara örnek olarak, “Elindeki malî imkânı önce kendin için kullan, artanı aile fertlerin için, yine artacak olursa onu da akrabaların için harca.”⁸⁷ rivayeti ile Hz. Peygamber’e gelip, “Ey Allah’ın Resûlü! Kime iyilik edeyim? diye soran sahabeye, Peygamberimiz; “Önce annene, sonra babana, kız ve erkek kardeşlerine, sonra da yakın olan mahrem akrabalarına.” hadisleri zikredilebilir.⁸⁸ Bu hadislerde görüldüğü üzere kişinin nafakasını temin edeceği yakınları belli bir derecelendirmeye tabii tutulmuş, aynı zamanda nafaka borçlusunun maddî gücü nispetine göre bir yakınlık sırasına konulmuştur.

Hısımlık nafakası yükümlülüğü karşılıklıdır (mütakâbildir). Hısımlık nafakası, mahrem veya birbirine vâris olan akrabalar arasında karşılıklıdır. Yani hısımlar arasında birinin diğerinden nafaka isteme hakkı varsa, aynı zamanda ona karşıda nafaka yükümlüsüdür.⁸⁹ Mesela nafaka yükümlüsü baba, nafakasını karşıladığı oğlundan, şartların değişmesi halinde nafaka isteyebilir.⁹⁰ Hısımlık nafakası yükümlülüğü, evlilik nafaka yükümlülüğünden sonra gelir.⁹¹ Hısımlık nafakasından borçlu veya alacaklının ölümüyle nafaka yükümlülüğü sona ermektedir. Alacaklının ölümüyle ihtiyaç ortadan

⁷⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/395; İbn Nüceym, *Babru’r-râik*, 4/224; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr alâ’d-Dürri’l-muhtâr şerhü Tenvîri’l-efsâr* (Riyad: Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, 2003), 3/628; Ahkâmu’s-Şeriyye, md. 517- 518; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 88.

⁷⁹ Ahkâmu’s-Şeriyye, md. 96; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 77.

⁸⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/109; Haskefi, *Dürri’l-Muhtâr*, 3/972; Ahkâmu’s Şeriyye md. 43.

⁸¹ İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/394.

⁸² Kâsânî, *Bedâi*, 4/30; Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3/447; Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî* (Beyrût: Dâru’l-Erkam b. Erkam, ty.), 3/344.

⁸³ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 75.

⁸⁴ Tîmurtâşî, *Tenvîr*, 85.

⁸⁵ bk. Bakara, 2/233; el-İsrâ, 17/23; el-Ankebût, 29/8; Lokmân, 31/14.

⁸⁶ Buhârî, “Nafakât”, 1 (No. 5351); Müslim, “Zekât”, 39 (No. 995).

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel; 3/305; Müslim, “Zekât”, 78-79; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 8/381.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 131 (No. 5140); Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 8/305.

⁸⁹ Bâbertî, *Înâye*, 3/349; Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3/425; Bilmen, *Kâmûs*, 2/498.

⁹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 5/222; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 66; Ahkâmu’s-Şeriyye, md. 62.

⁹¹ Şafî, *Ümm*, 5/132; Serahsî, *Mebûsât*, 5/187; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/386.

kalkmış ve harcayacak kişinin şahıs varlığı sona ermiştir. Aynı şekilde borçlunun ölümü ile de nafakayı ödeyecek kişinin şahıs varlığı son bulmuştur.⁹² Hısımlık nafakasının mütekâbil olması, akrabaların zarurete düştüklerinde, geçimde birbirlerinin sigortası haline gelmelerini sağlamaktadır. Usul-fürû ve civar hısımların nafakaları, hısımlık nafakasının alt başlıklarını oluşturmaktadır.

6.2.1. Usul-Fürû Nafakası

Usul ve fürû hısımların nafaka alacaklılığı sıfatları, prensip olarak aranan şartların mevcudiyeti halinde herhangi bir ilâma ve mukaveleye lüzum kalmadan kendiliğinden doğar. Çünkü yardım edilmediği takdirde zarûrete düşecek olan şahıs, hukukun belirlediği sınırlar içindeki akraba ise, ona yardım edilmediği takdirde kamu düzeni zedelenmekte ve sosyal denge bozulmaktadır.⁹³ Usul-fürûn nafakaları doğum bağından kaynaklanırken, civar hısımların nafakaları, verâset bağından kaynaklanmaktadır.⁹⁴

Hanefîlerin müftâ bih görüşlerine göre nafaka hukukunun uygulama alanı, usul-fürû ve evlenmeleri nesep bakımından haram olan mahrem hısımları içine almaktadır. Hanefî fukahâ, mahremiyet sınırlarını belirlemek için hısımlığı doğuma dayalı (vilâdî) olan ve doğuma dayalı olmayan (gayr-i vilâdî) şeklinde ikiye ayırmışlardır. Vilâdî hısımlık, baba-ana ile evlatlar veya nine-dede ile torunları arasındaki hısımlık gibi usul-fürû arasındaki hısımlıktır. Usul-fürû hısımları arasındaki din ayrılığı nafaka yükümlülüğüne mâni bir durum değildir. Müslüman usul ile Müslüman olmayan fürû, karşılıklı olarak birbirine nafaka temini ile mükelleftir.⁹⁵ Usul-fürûdan birinin harbî olması, karşılıklı olarak nafaka yükümlülüğüne engel teşkil eder.⁹⁶ Gayr-i vilâdî (civar) hısımlığı ise mahrem hısımlık ve gayr-i mahrem hısımlık şeklinde ikiye ayrılır: Mahrem hısımlık, evliliğe mâni olan hısımlıktır. Aralarında bu tür hısımlık bulunan kadın ve erkek evlenemezler. Gayr-i mahrem hısımlık, evliliğe mâni olmayan hısımlıktır. Aralarında bu tür akrabalık bulunan kimseler birbirleriyle evlenebilirler. Amcaoğulları, hala-dayı-teyze çocukları gibi. Bu akrabalık nafakaya manidir.⁹⁷

Fukahâ hangi nesep hısımların birbirinden nafaka alabileceği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası usul-fürû (anne, baba, büyükanne ve büyükbabalar; çocuklar ve torunlar) ve mahrem yakınlar arasında uygulanır. Yani zevi'l-erhâmdan olan amca, dayı, hala ve teyze gibi yakınlar da bu kapsamdadır. Hanbelî mezhebinde usul-fürû başta olmak üzere

⁹² Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-mubtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 4/9; İbn Kudâme, *Muğnî* 7/484 296; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 90.

⁹³ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 72.

⁹⁴ Remlî, *Nihâye*, 7/208.

⁹⁵ İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/132; Serahsî, *Mebûât*, 5/222.

⁹⁶ İbnu'l Hümmâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/347; Ahkâmü's- şeriyye, md. 52, 512; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 166

⁹⁷ Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 130.

ashâb-ı ferâiz ve asabe olarak birbirine mirasçı olabilecek yakınlar esas alınmıştır. Şâfiî mezhebinde nafaka yükümlülüğü sadece yukarıya doğru bütün usul, aşağıya doğru bütün fûrû; Mâlikî mezhebinde ise sadece ana-babadan ibaret olan usul ve çocuklardan ibaret olan fûrû arasında cereyan eder. Zâhirîler'e göre ise usul-fûrû, kardeşler, diğer mahrem yakınlar ve mirasa hak kazanabilecek durumda olan (hacb edilmemiş) diğer asabe nafaka mükellefiyeti kapsamındadır. Usul nafakası, Hanefîlerinde içinde bulunduğu cumhura göre fûrûnun usul nafakalarını -ne kadar yukarıya çıkarsa çıkarsın- temin etmesi vaciptir. Çünkü İsrâ sûresinin 23. ayetinde, “Rabbın ancak O’na ibadet etmenizi ve ebeveyni ihsanda bulunmanızı emreder.” buyrulmaktadır. Çocuğun kendisinin ve kazancının babasına ait olduğunu söyleyen rivayet ile infaka önce anneden başlamayı öğütleyen rivayetler usul-fûrû nafakasının delillerini oluşturmaktadır. Mâlikîlere göre, nafakaları gereken usul, sadece anne ve babalardır.⁹⁸ Fûrû nafakası, zengin veya kazanmaya muktedir olan usulün, fakir ve kazanmaya muktedir olmayan bir fûrûya nafaka teminiyle başlar.⁹⁹ Usul-fûrû nafakası, sıla mahiyetli olsa da herhangi bir hakim kararına ihtiyaç olmadan kendiliğinden doğması aile bütünlüğü üzerinde toplumsal güven ve refahı korumaktadır.

6.2.2. Civar Hısımların Nafakası

Usul ve fûrû olmayan fakat nesepleri müşterek bir usulde birleşen hısımlara, civar hısımlar denir. Örnek olarak, kardeşler, kardeş çocukları, amca, hala, teyze ile yeğenler ve bunların çocukları arasındaki hısımlık verilebilir.¹⁰⁰ Mâlikî ve Şâfiî hukukçuların nafaka sorumlusu ve alacaklısı tanımlarına göre civar hısımlar nafaka hukukunun uygulama alanının dışındadırlar.¹⁰¹

Hanefî mezhebinde, civar hısımların nafaka hakları üzerinde durulmuş ve her birinin zarûret halinde başvurabileceği yollar tayin ve tespit edilmiştir.¹⁰² Civar hısımların diğer civar hısımlardan nafaka isteyebilmeleri için fakirliklerinin yanı sıra, çalışıp kazanma imkânından da mahrum olmaları şarttır.¹⁰³ Onların nafaka alacaklısı olma sıfatları ancak nafaka borçlusu ile aralarında yapılacak bir

⁹⁸ Hassâf, *Nafakât*, 17; Serahsî, *Mebûsât*, 5/226; Kâsânî, *Bedâi*, 4/35; İbnul Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/321; Şîrâzî, *Mübezzez*, 2/65; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/446; Ahmed b. Muhammed b. Derdîr el-Mâlikî, *eş-Şerhu's-sağîr*, (Kâhire: y.y., ts.), 2/752; Zuhaylî, *İslam Fıkah Ansiklopedisi*, 10/115-117.

⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 5/223; Remlî, *Nihâye*, 7/209; Mevîlî, *İhtiyâr*, 4/11; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/628.

¹⁰⁰ Hassâf, *Nafakât*, 3; Kâsânî, *Bedâi*, 4/30.

¹⁰¹ Remlî, *Nihâye*, 7/207.

¹⁰² Serahsî, *Mebûsât*, 5/223; Ahkâmû's-şer'iyye, md. 107, 121; 417, 574.

¹⁰³ Serahsî, *Mebûsât*, 5/223; Ahkâmû's-şer'iyye, md. 557.

mukavele veya mahkemenin ilâmı ile sübût bulacaktır. Çünkü Hanefilere göre, civar hısımların nafaka çevresini mahremiyet oluşturmaktadır.¹⁰⁴ Hanbelî fukahâya göre, civar hısımlık çevresini, nafaka alacaklısı ile borçlusu arasında mahremiyetle beraber mirasçılık ehliyeti oluşturmaktadır.¹⁰⁵

7. Nafaka Mükellefi ve Alacaklısı

Nafaka, nikah akdi ve akrabalık bağlarına bağlı ihtiyaçtan dolayı vacip olan bir malî sorumluluktur.¹⁰⁶ Hısımlık nafakası aralarında kan-nesep bağı bulunan yakınlar bakımından söz konusu olur. Sıhrî hısımlık ve süt bağı nafaka yükümlülüğü doğurmaz. Hısımlık nafakasından yükümlülük karşılıklıdır (mütakâbil). Bugün nafaka alacaklısı olan hısımlık şartların değişmesiyle aynı yakınına karşı nafaka borçlusu durumuna gelebilir. Akrabaya karşı nafaka sorumlusu olmak için üç şartın gerçekleşmiş olması gerekir: a) Malı bulunmayan yoksul biri olmalı ve kazanmaya da muktedir olmamalıdır. Usulün nafakası, bunun istisnasını teşkil etmektedir. b) Nafaka verecek olanın kendi ihtiyacından daha fazla nafakaya sahip, zengin biri olmalıdır. c) Hanefilere göre, nafaka yükümlüsüyle alacaklısının mahrem akrabalar olması; Hanbelîlere göre, bu mahrem akrabaların birbirlerine vâris akrabalar olmaları gerekir.¹⁰⁷

Hanefiler, usul-fürû nafaka mükellefinin aksine, civar hısımlık nafakasının söz konusu olabilmesi için nafaka yükümlüsünde zenginlik şartı aramışlardır.¹⁰⁸ İslam hukukçuları nafaka yükümlüsünün zenginliğiyle ilgili olarak birbirinden ayrı üç kriter ortaya koymuşlardır. Bunlar, “zekât verecek miktarda mala sahip olmak,”¹⁰⁹ “fitre vermeyi gerektirecek miktarda mal varlığına sahip olmak,”¹¹⁰ ve “kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir günlük nafakasını karşıladıktan sonra ihtiyaç fazlası olarak elinde gelirin kalmasıdır.”¹¹¹ Zenginlik kriterlerinden üçüncüsünü kamu ve özel hukuk açısından ele alan Erbay, nafaka sorumluluğunun sosyal refaha katkısı açısından önemli bir ayrıma dikkat çekmiştir: “Kamu hukukunda vergi açısından zenginliğin ölçüsü zekâtta olduğu gibi nisaptır. Fakat özel hukukta zenginliğin ölçüsü ise asgarî tediye gücüdür.”¹¹² Özel hukuk

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 4/22, 25; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/238; Ahkâm-Şeriyye, md. 111, 112, 113.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâi*, 4/28; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/391; Ahkâm-Şeriyye, md. 121.

¹⁰⁶ Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 10/81.

¹⁰⁷ Hassâf, *Nafakât*, 222; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/347; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 4/188; Remlî, *Nihâye*, 7/177; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/484-589; Haskefî, *Dürri'l-Muhtâr*, 2/923-925; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfû'l-kemâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (İstanbul: b.y., 1345/1924), 5/558-560; Şirâzî, *Mübezzzeb*, 2/166; İbn Cüzey, *Kavânînu'l-fıkhiyye*, 222.

¹⁰⁸ Bâbertî, *İnâye*, 3/352.

¹⁰⁹ İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 4/230.

¹¹⁰ Serahsî, *Mebsût*, 5/224; Kâsânî, *Bedâi*, 4/35.

¹¹¹ Merginânî, *Hidâye*, 3/352.

¹¹² Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 103-104.

yönünden bakılınca nafaka için bir nisabın aranmayacağı, örfe göre az çok demeden muhtaç akrabaya ahlakî ve hukukî sorumlulukla tediye de bulunulması gerektiği anlaşılmaktadır. Fıkıh terminolojisinde gerek Allah hakları gerekse kul hakları kapsamındaki malî yükümlülüklerini yerine getiremeyecek derecede darda olan kişiye *mu'sâr*, bu duruma *i'sâr* denir. Fakihler, nafaka mükellefiyeti bakımından özel bir öneme sahip olan bu halin ispatını da belirli kurallara bağlamışlardır.¹¹³

Nafaka, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan ihtiyaçların tamamını içine alır. Kaynaklarda bu ihtiyaçlar arasında gıda maddeleri, giyim eşyası, mesken ve mesken için gereken ev eşyaları,¹¹⁴ hizmetçi masrafları,¹¹⁵ küçüklerin bakım giderleri (*hıdâne*),¹¹⁶ tedavi ve hekim harcamaları, evlendirmedeki çeyiz masrafları ve ölüm halindeki defin masrafları sayılmıştır.¹¹⁷ Bunların tamamının nafaka kapsamında sayılıp sayılmayacağı hususunda farklı görüşler bulunsa da İslâm hukukçularının, ihtiyaçların karşılanmasında lüks ve gösterişe kaçmamak kaydıyla genel prensiplere ve özellikle örfe ve ülkenin refah durumuna göre mâkul bir belirleme yapılması gerektiği noktasında birleştikleri görülür.¹¹⁸

Nafaka vermekle yükümlü olan kişi, nafaka alacaklısının her türlü gıda maddelerini içeren iâşe ihtiyaçlarını temin etmek mecburiyetindedir.¹¹⁹ İâşe maddelerinin yanı sıra lüzumlu mutfak malzemeleri de nafaka borçlusu tarafından temin edilecektir. Bu eşyaların bakım ve tamir giderleri de nafaka kapsamındadır.¹²⁰

Nafaka konusunda örf, zenginlik endeksinin takip edildiği bir ölçü gibidir. Çünkü zenginlik artarken nafakanın muhtevası çeşitlenir ve miktarı artar; zenginlik azalırken nafakanın muhtevası daralır ve miktarı sınırlanır. Bu durum da herkes kendi mali imkanına göre, toplumsal refahı da devam ettirecek geçişler sağlar.

8. Nafakanın Süresi

¹¹³ *Mevsûatu'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü'l-Vukûfî ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1406/1986), 5/253-256; Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/283.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 4/8, 21, 23; İbn Nuceym, *Babru'r-râik*, 4/211; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 3/600; İbn Hazm, *Muhallâ*, 10/113; Haskefi, *Dürri'l-Muhtâr*, 3/600-602; Ahkâmü's-Şeriyye, md. 281.

¹¹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 5/182; Kâsânî, *Bedâi*, 4/38.

¹¹⁶ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Mısır: y.y., ts.), 2/356; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî (Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 1/479.

¹¹⁷ Mevsîlî, *İhtiyâr*, 4/8; Kâsânî, *Bedâi*, 4/23; İbn Nuceym, *Babru'r-râik*, 4/211; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 3/600; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 16; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 14-21.

¹¹⁸ Haskefi, *Dürri'l-Muhtâr*, 3/562; Kâsânî, *Bedâi*, 4/38; Serahsî, *Mebûsât*, 5/182; Bilmen, *Kamus*, 2/447-448; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 14; Erbay, "Nafaka", 32/284.

¹¹⁹ Haskefi, *Dürri'l-Muhtâr*, 3/579; Remlî, *Nihâye*, 7/579; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 3/579.

¹²⁰ Haskefi, *Dürri'l-Muhtâr*, 3/562; Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 3/456; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 3/579; Bilmen, *Kamus*, 2/451-453

Nafakanın çeşidine göre, nafakayı gerektiren bazı ortak sebep ve sonuçlar vardır. Başlama ve sona erme sebeplerine bağlı olarak nafakaların süreleri birbirinden farklıdır. Nafaka, bu hakkın sâkıt olacağı zamana kadar, mükellefin temin etmesi gereken bir borçtur. Nafakayı düşüren sebepler, alacaklının durumuna göre farklı arzeder. Nafakanın başlaması ve süresi alacaklıya bağlıdır. Bu sebepler ortadan kalkınca, nafaka mükellefin üzerinden sâkıt olur ve nafakanın süreside sona erer. Eşin nafakası, sahih bir nikahla kocanın üzerine vacip olur ve süresi başlar. Ayrıca fukahâ bunun yanında eşin nafakayı hak edebilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.¹²¹

Hısımlık nafakasına gelince Hanefî fukahâ, nafakanın takdir edildiği tarihi başlangıç olarak belirlemişlerdir. Hâkim nafakaya hükmederken, hükmün karar tarihinden itibaren geçerli olduğunu bildirir. Kâdî, hükmü geçmişe teşmil edemez.¹²² Çocuk, anne, baba ve diğer nesep hısımlarını nafakası, sürenin geçmesiyle düşer. Mahkemede bu hısımlar lehine nafakaya hükmedildiği zaman, hısım bunu kabzetmezse veya süre geçinceye kadar nafakaya mahsuben borçlanmamış olursa nafaka düşer. Hanefîlere göre, hâkim borçlanmaya izin vermedikçe süresi geçen nafaka düşer. Çünkü diğer hısımların nafakası, ihtiyacı gidermek için vacip olur. Zengin olan bunu isteyemez. Nafakanın zamanında kabzedilmemesi, hak sahibinin ihtiyacı olmadığını gösterir.¹²³

Hanefîlerin dışındaki diğer fukahâyâ göre hısımlık nafakası, nafakanın yükümlüsü aleyhine bir borç olarak meydana gelebilmesi için takdir şart değildir. Taraflarda aranan şartlar hasıl olunca nafaka, alacaklısı lehine bir alacak hakkı olarak meydana gelir¹²⁴ ve nafakanın süresi başlar. Mezhepler, nafakanın başlamsını zarurete bağlamalarına rağmen, Hanefîler mahkenin takdirini aramışlardır. Nafaka alacaklısı olmanın zaruretle başlatılması, özellikle takdire ihtiyaç duymayanlar açısından, sosyal refahın korunması açısından derhal tedbir alınmasını önceleyen bir görüştür.

9. Nafakayı Düşüren Bazı Sebepler

Fukahâ, nafaka borçlusu ve alacaklısının malî, medenî ve yaşamıyla ilgili değişiklikleri nafakayı düşüren sebepler olarak değerlendirmişlerdir. Bunların bazıları şunlardır: Ölüm, evlilik, talak, alacaklının zenginleşmesi, borçlunun iflası nafakayı sonlandırır. Nafakanın devam etmesi tarafların

¹²¹ Kâsânî, *Bedâi*, 4/35; İbnul Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/321; Merginânî, *Bidâye*, 2/53; Şirbînî, *Muğnî'l-mubtâc*, 3/426; İbn Kudâme, *Muğnî* 37/563; Bilmen, *Kâmûs*, 2/454-458; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 10/95; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 74-75; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 32.

¹²² Ahkâmü's- şeriyye, md. 307; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 89.

¹²³ Kâsânî, *Bedâi*, 4/37; İbnul Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/354.

¹²⁴ Remlî, *Nihâye*, 7/187; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 100; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 89.

hayatta bulunmasına bağlıdır.¹²⁵ İslam hukukunda tarafların ölümü, hangi nafaka çeşidi olursa olsun nafaka hak ve yükümlülüğünü sona erdirir ve bu hak hiçbir şekilde varislerine intikal etmez.¹²⁶

Hısımlık nafakasında, nafaka alacaklısının malî durumunun düzelmesi ile nafaka son bulur. Eğer alacaklı fakirlikten kurtulmuş kendi nafakasını temin edecek zenginliğe ulaşmışsa, artık onun nafakasından diğer hısımları sorumlu değildir. Mesela erkek çocuk gelir getirici bir mesleğe girerek kazanç temin eder ve kazancı kendi nafakasını karşılayacak seviyeye gelmişse babanın nafaka yükümlülüğü son bulur.¹²⁷ Bedenindeki bir sakatlık nedeniyle çalışıp geçimini temin edemeyen kişi, iyileşip tekrar kazanmaya başladığında nafaka hakkı sakıt olacaktır.¹²⁸ Nafaka alacaklısı kız veya kadının nafaka borçlusuna yakınlığı ne olursa olsun evlenmesiyle hısımlık nafakası son bulur. Çünkü evlenme ile kız veya kadının nafakasını temin ve tedarik yükümlülüğü kocaya geçmiştir.¹²⁹ Nafaka borçlusunun zenginlik durumunun son bulmasıyla yazılı anlaşmaya bağlanan nafaka yükümlülüğü mahkeme kararıyla sona erer.¹³⁰

Nafakayı düşüren sebeplerin meydana gelmesi, toplumun malî bir düzen içinde kesinti olmadan sosyal refahının devamının sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Hukuk, bu düzeni toplumun refahını tmin etmek adına korumak ve devam ettirmek için takip etmektedir. Tarafların malî, medenî ve yaşamındaki değişikliklere göre nafaka hükümleri uygulanmaktadır. Nafakayı sonlandırılan sebepler tahakkuk edince nafaka son bulur. Böylece nafakanın istismarı önlenmiş ve toplumsal refehi sağlayan düzen korunmuştur.

Sonuç

Fukahâ, nafaka konusunu naslar çerçevesinde delillendirmiş ve hükme bağlamıştır. Sahih nikahlı eşe evlilik nafakası, nesep bağına göre verilen nafakaya da hısımlık nafakası adını vermişlerdir. Ayrıca eşe ve hısımlara karşı verilen bakım ve yardım nafakası, kişinin kendisiyle arasında bağı bulunan canlı ve cansız bütün varlıklara karşı yükümlülüğünü ifade eden genel nafakanın bir cüz'üdür.

¹²⁵ Neseî, *Kenz*, 61-62; İbn Âbidîn, *Reddî'l-Muhtâr*, 3/583.

¹²⁶ Serahsî, *Mebsût*, 5/200-205; Remlî, *Nihâye*, 7/154; İbn Âbidîn, *Reddî'l-Muhtâr*, 3/583; Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl şerhi Muhtasarı Halîl*, 4/211; Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 85.

¹²⁷ İbn Âbidîn, *Reddî'l-Muhtâr*, 3/612; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 101.

¹²⁸ Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 102.

¹²⁹ *Ahkâmü's-şer'iyye* md. 49-480.

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâi*, 4/35; İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/113; Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 103.

Bu yaklaşım sosyal adaletin gerçekleştirilmesi, toplumsal barış ve refahın sağlanması yanında doğanın, çevrenin ve ferde ait görünse de kamu hakkıyla yakından ilgili olan millî servetin korunması açısından da önemli bir misyon ifâ etmektedir.

Nafaka alacaklısı ve mükellefi olma hususu, nikah bağı ve hısımlık açısından ilk derece akrabalarından başlanarak toplumun malî ve sosyal refahı rastlantıya bırakılmamış ve silsileler halinde yükümlülüğün kontrolü sağlanmıştır. Naslarda belirtilen akrabalık sıralaması, bu durumu göstermektedir.

Nafaka, fakir ya da zengin sahih nikah akdiyle evlenilen eş, usul, furû ve fakir olup zarûrî ihtiyaçlarını temin edemeyen nesep bağına sahip mahrem ve vâris akrabaların bakım ve temel ihtiyaçlarını temin etmektir. Temel ihtiyaçların kapsamını gıda maddeleri, giyim eşyası, mesken ve mesken için lüzumlu ev eşyaları, hizmetçi masrafları, küçüklerin bakım giderleri, tedavi ve hekim harcamaları, çeyiz ve defin masrafları oluşturmaktadır. Nafakanın muhtevası zaman ve bölgelere göre değişmektedir.

Nafakanın vücutiyeti konusunda ittifak eden mezhepler, nafaka sorumlusu ve alacaklısı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Naslar, nafakanın mükellefi ve alacaklısı konusunda fukahânın farklı düşünmesine imkân verecek mahiyettedir. Nafaka hakkının kapsamını dar veya geniş tutanların içtihatlarına bakıldığında, bu içtihatların akraba kapsamına giren herkesi içine aldığı görülmektedir. Bu içtihatlar, toplumun dezavantajlı kesimini vacib nafakayla destekleyerek toplumsal refahın teminine katkı sunmaktadır.

Nafaka, miras ilişkisi çerçevesinde aile içi malî yükümlülüğü anlatır. Koca eşine karşı, baba oğluna karşı, oğul babasına ve dedesine karşı, kardeş kardeşine karşı akrabalar muhtaç yakınlarına karşı, mali gücü nisbetinde nafaka mükellefidir ve bu durumda zenginlik de aranmaz. Mükellef ne kadar mali imkâna sahipse onu yakınları ile paylaşacaktır. Bu mükellefiyet, miras karşılığıdır. Yani yakınlar nasıl birbirinin mirasçısı ise aynı şekilde birbirine karşı nafaka mükellefidirler. Yani yükümlünün nafaka temin etmesi mecburidir. Rızâlarına bakılmaz. Neticede hukuk, kamu menfaati açısından sosyal refahın temini için nafakanın hak sahiplerine ödenmesinde mükellefin rızası aranmamakta ve doğrudan hak sahibine intikal ettirilmektedir. Nas temelli bir mecburiyet olduğundan, naslara ittibadan dolayı diyânî boyutuyla da sevap kazanılmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed. *Mesâilü İmâmı Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnubû Abdullah b. Ahmed*. thk. Züheyr eş-Şeviş. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: y.y., 2016.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*. Mısır: y.y., 1970.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûkî İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sabîh*. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1979.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. İstanbul: b.y., 1345/1924.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cürcânî, Alî b. Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çağlayan, Merve. *X ve Y Kuşağı'nın Sosyal Refah Algısı*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Fahri. *İslam Hukuku'nda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Derdîr el-Mâlikî. *eş-Şerhu's-sağîr*. Kâhire: y.y., ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Havaic-i Asliyye". Şamil İslam Ansiklopedisi. 6 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Erbay, Celal. *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*. İstanbul: Rağbet, 1998.
- Erbay, Celal. "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/282-285.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- El-Mersûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1992.
- Hammad, Nezih. *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr eş-Şeybânî. *Kitâbü'n-Nafaqât*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dımeşkî. *Reddû'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr şerhü Temvîri'l-ebşâr*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîbi'l-Buhârî*. 17 Cilt. Riyad: Dâru't-Tîbe, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 9 Cilt. Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1968.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhü Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî alâ muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hâlû. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî. *el-Muknî eş-şerhu'l-kebîr*. Beyrut: y.y., 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn-i Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Meâ'rif, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ahmed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim. *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: y.y., 1311.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- (TMK), Türk Medenî Kanun (Kanun No. 743), *Resmî Gazete* 339 (17 Şubat 1926).
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr b. Abdulcelîl. *el-Hidâye fî Şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

- Miras, Kâmil. *Sabîhi Buhâri Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB. Yayınları, 1981.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sabîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Muhammed Kadîrî Paşa. *el-Abkâmu's-Şerîyye ve Ahvâlü's-Şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfete'n-Nûmân*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'n-Nesâî*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şerîf. *Kitâbu'l-Mecmû': Şerhu'l-Mübezzeb li's-Şirâzî*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbas Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhu Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404.
- Sahnûn, İbn Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 Cilt. Mısır: y.y., ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Schl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1989.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mübezzeb fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Şirâzî, Şemsüddîn Muhammed b. Hâtib eş-Şirâzî. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ mârifeti meâni'l-minhâc*. Beyrut: y.y., 1997.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah b. Şihâbüddîn Ahmed b. Timurtâş el-Hanefî. *Metnü Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*. Mısır: el-Mektebü'n-Nebeviyye, ts.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1968.
- Türk Hukuk Lügati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Yaka, Zeki. “İslam İktisadının “Adil Gelir Dağılımı” İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/13 (Eylül 2017), 255-287.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Çelik-Şûrâ Yayınevi, ts.

Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risâle Yayınları, 1994.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN:2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Milliyetçiliğin Ortadoğu'ya Girişi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Entry of Nationalism into the Middle East

Mehmet Çilmi

Dr. Öğrencisi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /Konya, Turkey

mehmetcilmi@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-0195-5656>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/ArticleType: Araştırma Makalesi/ ResearchArticle

Geliş Tarihi/DateReceived: 07.01.2022

Kabul Tarihi/DateAccepted: 20.03.2022

Yayın Tarihi/DatePublished: 20.04.2022

Atıf / Citation: Çilmi, Mehmet. “Milliyetçiliğin Ortadoğu'ya Girişi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1 (Nisan/April 2022), 63-79.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: Thisarticle has beenscannedby intihal.net. No plagiarismdetected.

CC BY-NC 4.0 | Thispaper is licensedunder a Creative CommonsAttribution-NonCommercial

License

Öz

Milliyetçilik ideolojisi Fransa’da ortaya çıkmış ve kısa sürede tüm dünyaya yayılmıştır. Bu yayılım özellikle çok uluslu devletleri ciddi anlamda etkilemiştir. Her ulus bağımsız bir devlet kurma arzusuyla milliyetçilik akımına sarılmıştır. Bu durum Arap toplumlarında ilk olarak kültürel düzeyde görülmeye başlanmıştır. Akabinde ise kültürel milliyetçilik yerini siyasal milliyetçiliğe bırakmıştır. Siyasal milliyetçilik taleplerin artmasıyla birlikte özellikle çok uluslu devletlerde ayrışmalar hız kazanmıştır. Osmanlı’nın zayıflama dönemine tekabül eden bu süreç, imparatorluğun parçalanma sürecini hızlandırmıştır. Fransa’da ortaya çıkan milliyetçilik fikri Ortadoğu’ya nasıl etki etti? sorunsallığı üzerine makale ele alınmıştır. Milliyetçilik akımının özellikle Osmanlı içinde yaşayan Araplara etkisinin ne olduğunu ve Araplar arasında nasıl yayıldığını saptamak çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Ayrıca nesep asabiyetinin önemi ve Arap toplumunda zamanla bunun nasıl kenara itildiği de anlaşılmak istenmiştir. Çalışmamızda milliyetçiliğin temel parametrelerini ortaya koyarak Ortadoğu üzerinden Osmanlı’ya etkisi araştırılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan milliyetçilik akımının etkisi Osmanlı devleti ve içinde yaşayan arap Müslümanlarla sınırlıdır. Osmanlı içinde yaşayan diğer etnik uluslar çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bu amaçlar doğrultusunda yöntem olarak literatürde yer alan milliyetçilik ve Ortadoğu çalışmalarından faydalanılmıştır. Özellikle bu konuda Gellner, Özkırımlı, Koyuncu, Gencer, Turan gibi düşünürlerin çalışmaları mevcut olup, bu çalışmalardan yararlanmaya çalışılmıştır. Fransada ortaya çıkan milliyetçilik akımının yanı sıra, Arap milliyetçiliğine İbn Haldun’un nesep asabiyeti üzerinden anlaşılmak istenmiştir. Bu ilişki üzerinden Arapların Osmanlı’dan ayrılma sebepleri saptanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Osmanlı, Din, Batı, Milliyetçilik

Abstract

The ideology of nationalism emerged in France and spread all over the world in a short time. This spread especially affected multinational states seriously. Every nation has embraced the nationalist movement with the desire to establish an independent state. This situation first began to be seen at the cultural level in Arab societies. Subsequently, cultural nationalism left its place to political nationalism. With the increase in the demands of political nationalism, especially in multinational states, the divisions gained momentum. This process, which corresponded to the weakening period of the Ottoman Empire, accelerated the disintegration process of the empire. How did the idea of nationalism that emerged in France affect the Middle East? the article on its problematics is discussed. The main purpose of our study is to determine the effect of the nationalism movement on the Arabs living in the Ottoman Empire and how it spread among the Arabs. In addition, the importance of ancestry asabiyyah and how it was pushed aside over time in the Arab society were also wanted to be understood. In our study, it is tried to investigate the effect of nationalism on the Ottoman Empire through the Middle East by revealing the basic parameters. Therefore, the effect of the emerging nationalism movement is limited to the Ottoman state and the Arab Muslims living

in it. Other ethnic nations living within the Ottoman Empire are outside the scope of our study. For these purposes, nationalism and Middle East studies in the literature were used as a method. In particular, there are studies of thinkers such as Gellner, Özkırımlı, Koyuncu, Gencer, Turan, and it has been tried to benefit from these studies. In addition to the nationalism movement that emerged in France, Arab nationalism was tried to be understood through Ibn Khaldun's ancestry. Through this relationship, it was tried to determine the reasons why the Arabs left the Ottoman Empire.

Keywords: Middle East, Ottoman, Religion, West, Nationalism

Giriş

Devletler, tarih boyunca egemen güç olabilmek için birbirleriyle mücadele içine girmişlerdir. Bu egemenlik mücadelesinde Ortadoğu'ya hâkim olmak, dünya egemenliğini pekiştirmektedir. Çünkü Ortadoğu'nun inançsal, ticari ve enerji kaynakları gibi birtakım zenginlikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Ortadoğu'ya hâkim olan güç, aynı zamanda bu zenginliklere de sahip olup, tüm dünya üzerinde egemen güç haline gelmesi söz konusudur.

Oryantalist bir okuma biçiminin ürünü olan Ortadoğu'da; Osmanlı, Mısır, İran gibi devletler bulunmaktadır. Fakat Batı'nın benimsemiş olduğu "böl-parçala-yönet" metodunun başarıya ulaşmasıyla, Ortadoğu'da bir sürü devletçikler meydana gelmiştir.¹

Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımından Osmanlı ciddi anlamda olumsuz etkilenmiştir. Bu akımla, Osmanlı içinde bulunan farklı uluslar zamanla bağımsızlık mücadelesine girmişlerdir. Böylece Osmanlı'dan ayrılan ilk topluluklar gayr-i Müslimler olmuştur. Milliyetçiliğin hızlıca yayılmasıyla Osmanlı, "Türkçülüğü" benimsemeye başlamıştır. Osmanlı'nın "Türkçülüğü" benimsemişliğiyle Araplar arasında milliyetçiliğin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Zayıflamaya başlayan Osmanlı'nın etnik bir milliyetçiliğe bürünmesi, Arapların kültürel milliyetçilik taleplerinin zamanla siyasal taleplere dönüşmesine öncülük etmiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı Ortadoğu coğrafyası, belirttiğimiz birkaç devlet dışında birçok devletçiklere ayrıldığı görülmektedir. Bu devletçiklerin oluşmasında, rasyonel batı zihninin Ortadoğu üzerindeki işlevini ortaya çıkartmaya çalışmaktayız.

Çalışmanın birinci bölümünde Ortadoğu'nun jeopolitik konumu, sahip olduğu zenginlikler ve batı'nın Ortadoğu üzerindeki emellerini anlamaya çalıştık. İkinci bölümde Ortadoğudaki dini yapı ve Osmanlı'nın süper güç olduğu süreçte benimsediği inanç ve yönetim biçimi anlaşılacak istenmiştir. Osmanlı devleti çok uluslu bir yapıya sahip olmasına rağmen nasıl çok uluslarla istikrarlı bir yönetim sergilediği anlaşılacak istenmiştir. Osmanlı'nın zayıflamaya başlamasıyla bir-

¹ Ahmet Ayhan Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-* (Ankara: Altınpost Yayınları, 2013), 61.

likte, yerine Türk ulus temelli kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik anlayışının etnik bir özellikte olduğu ve bu durum diğer ulusların ayrılımlarına sebebiyet verdiği de üçüncü bölümde ele alınmıştır. Üçüncü ve sonuç bölümlerinde belirlenen problematik temellinde cevaplar aranmaya çalışılmıştır. Milliyetçilik fikrinin Ortadoğu'ya nasıl yayıldığı literatürde yapılan çalışmalardan yararlanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Tarihi Süreçte Ortadoğu

Ortadoğu, sahip olduğu coğrafi konumu ve kültürel zenginlikleriyle tüm dünyadaki medeniyetlerin beşiği konumundadır. İlk yerleşik hayat izleri Ortadoğu'da görülmektedir. Nil, Fırat, Dicle gibi bereketli bölgelere sahip olması neticesinde ilk yerleşkeler buralarda görülmektedir. Ayrıca üç büyük semavi dinlerin (Musevilik, Hristiyanlık, Müslümanlık) doğup gelişmesi bu coğrafyalarda olmuştur.² Ortadoğu, Osmanlı devletinin yıkılması sürecine dek hep sükûnet içinde kalmıştır. Osmanlı egemenliğinde Ortadoğu coğrafyası görece barış ve huzur içinde yaşamıştır. Dini, ticari ve enerji kaynaklarının zenginliği konumundaki Ortadoğu, özellikle sanayinin gelişimine de paralel olarak süper güçlerin hedefinde olmuştur. Önceden bölgede birkaç devlet bulunurken, Batı'nın buralarla temasa geçmesiyle buralardaki devlet sayıları da artmıştır. Bölünme ve bölgede sayıca devletlerin artması, Ortadoğu'nun eski gücünü kaybetmesine ve huzursuzluğun oluşmasına sebep olmuştur.³ Osmanlı devletinin zayıflamasıyla birlikte sömürge yarışına giren Avrupalı devletler, bölgeye müdahale edip huzursuzluk ve kargaşa ortamının oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Ortadoğu, tarihi süreç içerisinde farklı uygarlıkların içinde filizlendiği bir coğrafyadır. İçerisinde farklı kültürlerin birleştiği ve tarihin her döneminde çatışma ve uyuşmazlıkların yoğun yaşandığı, dünya enerji deposunun merkezi pozisyonunda olduğu, kısaca iyi ve kötü olarak tanımlanabilecek tüm değerlerin kendisinde toplandığı bir bölgedir.⁴ Ayrıca Asya'yı Avrupa'ya, Akdeniz'i Hint Okyanusu'na bağlayan stratejik bir öneme sahiptir. Bu özelliklerinin yanı sıra hak dinleri, petrol enerji rezervlerinin büyük bir kısmı buralarda bulunmaktadır. Ortadoğu, bu önemli yapı-sından dolayı eski çağlardan beri devletler için önemli ekonomik ve politik merkezlerin başında gelmektedir.⁵

² Ali Gökçen Özdem, "Büyük Devletlerin Değişmeyen Mücadele Alanı: Ortadoğu", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2016), 6-7.

³ Halil İbrahim Yılmaz, "Ortadoğu'nun Geo-Ekonomik Önemi ve ABD'nin Ortadoğu Politikasının Ekonomik Nedenleri", *Tesam Akademik Dergisi* 3/1 (2016), 124.

⁴ Özdem, "Büyük Devletlerin Değişmeyen Mücadele Alanı: Ortadoğu", 1.

⁵ Yılmaz, "Ortadoğu'nun Geo-Ekonomik Önemi ve ABD'nin Ortadoğu Politikasının Ekonomik Nedenleri", 99.

Ortadoğu, birçok topluluğun doğmasına ve gelişim sağlamasına ev sahipliği yapmıştır. Doğu ile Batıyı birbirine bağlayan pozisyonda olduğu için dünya ticaretine canlılık kazandırmıştır. Keza petrol ve gaz rezervi zenginliği açısından da dünyanın en zengin coğrafyası konumundadır. Bu durum Ortadoğu'yu tek başına önemli kılmaya yetecek bir etkidir. Bu zenginliklerin Ortadoğu'da olmasından ötürü siyasal çatışmalar bu bölgelerde hep var olmuştur.

Ortadoğu kavramı, onu ilk defa ortaya çıkartan ya da onu kullananlar tarafından belirlenmiştir. Ortadoğu terimini ilk defa kullanan Amerikalı denizci Alfred Thoyer Mahon'dur. İlk kullanımı ise coğrafik bir tanımlamadır. Fakat sonraki süreçlerde kullanımı yaygınlaşan bu terim, sömürgeci devletler tarafından oryantalist bir tarzda kullanılmaya başlanmıştır.⁶ Koyuncu,⁷ Ortadoğu adlandırmasının Avrupa merkezli görüşü yansıttığını belirtip, bu terimin oryantalist bir amaç güttüğünü ifade etmektedir. Bu okuma tarzı, Avrupa'yı merkeze koyarak diğer bölgeleri bu merkeze göre adlandırma sistemidir. Dolayısıyla dünya, belirlenen merkezin mesafesine göre “yakın”, “orta” ve “uzak” şeklinde tanımlanmıştır. Sonuç itibariyle Ortadoğu, Avrupa merkezli öznel bir kavramlaştırma sonucu ortaya çıkmıştır.

Ortadoğu diye tabir edilen bu bölgelerde yaşayan insanlar, genelde Müslümanlığı benimseyen kimselerdir ve “genel olarak Ortadoğu'da yaşayan ülkeler ise; Türkiye, Mısır, Irak, İran, Lübnan, Ürdün, İsrail, S. Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Yemen bölgelerini kapsayan bölgeler, Ortadoğu olarak tanımlanmıştır.”⁸

İbn Haldun, coğrafyayı kaderle özdeşleştirmektedir. Coğrafi okumaya vurgu yapan İbn Haldun, bir bölgenin bulunduğu coğrafi konumun o bölge için olumlu ya da olumsuz anlamda gelecek tayin edeceğini belirtmektedir. İbn Haldun'da coğrafi konum önemli bir değere sahiptir.⁹ Coğrafi bölge, yeraltı ve yerüstü birçok zenginliği kendi içinde barındırmaktadır. Sahip olunan zenginlikler, uluslararası ilişkilerin işleyişinde önemli bir faktöre sahiptir. Ortadoğu ekonomik, politik ve stratejik anlamda büyük bir öneme sahip olduğundan önemli bir coğrafyadır.¹⁰ İbn Haldun bağlamında Ortadoğu'nun kaderini de sahip olduğu zengin coğrafya belirlemiştir.

Ortadoğu üç büyük semavi dinlerin merkezi olmakla beraber dünyanın tam merkezinde yer almaktadır.¹¹ Asya ve Avrupa arasında bir köprü durumunda olmasından kaynaklı önemli bir ticari

⁶ Özdem, “Büyük Devletlerin Değişmeyen Mücadele Alanı: Ortadoğu”, 1.

⁷ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 58.

⁸ Özdem, “Büyük Devletlerin Değişmeyen Mücadele Alanı: Ortadoğu”, 4-5.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 323.

¹⁰ Yılmaz, “Ortadoğu'nun Geo-Ekonomik Önemi ve ABD'nin Ortadoğu Politikasının Ekonomik Nedenleri”, 100.

¹¹ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 59.

işleve sahiptir.¹² (Yılmaz, 2016, 100). Doğu ve Batı'yı birbirine bağlayan önemli ticaret yolları üzerinde olması, çatışmaları kaçınılmaz hale getirmiştir. Sahip olduğu önemli özelliklerden dolayı Ortadoğu, birçok devlet için mücadele alanı olmuştur.

Ortadoğu, dünya tarihinin sahip olduğu semavi dinleri kendinde barındırmaktadır. Yeryüzünde bu üç büyük dini benimseyen tabaka çok kalabalıktır. Yeraltı ve yerüstü zenginliklerle beraber inançsal boyuttan dolayı da Ortadoğu, hemen hemen her devirde dünya güçlerinin hedefinde olmuştur. Ortadoğu, uzun tarihlerden beri sürekli gündemin ilk sıralarında yer almıştır.¹³

20. yüzyılda özellikle enerji kaynaklarının kullanımına bağlılık Ortadoğu'yu daha da vazgeçilmez kılmıştır. Tarihin ilerlemesiyle beraber teknolojiye de önemli gelişmeler yaşanmıştır. Teknolojik gelişmeler genelde gaz, petrol endeksli işlev görmektedir. Dolayısıyla petrolün 20. yüzyıldan itibaren değer kazanması Ortadoğu'nun önemini artırmıştır.¹⁴ Bu sebeple Batı ülkeleri yönünü hep Doğu coğrafyasına yöneltmiştir. 20. yüzyılın başlarında genel itibarıyla Ortadoğu coğrafyalarındaki hâkim güç Osmanlı devletidir. Son dönemlerinde zayıflayan Osmanlı, hem içeride hem de dışarıda birçok düşmanla mücadele içerisine girmiştir.¹⁵ Her ne kadar Ortadoğu'daki hâkimiyet Osmanlı'da görülse de son dönemlerinde Osmanlı için Ortadoğu'ya mutlak anlamda hâkim olduğunu belirtmek güçtür.

Osmanlı devletinin zayıflamasından faydalanan dış güçler, süreç içerisinde Ortadoğu'yu parçalayıp aralarında paylaşmaya çalışmışlardır. Daha sonra bu bölgeler üzerinde manda yönetimini kurup, yönetimin başına kendi adamlarını yerleştirmeye çalışmışlardır. Böylece Ortadoğu üzerindeki sömürgeleştirme emellerine ulaşmaya çalışmışlardır. Batı, Ortadoğu üzerindeki emellerinde rasyonel bir zihin yapısına sahiptir. Rasyonel işleyişle “böl-parçala-yönet” metodunu Ortadoğu'ya uyarlamaktadırlar. Bu taktiğin başarıya ulaşmasıyla Ortadoğu'da yapay devletçikler oluşmaya başlamıştır.¹⁶

Güçlünün güçsüz üzerinde tahakküm kurma mücadelesi tarihin her döneminde görülen bir realitedir. Emperyalist güçler kendi menfaatleri doğrultusunda hareket edip, Ortadoğu'nun sahip olduğu zenginliklerden faydalanma çabasına girmişlerdir. Bu doğrultuda Batı bir takım stratejiler benimsemiştir. Kimi zaman dost görünmüş, kimi zaman yıkıp gasp etmiş vb. şekilde sürekli

¹² Yılmaz, “Ortadoğu'nun Jeo-Ekonomik Önemi ve ABD'nin Ortadoğu Politikasının Ekonomik Nedenleri”, 100.

¹³ Timuçin Kodaman - Esme Saraç, “ Hamas (Hareket-ül Mukavemet-ül İslamiye –İslamiye Direniş Hareketi)”, *Akademik Orta Doğu Dergisi* 1/1 (2006), 177.

¹⁴ Murat Köylü, “Büyük Ortadoğu Projesi (BOP), Türkiye ve Suriye”, *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2015), 89.

¹⁵ Köylü, “Büyük Ortadoğu Projesi (BOP), Türkiye ve Suriye”, 89.

¹⁶ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 60-61.

bir mücadele çabası görülmektedir.¹⁷ Dünyada güçlü sayısının artmasıyla birlikte kendi başına yıkmak ya da gasp etmek güç bir hal almıştır. Böylece küresel güçler Ortadoğu devletleriyle farklı şekillerde anlaşmalar imzalayıp petrol, gaz ve bölgenin stratejik konumundan faydalanmayı sürdürmektedirler.

Sömürgeci Avrupalı devletler, bölge üzerinde manda yönetimini uygulayarak bölgeyi idare etmişler ve kurdukları sistemin sürekliliği için bölgeyi optimize ederek yapay devletçikler oluşturmuşlardır. Yapay devletçiklerin oluşturulmasıyla hem bölgeyi yönetmek hem de Doğu'ya müdahale etmek daha kolay hale gelmiştir. Batılı güçlerin bölgeye müdahale etmesiyle toplumsal huzur Ortadoğu'dan sürgün edilmiştir.

Batı'nın tüm parçalama çabalarına karşın Ortadoğu'daki ülkeler birlik ve beraberlik için uğraş göstermişlerdir. Sömürgeci güçlere karşı ulusal çapta bir mücadele söz konusu olmuş ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bölgedeki devletler bağımsızlıklarını sağlamaya başlamışlardır.¹⁸ Her ne kadar Fransız devriminden sonra ortaya çıkıp yaygınlık gösteren milliyetçiliğin birleştirici unsurundan çok parçalayıcı yönü ağır olsa da, bu mücadelede birleştirici unsur, milliyetçilikle mümkün olmuştur. Bu dönemde Ortadoğu'da görülen milliyetçilik anti-sömürgeci bir yapıda olup, Avrupa devletlerine karşın birleştirici bir vizyon üstlenmektedir. Osmanlı'nın çok uluslu yapısına ters düşen ve Türk ulusu dışındaki ulusların Osmanlı'dan ayrılmasına sebep olan milliyetçilik, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında bölgede birleştirici bir görev üstlenmiştir. Bu durum İbn Haldun'un¹⁹ ifade ettiği gibi neseple mümkün olmuştur. Her topluluk kendi nesebin-den (soyundan, kanından) olanlar için mücadele verir, yardımına koşmaktadır.²⁰ Dolayısıyla milliyetçiliğin hem yıkıcı hem de birleştirici gücünden bahsetmek mümkündür.

2. Ortadoğu'da Din

Ortadoğu'nun dünyada önemli bir yerde olmasının jeopolitik yapısı, sahip olduğu zengin rezervelerin yanı sıra, semavi dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) bu coğrafyalarda olmasının da önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla Ortadoğu'ya sahip olma isteği dini bir vazife olarak da görülmektedir.²¹ Bu durum karşısında bölgede hâkim güç olarak varlığını idame ettiren Osmanlı devleti, Batı'nın birçok oyunları karşı karşıya kalmıştır.

¹⁷ Sefa Mertek, "1945-1957 Orta Doğu Sorunları Ekseninde Türk Dış Politikası ve 1957 Suriye Buhranı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 207.

¹⁸ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası–*, 62-63.

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

²¹ Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2003), 18-19.

Osmanlı, Ortadoğu'nun önemli bölümlerine sahip hâkim bir güç olarak varlığını sürdürmüştür. Osmanlı'nın bu hâkimiyeti yaklaşık 400 yıl sürmüştür. Osmanlı özellikle gücünün zirvesinde olduğu XVI. Yüzyılda dünyanın da en merkezi gücü konumundaydı. Yaşamış olduğu coğrafyada güç konumunda olan Osmanlı, birçok ulusu bünyesinde barındırmaktaydı. Çok ulusu tek çatı altında bir arada tutmadaki en temel faktörün din ile mümkün olduğu belirtilebilir.²²

Osmanlı Devleti'nin Ortadoğu'da hâkim güç olmasının merkezinde insana önem vermesi, barışçıl ve adil politikalar benimsemesinden kaynaklanmaktadır.²³ Resmi din olarak İslam'ı benimseyen Osmanlı, diğer tüm inanışlara saygı göstermiş ve halkı bu dine zorlamamıştır. Tüm insanlara eşit ve adil yaklaşan Osmanlı, kendi içinde kargaşaların oluşmamasında başarılı olmuştur. Osmanlı devleti tüm halkların hak ve güvenliklerini sağlamaya çalışmıştır.²⁴ Kanunları doğru ve adil uygulamaya çalışan Osmanlı, bu doğrultuda coğrafyada 400 yılı yakın varlığını idame ettirmiştir.

Özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru zayıflamaya başlayan Osmanlı, İslami değerlerin yanı sıra batılı fikirlerle sık sık karşı karşıya kalmıştır. Batılı kaynak ve fikirlere maruz kalan imparatorluk, belirli bir dönem de olsa bu coğrafyalarda islamiyetin etkisini azaltmıştır.²⁵ İslami değer ve hasasiyetler yerini zamanla milliyetçiliklere bırakmıştır. Bu durum da çok uluslu yapıların bölünmesine sebebiyet vermiştir.

Osmanlı devleti benimsemiş olduğu politikaları, milliyetçiliğin ortaya çıkışına kadar neredeyse başarıyla yönettiği belirtilebilir. Osmanlı'nın zayıflamaya başlamasıyla birlikte dış güçler, Osmanlı'nın çok uluslu yapısından faydalanarak huzursuzluk çıkartmaya çalışmışlardır. Dış güçlerin bu felsefesi Arap Milliyetçiliğin oluşmasına sebep olmuştur. Arap Milliyetçiliğine kadar Osmanlı yönetim tarzı ideal olarak kabul edilmiştir. O dönemlerde bölgede kültürel ve siyasi açıdan bir bütünlük söz konusuydu. Fakat dış güçlerin müdahalesiyle Milli bir Arap Devleti kurma düşüncesiyle kargaşalar meydana gelmeye başlamıştır.²⁶ Bu durum Osmanlı içindeki ulusların da ayrılmasına sebep olmuştur.

Arap milliyetçiliğinin tarihi Emevi Devleti'ne (661-750) kadar götürmek mümkündür. muaviye dönemindeki yönetim, İslami bir yönetim şekilinden Arap temelli bir sınıfa dayanan Arap monarşisine doğru dönüştüğü görülmektedir.²⁷ Bu durumda Arap olmayan Müslümanlar ikinci

²² Ayşe Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", *Akademik Orta Doğu Dergisi* 1/1 (2006), 114.

²³ Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", 124.

²⁴ Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", 125.

²⁵ Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, 29.

²⁶ Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", 126.

²⁷ Bernard Lewis, *Uygurluk Tarihinde Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006), 96.

sınıf olarak görülmüştür. Bu durum Araplarda ilk milliyetçi hareket olarak ele alınabilir.²⁸ Emeviler kadar dayanan Arap milliyetçiliği kültürel ve siyasal milliyetçilikler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Osmanlı devleti varlığını idame ettirdiği sürece birçok Müslüman Arap düşünür birtakım kültürel milliyetçilik tarzında haklar talep etmiş ve bu durum Osmanlı'dan ayrılmalarına sebebiyet vermemiştir. Fakat Osmanlı'nın zayıflamasıyla birlikte siyasal Arap milliyetçiliği gelişim göstermiştir. Bu düşünce daha çok Hristiyan Arap düşünürler tarafından şekillenmiştir.²⁹ Bu düşünce Osmanlı Devleti varlığını sürdürdüğü sürece rağbet görmemiştir. Osmanlı'nın yıkılıp yerine ulus temelli Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Araplar siyasal bağımsızlık taleplerinde bulunmuşlardır.

Bugün yaklaşık olarak 22 Arap Devleti mevcuttur. Osmanlı'dan ayrıldıktan beri Arap Devletlerinde tam anlamıyla bir istikrardan bahsetmek mümkün değildir.³⁰ Yoksulluk ve geri kalmışlık Ortadoğu'nun kaderi haline gelmiştir. Hızlı nüfus artışı ve dışa göç vermeler artmış, çatışmalar ise bölgeden hiç eksik olmamıştır.³¹ Milliyetçiliğin Osmanlı'nın zayıflama dönemlerine denk gelmesi, kendi içindeki bölünmeleri hızlandırmış ve Ortadoğu'da devletçiklerin oluşmasına engel olamamıştır. Dolayısıyla din yerine milliyetçiliğe sarılan yeni oluşumların, Osmanlı gibi uzun bir ömre sahip olamadıkları görülmektedir. Din merkezli bir yönetim anlayışının barış ve huzur ortamının sağlanılmasında etkili olduğu belirtilebilir.

3. Milliyetçilik Fikri

Milliyetçilik, modern bir kavram olmakla birlikte, milliyetçilik ideolojisi 18. yüzyılın ürünüdür. Milliyetçilik, 1789 Fransız ihtilaliyle ortaya çıkıp ve tüm Avrupa'ya hızlı bir şekilde yayılmıştır.³² Milliyetçiliğin temel düşünce zemininde, ulus temelli devletler kurma gayesi mevcuttur. Modernliğin eseri olan ulus-ulusçuluk, kısa bir sürede tüm dünyaya yayılmıştır. Karakaş,³³ ulusun temel karakteristik özelliğinin modernlik olduğunu belirtmektedir. Karakaş, milliyetçiliğin moderniteyle ortaya çıktığını ve devletlerde politik olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla ulus, modernliğin siyasal biçimidir. Milliyetçilik, siyasal endeksli ortaya çıktığından, temel aldığı ulus haricinde diğer uluslarla sürekli bir mücadele, çatışma içerisinde olmuştur.

Toplumlarda milliyetçilik ilk olarak kültürel anlamda birtakım hakların talep edilmesiyle görülmeye başlanmıştır. Kültürel milliyetçilik, kendini ortak sosyal kimlikle açıklayan ve siyasi

²⁸ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 71.

²⁹ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 72.

³⁰ Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", 126.

³¹ Kuşçu, "Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti", 126.

³² Erol Turan, "Milliyetçilik Teorisinin Gelişimi ve Türk Milliyetçiliği", *Selçuk Üniversitesi Kadınhanı Faik İçil Meslek Yüksekokulu Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2011), 135.

³³ Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğun İnşası* (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 18-20.

alandaki talepleri olmayan bir milletin milliyetçiliğidir.³⁴ Bu milliyetçilikteki temel vurgular; ortak milli kimlik, kültür, dil, eğitim vb. alanlardaki değerlerin talebi söz konusudur. Burada ırk benzerliği şart bir durum değildir. Dolayısıyla ırksal (etnik) milliyetçiliğin dışlayıcı özelliklerine oranla kültürel milliyetçilik daha kapsayıcıdır.

18. yüzyıl modern dönem, milliyetçiliğin ya da milliyetçilerin doğuşuna sahne olmaktadır.³⁵ Özellikle Batı Avrupa'da, tinsel düşünce çağının kapandığı ve seküler zihinsel tarzın benimsendiği bir dönemdir. Din egemenliğinin zayıflamasıyla modern dönemde oluşan bu boşluk, milliyetçilik ile doldurulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla dini vurgulamaların yerine etnik bir ideoloji olan milliyetçilik geçmiştir.³⁶

Milliyetçilik ideolojisinin ortaya çıkmasının siyasal etkenli olmasını da göz önünde bulundurarak, modern çağda farklı gruplara hitabın geliştirilmesi zorunlu bir hal almıştır. Fransız devrimiyle birlikte cereyan eden milliyetçilik akımı, modern çağın farklı kesimlerine hitap eden temel ideoloji olmuştur.³⁷ Bu ideoloji, yeni oluşan devletlerin temel yapı taşıdır.³⁸ Devletlerin yapı taşı olması vesilesiyle Bal'ın³⁹ belirttiği gibi milliyetçilik ideolojisi, siyasal özerklik talepleri sonucunda meydana gelmiştir. Bunun meydana gelmesi de etnik ve kültürel azınlıklar tarafından olmuştur.

Osmanlı'nın son yıllarında ekonomik, siyasal, kültürel vb. kargaşalar söz konusuydu. Fransız devrimi Osmanlı devletinin zayıflama dönemine tekabül etmiştir. Osmanlı devleti kendi içerisinde birden fazla etnik yapıları barındırdığından, milliyetçilik akımından doğrudan etkilenmiştir. Keza içinde olduğu tüm sıkıntılara rağmen ortaya çıkan ayaklanmalara direnç sağlamaya çalışmıştır. Önlem almaya yönelik Osmanlıcılık ve İslamcılık düşüncelerini sıklıkla benimsemeye başlamıştır. Fakat milliyetçilik ideolojisinin diğer uluslarda başarılı bir şekilde kabul görmesiyle Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu benimsenen düşüncelerin başarısızlığı neticesinde ve Osmanlı'nın dağılmasıyla yerine kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti, ulus devlet temelli "Türkçülük" ideolojisini devletin zeminine yerleştirmiştir.⁴⁰ (Yıldırım, 2014, 74). Osmanlı'nın devlet yönetim parametreleri anlamında çağın sorunlarına çözüm üretmede yetersiz kalan, din yerini

³⁴ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası*, 71.

³⁵ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı - Günay Göksu Özdoğan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 80.

³⁶ Senem Sönmez Selçuk, "Dünden Bugüne Milliyetçilik: Küresel Dünyada Yükselen Sesler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/3 (2012), 131.

³⁷ Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akinhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 106-108.

³⁸ Sönmez Selçuk, "Dünden Bugüne Milliyetçilik: Küresel Dünyada Yükselen Sesler", 118-119.

³⁹ Hüseyin Bal, "Anthony H. Birch'in Siyasal Teorisinde Milliyetçilik Kavramı ve İdeolojisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 307.

⁴⁰ Emre Yıldırım, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Milli Kimlik: Türkçülüğün Keşfi ve Ulus Devletleşme Sürecinde Türk Milli Kimliği", *International Journal of Social Science* 28/ (2014), 74.

milliyetçilik ideolojisine bırakmıştır. Yelken'in⁴¹ ifade ettiği gibi milliyetçilik, kopuş ve bilinç şeklindeki köklü değişimlerin modern söylentisidir.

Osmanlı devleti döneminde birçok Müslüman düşünür kendi ırkları doğrultusunda birtakım hakların elde edilmesi için çalışmalar yürütmüşlerdir. Özellikle Araplarda görüldüğü gibi Arap dili, kültürü, tarihi vb. konular üzerinde çalışmalar yürütölmekteydi.⁴² Arapların bu talepleri siyasi milliyetçilik değil, kültürel çapta bir milliyetçiliktir. Osmanlı devletinin varlığı boyunca siyasi milliyetçilik talepleri olmamıştır. Fakat Osmanlı'nın zayıflayıp yıkılmasıyla birlikte yeni inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus temelli olmasından dolayı, siyasal bağımsızlık talepleri görölmeye başlanmıştır.

Fransız ihtilaliyle birlikte başlayan milliyetçilik ve akabinde çeşitlenen yeni akımlar, farklı oranda bir ideolojik ve ahlaki totalirizme yol açtığı söylenilebilir. Milliyetçilik, içinde bulunulan toplumun tüm üyelerini ortak bir inanca zorlamaktır.⁴³ Osmanlı'nın yıkımıyla birlikte oluşan Türk milliyetçiliğı temelli devlet de halkın bu benimsenen ideolojiye uymalarını istemiştir. Dolayısıyla bu temelde dil, eğitim, kültür, sosyal vb. tüm alanlardaki çalışmalarda bu ideoloji benimsenmiştir. Doğal olarak bu ideolojilerin temel alınıp uygulanması diğer ulusları bağımsızlık arayışlarına itmştir.

Batıda ortaya çıkan milliyetçilik fikri, Osmanlı'da ilk olarak gayri Müslimleri etkilemiştir. Böylece Fransız devrimi sonrası yayılan özgürlükçü milliyetçilik fikri, Sırp ve Yunanların isyan etmelerine sebep olmuştur. Meydana gelen isyanlar Osmanlı içinde yaşayan farklı etnikleri de etkilemiştir.⁴⁴ Sırlardan sonra Arap ulusu da bu akımdan etkilenmiştir. Kültürel Arap milliyetçiliğı siyasal alanda talepleri olmayan bir milliyetçilik türüdür.⁴⁵ Fakat Osmanlı'nın yıkımından sonra yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm etniklere eşit ölçüde yaklaşmadığı beyan edilerek kültürel milliyetçilik, siyasal milliyetçğe dönüşmüştür. İlk başta kültürel çapta Arap dili ve kültürünü modernleştirmeyi amaçlayan Araplar, Osmanlı'nın yıkılmasından sonra bağımsız bir devlet talep edip, Osmanlı'dan ayrılmaya başlamıştır.

Araplar, milliyetçilik akımının da etkisiyle Osmanlı'dan ayrılışlar da nesep asabiyetinden dolayı Osmanlı'ya karşı bir aidiyet yaşamaktaydılar. Arap Milliyetçiliğı, dünyada yayılan Fransız Milliyetçiliğinden farklılık göstermektedir. İbn Haldun'un nesep asabiyetinin Arap kültüründe

⁴¹ Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 148.

⁴² Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 71-72.

⁴³ Umut Özkırmı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2008), 83; Abdulvahap Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 15/1 (2007), 137.

⁴⁴ Ercüment Kuran, "19.yy'da Milliyetçiliğın Türk Eliti Üzerindeki Etkisi", *Ortadoğı'da Modernleşme*, ed. Stanford Shaw vd (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 155.

⁴⁵ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*, 72.

önemli bir yeri vardır. Müslüman Araplar kendi nesebinden ve asabesinden olan insanların yardımına koşmaya, onlarla birlikte olmaya önem verirler.⁴⁶ Bu tür kültürel milliyetçilik Arap toplumunda görülmüş ve herhangi bir sıkıntı teşkil etmemiştir. Fakat zamanla bunun siyasal boyutta dönüşmesiyle devletçikler meydana gelmeye başlamıştır.

Ortadoğu coğrafyasında birçok devletçiklerin meydana gelmesindeki en temel faktör, nesep meselesinin kenara itilmesidir. İbn Haldun,⁴⁷ özellikle iç içe bir hayat yaşayan Araplarda karışıklığın arttığını ve neseplerin birbirine girdiğine belirtmektedir. Arap ve arap olmayan insanların birbirine karışmasıyla nesep ortadan kalkmış, bu durum farklı kültürlerin, farklı toplumların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle arap olmayanların aile ve kabileleri, nesebi korumaya itibar etmedikleri görülmektedir.⁴⁸

Acemler ve arap olmayan insanların karışık olarak bir arada yaşamaya başlaması, neseplerin tamamen bozulmasına sebep olmuştur. Nesebin bozulması asabiyeti de ortadan kaldırmaktadır.⁴⁹ Bu durum kabilelerin dağılmasını, yok olmasını beraberinde getirmiştir. Özellikle arap coğrafyasında yaşanan bu gelişmeler asabiyetin yok olmasına sebep olmuştur. Araplar arasında asabiyetin kalkmasıyla birlikte dağılma ve ayrı devletlere bölünmelerindeki engeller ortadan kaldırılmıştır.

Kısaca Osmanlı'nın son dönemlerinde devletin iyice zayıflamasına karşın, devleti kurtarmaya yönelik Osmanlıcılık, İslamcılık gibi birtakım fikirler benimsenmişse de bunlar başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu düşüncelerin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla birlikte Türkçülük benimsenmiştir. Türkçülük fikrinin temel ortaya çıkışı, Osmanlı devletinin kurtarılması çabalarıdır. Fakat Osmanlı devletinin çok uluslu yapısından dolayı bu fikir, tüm ulusları tek çatı altında toplamak için yeterli olamamıştır. Çünkü bu fikir hem Hristiyanlar hem de Türk olmayan uluslar için kapsayıcı niteliğe sahip olmamıştır. Keza bu süreçten sonra Hristiyan azınlıklarda bağımsızlık savaşları görülmeye başlamış ve imparatorluktan ayrılmışlardır.⁵⁰ Osmanlı devleti son dönemlerinde yeni çıkan akımlarla birlikte milliyetçiliği benimseyip, Avrupa'daki gelişmeleri takip etmeye başlamıştır.

Ulus fikri tam anlamıyla benimsenmiş ve bu süreçten sonra Avrupa'ya ayak uydurulmak için birtakım çalışmalar yürütülmüştür. Gelişmelere ayak uydurma çabaları Karakaş'ın⁵¹ belirttiği gibi, Türk aydınlarıyla gerçekleşmiştir. 19. yüzyılda ulus temelli hareketler sıkı bir şekilde görülmeye

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 336.

⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 337.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 337.

⁵⁰ Yıldırım, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Milli Kimlik: Türkçülüğün Keşfi ve Ulus Devletleşme Sürecinde Türk Milli Kimliği", 75.

⁵¹ Karakaş, *Türk Uluşçuluğun İnşası*, 142.

başlanmıştır. Türkiye’de yenileşme hareketi Türkçülük, Türk ulusçuluğu biçiminde yürütülmüştür. Batı’da ortaya çıkan bu fikirler, Türkiye’nin aydınlanma sürecinin metodunu belirlemiştir. Türk aydınları tarafından benimsenen Türkçülük ilk başlarda ırksal anlamda benimsenip uygulanmıştır. Hal böyle olunca tüm farklı ulusları Türkçülük temelinde toplamak mümkün olmamış ve halen de zaman zaman çatışmalara sebep olmaktadır.

Milliyetçilik fikrinin yaygınlık kazanması ve beraberinde getirdiği ideolojiler, fikirler, ayrışmalar, çatışmalar vb. durumlar tesadüfî bir süreç değildir. Gencer’e⁵² göre, batılı oryantalist düşünürlerin rasyonel zihinleri bu ayrışmalarda başrol oynamaktadır. Osmanlı ile özdeş olan İslam’ın ötekileştirilmesi, İngiltere ve diğer batılı devletlerin temel gayesidir. Batılılar için kültür savaşları aslında siyasi savaşlara bir hazırlık durumudur. Osmanlı’yı parçalayıp paylaşmak batının temel idealleri arasında yer almaktadır. Osmanlı devletini parçalama gayretleri ve bu temelde ortaya atılan fikirlerle batının amacına ulaştığını belirtmek mümkündür. Özellikle Batı, Arap hilafeti fikriyle Arapları Osmanlı’dan ayırmak için teşvik eğilimindeydi. Bu çerçevede oryantalistler bilimsel yayınlar, Arap dostluğu tavırlar takınmaları vb. türden rasyonel bir şekilde Arapların Osmanlı’dan ayrılmasını sağlamış oldukları görülmektedir.

Koyuncu’nun⁵³ belirttiği gibi, Arapların Osmanlı’dan ayrılmaları durumunda Batılıların müdahale edip, hem Arapları hem de Türkleri hükmü altına alacakları bir durum söz konusudur. Osmanlı’nın tüm yanlışlarına rağmen yine de ümmetin siyasi bağımsızlığını yürüten Osmanlı imparatorluğudur. Şayet bu imparatorluk yok olursa, Müslümanlar tüm değerlerini kaybedip güçsüz kalacaklardır. Keza tüm bu tavsiyelere rağmen tek bir çatın altında ümmet birliği mümkün olmamıştır. Önceden Ortadoğu coğrafyasında belli başlı birkaç devlet egemenken, şu anda bir sürü devletçik meydana gelmiştir. Osmanlı’nın yıkımı hem Arapları hem de Türkleri ciddi anlamda olumsuz etkilemiştir.

Tüm bu ayrışmalara rağmen Cemaledin Efgani, Muhammed Abduh, Muhammed Reşit Rıza gibi önemli düşünürler, Müslümanların tek bir çatı altında toplanmaları gerektiğini ve batıya karşı ümmet bilinciyle hareket edilmesi gerektiğini belirttiler de⁵⁴ günümüzde tam anlamıyla böyle birliktelik söz konusu değildir. Çünkü ümmet anlayışı fıkri yerine ulus-ulusçuluk ideolojisi hâkim olmuştur. Ortaya çıkan kültürel milliyetçi fikirlerin benimsenmesi, uygulamalar neticesinde zamanla siyasal milliyetçi fikirlerine dönüştüğü görülmüştür. Bu durum da birçok devletçiklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

⁵² Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 299.

⁵³ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası–*, 76.

⁵⁴ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası–*, 74-75.

Batı'nın benimsemiş olduğu politikaların başında oryantalist ve sömürgeci zihniyetin oluşturulması gelmektedir. Bir bütün olarak İslam dünyası, yani Ortadoğu, Batı sisteminin olmasına yakalanmış durumdadır. Günümüzde bölgenin en büyük zenginliği olan petrolün tamamıyla ABD piyasa sistemine aktığı söylenilebilir. ABD burada petrol ve ucuz insan gücünü alan tek müşteridir. Bu ve benzeri durumlar bölgede tek tipleşmeyi göstermektedir.⁵⁵ Ayrıca ABD'nin buralarda yaygınlaşması, beraberinde buralardaki diğer yapıların da etkilenmesi söz konusudur. Kot pantolon kullanımının yaygınlaşması, CocaCola tüketiminin artmasının yanı sıra, Amerika tarafından sağlanan kitle iletişim araçları da kullanılmaktadır. Bu tür durumlar bölgenin kültürel imgelerini etkileyip dönüştürebilmektedir. Ayrıca bu tür örneklerle batı'nın böl-parçala-yönet metodunun nasıl başarıya ulaştığı da gözler önüne serilmektedir.

Sonuç

Ortadoğu adlandırması, ilk başta coğrafik bir adlandırma olmasına karşın sonraları oryantalist bir okumanın ürününe dönüşmüştür. Ortadoğu coğrafyası ilk başlarda Osmanlı, İran, Mısır gibi birkaç devletten oluşurken, Batı'nın müdahalesiyle zamanla bir sürü devletçiklere ayrılmıştır. Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik fikri, Osmanlı içinde yaşayan farklı toplulukların ayrışmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle Arapların ayrışmaları önemli bir konuyu teşkil etmektedir. Çünkü Araplar da Müslüman topluluklar olduğu için Türklerle bir nesep ilişkileri vardır. Bu ilişki kan bağıyla değilse de Müslümanlık bağıyla bir asabiyet meydana getirmektedir.

Osmanlı içinde yaşayan Arap toplumların talepleri ilk başta kültürel çaptayken zamanla siyasal taleplere dönüşmüştür. Siyasal taleplere dönüşmesinde milliyetçilik ideolojisi önemli bir etkidir. Bu ideolojinin de başarıya ulaşmasının en önemli sebebi de nesebin kenara itilmesi, asabiyet bağının yok olmasıdır. Bazı arap toplumların diğer bazı arap toplumlara oranla rahat yerde yaşamak istemeleri, kendinden olmayan farklı toplumlarla yaşamalarını da mümkün kılmıştır. Yaşanılan zaman diliminin uzun olması ve aidiyet duygularının zayıflamaya başlanmasıyla nesep asabiyeti ortadan kalkmaya başlamıştır.⁵⁶ Bu durum Araplar arasındaki bağın zayıflamasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde Batı'nın böl-parçala-yönet metodu daha rahat uygulanmaya başlanmıştır.

Modern çağın gereklerine çözüm bulmada yetersiz kalan din, yerini milliyetçilik ideolojisine bırakmıştır. Bu akım özellikle imparatorlukları parçalamış, onun yerine bir sürü devletçiklerin meydana gelmesine öncülük etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti de Türk ulus temelli kurulduğu için

⁵⁵ Edward Said, *Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 338.

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 335.

içinde yaşayan farklı ulusların ayrılmalarına sebep olmuştur. Neseap asabiyetiyle Arap ırkını temel alan toplumlar Türkiye’den ayrılmışlardır. Günümüzde Arap ve Türk toplumların özellikle dini konularda paydaş olmaları yine neseap asabiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü neseap ilişkisinde kan bağı önemli olsa da tek geçerli faktör olarak karşımıza çıkmamaktadır. Nesebin oluşmasında aidiyet de önemlidir. Bu iki topluluk arasındaki ortak aidiyet ise Osmanlı’da olduğu gibi yine dini inançtır.

İnsanlık tarihi ve tüm medeniyetlerin çıkış noktası Ortadoğu’dur. Batı doğuyla temasa geçmeden önce bölgede ciddi anlamda bir huzursuzluk söz konusu değildi. Bölgede temel güçlerden biri olan Osmanlı, din merkezli bir yönetim anlayışıyla 400 yıl boyunca farklı ulusları bünyesinde barındırarak varlığını sürdürmüştür. Din yerine milliyetçiliğin geçmesiyle uluslar bağımsız bir devlet olarak Osmanlı’dan ayrılmaya başladılar. Bu ideolojinin ortaya çıkması batılı zihinlerin ideolojik hesapları neticesinde olmuştur. Batı’nın Doğu’yla temas kurmasıyla huzursuzluk, Ortadoğu coğrafyasından hiç eksik olmadı ve bu huzursuzluklar halen devam etmektedir. Emperyalist düşünce yapısıyla Ortadoğu coğrafyası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan küresel güçler, günümüzde birtakım hak ve özgürlükler, terörizmle mücadele, insan hakları gibi söylemlerle etkin olmaya çalışmaktadırlar. Gücü elinde bulunduran küresel güçlerin siyasi emelleri tarih boyunca Ortadoğu coğrafyalarında varlığını sürdürmüştür.

Batı Doğu’yla temasa geçmediği süre boyunca Ortadoğu kendi içerisinde önemli sıkıntılarla karşılaşmamıştır. Ortadoğu bir sürü medeniyete ev sahipliği yapmış ve bir sürü topluluğun huzur içerisinde yaşamasına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla Ortadoğu, insanlık tarihinin en önemli coğrafyaların başında gelmektedir.⁵⁷ Genel itibarıyla Ortadoğu’nun sahip olduğu zenginlikler ve özelliklerden dolayı dış güçlerin metodolojik oyunları ile karşı karşıya kalmıştır.

⁵⁷ Koyuncu, *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası–*, 56.

Kaynakça

- Akıncı, Abdulvahap. “Milliyetçilik Kuramları”. *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 15/1 (2007), 131-150.
- Bal, Hüseyin. “Anthony H. Birch’in Siyasal Teorisinde Milliyetçilik Kavramı ve İdeolojisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 305-311.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. çev. Büşra Ersanlı - Günay Göksu Özdoğan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Hobsbawm, Eric J. *Milletler ve Milliyetçilik*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Karakaş, Mehmet. *Türk Ulusçuluğun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Kodaman, Timuçin - Saraç, Esmé. “ Hamas (Hareket-ül Mukavemet-ul İslamiye –İslamiye Direniş Hareketi)”. *Akademik Orta Doğu Dergisi* 1/1 (2006), 177-192.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. *Arap Baharında Suriye –Milliyetçilik ve Ulus İnşası-*. Ankara: Altınpost Yayınları, 2013.
- Köylü, Murat. “Büyük Ortadoğu Projesi (BOP), Türkiye ve Suriye”. *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2015), 85-100.
- Kuran, Ercüment. “19.yy’da Milliyetçiliğin Türk Eliti Üzerindeki Etkisi”. *Ortadoğu’da Modernleşme*. ed. Stanford Shaw vd. 155-167. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kuşçu, Ayşe. “Türklerin Ortadoğu Hâkimiyeti”. *Akademik Orta Doğu Dergisi* 1/1 (2006), 113-129.
- Lewis, Bernard. *Uygurluk Tarihinde Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.
- Mertek, Sefa. “1945-1957 Orta Doğu Sorunları Ekseninde Türk Dış Politikası ve 1957 Suriye Buhranı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 207-220.
- Özdem, Ali Gökçen. “Büyük Devletlerin Değişmeyen Mücadele Alanı: Ortadoğu”. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2016), 1-39.
- Özkırımlı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2008.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Sönmez Selçuk, Senem. “Dünden Bugüne Milliyetçilik: Küresel Dünyada Yükselen Sesler”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/3 (2012), 117-136.

- Turan, Erol. “Milliyetçilik Teorisinin Gelişimi ve Türk Milliyetçiliği”. *Selçuk Üniversitesi Kadınhanı Faik İçil Meslek Yüksekokulu Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2011), 135-147.
- Turan, Ömer. *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2003.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Emre. “Türkiye’de Milliyetçilik ve Milli Kimlik: Türkçülüğün Keşfi ve Ulus Devletleşme Sürecinde Türk Milli Kimliği”. *International Journal of Social Science* 28/ (2014), 73-95.
- Yılmaz, Halil İbrahim. “Ortadoğu’nun Geo-Ekonomik Önemi ve ABD’nin Ortadoğu Politikasının Ekonomik Nedenleri”. *Tesam Akademik Dergisi* 3/1 (2016), 99-128.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume:2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year:

Sivil Toplum ve Batılılaşma Kavramları Bağlamında İdris Küçükömer'in Demokrasi Algısı¹

İdris Küçükömer's Perception of Democracy in the Context of Civil Society and Westernization Concepts

Sümeyye Beyzanur Ergün

Eyüp Belediyesi Gençlik Merkezi/ İstanbul, Türkiye

sumeyyebeyza91@gmail.com orcid.org/0000-0003-0124-1685

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30.01.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.03.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20.04.2022

Atıf / Citation: Ergün, Sümeyye Beyzanur. "Sivil Toplum ve Batılılaşma Kavramları Bağlamında İdris Küçükömer'in Demokrasi Algısı". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/2 (Nisan/April 2022), 80-111.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial License

¹ Bu makale, Ocak 2019 tarihinde Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilimdalı'nda tamamladığımız "Türk Aydınının Din Anlayışı (Sezai Karakoç ve İdris Küçükömer Örneği)" adlı tezin ilgili bölümünden geliştirilerek hazırlanmıştır.

Öz

Bu makalede, İdris Küçükömer'in Batılılaşma ve sivil toplum kavramları bağlamında demokrasi algısı incelenmiştir. Öncelikle demokrasi kavramı ele alınmış, demokrasinin kökeni ve gereklilikleri üzerine çalışılmıştır. Ayrıca sivil toplum ve Batılılaşma kavramlarına değinilmiş, Türkiye'nin siyasal düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yer tutan Batılılaşma ve sivil toplum kavramları birlikte ele alınmıştır. Eski Yunan'dan günümüze kadar demokrasi düşüncesinin gelişim aşamaları incelenmiş, Batı'da kurulan feodal yapıların ve burjuva sınıfının demokrasinin gelişmesine katkıları anlatılmış, Osmanlı'da bu sınıf ayrımlarının olmayışının demokrasinin gelişimini olumsuz yönde etkilediği üzerine durulmuştur. Bu minvalde Batılılaşma hareketleri ile Osmanlı'da görülen yenilik hareketlerinin amaç ve sonuçları değerlendirilmiş, İttihat ve Terakki'den Demokrat Parti'ye kadar çeşitli örneklerle halkın yönetime hangi ölçüde katıldığı tartışılmıştır. Böyle bir bakış açısıyla Demokrasinin olmazsa olmazının halkın yönetime katılması olduğu fikri beyan edilmiş, bunun da sivil toplumun gelişmesiyle paralel ilerleyeceği üzerinde durulmuştur. Bütün bunlardan yola çıkarak çalışmanın temelinde İdris Küçükömer'in demokrasi tarihine nasıl baktığı, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde demokrasiye dair nelerin yapıldığı veya yapılamadığı ve gerçek demokrasiye ulaşmak için nelerin yapılması gerektiğine dair fikirleri yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Sivil Toplum, Batılılaşma, Demokrasi, İdris Küçükömer

Abstract

In this article, İdris Küçükömer's perception of democracy in the context of Westernization and civil society concept has been examined. Here, first of all, the concept of democracy is discussed, the origin and requirements of democracy are studied. The concepts of Westernization and civil society, which have an important place in the shaping of Turkey's political thought, are discussed together. The developmental stages of the idea of democracy from ancient Greece to the present were reviewed, the contributions of the feudal structures established in the West and the bourgeois class to the development of democracy were explained, and it was emphasized that the absence of these class distinctions in the Ottoman Empire negatively affected the development of democracy. The aims and results of the Westernization and the innovation movements in the Ottoman Empire were evaluated, and the extent to which the people participated in the administration was discussed with various examples from the Union and Progress Party to the Democrat Party. It was stated that the sine qua non of democracy is the participation of the people in the administration, and it was emphasized that this would progress in parallel with the development of civil society. In this study, İdris Küçükömer's views on the history of democracy, what was done or could not be done about democracy in the Ottoman and Republican periods, and what should be done to achieve real democracy were examined.

Keywords; Civil Society, Westernization, Democracy, İdris Küçükömer.

Giriş

Sivil toplum ve Batılılaşma kavramları etrafında İdris Küçükömer'in demokrasiye bakışının anlatılacağı bu çalışmaya onun hayatı ile başlamak yerinde olacaktır. 1925 yılında Giresun'da yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Küçükömer, küçük yaşta babasını kaybetmiş zorlu koşullar içinde öğrenimini sürdürmüştür. Onun siyasi ideolojisinde bu zorlu koşullarla küçük yaşta baş etmenin izleri çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görülecektir. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde tamamlayarak, aynı fakültede asistan olarak göreve başlayan Küçükömer doktora tahsilini de burada yapmıştır. Asaf Savaş onun hayatındaki zorlu süreci şu şekilde açıklamaktadır:

Hayatı boyunca birçok sıkıntı çeken Küçükömer'in iş hayatı da sıkıntılı şekilde devam etmiş, fakülte kurulunun profesörlüğe yükselmesine dair aldığı karar üniversite senatosu tarafından onaylanmamış, Danıştay'a açtığı davayı kazanmasına rağmen bu unvanını ancak on yıl sonra alabilmiştir. Profesörlüğü onaylandıktan bir müddet sonra ise üniversiteden uzaklaştırılmıştır.²

1960 sonrasında *Yön* dergisinde yazdığı yazılarla tanınmaya başlayan³ Küçükömer'in *Ant* dergisindeki yazıları birçok tartışmayı da beraberinde getirdi. Türkiye tarihine dair yaptığı çalışmaların yanında Türkiye'deki entelektüel ortama yönelik de eserler vermiş, konuyu derinlemesine araştırmıştır. 1960 yılı ve sonrasında yaşanan siyasi gelişmeleri yakından takip eden Küçükömer, katıldığı programlarda Türkiye'nin artık eskisi gibi olamayacağından ve düzenin değişmeye başlayacağından bahsetmiştir.

Milliyet gazetesi bünyesinde gerçekleştirilen açık oturumlarda dönemin yerleşik yargılarını sorgulayarak yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. 1973 yılı itibarıyla kendi kabuğuna çekilerek on yıl süren bir suskunluk dönemine girmiştir. Bu süreçten sonra ilk kez *Yeni Gündem*'deki yazılarıyla ortaya çıkmış ve çalışmalarına kaldığı yerden devam etmiştir.

Küçükömer'in ortaya attığı en önemli görüş, Türkiye'de sivil toplum anlayışının gelişmesinin önündeki en büyük engellerden birinin devletin göstermiş olduğu despotik yaklaşım olduğu düşüncesidir. Asya Tip Üretim Tarzı (ATÜT) kuramını Sencer Divitoğlu ve Selahattin Hilav gibi aydınlarla birlikte geliştiren Küçükömer, Türkiye İşçi Partisi'nin bilim kurullarında ve yönetiminde görev alarak bir yandan da siyasi faaliyetlerine başlamış, daha sonra Sosyal Demokrasi Partisi'ne üye olmuştur.

² Asaf Savaş Akat, *Anılar ve Düşünceler* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 14-15.

³ İlhami Soysal, "Basında Lotarya", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları), 1/ 226.

fakat kısa süre sonra vefat etmiştir. Zamanının büyük bölümünü Çağaloğlu’ndaki Sosyalist Kültür Derneği’nde geçirmesi onu Türkiye İşçi Partisi’ne ve onun savunduğu değerlere yaklaştırmış, kendi deyimiyle sosyalist düşünceye adım atmak amacıyla bu partinin farklı kollarında görevler yapmıştır.

Küçükömer’in 1960 yılında yayınlanan *Düzenin Yabancılaşması* adlı eseri Türkiye’de çok ses getirmiştir. Osmanlı’dan günümüze Batılılaşma ve kapitalizm kavramlarına değindiği eseri için detaylı bir tarih araştırması yapmıştır. “Türkiye Batılılaşamaz” sözüyle hem sağ hem de sol görüşlü kişilerin dikkatini kendi üzerine çekmeyi başarmıştır. Kendi ifadesine göre Türkiye’de cuntacılığın hâkim olduğu bir dönemde sivil toplum düzenini yaymak için büyük bir çaba sarf etmiştir.

Vefatından sonra *Ant*, *Yeni Gündem*, *Toplum*, *Bilim* dergileri ve *Adalar* gazetesindeki yazıları bir araya getirilmiş ve “Sivil Toplum Yazıları” adıyla kitap halinde yayınlanmıştır. *Yön* ve *Ant* dergisindeki yazılarından *Cuntacılıktan Sivil Topluma* isimli kitabı ortaya çıkmış, kendi notlarının derlenmesiyle de “Halk Demokrasi İstiyor Mu?” kitabı yayınlanmıştır. Eşi Meral Hanım’ın İdris Küçükömer’i tanıyan arkadaşlarına onunla ilgili düşüncelerini yazmalarını istemesi sonucu ise *Anılar ve Düşünceler* isimli kitap ortaya çıkmıştır. Bunların dışındaki eserleri ise *İktisat ilkelerine Yeniden Bakış*, *Japon Kalkınması ve Türkiye*, *İktisat İlkeleri Üzerine: İktisata Giriş* ve *Bağımsızlık Sorunu* isimli eserlerdir.

Üniversitede çalışmaya başladığı dönemden itibaren öğrencileri ve çalışma arkadaşlarıyla iyi bir iletişim kuran, yanlış gördüğü noktaları eleştirmeyi seven ve kendisinin de eleştirilmesini isteyen, Türkiye’de sol ve sağ kavramalarının ters kullanıldığını dolayısıyla CHP’nin sağ bir parti olduğunu iddia etmesiyle ünlenen Küçükömer 1987 yılında vefat etmiştir.

1. Demokrasi Kavramı

1.1. Tanımı

Demokrasi kavramı, Eski Yunanca’da “halk, insanlar ve vatandaşlık” gibi anlamlara gelen “demos” kelimesi ve “otorite, kural, güç, iktidarı kullanmak” gibi anlamlara gelen “kratos” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş, “halkın kendini yönetmesi, yönetim şeklinde halkın isteğinin egemen olması veya iktidar sahiplerinin vatandaşlar tarafından denetlenebilmesi”⁴ şeklinde açıklanmıştır. Bu tanımları şu şekilde de ifade edilebilir; başka bir ifade ile demokrasi; siyasal gücü elinde bulunduran yöneticilerin doğrudan halkın ya da belirli aralıklarla adil ve özgür seçimler yoluyla halk tarafından seçilen temsilcilerin denetiminde olduğu, ekonomik göstergeleri, sosyo-kültürel ve toplumsal durumu ne olursa olsun bütün vatandaşların eşit olarak kabul edildiği yönetim şeklidir. Törraine’ye göre ise demokrasi en fazla sayıda vatandaşa en çok ve en büyük özgürlüğü veren, olması

⁴ *Meydan Larousse* (İstanbul: Meydan Gazetecilik), 3 / 514.

muhtemel çeşitlilikler arasından en büyüğünü tanıyan ve tanıdığı bu hakları en iyi şekilde koruyan siyasal bir yaşam çeşididir.⁵

Demokrasiyi tanımlayan yalnızca bir dizi kurumsal garanti veya çoğunluk kuralı değil, her şeyden önce bireylerin ve toplumların projelerine saygıdır. “Bu saygı, kişisel özgürlüğe rıza ile sosyal, ulusal veya dini bir toplulukla özdeşleşme arasında bağlantı kurar. Demokrasi sadece yasalara değil, siyasi bir erke de dayanır.”⁶

Özer, demokrasiyi farklı şekillerde birçok farklı şekilde yorumlamaktadır. Bununla birlikte o demokrasiyi devleti yönetmek için seçilen siyasal gücün kaynağının halkta olması, devlet erklerini kullananların halkın tercihlerine ve denetimine bağlı bulunması şeklinde açıklamaktadır.⁷

Kışlalı da demokrasiyi, “azınlık olarak yaşayan halkların gereksinimlerine saygı duyulduğu ve bu azınlıklara zaman içerisinde çoğunluğa dönüşebilme fırsatlarının verildiği özgürlüğe dayalı bir çoğunluk yönetimi”⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak demokrasiyi, çoğunluğun yönetim biçimini değiştirebildiği bir karar alma yöntemi, çoğunluğun sahip olduğu iktidara sınırlar koyarak azınlık halde yaşayanların her türlü hakkını korumayı hedefleyen bir sistem ve ayrıcalıklı insanların yönetimi yerine fırsat eşitliğine dayanan bir yönetim modeli şeklinde de tanımlayabiliriz.⁹

Demokrasi, toplumdan farklılığın ve çeşitliliğin siyasal yaşama aktarılmasını sağlayan bir mekanizmadır. Demokrasiyi her derde deva ve bütün sorunları anında çözen bir sistem olarak görmek doğru değildir. Aslı itibarıyla demokrasi sorun çözen değil, bu sorunları tartışmaya ve çözüme kavuşturmaya yardımcı olan bir yöntemdir.¹⁰

Demokrasinin uygulandığı yönetimlerde kişi ve kuruluşların hukuk kurallarına bağlı olması ve hukukun herkesin ve her şeyin üstünde olması gerekir. Demokrasinin buradaki tanımı bu günlerde “hukuk devleti” kavramına karşılık gelmektedir. Hukuk devleti kavramı ise aslında Eski Yunan’da uygulanan polis devletinin karşısında konumlandırılmıştır. Buradaki “polis” kelimesi ise Eski Yunan’daki Kent Devleti’nin adı olan “polis”ten gelmektedir. 17. ve 18. yüzyıllarda yönetimi altında yaşayanların bütün işlerine müdahale eden ve vatandaşlarının haklarını kendi insiyatifinde tutan mutlak hükümdarlık modelleri için kullanılmıştır. Bu kavram daha sonra sınırsız yetki verilen, devlet gücünün keyfiliğe dönüştüğü, vatandaşlarına hukuki güven vermeyen otoriter rejimler için kullanılmaya başlanmıştır. Demokrasiyi “halkın iktidarı” anlamından çıkarıp, onun realiteye daha uygun

⁵ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev: Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 25.

⁶ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, 26.

⁷ İnan Özer, “*Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler*”, Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 14 / 1, (Temmuz 1996), 72.

⁸ Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma* (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 238.

⁹ Mümtaz’er Türköne vd, (ed.) *Siyaset* (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2003), 188-189.

¹⁰ Türk Demokrasi Vakfı, *Demokrasi Nedir?* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 9.

tanımını yapan Duvarger; gerçek demokrasinin, yapılan tanımlardan daha gösterişsiz ama daha gerçek olduğunu; her şeyden önce, devrimden sonra Fransa'nın 1793 Kurucu Meclisi'nde söylendiği gibi, "halk ve tüm halk tabakaları için özgürlük" olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir."¹¹

Bütün bu tanımlardan sonra demokrasi; "yöneticilerin meşruiyeti, halk ve halka karşı sorumlulukları, yönetilenlerin devleti yönetecek kişileri seçme, denetleme ve yönetime katılma yetkileri, kanunla düzenlenen çevre, hak ve özgürlükler temelinde ele alınabilecek bir bütündür."¹² Demokrasi, "siyasi iktidarın ve dolayısıyla muhalefetin değiştirilebilme olasılığının evrensel ve eşit oy hakkı ile kurumsallaştırıldığı, seçimlerin düzenli aralıklarla gizli oy ve açık sayım esasına dayanılarak yapıldığı bir siyasi sistemdir."¹³

1.2. Tarihi Süreci

Demokrasi kavramının Yunan kökenli olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu tanımlardan da yola çıkarak tarihi süreç içerisinde "demokratik yönetim" anlayışını ilk hayata geçirenler M.Ö. 5. yüzyılda Yunanlılardır. "Yunanlılara göre demokrasinin olduğunu söylemek için yasaların herkes için bir olması ve site işlerinde söz sahibi olmak ve siyasi iktidara katılmada eşitlik prensibinin olması gerekir."¹⁴

Yunan siyasi düşüncesindeki ilk demokratikleşme fikri M.Ö. 700'lerde Hesiodos ile birlikte görülmeye başlamıştır. Hesiodos'tan bir asır sonra Solon, yazılı yasalara dayanan keyfi olmayan bir hükümet tarzını savunmuştur. Solon, yalnızca belirli bir sınıfın değil, tüm vatandaşların zeki olduğunu ve temyiz yetkilerine sahip olduğunu savunarak kendi dönemine göre demokratikleşmeye daha ileri bir bakış açısı sunmuştur.¹⁵

Demokrasi ile ilgili ilk yazılı kaynağa Herodot 'Tarihi'nde rastlanmıştır. Herodot burada demokrasiyi; "halkın yönetimi, kanun önünde eşitlik, problemlere karşı herkesin açıkça fikrini sunması, siyasal erk sahiplerinin yaptıkları her türlü işin sorumluluğunu almaları" olarak tanımlamıştır.¹⁶

İşte bu anlayış günden güne zorbalığını arttıran yönetici elitin altında ezilen ve birbiriyle çatışan halkın bir araya gelmesinin ancak kapsamı belirlenmiş, sınırları çizilmiş bir yasa sonrasında olacağı fikrini doğurmuş, demokrasi inancının oluşmasıyla da yazılı yasalara ihtiyaç duyulmuştur.¹⁷

¹¹ Maurice Duverger, *Siyasal Partiler*, Çev. Ergun Özbudun (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993), 538.

¹² Umut Bekcan, *Demokrasi Kuramları Açısından Türk Demokrasisine İlişkin Bir İnceleme* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 6.

¹³ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 13.

¹⁴ Saim Sezen, *Seçim ve Demokrasi* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 36.

¹⁵ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş* (Ankara: AÜ. SBF Yayınları, 1968), 258 / 251-260.

¹⁶ Herodotus, *Herodot Tarihi*, çev: Müntekim Ökmen, Yunanca Aslıyla Karşılaştıran ve Sunan: Azra Erhat, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 201-203.

¹⁷ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), 87.

Eski Yunan’da otuz yaşını geçmiş olan ve vatandaşların bir sene için kur’a usulü ile belirlendiği bireylerden müteşekkil, daha çok bir yürütme organı hüviyetinde çalışan Beşyüzler Meclisi ve yirmi yaşını geçmiş olan bütün vatandaşlardan oluşan, savaş ve barışlara karar veren, iç ve dış politikayı belirleyen ve yasaların yapılmasını üstlenerek daha çok bir yasama meclisi gibi hareket eden Eglezya (Halk meclisi) isminde iki önemli siyasal kurum söz konusuydu.¹⁸ Bu iki kurumun sergilemiş olduğu demokratik hüviyet aslı itibarıyla günümüzde uygulanan demokrasilerden farklılık arz ediyordu. Bu sistem her ne kadar geneli kapsıyor gibi görünse de aslında azınlığı temsil ediyordu. Ne var ki yabancılar, köleler ve kadınlar bu haktan yararlanamıyordu. Bu durumda demokratik haklardan halkın ancak bir bölümü yararlanabiliyordu.¹⁹ Bütün bunların yanında her ne kadar Eski Yunan’ın demokrasi düşüncesi günümüzde uygulanan demokrasi anlayışıyla farklılık arz etse de onların bu mevzuyu ele alış yöntemi ve bireye verdiği değer demokrasi anlayışının sonraki yüzyıllardaki gelişimine katkı sunmuş olmalıdır.²⁰

Ortaçağ’ın sosyal ve ekonomik yapısının yanında feodal özelliği Sanayi Devrimi’ne giden yolu açarken, düşünce ortamı da Rönesans ve Reform hareketlerinin başlamasına vesile olmuştur. Eski Yunan’ın demokrasi anlayışından modern demokrasi algısına ulaşma sürecinde Ortaçağ’da yaşanan bu süreçler önemli kilometre taşları olmuştur. Feodal düzene karşı çıkmak için harekete geçen gruplar bu yeni sistemin halka dayanmasını sağlamıştır. Özellikle ticaretin yaygınlaşması ve orta sınıfın gelirinde yaşanan artış bu sınıfın da artık yönetime katılma talebini dillendirmesine sebep olmuştur. Sonuçta “karar alma sürecinde bize sormuyorsanız biz de bu kararlara uymak mecburiyetinde değiliz. Bize sorulmadan yapılan kanunlar artık bizim için geçersizdir” boyutuna ulaşmıştır. Ortaçağ’da yaşanan bu gelişmeler ve tartışma ortamı modern anlamda demokrasinin ilk nüvelerini gördüğümüz alanları oluşturmaktadır.²¹

Ortaçağ’da demokrasinin şekillenmesi için en önemli adım 1215 yılında, İngiltere’de “Magna Carta Libertatum” (Büyük Özgürlük Fermanı) ile atılmıştır. Burada İngiliz kralı ilk defa yazılı kanunlara uyacağını taahhüt etmiştir.²² Bu tarihten sonra ara ara farklı anlaşmalar imzalanırsa da bunlar yerel kalmış, bütün dünyayı etkileyecek boyuta ulaşmamıştır. Tarihler 1776’yı gösterdiğinde yayınlanan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve 1789 Fransız Devrimi’nin özgürlük, eşitlik ve

¹⁸ Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 1992), 22.

¹⁹ Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, 22-23.

²⁰ Toktamış Ateş, *Demokrasi* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 34.

²¹ Savaş Büyükkaragöz - Şahin Kesici, *Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitimi* (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayını, 1994), 20.

²² Cem Eroğul, *Anatüze Giriş* (Ankara: İmaj Yayınevi, 2000), 38-39

insan hakları noktasındaki bakış açısı, demokrasi anlayışı açısından tarihsel bir dönüm noktası olmuştur.²³ 19. yüzyıl’la birlikte insan hakları konusu daha fazla dillendirilmeye başlanmış, insanların sadece insan olarak doğmasından kaynaklı haklarının kendilerine verilmesi fikri önem kazanmıştır.²⁴ Bu süreç iki büyük savaşla sekteye uğrasa da Dünya Savaşları’ndan sonra insan hakları ve demokrasiye dair en önemli adım 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda kabul edilen “İnsan Hakları Evrensel Bildirisi” olmuştur.²⁵

1.3. Türkiye’de Demokrasi

Buraya kadar tarihi süreç içerisinde demokrasi anlayışının nasıl oluşmaya başladığını, hangi süreçlerden geçtiğini anlatıldı. Buradan itibaren ülkemizde demokrasi anlayışının başlangıç noktasına değinilecek, demokrasinin ülkemizdeki serencamına atıf yapılacaktır. Bu noktada demokrasi denemelerini 1923 yılı itibariyle başlatmak eksik kalacaktır. Çünkü Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve onun akabinde yaşanan Fransız Devrimi çok uluslu, çok dinli ve kültürlü yapıya sahip Osmanlı Devleti döneminde vuku bulmuştu. Bütün dünyayı etkileyen bu süreçlerin Osmanlı’yı etkilememesi elbette düşünülemezdi. Zira Osmanlı topraklarının bir bölümü Avrupa kıtasındaydı ve Osmanlı bu devletlerle ilişki halindeydi. Özellikle Fransız Devrimi ile başlayan özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar Avrupa’yı baştanbaşa etkilerken Osmanlı da bu durumdan nasibini almıştı. Bu durum Osmanlı topraklarında yaşayan halkın demokrasiye olan acil ihtiyacından kaynaklanmıyordu. Nitekim Osmanlı Devleti, İslam dininin emir ve yasakları gereği yönetimi altında yaşayan tebaanın din, dil ve kültürel varlıklarına müdahale etmiyor, onlara saygıyla ve insanca muamelede bulunuyordu.²⁶ Avrupa’nın aksine Osmanlı toprakları içerisinde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Museviler barış içerisinde yaşayabiliyorlardı. Bütün bunlara rağmen Fransız Devrimi’nin getirdiği milliyetçilik akımı Osmanlı’yı da etkilemiş, bir süre sonra halkı memnun etmek ve dışardan gelecek fıkırsel müdahaleleri engellemek için bir dizi düzenlemelere gidilmiştir. İşte bu düzenlemelere Osmanlı Devleti’nde demokrasinin ilk nüveleri denilebilir.²⁷

Reform hareketleri olarak bildiğimiz bu süreçte bir dizi tedbirler alınmıştır. 18. Yüzyılda başlayan bu değişim hareketinin ordu düzeyinde kalması Avrupa ve Rusya’ya karşı koyabilmek düşüncesinden kaynaklandığı düşünülebilir.²⁸ 19. yüzyıla geldiğimizde ise dönemin yöneticileri daha

²³ Oral Sander, *Siyasi Tarih-İlkçağlardan 1918’e* (Ankara: İmge Kitabevi, 1995.), 116; Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 9.

²⁴ İonna Kuçuradi, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996), 49.

²⁵ Bekcan, *Demokrasi Kuramları Açısından Türk Demokrasisine İlişkin Bir İnceleme*, 14.

²⁶ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi; Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 10, 26.

²⁷ Bekcan, *Demokrasi Kuramları Açısından Türk Demokrasisine İlişkin Bir İnceleme*, 49.

²⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 42.

radikal kararlar almaya başlamış, ordudan eğitime ve diğer tüm idari sistemlere kadar yeni bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Özellikle bu yüzyıl itibarıyla Avrupa devletleri ile daha fazla yakınlaşmış, siyasal, kültürel ve ticari anlamda yeni gelişmeler yaşanmıştır. Sened-i İttifak'la karşımıza çıkan bu reform hareketleri²⁹ Tanzimat³⁰ ve Islahat Fermanı'yla devam etmiş, I. Meşruiyet'in ilanı ve sonrasında II. Meşruiyet'le birlikte önemli bir mesafe kat etmiştir.³¹

Bir yandan Meşrutiyet denemeleri kısa aralıklarla devam ederken diğer taraftan Sultan Abdülhamid'e karşı harekete geçen İttihat ve Terakki, yönetimi bir darbe neticesinde devralmıştır. 1913 yılına gelindiğinde ise İttihat ve Terakki Cemiyeti adıyla partileşen grup ülkenin her tarafında şubeler açmış, görece halkın siyasi hayata katılmasını istemiştir. Nihayet İttihat ve Terakki'ye muhalif olarak kurulan Hürriyet ve İtilaf Partisi'ye birlikte ülkede demokrasinin gereği olan muhalefet partisi geleneği de başlamıştır. 1912 yılında yapılan seçimlerde azınlıklardan taşra ileri gelenlerine, saltanat elitlerine kadar çok çeşitli gruplardan destek gören Hürriyet ve İtilaf Partisi iktidara gelmiş fakat Balkan Savaşı'nın kaybedilmesinin müsebbibi olarak görülerek darbeyle iktidardan uzaklaştırılmış, İttihat ve Terakki ekibi yeniden iktidara gelmiştir. İttihat ve Terakki döneminin fikrî tartışmaları genelde kimlik tartışmaları üzerine olmuş, Türklük ve millileşme kavramları sıklıkla kullanılmıştır. Yine bu grup sultanın yetkilerini kendi üzerine alarak 1922 yılında saltanatı ilga etmişlerdir. Bu noktada İttihatçıların Cumhuriyet ideolojisine zemin hazırladığını hatta üyelerini yetiştirdiği söylenebilir.³²

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte mecliste söz sahibi olan Cumhuriyet Halk Fırkası bir dizi reform hareketlerine girişmiş, bu reformların yürütülmesine engel teşkil edeceğini düşündüğü muhalefet hareketlerini ortadan kaldırmıştır. Kazım Karabekir ve arkadaşlarının kurduğu muhalefet partisinin kapatılmasıyla Cumhuriyet Halk Fırkası ülkenin siyasi hayatına yön vermeye başlamıştır. Parti mensuplarının devletin önemli kademelerinde yer edinmesi halkın memnuniyetsizliğine sebep olunca, bir yandan partiyi destekleyecek fakat diğer taraftan da devletin emrinde olacak bir parti kurulması fikriyle hareket eden Mustafa Kemal, 1930 yılında Fethi Okyar'dan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurmasını istemiştir. Kurulan bu partinin kısa zaman içinde destek görmesi Cumhuriyet Halk Fırkası yöneticilerini endişeye sevk etmiştir. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Atatürk aleyhinde çalışma yaptığı, saltanatı ve hilafeti geri getirmek için çalıştığı iddialarıyla parti kapatılmıştır. Uzun süre devam eden tek parti dönemi Demokrat Parti'nin (DP) kurulması ve ilk defa 1949 yılında

²⁹ Eroğul, *Anatüze Giriş*, 174.

³⁰ Halil İncalcık, *Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu, Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları İncelemeler* (İstanbul: Eren Yayınları, 1996), 359.

³¹ Bekcan, *Demokrasi Kuramları Açısından Türk Demokrasisine İlişkin Bir İnceleme*, 50.

³² Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi; Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 45-49.

seçim güvenliği için kanun tasarısının meclisten geçmesiyle yeni bir boyut kazanmış, 1950 yılında ilk defa halkın özgür olarak seçtiği DP Adnan Menderes başkanlığında iktidara gelmiştir. Bu süreçte demokrasi adına önemli kazanımlar elde edilmiş fakat Menderes'in iktidarı 1960 askeri darbesiyle sona ermiştir.³³

1961 yılında DP yerine Adalet Partisi kurulmuş, 1964'te Süleyman Demirel ve arkadaşları partinin başına geçmiştir. Demirel ve arkadaşları 1971 ve 1980'de iki defa askeri darbe ile iktidardan uzaklaştırılmış, yönetim Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) geçmiştir. 1983 yılında Anavatan Partisi'ni (ANAP) kuran Turgut Özal aynı yıl yapılan seçimlerde iktidara gelmiştir. Özal döneminde kır ile kent arasındaki farklar azalmış, halkın büyük çoğunluğu yükseköğrenim görme fırsatını yakalamıştır. Özal'ın başbakanlığı bırakarak Cumhurbaşkanı olmasıyla birlikte Anavatan Partisi bölünmüş, ülkede koalisyonların kurulması sonucu doğmuştur. Diğer yandan 1972 yılında CHP'nin başına geçen Bülent Ecevit (1972-1980) partinin darbelerle anılmasının önüne geçmek ve halk nezdindeki itibarını kurtarmak adına bazı faaliyetlerde bulunmuş fakat istediği neticeyi alamamıştır.

1990'lı yıllarda koalisyon hükümetlerinin başarısız idareleri orta sınıfın yeni liderler aramasına neden olmuş, neticede Necmettin Erbakan başkanlığındaki Refah Partisi 1996 seçimlerinde birinci parti seçilerek Doğru Yol Partisi (DYP) ile kurduğu koalisyon sonrasında hükümetin başına geçmiştir. Erbakan'ın İslam dünyası ile yakınlaşma çabaları ve diğer bazı uygulamaları statükocular tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş, 28 Şubat 1997 yılında Erbakan Hükümeti istifaya zorlanmıştır. Yaşanan bu olaylar neticesinde Türkiye'de demokrasi bir kez daha sekteye uğramış, en aşırı demokrasi taraftarları bile bu duruma yeterli tepkiyi koyamamıştır. Halkın bu müdahaleye karşı duyduğu tepki ise 2002 yılında yapılan seçimlerde kendini göstermiş, Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) tek başına iktidara gelerek yeni bir süreci başlatmıştır. Karpat'a göre; Türkiye'de Adnan Menderes'le başlayıp 2002 yılına kadar kurulup bir şekilde kapatılan ya da darbe ile engellenen bütün partilerin ortak noktası CHP ve onun siyasi felsefesine muhalefettir. Karpat, CHP elitlerinin halka yukarıdan baktığını, onları küçük gördüğünü, CHP'ye göre halkın tek vazifesinin oy vermek sureti ile kendilerini teyit ettirmekten ibaret olduğunu söylemektedir.³⁴

2. İdris Küçükömer'e Göre Batılılaşma Kavramı

Batı dünyasının Doğu toplumları üzerindeki rolü hem Osmanlı son dönemi hem de Cumhuriyet tarihi boyunca olumlu ya da olumsuz eleştirilmiştir. Batılılaşma'nın ekonomi, siyasi hayat ve sosyal hayat üzerindeki etkileri gün geçtikçe arttığı için birçok disipline konu olmuştur.

³³ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi; Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 53.

³⁴ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi; Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 61-64.

Bazı düşünürler değişim ve ilerleme konusunda Batılılaşma kavramına ihtiyacımız olduğunu düşünürken bazı düşünürler ise Batılılaşma'nın bizi başkalaştırdığını savunmuştur. Kısaca Batılılaşma bazılarına göre alternatifi olmayan bir ilerleme yoluyken bazılarına göre ise bizi yabancılaştıran ve medeniyetimizi tehdit eden bir unsur olarak görülmüştür.

İdris Küçükömer'in bu kapsamda ele aldığı çalışmalar alışlagelmişin dışında olduğu için dikkat çekmiştir. Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet tarihinin Batılılaşmaya dair etkilerini yabancılaşmış bir düzen olarak ifade eden Küçükömer, bunun sebebini, sürecini ve doğurduğu sonuçları "Düzenin Yabancılaşması" başlığı altında incelemiştir.

İdris Küçükömer Batılılaşma kavramını incelerken öncelikle bu kavramın hangi tarihi süreçlerden sonra ortaya çıktığını anlamaya çalışmıştır. Bu araştırmanın neticesinde vardığı sonuç Batı'nın içinden geçtiği sürecin Batılılaşma kavramını oluşturduğudur. Aslına bakılırsa ona göre bu durum Batı için kaçınılmaz bir sonudur. Batı'nın ve Türkiye'nin içinden geçtiği tarihsel süreç incelendiğinde Türkiye'nin farklı bir tarihsel süreçten geçtiği ve Batılılaşma kavramının Türkiye'ye tam anlamıyla uygun olmadığı ortaya çıkacaktır.

Batılılaşma kavramından bahsedilirken üzerinde durulması gereken bazı dinamikler vardır. Batı dünyası kendi içinde yaşadığı birçok problemi aşmak için çabalamış, önemli olaylar yaşamış ve bunun sonucunda modernleşme sürecine girmiştir. Bu toplumun karşı karşıya kaldığı ve çözmek için uzun uğraşlar verdiği bu problemlere ve içinden geçtiği bu süreçlere bakıldığında Osmanlı Devleti'nin son dönemleri de dâhil olmak üzere Cumhuriyet tarihinde de rastlanmamaktadır. Bu sebepler dikkate alındığında Batılılaşma'nın gerçekleşmesi için belli bazı süreçlerden geçilmesi gerektiği fikri karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple Türkiye'de bu anlamda bir Batılılaşma'nın mümkün olmadığı anlaşılabacaktır.

Batının yaşadığı tarihsel süreç dikkate alındığında karşımıza bazı kırılma noktaları çıkacaktır. Bunların en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz Rönesans ve Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan özgürlük, hak ve eşitlik kavramlarıdır. Küçükömer, Sanayi Devrimi ile birlikte Batı dünyasının kapitalizm sürecine girdiğini, Batı medeniyetinin oluşmasında yaşanan bu sürecin ve kapitalizmin etkisi olduğunu ifade etmiştir. Netice itibarıyla batıda yaşanan tarihsel süreçlerin bu sonucu doğurduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'ne bakıldığında ise toprak sistemi ve tarım üretimi üzerine kurulan bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan bakıldığında amaç ve süreç bakımından Osmanlı Devleti'nin kapitalist bir anlayışa hiç bir zaman girmediği görülecektir. Dolayısıyla batıda gerçekleşen ve sonucunda kapitalist kurumların oluşmasına zemin hazırlayan birçok aşama Osmanlı'da görülmemiştir. Osmanlı'nın bu anlamda Batılılaşamamasının temel

nedeni toprak sistemi ve geleneksel üretim tarzıdır. Batı’da toplumsal yapı eşit yurttaşlardan oluşurken Doğu’da ise tebaa toplum yapısı vardır. Doğu’da Batılılaşma halktan bağımsız ve dayatmacı bir bakış açısı ile uygulanır. Doğu toplumlarının bu bakış açısı ise tam anlamda Batılılaşma’nın önündeki en büyük engellerden biridir.³⁵

İdris Küçükömer’in “Türkiye Batılaşamaz” ifadesi dikkate değerdir. Fakat bu ifadeyi tam olarak anlayabilmek ve söylemek istediği ana fikri gözden kaçırmamak için ifadeyi Türkiye özeline indirgememek gerekir. Burada onun asıl vurgulamak istediği konu, kapitalist olmayan toplumların Batılaşamayacağı düşüncesidir. Bu bakış açısıyla bakıldığında Japonya’nın kapitalist sürece girmeden gelişmesi onun Batılaştığının değil modernleştiğinin göstergesidir. Dolayısıyla Batılılaşma ve modernleşme iki ayrı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶

Batılılaşma ve modernleşme açısından Türkiye’de siyasi olarak iki ana akımın oluştuğunu söyleyen Küçükömer, Doğucu-İslamcı ve Batıcı-laik olarak bu iki akımı isimlendirmektedir. Bu iki ana akım arasında süregelen kavga ve sürtüşmelerin hem Osmanlı son döneminde hem de Cumhuriyet tarihinde faydadan çok zarar getirdiği, bu grupların bir kurtuluş reçetesi ortaya koyamadığı ifade edilmiştir. Küçükömer, burada sınıflara ayırdığı her iki grubu da bu başarısız siyasetleri dolayısıyla eleştirmiştir.³⁷

Batıcı olarak tanımlanan bu kitle “batılılaşalım” derken Batı’nın özellikle askeri, siyasi ve eğitim yöntemleri ile bazı kültürel kurumlarını Türkiye’ye aktarma yoluna gitmiş, laikliği ise kurtuluş yolu olarak benimsemişlerdir. Onlar içerden bir kabul ve Batılılaşma süreçlerine girmeden dayatmacı bir tavırla Batılılaşma eğilimindedirler.³⁸ Bu bakış açısı Türkiye’de sağ ve sol kesimin oluşmasının nedenlerinden biridir. Birçok yazar, araştırmacı ve aydın sağ ve sol kavramlarına dair bir birine benzer tanımlamalar yapmıştır. Fakat Küçükömer’in sağ ve sol kavramlarına yüklediği anlamlar alışlagelmişin çok dışındadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o Türkiye’de sol ve sağ kavramlarının ters oturduğunu ısrarla belirtmekte ve siyasi oluşumları şu şekilde sınıflandırmaktadır:

SOL YAN

- Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen Doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan

³⁵ Mümtaz Levent Akkol, “Batılılaşma ve Sivil Toplum Kavramları Üzerinden İdris Küçükömer’in Türk Siyasal Düşüncesindeki Yeri”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5 / 2 (2018), 162.

³⁶ Akkol, “Batılılaşma ve Sivil Toplum Kavramları Üzerinden İdris Küçükömer’in Türk Siyasal Düşüncesindeki Yeri”, 161, 162.

³⁷ İdris Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 15.

³⁸ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 16.

- Jöntürklerin Prens Sabahattin kanadı Hürriyet ve İtilaf
- İkinci Grup
- Birinci Büyük Millet Meclisi'nde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nde
- Terakkiperver Fırka
- Serbest Fırka
- Demokrat Parti
- Adalet Partisi

SAĞ YAN

- Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden
- Jöntürklerin Terakki ve İttihat kanadı
- İttihat ve Terakki (Önce cemiyet sonra fırka)
- Birinci grup
- Birinci Büyük Millet Meclisi'nde Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nde
- C.H. Fırkası (Partisi)
- CHP-MBK (Milli Birlik Komitesi)
- CHP (Ortanın Solu)³⁹

Küçükömer, sol kesimi tanımlarken “dayanan”, sağ kesimi tanımlarken de “temsil eden” ifadelerini kullanmıştır. Bu tanımlamaların içeriğine baktığımızda karşımıza her iki tarafta da bürokratlar çıkmakla birlikte içeriği belirleyen unsurun tabanlarının birbirinden farklı oluşu çıkmaktadır. İdris Küçükömer Batılılaşmayı şöyle tanımlamaktadır: “Kısaca Batılılaşma, batı toplumuna girme “Civil Toplum” yaratma çabaları kökü dışarda, yani kökü Batı kapitalizminde olan ve mevcut yerli üretim düzeninden kopuk ya da onunla bir türlü tamamlanamayan sözde bir kültür devrimidir.”⁴⁰

Bu tanıma göre Batılılaşma kavramının kendi toplum yapımızdan kaynaklanmaması ve en önemlisi Batı kapitalizmine has ve kendi üretim düzenimize uymaması temel sorundur. Bununla birlikte Batılılaşma kavramı ülkeyi hem toplumsal hem de ekonomik olarak etkilemektedir. Batılılaşma bize ait yani hem toplumsal yönü itibariyle hem üretim anlamında kökleri içerden olmadığı için

³⁹ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 44.

⁴⁰ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 44.

yaşanan problemlere hiçbir zaman çözüm getirememiştir. Burada değinilmesi gereken en önemli nokta ise Küçükömer, Batılılaşma kavramını Batı gibi olmak yani çağdaşlaşmak anlamında kullanırken, Batılılaşma kavramını Osmanlı ve Türkiye’yi de kapsayacak şekilde kullanmış olmasıdır.⁴¹

3. İdris Küçükömer’e Göre Sivil Toplum Kavramı

Sivil kavramı aslen Latince kökenli olan “civilis” kelimesinden gelmektedir. Kelimeyi bu haliyle ele alındığında vatandaşların yaşam şartlarına ve haklarına bütünlük kazandıran manaları karşımıza çıkmaktadır. Kavram olarak ele aldığımızda ise sivil, asker sınıfına ait olmayan, askeri bir tarafı bulunmayan, üniformaya bağlı olmayan, normal hayatına emir komuta zincirinde devam etmeyen bireyleri ifade etmektedir. Bu kelimeden türemiş olan sivilleşmek kavramı, toplumu değiştirmek anlamında kullanılırken sivilizasyon kavramı maddi, sosyal ve kültürel bir takım gelişmeleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴²

İdris Küçükömer sivil toplum noktasında toplumları değerlendirirken temel problemleriyle birlikte artı ve eksi yönlerini de ele almakta, değerlendirmesini bu çerçevede yapmaktadır. Ona göre Batının sivil toplum anlayışına yatkın olan tarihine karşılık Doğu kültürünün sivil toplum anlayışına uzak oluşu bu yapının oluşturulmasının önünde engel olarak durmaktadır. Buradan hareketle İdris Küçükömer’in sivil toplum kavramından ne anladığı daha da önem kazanmaktadır. O, sivil toplumu şu şekilde tanımlamaktadır: “Toplum içinde yaşayan insanların hayatta kalabilmeleri için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlarının belirlenmesi ve karşılanması (üretim, paylaşım, bölüşüm ve mübadele) için oluşturulmuş ilişki biçimidir.”

İdris Küçükömer’in fikirlerinin çerçevesini çizen esas konu, sivil topluma dair sorunlardı. Çünkü ona göre sivil toplumun oluşabilmesi için Batı’ya has özelliklerin benimsenmesi ve uygulanması gerekiyordu. Ancak bu şekilde bir oluşum ve gelişim olabilirdi. Türkiye’de sivil toplum düşüncenin gelişmesi için de belli süreçlere ihtiyaç vardı. Bu noktada sivil toplumun Türkiye’de neden gelişmediği ve gelişmesi için nelerin gerekli olduğu Küçükömer’in kafa yorduğu konuların başında geliyordu. Bu anlamda demokratik düzenin tam manasıyla tesis edilmesi ve uygulanabilmesi için öncelikle sivil toplumun teşekkül etmesi gerekiyordu. Bu süreçlerle birlikte ülkede demokratik

⁴¹ Zülal Kalkandelen, *İdris Küçükömer’in Tezleri İkinci Cumhuriyetçiliğin Temelleri* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2012), 18.

⁴² İbrahim Yıldırım, *Demokrasi Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2004), 46.

nizam sağlanacak ve neticede bu nizam sosyalizme geçiş için anahtar olacaktır. Bu geçişin fitilini ateşleyecek olgunun sivil toplum olması Küçükömer'in bu alana ilgi göstermesine vesile olmuştur.⁴³

Küçükömer, Batılı toplumlar gibi örgütlenebilmek ve gerçek manada sivil toplum anlayışının yerleşebilmesi için Doğu toplumlarının kendilerine has özelliklerini terk etmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Batı toplumlarında uygulanmakta olan ve özel mülkiyete dayanan sınıflı bir toplum yapısı sivil toplumun oluşmasını sağlayabilir. Doğu toplumları ve kültürleri ise kolektif mülkiyet temelinde bir devlet sistemi öngördüğü için Batılı anlamda bir sivil toplum oluşumuna izin vermez.⁴⁴

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminden sonra gerçekleştirilen yenilik faaliyetleri, sivil toplum için umut verici olsa da yeterli değildir. Sened-i İttifak ile güçlerini arttıran ayanlar, klasik dönem yapısına verilen ilk taviz sayılabilir. Ancak ileri gelenlerin yeni bir fikir ileri sürmek ve hürriyetleri savunmak yerine padişahın otoritesine itaat ederek yüksek bürokratik görevler talep etmesiyle bu gelişme kesintiye uğramıştır. Ancak padişahın az da olsa otoritesinden feragat etmesi, yaklaşık beş yüz yıllık devletin geleneklerinden kopuşu gösteren bir kırılma noktasıdır.⁴⁵

Osmanlı'dan günümüze demokrasiyi geliştirmek adına atılan adımlar sonucunda bir takım ilerlemeler kaydedilmiş olsa da bunların yeterli olduğu söylenemez. Darbelerin, muhtıraların, sağ-sol mücadelelerinin yaşandığı bir süreçte yeterli düzeye geldiğini söylemek çok iyimser bir bakış açısı olur. Demokratik kurumların istikrarını koruyamaması sivil toplum kurumunu da sekteye uğratmıştır.⁴⁶

İdris Küçükömer, bir taraftan Batılılaşma'nın sivil toplumun gelişmesine katkı sunacağını savunurken, diğer taraftan da Batılılaşma adını girilen yabancılaşma sürecinin topluma yarardan çok zarar vereceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Batılılaşma'dan yani Doğu toplumunun özelliklerini tam anlamıyla terk etmeden sivil toplum kavramını geliştiremeyiz. Bizdekinin aksine Batı toplumunun ilkeleri sivil toplumu oluşturacak şekilde ortaya çıkmıştır. İdris Küçükömer, Doğu ile Batı arasındaki temel farkı şöyle ortaya koymaktadır: Roma ve Yunan toplumları ayakta kalabilmek için bir politika yapmak zorunda kalmışlardır.⁴⁷ Oysa Doğu toplumlarında "Politika yapan

⁴³ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 202-203.

⁴⁴ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 211.

⁴⁵ Esra Ay, *Türkiye'de Sivil Toplum Düşüncesinin Gelişimi ve Din*, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: 2009. s. 51.

⁴⁶ Sümeyye Beyzanur Ergün, *Türk Aydınının Din Anlayışı (Sezai Karakoç ve İdris Küçükömer Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 88.

⁴⁷ İdris Küçükömer, *İdris Küçükömer'in Bütün Eserleri: Sivil Toplum Yazıları* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009), 52.

vatandaşlar yoktur. Burada politika yapmak devlet düzeni ile çelişir. Politika devletin devletliğini bütünlüğünü sürdürmektedir. Genel kulluk sistemi içinde kullar için politika yoktur”⁴⁸

Batı’daki sivil toplum kavramı ile Doğu’daki sivil toplum kavramı aynı şey değildir. Batı, güç ayrılığına ve iktidarın bölünmüşlüğüne inanır, buna göre yaşar ve başka bir sistemin varlığını düşünmez.⁴⁹ İdris Küçükömer de bu konuda iktidarın bölünmüşlüğüne savunur ve bunun devletin bölünmesi değil, aksine devleti devlet yapan bir özellik olduğunu söyler. Devletin başı bir konsül, kral veya imparator olsa da nihayetinde eşitler arasında bir bakıma birincidir. Bölünmüşlükten birliğe ve bütünlüğe ulaşmanın koşulu, vatandaşlar ve siyasi birimler arasında sivil aralıkların ve karşılıklı sivil disiplinin varlığıdır. Eğer sivil görevler varsa, bu aralık ve disiplin sayesinde. Aksi takdirde iç karışıklıklar ve fikir ayrılıkları olur.⁵⁰

Küçükömer, sivil toplumun oluşabilmesi için belediyelere de ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Ona göre sivil toplumun politik kaynaklarını özellikle belediyeler oluşturmaktadır. Batı toplumunda belediyeler parlamentoların bir parçasıdır. Belediyelerin varlığı ile doğrudan demokrasi sağlanmaktadır. İdris Küçükömer, belediyelerin önemini şöyle belirtmektedir:

Belediyelerle ihtiyaç sahipleri ve piyasa mekanizmasının ekonomisiyle tamamlanması bir aşamadır. Belediyelerle parlamentonun otonomileri ile tamamlanması diğer aşamadır. Şüphesiz bu hedefinin sağlanmasını isterken piyasa toplumunun yerel idareyi aşması bir yandan çağdaş teknolojiyi ve ulusal ve uluslararası boyutlar içinde ilişkilerde merkezi hükümetin gittikçe artan ağırlığını gözden uzak... yerel mozaikler bütünüünün canlılığı, renkliliği gerçekliğidir toplumun nabızı oradadır. Bütünlük onların sınıfları (normları) ve sorumluluğu üzerinde kurulabilir. Aksi sorumsuzluk, hesapsızlık, anarşi kaynağıdır çünkü.

51

4. Batılılaşma ve Sivil Toplum Kavramları Bağlamında Demokrasiye Bakışı

Bu bölümde İdris Küçükömer’in demokrasi bakışını ele alacağız. Dünyadaki ve Türkiye’deki demokrasi denemelerine değinecek, Küçükömer’in demokrasi algısına dair çıkarımlarda bulunacağız.

⁴⁸ Ahmet Güner Sayar, *İdris Küçükömer*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008), 92.

⁴⁹ İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri: Halk Demokrasi İstiyor Mu?* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 235.

⁵⁰ Küçükömer, *Bütün Eserleri: Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, 234.

⁵¹ Küçükömer, *Bütün Eserleri: Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, 189.

Küçükömer, demokrasinin batıdaki tarihine değinirken burjuvaların buradaki konumuna dikkat çekmektedir. Burjuvaların ortaçağın sonunda ortaya çıkmaya başlayan köylü isyanlarını şehirliyle beraber desteklemesi önemli bazı sonuçları beraberinde getirecekti. Nitekim bu isyanların temelinde Katolik kiliselerinin ve feodallerin mallarına el koymasını engelleme düşüncesi yatıyordu. Burjuva burada kendisine bir alan açabilir ve istediği haklara kavuşabilirdi.

Bu bakış açısıyla hareket eden insanların (özelde burjuvanın) kralın, feodallerin ve ruhbanların yanında politik bazı haklara sahip olma düşüncesi Batı'da küçük de olsa demokrasiye dair bazı adımların atılmaya başladığını göstermekteydi. Bu grup özellikle vergileri koyan kurumlarda, parlamento binaları ya da buna benzer karar alınan yerlerde alınan kararları etkileyebilmek için güçlenmesi gerektiğinin farkındaydı. Fakat bu noktaya gelebilmeleri için söz söyleme ve düşünce özgürlüklerini kazanabilmeleri, ekonomik olarak belli seviyeye ulaşabilmeleri, serbest birer fert olabilmeleri ve en nihayetinde yıllar sonrasının ifadesiyle insan hakları diye adlandırılan haklara sahip olmalıydılar. Bu hakların olması tek başına yetmiyordu. Devletin bu haklara dokunamayacağının garantisi olmalıydı. Burjuva bunun reyle olacağını düşünüyor, politikayı etkilemenin yolunun buradan geçtiğini görüyordu. Onlara göre devlete tam anlamıyla katılmadan bu haklar garanti altına alınamazdı.

Bir taraftan ifade özgürlüğünü kazanmaya çalışan burjuva diğer taraftanda mülkiyet hakkı üzerinde duruyor, bu hakların gaspedilememesi için bir sözleşme yolu arıyordu.⁵² Ekonomik açıdan güçlenen bu grup aynı zamanda krallıklar için bir kaynak hüviyetindeydi. Krallıkların artan giderleri burjuvadan alınan vergilerle kapatılmaya çalışılıyordu. Burjuvalar bu duruma son vermek için yönetme yetkisini tanrıdan aldığını söyleyen kralların egemenlik haklarını sınırlamak zorunda olduklarını biliyorlardı. Bunu yapabilmek için de demokratik haklara sahip olmalarının ve parlamantoda karar alabilmelerinin gerekli olduğunun farkındaydılar. İşte bu noktada ilk olarak İspanya Krallığı'na karşı Hollandalı burjuva şehirleri ihtilal ateşini yaktı. Uzun süren savaşlar neticesinde 1609'da ilk burjuva cumhuriyeti kurulmuş oldu. İngiltere'de parlamenterler mücadeleyi kazandı ve I. Charles'i 1649'da idam etti. Bir asır sonra Fransa'da 1789 ihtilali yapıldı. Bu durum giderek zenginleşen burjuvaları ve kendi üretim ağını kurarak gelişmek isteyen toplumu kapitalist bir bakış açısına götürdü ve bakış açısına uygun siyasi, askeri ve hukuki kurumlar kuruldu.

Bütün bunlar teokratik yönetimlerin ortadan kalkmasına giden yolu açmış oldu. Mutlak anlamda teokratik egemenlik ortadan kalktı ve laiklik ilkesine geçildi. Diğer taraftan bu sürece kadar yapılmış

⁵² Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 14, 15.

olan üç devrim de gerçek anlamda demokrasiyi getirmedi. Demokrasinin olmazsa olmazı seçme ve seçilme hakkı bütün herkes için uygulanmıyor, bu hak sadece üretim araçlarının sahiplerine veriliyordu. Bunun sonuncunda da sermaye sahipleri egemen sınıf oluyordu. İnsanlar artık gelişmekte olan kapitalist toplum içinde büyüyecek ve eğitilecekti. Bu eğitim ve şartlanmışlıkla birlikte sivil toplum anlayışı gelişti. Burjuvalar ise birçok kesime karşı kendi egemenliğini bir sözleşmeye bağlama yoluna gitti.⁵³

Batı’da yaşanan bu süreçler bir sivil toplum bilincini doğurmuştur. Fakat Küçükömer’e göre Batı’daki anlamda bir sivil toplum anlayışı bizde hiçbir zaman oluşmamış, bununla birlikte ayrışık politik toplum da görülmemiştir. Küçükömer’e göre iki farklı tarihi süreçten geçen toplumları birbirine indirgemek ve birinden diğerine herhangi bir kurumu olduğu gibi transfer etmek gerçeklikle bağdaşmaz. Nitekim yüzlerce yıllık tarihi ve kültürü reddedip ortak unsurlar bulunsa dahi bu transferin dikkat edilmesi gereken taraflarının olduğunu söylemektedir. Bunu birinden diğerine geçiş şeklinde anlamanın ise yanlış olduğunu vurgulamakta, Osmanlı’nın Batı’yı etkilediği gibi ondan da etkilendiğini fakat sözünü ettiği politik mirasın özünde değişmediğini savunmaktadır. Bunun sonucunda hayata geçirilen bütün düzenlemelerin Tanzimat ve sonrasında ve hatta Cumhuriyet de dahil olmak üzere yüzeysel kaldığını savunmaktadır. Bu noktada A. Menderes’in; “Biz hiçbir zaman devlete hakim olmadık” sözünü hatırlatan Küçükömer, çözümün demokrasi ile devleti bürokratik mi-rastan kurtarmak olduğunu fakat bunun başaramadığını söylemektedir.⁵⁴

Ortaçağ’da toprağa sahip olan feodaller egemendi. Kral da bu feodallerden biriydi. Fakat kral diğer feodaller üzerine egemen değildi. Kilise de bu noktada egemenliğe ortak olmaktaydı. Egemenler olarak feodaller, kilise ve kral arasında sınıf içi çekişme vardı. Kral feodalleri kendine bağlamak ister, feodaller buna karşı çıkar; papalık makamı kralları kendine bağlamak ister, krallar çoğu zaman buna direnir. Bu ilişkiler ağının ortasında kalan burjuva ise elindeki malı korumaya ve bazı haklar almaya çalışarak durumunu güçlendirmeye gayret edecekti.⁵⁵

Osmanlı’da ise durum bundan biraz daha farklı geliyordu. Osmanlı topraklarında emekçi grup karşısında üretim gücüne sahip olan tek güç padişahı. Batı’daki sınıfların aksine Osmanlı’da bunun bir karşılığı yoktu. Netice itibarıyla padişah bir sınıf değildi. Hatta onun görev ve rütbe verdiği ve istediği zaman bu yetkileri elinden alabildiği alt gruplar da sınıf olmuyordu. Bu kişilerin rütbe alabilme yolları açıldı ama ellerinde üretim aracı olmadığı için Küçükömer’in tabiriyle artık üründen pay alabilmenin ve bunun devamlılığını sağlamanın yolu padişahla iyi geçinmeye ve ona sadakate

⁵³ Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 15.

⁵⁴ Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, 57.

⁵⁵ Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, 180.

bağlıydı. Neticede bunları veren de alan da padişah'tı. Bu durum rekabeti teşvik ettiği için rütbe sahiplerinin grup olarak güçlenmesini de engelliyor, merkezi otoriteye tabi olmalarını sağlıyordu.⁵⁶

Küçükömer'e göre bu durum ekonomik gelişmeden çok Asyatik despotluğu sağlayan bir denge sistemiydi. Bu dengenin devamı için de sivrilen başın ezilmesi prensibi uygulanıyordu. Buradan çıkan sonuç Osmanlı mülkiyet sistemi ve ona bağlı insanların ilişkileri padişahın merkezi otoritesinin bir nevi kaynağıdır. Bu durum Osmanlı bürokratlarının merkeze karşı duruşunu da etkileyen en önemli unsurdur. Osmanlı üretim ilişkilerin yapısı, merkez ile askerler arasındaki ilişki ve Osmanlı devlet yapısının yarı seferber oluşu, Batı'da feodalite düzeninde ortaya çıkmaya başlayan otonom mahalli yönetimi bulunan ve giderek burjuva egemenliğinin ağır basacağı şehir yapılarının oluşmasına imkân vermiyordu. Nitekim bu yapı Batı'da insanları demokrasi ve insan haklarına götürürken Osmanlı'da merkezi yönetime bağlılığa götürmüştü. Doğu şehirlerinde ticari sermayenin olmasına rağmen demokratik şehirlerin otonomisi görülmeyince Osmanlı'da genel meclisin ya da parlamento'nun başlangıç kuruluşlarını da bulamıyoruz. Batı da ise burjuva sınıfı bu olanakları lehine kullanmış, kendi düzenini oluşturma yoluna gitmiştir.⁵⁷

Osmanlı'da otonom şehirler olmayınca Batılaşıma ile getirilmek istenen ve Batı'nın otonom şehir yönetiminde görülen üst yapı kurumları istenilen etkiyi yapmamıştır. Ahilerin Ankara'daki geçici otonomisi ise bu Batı'dakinden farklıdır. Onlar başlangıçtan beri merkeziyetçi imparatorluğun kuruluş ve yayılışında rol oynamışlardır ve Osmanlı ile bir çatışma zeminine girmemişlerdir. Dolayısıyla bu örneği Batı'daki şehir yapılanmalarına benzetemeyiz. Yine de 18. yüzyıl sonlarına gelindiğinde üretim ilişkilerindeki değişiklik özel anlamıyla ayanların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁸

Ayanların ortaya çıkması ve güçlenmesiyle birlikte büyük toprak mülkiyetlerinin padişaha kabul ettirilmesi sağlanmıştır. Özellikle bir ayan ve sadrazam olan Alemdar Mustafa Paşa'nın Sultan III. Selim'e kabul ettirdiği "Sened-i İttifak" bu açıdan oldukça önemlidir. Nitekim bu anlaşmayla ayan devlet meselelerinin kendisine danışılarak çözülmesini saraya kabul ettirmiştir. Bu durum Osmanlı'da yeni bir sınıfın belirmeye başladığının da işaretidir. Küçükömer, yaptığı etki bakımından İngilizlerde olduğu gibi bir Magna Charta'nın Tanzimat Fermanı'nda değil Sened-i İttifak'ta aranması gerektiğini söylemektedir.⁵⁹

18. yüzyıl sonuna yaklaştığımızda ise padişahın ekonomik ve politik gücü bölünmeye başlamıştı. Bir tarafta ayanlar toprak mülkiyetlerini garantilemek için haklar ararken diğer tarafta bazı

⁵⁶ Küçükömer, *Batılaşıma ve Düzenin Yabancılaşması*, 43, 44.

⁵⁷ Küçükömer, *Batılaşıma ve Düzenin Yabancılaşması*, 43.

⁵⁸ Küçükömer, *Batılaşıma ve Düzenin Yabancılaşması*, 44.

⁵⁹ Küçükömer, *Batılaşıma ve Düzenin Yabancılaşması*, 51.

bürokratlar sağladıkları büyük servetleri için güvenlik talep etmişlerdi. Sened-i İttifak’la başlayan bu süreç Osmanlı’da II. Mahmut’un önleme girişmelerine rağmen devam ediyordu. Hak ve özgürlüklerin dillendirilmeye başlandığı bu süreçte yaşanan Sanayi Devrimi Osmanlı’yı bir çok açıdan etkilemeye başlamıştı. Osmanlı’nın çok uluslu ve çok dinli yapısı Avrupa’da gelişen milliyetçi akım karşısında zorlanmaya başlamıştı. Azınlıkları korumak ve onlara bağımsızlık vermek adı altında Osmanlı’yı saldırıların hedefine koymak istiyorlardı. Üst burjuva kurumları ve hakları Osmanlı’da tanınırsa, bu hakları sağlayan bir sınıf olmadığından imparatorluk daha çabuk dağılabiliirdi. Dışarıdan gelen hürriyet ve özgürlük ilkeleriyle, farklı ırklar farklı milletlere dönüştürülebilecek, demokratik olduğu savunulan bu haklarla üst yapıda çatışma oluşturlurken, verilmesi istenen mülkiyet hakkıyla da Osmanlı’yı kapitalizme açık hale getirmek hedeflenmişti.⁶⁰

Osmanlı Devleti Batı’dan gelen bu milliyetçilik akımının etkisini azaltabilmek için bir takım yenilik hareketlerine girişmiştir. Başlangıçta ayanların da kazanmak için uğraştığı mal emniyeti, servetlerin müsadere edilememesi, halk arasında kardeşlik ve eşitlik gibi ilkelerin sağlanmasına yönelik 1839’da Gülhane Hattı Hümayunu ilan edilmiştir.⁶¹ Mustafa Reşit Paşa’nın, “yenilikler padişaha bağlı olamaz. Müesseseseleşmek gerekir ve Avrupa’nın medeni diye tabir edilen kurumları alınmalıdır” görüşü çerçevesinde şekillenen bu süreç Avrupa tarzı eğitim modeliyle medreseleri, İslam hukukuyla Avrupa hukukunu karşı karşıya getirmiş, burada bir ikileşme sorunu doğmuştur. Mevcut koşulların getirdiği bu süreç altında, bürokratlar arası rekabet, yönetimdeki Tanzimatçıları tenkit eden bir grubu doğurdu. Yeni oluşan bu grup hürriyetçi ve meşrutiyetçi bir görünüm arz ediyordu. Nihayet 1876 yılında Kanuni Esasiyle birlikte Birinci Meşrutiyet ilan edilmiş oldu. Küçükömer’e göre Batılaşma ve medeni olmak için yapılan bu yeni anayasa ve parlamentonun kurulması padişahın teokratik egemenliğini kısıtlamaya ve laikliğe giden yolu açmaya yöneliktir.⁶²

Küçükömer; halkın taşlar yerine oturdukça yapılan bazı uygulamaların kendi aleyhine olduğunu anlayacağını, laikliğin getirilişine şahit olanların da Sultan Abdülhamit’in safında yer alacağını söylemektedir. Sultanın İslam birliği projesini uygulamaya çalışması Tanzimat Dönemi’nin Batı yanlı bürokratlarıyla arasını açmıştı. Yönetici bürokratların gittikçe artan egemenliği ayanlar ya da eşraf egemenliği ile çatışabiliirdi. Bu süreç önce Tanzimat bürokratlarına sonra da Sultan Abdülhamit’e karşı hürriyet mücahidi olduklarını savunan Jön Türkler’in ortaya çıkmasına yol açtı. Küçükömer’e göre gerek Tanzimatçıları gerekse Jön Türkler Batı’da bulundukları süre zarfında orada yaşanan sınıfsal

⁶⁰ Küçükömer, *Batılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 55.

⁶¹ Küçükömer, *Batılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 55.

⁶² Küçükömer, *Batılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 60, 61.

hareketlerin Batı demokrasisinin gelişmesinde nasıl bir rol oynadığını analiz edememiş, mülkiyet-sınıf, iktidar ve sınıf ilişkilerini ve bunun organik bağlantılarını dikkate alamamıştır.⁶³

Bu sürecin sonunda 1908 Meşrutiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti, imparatorluğa hâkim olmuş, 31 Mart Vak'ası'yla Sultan Abdülhamit tahttan indirmişti. Küçükömer tam da bu noktada şu tespiti yapmaktadır. “Onlar devleti ele geçirince her şeyin yerli yerine oturacağını sanıyorlardı. Fakat devleti ele geçirmenin toplumu ele geçirmekle aynı şey olmadığını bilmiyorlardı. Oysa onların toplumu yani halkı kazanması gerekiyordu. Onlar bunun yerine devleti elde etmek istiyorlardı. Osmanlı'nın bu bürokratları devlet gücünün temelinden bihaberdi. Ne yazık ki Türkiye'nin politik eliti de böyleydi ve hep de böyle kaldı.” Aslında Küçükömer içerde açıkça sınıf mücadelelerinin görülmediği, sanayi sektöründe yerli birikimin olmadığı ve ücret karşılığı emek gücünü veren sınıfının yeterince gelişmediği ve içerde laik-İslamcı, eşraf-köylü çekişmesinin saklandığı bu gibi ülkelerde iktidara sıçramanın kolay olduğunu fakat iktidarın bir süre sonra halkın asgari ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak duruma düşeceğini söylemektedir. Yine o, Türkiye'nin küçük bir memleket olarak kalışını ve imparatorluğun çöküşünü İttihat ve Terakki'nin hızlandığını savunmaktadır.⁶⁴

Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden sonra ciddi bir rakip olmadan seçimlere giren İttihat ve Terakki seçimleri kazanarak parlamentoyu doldurdu. Fakat tam da Küçükömer'in söylediği gibi kısa süre içinde hem meclis çatısı altında hem de dışarıda büyük bir muhalefet hareketi başladı. Bu muhalefet hareketi neticesinde Hürriyet ve İtilaf Fırkası kuruldu ve İstanbul'da yapılan ara seçimi kazandı. 1911 sonrası yapılan seçimlerin açık ve dürüst olmadığını dolayısıyla meşru olmadığını savunan Küçükömer, Osmanlı devlet-asker birliğinin İttihat ve Terakki'de yeniden kurulduğunu söylemektedir. Buna rağmen seçimlerin ve dolayısıyla hükümetin meşru olmadığını savunan Halaskar Zabitan Grubu'nun oluşması demokrasi denemeleri sürecinde önemli bir adımdı. Bu grup kısa süre sonra İttihatçıları iktidardan düşürdüyse de Halaskar Zabitan Grubu, Balkan Harbi'nde iken İttihatçılar Babıali'yi bastı ve iktidarı zorla ele geçirdi.⁶⁵ İktidarı zorla ele geçiren ittihat grubu bazı devrimler yapmaya karar verdi. Fakat bu hareketler halk ile organik bir bağ kuramadıkları için yalnızlığa, soyutlanmaya, yapılan zorlamalarla halkla karşı karşıya gelmeye mecbur oldular.⁶⁶

Bu bürokrat grup üretici gücün temsil ettiği sınıf olmadan politikanın geçici otonomisine güveniyordu. Fakat üretim gücünü temsil etmeyen politik gücün devamlı olması mümkün değildir. Küçükömer'e göre politikadaki kısmi otonomisine dayanan Tanzimat ve Meşrutiyet bürokrati,

⁶³ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 61, 62.

⁶⁴ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 89, 90.

⁶⁵ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 91.

⁶⁶ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 94.

emperyalizmin istekleriyle uyuşan talihsiz rolü oynamıştır. Bu yaptığı hata ile imparatorluğun dağılmasına, yerli sermayenin ve sanatın yok olmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak halkı ve ulemayı karşısına almak durumunda kalmıştır.⁶⁷

Demokrasi denemeleri açısından Birinci Büyük Millet Meclisi'ne gelecek olursak burada var olan politik kuruluş Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti idi. Sonrasında buradan iki grup ortaya çıktı. Birinci grup Mustafa Kemal'in önderliğindeydi. İkinci grup ise Osmanlı'daki Hürriyet ve İtilaf Fırkası fıkırları paralelinde kurulmuştu. Birinci grup Cumhuriyeti ilan etmek istiyor, İkinci grup ise buna karşı çıkıyordu. Bu karşı çıkış Büyük Millet Meclisi'nin ikinci seçimlerinde kendisini gösterdi. İkinci gruptan hiç kimse aday olarak gösterilmemişti. Serbest seçim yoktu. Zamanında İttihat ve Terakki'nin yaptığını şimdi Cumhuriyet Halk Fırkası yapıyordu. Sonraki süreçte ne zaman serbest bir seçim yapılmak için çalışılsa Birinci Büyük Millet Meclisi'nde yaşananlar tekrarlanacaktı.⁶⁸

17 Kasım 1925'de Terakkiperver Cumhuriyet Fırka'sı adında yeni bir parti kuruldu. Bu parti de Hürriyet ve İtilaf Partisi gibi İslamcı-Doğucu gruptan destek almak için harekete geçti. İstanbul basını bu yeni partiyi desteklemeye başlamıştı. Her geçen gün desteğini arttıran bu partinin örgütünü bütün illere yayması ve seçimlere girmesi Cumhuriyet Halk Fırkası için kabus olabilirdi. Tam da bu sıralarda çıkan Şeyh Sait İsyanı iktidara aradığı fırsatı sunmuş gibiydi. İsmet Paşa başbakan olarak Takriri Sükun Kanunu çıkardı ve İstiklal Mahkemeleri'ni yeniden kurdu. Terakkiperver Fırka gerici olarak iddiasıyla kapatıldı. İsmet Paşa iktidarı, muhalif bir partiyi ortadan kaldırdığı için rahatlamıştı. Mustafa Kemal'in emriyle demokrasilerde muhalefet partilerinin olması gerektiği düşüncesiyle Fethi Okyar'a Serbest Cumhuriyet Fırkası kurduruldu. Halk Cumhuriyet Halk Fırkası'nın karşısında kurulan diğer partiler gibi Serbest Fırka'ya da büyük ilgi gösterdi. Bir seçim yapılsa iktidar el değiştirebilirdi. Fakat Doğu'da dini kisveli çıkan olaylar neticesinde Fethi Okyar partisini kapattı.⁶⁹

CHP, serbest ve özgür bir seçim yapmadan uzun bir süre iktidarda kaldı. Bu süre zarfında CHP'ye karşı kendi içinde bazı muhalefet sesleri yükseldi ve sonucunda Demokrat Parti kuruldu. İlk kez yapılan serbest seçimlerde 1950 yılında Demokrat Parti iktidara gelmiş oldu.⁷⁰1954 yılına gelindiğinde dış ticarete önemli bir azalma meydana geldi. Artan nüfusa iş ortamı oluşturmak ve gelişme sağlayabilmek için Demokrat Parti devletçiliğe girmek zorunda kaldı. Tarım alanında sanayiye destekleyecek mahiyette bir reform hareketi ortaya koyulmadan girilen devletçilik, dışardan ge-

⁶⁷ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 95, 96.

⁶⁸ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 97.

⁶⁹ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 99.

⁷⁰ Küçükömer, *Batılama ve Düzenin Yabancılaşması*, 109.

len kredilerin de azalmasıyla önemli sorunları beraberinde getirdi. Ekonomik anlamda istenilen gir-diler sağlanamayınca 1953-58 yılları gittikçe artan enflasyona sahne oldu. Enflasyon bir taraftan gelişmeyi durdururken diğer taraftan da dış ticarete kapanmaya doğru götürdü ve bu da işsizliğe neden oldu. Küçükömer'e göre bu süreçten sonra ülkede ortam bozulmuş, bazı zümreler kaçakçı-lığa bazıları ise karaborsacılığa yönelmişti. Netice itibarıyla gelirlerin bölüşülme şartları değişmiş, ne kapitalist yol ne de devletçilik başarılı olamamış, Türkiye dengesizliklerle boğuşmak zorunda kal-mıştır.⁷¹

Bin yıllık devlet geleneğimizin üst politik birimlerinde halkın olmadığını ileri süren Küçü-kömer, halkın bu süreç zarfında karar ya da yaptırım öznesi olmadığını söylemektedir. Bu halkın içinde sınıfsal niteliğin olamayacağını dolayısıyla da örgütlenmenin bulunmadığını anlatmaktadır. Yeni kuvvetli bir çağdaş devlet kurmanın halkı politik alana çekmekle ve onların bu anlamda yolunu açmakla mümkün olacağını belirten Küçükömer, Demokrat Parti'nin bu fırsatı 1950 seçimleriyle yakaladığını fakat yeterli düzeyde kullanamadığını, kullanmasına da fırsat tanınmadığını söyler. Bin yıllık devlet geleneğinde muhalefetin olmadığını, muhalefetin ise demokrasilerde devletin bir parçası kabul edildiğini anlatır.⁷²

Küçükömer, bu bölüme kadar demokratik hak ve özgürlüklere ulaşma noktasında Batı'da feodaliteye karşı çıkan burjuvaların önemini anlatmış, Osmanlı'da bu sürecin neden işletilmediğine değinmiştir. Osmanlı sonrası Cumhuriyet döneminde kurulan partilerin de algıyı değiştiremediğini ve halkın karşısında konumlandıklarını söylemiştir. Burada artık Küçükömer'in demokrasiye dair görüşlerini kısaca açıklayacağız. Aslında yukarıda bahsedilen konular incelendiğinde Küçükömer'in demokrasiye bakışı ortaya çıkmaktadır. Küçükömer, Türkiye'nin üstten ve dışarıdan gelmiş dediği-miz demokrasisinde iki tarafın olduğundan bahseder. Taraflardan biri olarak İnönü ve CHP'sini, diğeri olarak da Cevdet Sunay, generaller ve Demirel'i saymaktadır. Devamında Osmanlı ve Cum-huriyet dönemleri de dâhil olmak üzere bizim demokrasimizin "yukarıdan ve dışarıdan" nitelikle-rinde olduğunu söylemektedir. O, Türk demokrasisi için, "Emperyalist koşullar altında, daha çok Batı'dan alınıp getirilen ve Türkiye toprağına dikilen yabancı bir bitki gibidir." demektedir. Küçü-kömer sözünü, tarihi yapısıyla, Türkiye'de demokrasi şimdiki bir biçimde çiçek açabildi şeklinde bitirmektedir.

CHP'nin bu süreçte Osmanlı'dan gelen iktidar nimetini çeşitli yerlerdeki adamlarına dağıt-masının halk tarafından hoş karşılanmadığını söylemektedir. O, gerek parti içinde gerekse devlet idaresinde vatandaşlarından kopuk bürokrasinin hiyerarşik düzeni işletenlerin yanlış yaptığını, bu

⁷¹ Küçükömer, *Batılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 175.

⁷² Küçükömer, *Batılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 216.

düzenin hiçbir şekilde demokrasi olamayacağını söylemektedir.⁷³ Küçükömer daha sonra Ecevit'in, yukarda bahsettiği konuyu açıklayan yorumunu aktarmaktadır. Ecevit konuyla ilgili şöyle söylemektedir; "...Bizde oyu pek önemsemeyen, garip bir demokrasi türü bekleyen bazı aydınlarımız vardır. Bir kısım aydınlarımız eski Osmanlı alışkanlığı ile halktan kopmuş insanlardır. Marx Türkiye'de doğsaydı sınır ayırımını proleter ve burjuva diye değil, halk ve aydın diye yapardı. Biz o biçimde aydınlardan ayrılarak gerçek aydın olmaya kararlıyız. Halktan kopmuş ayrı bir sınıf aydınlarla demokratik devlet idaresi yürütülemez." Küçükömer'in bu yorumu eserinde vermiş olması önemlidir. Aslında o da benzer iddiadadır. Halktan kopuk olan kişilerle demokrasinin tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁴

Küçükömer, demokrasi için halkın meclislerde yerini almasını ister. Bu anlamda iktidarın bir kısmına halkın da sahip olduğunu savunur. Doğrudan demokrasinin olabilmesi için de insanlar arası sosyal ilişkilerin ve kuralların doğrudan mecliste bulunan bu insanlar tarafından düzenlenmesinin gerekli olduğunu söyler. İnsanlar arasında düzen koymak için yukarıdan bir otoriteye gerek olmadığını, bunun Tanrı'dan inen kurallarla düzenlenmemesi gerektiğini ifade eder. Vatandaşların, politik toplumun iktidarını otonom olarak düzene koyan hukuk kaideleri ile kendilerini koruyabileceklerini dile getirir.⁷⁵ Küçükömer Roma'daki Magistralar'ın seçiminin, görev sürelerinin, sayılarının, yargılanabilmelerinin, hesap verebilir olmalarının ve kanunların yapılış tarzlarının incelenmesi sonucunda Roma'da doğrudan demokrasiyle karşılaşılacağını anlatmaktadır.⁷⁶

Buna karşın Doğu toplumlarında politik toplum özelliğinin dar bir çerçevede kaldığını itiraf eden Küçükömer, bizde de durumun benzer olduğunu, hatta politik toplumda görülen darlığın sivil toplumda da görüldüğünü söylemektedir. Demokratik vatandaşlık geleneğinin oluşmadığı bütün Doğu toplumlarında durumun benzer olduğuna değinmektedir.⁷⁷ Küçükömer demokrasiye geçiş için kendi oluşturduğu Demokratik Misak'ın kullanılmasını önerir. Tam anlamıyla sivil topluma geçişin demokrasi açısından önemli olduğunu savunan Küçükömer, halkın ve partilerin dışarıdan gelen ve üstten dayatılan yönetimi reddetmesi gerektiğini söyler.⁷⁸

Osmanlı'nın yıkılışı ile birlikte yaşanan otorite boşluğunun neticesinde Cumhuriyet öncesi ve dönemi boyunca milli egemenlik özleminin olduğundan bahseden Küçükömer, burada bahsedilen egemenliğin dışarıya karşı otorite boşluğunu doldurabilmek için ülkenin geleceğine, geleneksel

⁷³ İdris Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 1994), 83.

⁷⁴ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 90.

⁷⁵ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 136.

⁷⁶ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 141.

⁷⁷ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 149.

⁷⁸ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 172, 173.

mülke yani politik olana hâkimiyet özlemi şeklinde zuhur ettiğini anlatmaktadır. Bunun sonucundan milli hâkimiyetle içerde politik alanın dar tutulacağını, dolayısıyla milli hâkimiyetin özgürlük ve demokrasiden yoksun olacağını söylemektedir.

Küçükömer bu düşüncesini anlattıktan sonra, demokrasinin uygulanış biçiminde iki farklı partinin nasıl farklılaştığı konusunda Celal Bayar'ın ifadelerine yer verir:

Türkiye'de demokrasi 'hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir ve bunu Millet Meclisi bizzat kullanır' ilkesinden hareket edilerek mi uygulanacak, yoksa bazı yerlerde örnekleri olduğu gibi, muhtar kuruluşlara ve kurullara dayanan 'yumuşak bir halk hâkimiyeti' esasına bağlı kalarak mı yürütülecektir? Demokrat Parti iktidarı birinci fıkre, Halk Partisi muhalefeti ikinci fıkre sahip çıkmıştır.⁷⁹

Küçükömer, Celal Bayar'ın bu sözünü analiz eder ve en sonunda Bayar'ın Türkiye'yi küçük Amerika yapmak dileğinde olduğundan bahseder. Daha sonra Batı'nın politik kavramlarını almak için çalışanların orada yaşanan süreçleri görmezden geldiğini, bu kavramların form olarak alınıp reform diye tamamen farklı bir tarihi ve kültürel geçmişe sahip bir ülkeye, o ülkenin yapısını da yok sayarak yukarıdan emirle monte etmesini eleştirmektedir. Doğu toplumlarında gözükmeyen Batısal olguları, bu toplumun diline ve kavramlarına çevirmenin güçlüğünden bahseden Küçükömer, binlerce yıllık Doğu toplumlarında politikayı toplum ve halk yerine toplum üstü bir birimin yaptığını, halkın katılacağı bir karar alma organının bulunmamasının bu zorluğa yol açtığını savunmaktadır. Özellikle Doğu toplumlarında iktidarın bölünmemişliğine dayanan sistemlere karşı Batı'daki en despot krallıkların dahi dikkate almak durumunda kaldığı farklı düzeylerde otonom iktidar bölümlerinin olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Küçükömer, Batı'da hâkim sınıf içinde yaşanan bu bölünmelerin giderek yeni ve farklı sınıfların mücadelesine dönüştüğünü, bu yeni sınıfların da iktidar bölümleri oluşturmalarının yolunu açtığını belirtir. İktidar bölünmüşlüğü'nün en dar çağını temsil eden Roma Senatosu, papalık, krallar ve feodal lordların farklı alanlardaki mücadeleleri birbirini dengeleyen iktidar odakları olarak karşımıza çıkmalarına sebep olmuştur. Eski Yunan'dan günümüze kadar yaşanan değişimlerle birlikte yerel meclislerden, senatolardan, halk meclislerinden, konseylerden ve parlamentolardan şekillenen yönetim odaklarının ya karar verici ve yaptırımcı ya da karar alıcı ve yaptırımları denetleyici birer organ görevi gördükleri anlaşılmaktadır. İdris Küçükömer bu bilgileri verdikten sonra Doğu toplumlarında genel olarak bu tür organların neden gözükmediği sorusunun mutlaka sorulmasını, bunun cevabı aranmadan Türkiye'de ne anayasa kitabının yazılabileceğini, ne de çağdaş ve demokratik

⁷⁹ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 207.

⁸⁰ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 208.

yönetimin gerçek sahibi ve kaynağı olan vatandaşların gerçekçi bir halk anayasası yapabileceğini söyler.⁸¹

Küçükömer demokrasinin koşulunun politik hürriyetle politik iktidarın birlikteliği olduğunu söyler. Ona göre bu gerçekleşirse halka ait iktidarı önce halk tabanında ve diğer bütün yerlerde atıl olmaktan kurtarır ve aktif hale getirir. Bu ise karşıt görüşte olanları kontrol etme ve dengeleme imkânı vereceği için iktidarın tekelleşmesinin önüne geçer. Halk tabanında bu manada bir politik hürriyet ve iktidar olmadığında yönetimi ele geçirip iktidara gelmek demokratik anlamda iktidar olabildiğini göstermez. Dolayısıyla partiler gerçek anlamda parti olamaz. Ona göre durum böyle olduğunda seçim yeterli şartı oluşturmaz. Bunun yerine gelebilmesi için karşıt görüşlerin olması ve iktidarın bölünmüşlüğüne sağlanması gerekir. Öte yandan Küçükömer, Doğu toplumlarında binlerce yıldır toplumun üst politik birim tarafından düzenlenmesinin ve halkların politik alan dışında kalmalarının ortak bir hafızaya ve güdüsel bir davranış koduna götüreceğini söylemektedir. Bu güdüsel davranışın yukarıya itaat etme düşüncesinin yerleşmesine ve halka tahakküm kurma eğiliminin oluşmasına, bu anlayışın sonucunda da yukarıda tek adamın otoritenin temsilcisi olmasına yol açacağını dile getirmektedir. Bunun antidemokratik olduğunu belirten Küçükömer, bu düşüncenin binlerce yıldır yazısız bir anayasa hüviyetinde bizleri etkilediğini, bunun toplumsal ortak bir hafıza görevi gördüğünü ve öyle kolayca bir iki nesilde silinerek yeni yapılanmaya açık olmadığını anlatmaktadır.⁸²

Ona göre aşağıdan yukarıya doğru iktidara yaptırım uygulayacak demokratik kuruluşlar ve mekanizmalar yeterli miktarda oluşturulamamışsa, diğer bir deyişle iktidarın kaynağı ya da sahibi halk olamamışsa, hükümeti kurmak manasında iktidara gelmek halktan gerçekçi ve yeterli desteğin alınamadığını gösterir. Bu eksiklik de bizde yaşanan krizlerin kaynağını temsil eder. Bu yapının önemi bizim on yılda bir girdiğimiz kriz ortamında gözlemlenebilir. Bunu anlayıp çözemez, düşünüp pratiği ona göre düzenleyemezsek bizde demokrasinin bir varsayımdan öteye geçemeyeceğini, dramatik sonuçların her on yılda bir yaşanacağını dolayısıyla demokrasinin adeta bir oyun olarak kalacağını söylemektedir.⁸³

Çözüm olarak da hak ve yetkilerin halka verilmesini, halkın bunu ele geçirmesini, vatandaşların etkinliklerinin artması fikrini öne sürer. Örnek olarak 1982 Anayasası'nın yukarıdan dayatıldığını dolayısıyla antidemokratik olduğunu belirtir. Bu anayasanın halkın dışında yapıldığını ve sanki

⁸¹ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 209.

⁸² Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 211, 212.

⁸³ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 213.

bazı çevrelerin ve sınıfların diğerleri üzerinde üstünlük kurmasının emarelerini taşıdığını söylemektedir. Bu anayasanın değiştirilme girişimlerinin tarihi politik mirasın reddi gibi olacağını, çağdaş anlamda bir egemenlik ve meşruiyetin oluşmasının bu girişimle mümkün olduğunu dile getirir. Ona göre eğer siyasi partiler hâkimiyetin kaynağını halka dayandırır, bu ilkede birleşebilir ve anlaşabilirlerse on yılda bir yaşanan askeri darbelere meşru bir engel koymuş olurlar.⁸⁴

Elbette bu bilincin oluşması için sivil topluma ihtiyaç duyulacaktır. Sivil toplum içinse sivil disiplin şarttır. Sivil toplum halkın kendisini hesaba katmasını öğretir ve bu bilinçle yaşamalarını öğütler. Bu noktada halkın etkin olamaması ülkenin zafiyetine yol açabilir. Bu zafiyeti ortadan kaldırmak için atılan her adım ve halkın etkinliğin artırılması için girilen her yol cuntacıların müdahale gerekçelerini ortadan kaldıracaktır. Bu yapı kurulursa başta siyasi partiler olmak üzere sendika ve parlamentolar güçlenecektir. Bunu yapı haline getirmek zor ve meşakkatli bir süreçtir. Fakat kaçınılmaz olarak yapılması gereken bir uygulamadır. Bu sürecin sağlıklı şekilde işletilebilmesi, halkın gerçek manada etkinliğinin artırılabilmesi için bilgi alış verişinin, haber ve haber kaynaklarının ulaşılabilir olması gerekir. Tek taraflı ve yanlı, yetersiz, değiştirilmiş ve saptırılmış bilgi kaynaklarının ortadan kaldırılması, bunların yerine de demokratik işleyişi esas kabul edenlerin kurulması gerekmektedir. Ancak bu şekilde halk doğru bilgiye ulaşacak ve sivil toplum olarak kendi gücünün farkına varacak, yönetimde etkin olma yoluna bu şekilde girecektir. Demokrasilerin olması halkın bu özelliğini devam ettirmesine bağlıdır.⁸⁵

Demokrasi devamlı işleyen bir referandumdur. Buradaki en önemli sorun halkın demokrasiye iradesi ile katılıp katılmadığıdır. Demokrasi bu tez üzerinden belirlenir. Bunu Küçükömer şu şekilde ifade eder: “Halkın önemli bir kısmı tebaa ise, bu takdirde kanunların yapılışına doğrudan ya da dolaylı olarak katılmamaktadır, işte bu zümre hâkimiyettir.” Küçükömer bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Toplumsal önemli bir kısmı ekonomik ve tarihi baskılara şartlanmış olabilir. Bu şekilde düşünen halk politik hürriyetten yoksundur. Eğer mevcut durum bu ise o zaman o ülkede var olan hukuk egemen zümrenin hukuku olarak kabul edilir.⁸⁶

İdris Küçükömer’e göre halkla ilgili problemler politiktir. Bunun sonucunda alınacak kararlarda politik bir karar olma özelliği taşır. Yani sorunlara sebep olan bütün süreçler ve bu sorunların çözümleri politik kabul edilir. Bu noktada anlaşılması gereken, sorunların çözümüne dair karar alma

⁸⁴ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 225.

⁸⁵ Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, 226.

⁸⁶ İdris Küçükömer, *Cuntacılıktan Sivil Topluma* (İstanbul: Profil Kitap, 2013), 147.

sürecine nelerin dahil olduğudur. İdris Küçükömer'e göre karar alma sürecine nelerin girmiş olduğunu bilmek Türkiye'de demokrasi adına oynanan oyunların tespitinde yol gösterici olacaktır.⁸⁷

Politik süreçler sosyal sınıflar arasındaki çatışmalardan doğmaktadır. Yani politika sosyal grup veya sosyal sınıf arasındaki çatışmalardan doğacaktır. İşte bu sosyal çatışmayı ortaya çıkaran sınıflar demokrasinin önemli bir parçasıdır. Ekonomideki değişimler yeni sosyal sınıflar meydana getirebilmektedir. İşte bu sosyal sınıflar karar mekanizması içinde olabilmek için kendilerinin sürece dâhil olması gerekir. Partilerin etkin karar alma yapısı mutlaka sosyal grup ve sınıfları içine almalıdır. Sosyal rasyonellik ancak bu şekilde sağlanabilir.

Türkiye tarihinin sosyal açıdan durgun olduğu dönem bitmiş ve dinamik olduğu dönem başlamıştır. Bu dinamik alan bir ilerleme ortamı oluşturmuştur. Bu ilerleme ise radikal görüşlerin var olmasıyla olmuştur. Statükocular yani var olan sosyal yapıyı korumak isteyen kitleler ancak karşısında radikal bir kitlenin doğmasına sebep olur. İlerlemeyi sağlayansa bu kitledir.⁸⁸

Sonuç

Batılılaşmayı, Doğu toplumlarının Batı'nın gerisinde kalmışlıklarını anlaması ve bunun telafisi için gösterdikleri değişim çabası şeklinde ifade etmek mümkündür. Bunun sonucu olarak Batılılaşmanın, ekonomi, siyasi hayat ve sosyal hayat üzerindeki etkileri gün geçtikçe artmıştır. Türkiye'deki bazı düşünürler değişim ve ilerleme konusunda Batılılaşma kavramına ihtiyacımız olduğunu düşünürken bazı düşünürler ise bu kavramın bizi başkalaştırdığını savunmuştur. Kısaca Batılılaşma kavramı bazılarına göre kaçınılmaz ve alternatifsiz bir ilerleme yoluken bazılarına göre yabancılaştıran ve medeniyeti tehdit eden bir unsur olarak görülmüştür.

İdris Küçükömer ise Batılılaşma kavramını incelerken öncelikle bu kavramın hangi tarihi süreçlerden sonra ortaya çıktığını anlamaya çalışmıştır. Bu araştırmanın neticesinde vardığı sonuç Batının içinden geçtiği sürecin Batılılaşma kavramını oluşturduğudur. Tarihsel süreç irdelendiğinde Türkiye'nin Batı'dan farklı bir tarihsel süreçten geçtiği ve Batılılaşmanın Türkiye'ye tam anlamıyla uygun olmadığı fikri ortaya çıkacaktır. Küçükömer ayrıca Batılılaşmayı anlamak için kapitalizmin de anlaşılması gerektiğini söylemektedir.

Burada karşımıza çıkan diğer bir kavram da sivil toplumdur. İdris Küçükömer toplumları bu bakış açısıyla değerlendirirken temel problemleriyle birlikte artı ve eksi yönlerini de ele almakta, değerlendirmesini bu çerçevede yapmaktadır. Ona göre Batı'nın sivil toplum anlayışına yatkın olan

⁸⁷ Küçükömer, *Cuntacılıktan Sivil Topluma*, 59.

⁸⁸ Küçükömer, *Cuntacılıktan Sivil Topluma*, 64-67.

tarihine karşılık Doğu kültürünün sivil toplum anlayışına uzak oluşu bu yapının oluşturulmasının önünde engel olarak durmaktadır. Buradan hareketle İdris Küçükömer'in sivil toplum kavramından ne anladığı daha da önem kazanmaktadır. O, sivil toplumu şu şekilde tanımlamaktadır: “Toplum içinde yaşayan insanların hayatta kalabilmeleri için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlarının belirlenmesi ve karşılanması (üretim, paylaşım, bölüşüm ve mübadeleye) için oluşturulmuş ilişki biçimidir. Ona göre sivil toplumun oluşabilmesi için Batıya has özelliklerin benimsenmesi ve uygulanması gerekiyordu. Bu anlamda demokratik düzenin tam manasıyla tesis edilmesi ve uygulanabilmesi için öncelikle sivil toplumun teşekkül etmesi gerekiyordu. Bu süreçlerle birlikte ülkede demokratik nizam sağlanabilecekti. Küçükömer, Batılı bir toplum gibi örgütlenmenin, çağdaş bir sivil toplum anlayışının yerleşebilmesi ve gerçek manada uygulanabilmesi için Doğu toplumlarına has olan özelliklerin terkedilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre Batı toplumlarında uygulanmakta olan ve özel mülkiyete dayanan sınıflı bir toplum yapısı sivil toplumun oluşmasını sağlayabilir. Doğu toplumları ve kültürleri ise kolektif mülkiyet temelinde bir devlet sistemi öngördüğü için Batılı anlamda bir sivil toplum oluşumuna izin vermez.

İdris Küçükömer, demokrasi konusuna değinirken bölünmüş devlete olan ihtiyaçtan bahsetmektedir. O, burada iktidarın bölünmüşlüğü ile devletin bölünmüşlüğüne kastedilmediğini, bunun devleti devlet yapan bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Demokrasinin ise devamlı surette işleyen bir referandum olduğunu dile getirir. Ona göre halkın demokrasiye iradesi ile katılması, kanunların yapılışına doğrudan ya da dolaylı şekilde müdahil olması gerekmektedir. Demokratik bir ortam için hak ve yetkilerin halka verilmesinin, halkın bunu ele geçirmesinin ve vatandaşların etkinliklerinin artmasının gerekli olduğunu söyler.

Kısaca Akat'ın ifadesiyle İdris Küçükömer, aklı, bilgisi ve hümanizması ile liberal demokrasinin Türkiye'de egemen olmasını arzularken, karşılaşılan bir takım tarihsel engellerden ötürü bu düşüncenin artık mümkün olmayacağına inanan, gönlü demokrasiden yana bir aydındır.

Kaynakça

Akkol, Mümtaz. “Levent. Batılılaşma ve Sivil Toplum Kavramları Üzerinden İdris Küçükömer'in Türk Siyasal Düşüncesindeki Yeri”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/2 (2018).

www.eksensitu.org.tr/dergi/

Ateş, Toktamış. *Demokrasi*. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

Asal, Caner. "İdris Küçükömer Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması". *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 / 2 (Ekim 2018).

Ay, Esra. *Türkiye’de Sivil Toplum Düşüncesinin Gelişimi ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bekcan, Umut. *Demokrasi Kuramları Açısından Türk Demokrasisine İlişkin Bir İnceleme* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

Büyükkaragöz, Savaş -Kesici Şahin . *Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitimi*. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayını, 1998.

Cumhuriyet Ansiklopedisi, 4 /1981-2000, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Cumhuriyet Ansiklopedisi, 1 / 1923-1940, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2 /1941-1960, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Cumhuriyet Ansiklopedisi, 3 / 1961-1980, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003. Devrim, Hakkı – Araz, Nezihe, *Meydan Larousse*. 3. İstanbul: Meydan Gazetecilik, 1987.

Dinçaslan, Mehmet- Akyazı, Haydar. "Osmanlı-Türk Toplumunda İktisadi Geri Kalmışlık Sorunsalı: Ülgener ve Küçükömer’den “İnsan” Faktörünün Önemine". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27 / 1 (Mayıs 2018).

Duverger, Maurice. *Siyasal Partiler*, çev: Ergun Özbudun, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993.

Kafkasyalı, Emine Gülselcen. "İdris Küçükömer’in Batılılaşma ve Sivil Toplum Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4, (2016).

Ergün, Sümeyye Beyzanur. *Türk Aydınının Din Anlayışı (Sezai Karakoç ve İdris Küçükömer Örneği*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Eroğul, Cem. *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 1990.

Eroğul, Cem. *Anatüzye Giriş*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2000.

Heredotus. *Heredot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen, Yunanca Ashyla Karşılaştıran ve Sunan: Azra Erhat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

- İnalcık, Halil. *Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu, Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları İncelemeler*. İstanbul: Eren Yayınları, 1996.
- Kalkandelen, Zülal. *İdris Küçükömer'in Tezleri İkinci Cumhuriyetçiliğin Temelleri*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2012.
- Kemal H., Karpat. *Türk Demokrasi Tarihi; Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyasal Sistemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Kuçuradı, İonna. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996.
- Küçükömer, İdris. *Anılar ve Düşünceler*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994a.
- Küçükömer, İdris. *İdris Küçükömer'le Türkiye Üstüne Tartışmalar*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994b.
- Küçükömer, İdris, *İdris Küçükömer Bütün Eserleri: Halk Demokrasi İstiyor Mu?*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994c.
- Küçükömer, İdris. *İdris Küçükömer'in Bütün Eserleri: Sivil Toplum Yazıları*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye İdare Tarihi*. Ankara: Türkiye Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1979.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Özer, İnan. "Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler", *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14 / 1, (Temmuz 1996) .
- Sander, Oral. *Siyasi Tarih-İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Sayar, Ahmet Güner. *İdris Küçükömer*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008.
- Sezen, Saim. *Seçim ve Demokrasi*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Şenel, Alaeddin. *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*. Ankara: AÜ. SBF Yayınları, 1968.
- Tanilli, Server. *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 1992.

Touraine, Alain. *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: BDS Yayınları, 1992.

Türköne, Mümtaz'er vd. (ed.). *Siyaset*. İstanbul: Lotus Yayınevi, 2003.

Yavuz, Mehmet. *Osmanlı-Türk Devleti'nde Bürokrasi Kurumunun Rolü: Heper Ve Küçükömer Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz Denemesi*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Sosyoloji Seminerleri 3: Şehir ve Sosyoloji

Sociology Seminars 3: "City and Sociology"

ÜmmüGölsüm Kavak

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve

Din Bilimleri, Din Sosyolojisi

Sakarya, Türkiye

kavakummugulsum@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6881-6995>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 22.03.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30.03.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20.04.2022

Atıf / Citation: Kavak, ÜmmüGölsüm. "Sosyoloji Seminerleri 3: Şehir Sosyolojisi".

Din Sosyolojisi Araştırmaları 2/2 (Nisan/April 2022), 112-117.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Toplumsal yaşamın mihenk taşlarından biri olan ‘şehir’ birçok alanda incelenmiş olmasına karşın inceleneceği asıl alan sosyolojidir denilebilir. Çünkü şehri şehir yapan, zaman ve mekândan bağımsız olmayan ve toplumu oluşturan yegâne varlık insandır. Lefebvre’ye göre mekân, gerçekte soyut bir nesne değil toplumsal bir olgudur; bir insan ürünüdür (Lefebvre, 2014, 25). Mekânı oluşturan yegâne unsur ise içinde her türlü duyguyu yaşadığımız evlerdir. Şehirleri oluşturan önemli bir mekân olan ev, insanoglunun içinde yaşadığı, dışarıdaki aktif hayatının sona ermesiyle ulaştığı son yer olan bir mekândır. Şehri sokaklar, caddeler, dükkânlar, mağazalar, pazar alanları, kent meydanları, ibadet yerleri vb. pek çok mekân oluşturmaktadır. Mekân, derinliği, dinamikliği, farklı boyutları ve karmaşık özelliğiyle gerçekliğini korumaktadır (Akyıldız, 2017, 35). Bu eser, şehir sosyolojisine ilgisi, merakı olan kişilerin okuması gereken bir eser olmakla birlikte şehre ve sokaklara bakış açımızı geliştirecek yöntemler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şehir, Sosyoloji, Mekân

Abstract

Although the 'city', which is one of the cornerstones of social life, has been studied in many areas, it can be said that the main field of study is sociology. Because the only entity that makes the city a city, that is not independent of time and place, and that creates the society, is the human being. According to Lefebvre, space is actually a social phenomenon, not an abstract object; it is a human product (Lefebvre,2014:25). The only element that makes up the space is the houses in which we experience all kinds of emotions. The house, which is an important place that makes up cities, is a place where human beings live, the last place they reach after the end of their active life outside. It covers the city with streets, avenues, shops, shops, market areas, town squares, places of worship, etc. It creates many spaces. The space preserves its reality with its depth, dynamism, different dimensions and complex features (Akyıldız, 2017: 35).

Keywords: City, Sociology, Space

Alfa Yayınlarından çıkmış olan “*Sosyoloji Seminerleri 01: Edebiyat ve Sosyoloji*”, “*Sosyoloji ve Yöntem- Sosyoloji Seminerleri 2*”, “*Sosyoloji Seminerleri 3: Şehir ve Sosyoloji*” “*Sinema ve Sosyoloji-Sosyoloji Seminerleri 4*” adlı kitaplar isminden de anlaşılacağı üzere seminerlerin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş eserlerdir. Bu çalışmada değerlendirmesini yapacağımız eser, serinin üçüncü kitabı olan “*Sosyoloji Seminerleri 3: Şehir ve Sosyoloji*” dir. Kitabın yazılış amacı şehir hakkında hemen herkesin bilgilenmesini sağlamak ve şehirlere olan bakışlarımızda farkındalıklar yaratmaktır.

Eser, dört bölümden meydana gelmektedir. İlk iki bölüm daha çok pratik hayattan alınan deneyimlerden, düşüncelerden oluşmaktadır. Birinci bölümde “*Şehri Tanımak: Görünmeyeni Keşfetmek*” başlığı altında Saadet Özen samimi bir dille tecrübelerini sunmaktadır. İkinci bölümde Cengiz Özdemir “*Kendimdeki Şehri Anlatmak*” başlığı altında bir şehrin nasıl tanınabileceğine dair görüşlerini

ifade etmektedir. Diğer iki bölümde ise ‘şehir’ kavramının teorik boyutları incelenmiştir. Bu bölümde ilk olarak Prof. Dr. Korkut Tuna’nın “*Toplumu Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri*” adlı kitabını anlattığı metin yer almaktadır. İkinci bölümde ise Prof. Dr. Süha Göney’in “*Şehir Coğrafyası*” adlı eserini tanıttığı metni yer almaktadır. Metin, yazarlara yöneltilen sorular ve alınan cevaplar ile nihayete ermektedir.

Eserin ilk bölümünde Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü’nde doktora yapan ve 1997 yılından beri ülkesel kokartlı rehber olan Saadet Özen şehir, müze, mekân, zaman, turist, turizm, gezgin, seyyah, flanör ve İstanbul ile ilgili düşüncelerini, tecrübelerini okuyuculara aktarmaktadır. Yerli-yabancı turistlere rehberlik yaparken göremediği şeylerin kendisini şehri keşfetmeye daha fazla sevk ettiğinden akıcı ve içten bir dille bahsetmekle birlikte bilinmeyen yerleri bilmeye ve görmeye çabaladığını belirtmektedir (2019 s.18). “Turizm nedir, turist nedir, tur nedir, gezgin nedir?” sorularını bu bölümde teker teker açıklayan ve fotoğraflarla görsel şölen sunan Özen, bu açıklamaların yanına mesafe ve zaman kavramlarını da eklemektedir. Eskiden mesafe denilince akıllara gerçekten ulaşmakta güçlük çekilecek uzaklıklar gelirdi. Fakat şimdi teknoloji ve ulaşım sayesinde artık mesafe ve zaman kavramı eskisi gibi anlaşılmamaktadır. Mesafeler gittikçe yaklaşmaktadır. Bu durumu: “...*Bu, dünyayı birbirine yakınlaştıran bir şeydi.*” diyerek açıklamaktadır (2019 s.21). Kişi, bir şehri gerçekten keşfetmek istiyorsa yapması gereken şey bellidir: Yürümek, dolaşmak-dolanmak ve görmek. Üçünü aynı anda yapmak gerekmektedir elbette. Başboş ya da aylak aylak dolanmak anlamına gelen “*flanör*” kelimesini Walter Benjamin’in Baudelaire üzerinden bir şehir tecrübesine dönüştürdüğünden bahseden Özen, bu kelimenin bu zamandan itibaren çok farklı anlamlar kazandığını aktarmaktadır. Balzac, “*gözlerin gastronomisi*” demiştir flanör kavramı için ve buradan yola çıkan Özen, kendisinin de bir flanör olduğunu söylemektedir (2019 s.37). Diğer önemli kısım ise bir yeri gezeceğimiz zaman o yer hakkında biraz bilginizin olması ve ön okumalar yapmamız gerektiğidir. Çünkü asıl o zaman gezip gördüğümüz yeri daha iyi tanıyabilmekteyiz. Bir mekânı okumaya çalışmamız için bagajımızın dolu olması her zaman için avantajlı bir durumdur. İşte bir şehri tanımak, anlamaya çalışmak, gezip görmek için de aynı şey gereklidir. Mekânı mekân yapan insandır ve bu mekânlar zamanla ve insanoğlunun el yordamıyla değişmektedir. Bazen değişmektedir bazen ise gelişmektedir denilebilir. Çünkü değişim her zaman bir gelişim olmamaktadır. Bu konuyu en iyi yine Saadet Özen açıklamaktadır (2019 s.48). Bu bölümden şu sonuca varılmaktadır: Özen’e göre bir şehri gezmek, anlamak istiyorsak öncelikle en yakınımızda olan şeye bakmalı, onu anlamaya çalışmalıyız. Bu bir cami de olabilir bir çeşmede...(2019 s.71).

Eserin ikinci bölümünde İstanbul üzerine çeşitli şirketlerde ve kültür merkezlerinde dersler veren ve geziler düzenleyen, Medyascope.tv’de Kültür-Tarih Sohbetleri başlığıyla programlar yapmakta olan Cengiz Özdemir, “*Kendimdeki Şehri Anlatmak*” başlığı ile görülmektedir. “Bir şehir nasıl

tanınır?” sorusuna kendi hayatından kesitler sunarak okuyucuya göndermelerde bulunmaktadır. Bir şehri tanımak için evvela kendi bulunduğumuz sokaktan, caddeden, yapılardan başlamamız gerektiğini aktaran Özdemir (2019 s.80), sadece yapıları değil o şehirde, sokakta, caddede yaşayan ve yaşamış olan insanların hikâyelerini de bilmemiz gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Ancak o zaman o mekân hakkında bir içselleştirmede bulunabileceğimizden bahsetmektedir. Şehri sevmek ayrı bir şeydir, şehri keşfetmek ise ayrı bir şey. Bir şehir bazen de kaybolunarak keşfedilebilmektedir. Bu bölümde Özdemir kendi anılarından yola çıkarak kaybolmanın bazen iyi bir şey olduğunun üzerinde durmaktadır (2019 s.81). Şehir, bazen de okuyarak tanınabilmektedir. Mesela edebiyat okuyarak, tarih okuyarak. Özdemir bunun için kendisine katkıda bulunan kişilerden bahsetmektedir: Haluk Şehsuvaroğlu, Orhan Pamuk, Salah Bırsel, Reşat Ekrem Koçu ve Ahmet Hamdi Tanpınar. Özdemir, Tanpınar’ın “*Huzur*” romanından yola çıkarak bir şehrin tanınması için aslanan şeyin yürümek olduğunu aktarmaktadır. Peki, bir şehir neden yürüyerek tanınmaktadır? Çünkü asıl keşif yürüme eylemi sırasında oluşmaktadır. Yürüme eylemi sadece bir “yürümeden” ibaret olmamalıdır elbette. Bir şehir bakıp görmeye çalışarak, merak ederek, keşfederek, duyarak, hissederek bir sokak, cadde, han ancak bu şekilde tanınabilir. Özdemir, yürüme eyleminin önemini Nietzsche’nin de eserlerini yürüyerek yazmış olduğuyla desteklemektedir (2019 s.86). Tüm bunların yanında şehir hakkında bir arka bagaja sahip olmamız gerekmektedir ve buradan hareketle bilgi ile gezmenin sıradan şekilde gezmenin ötesinde olduğuna değinmektedir. Gezme eylemini iki kişi yapar: a) gezgin b) turist. Bu ikisi arasındaki fark ise ilkinin gezerken herhangi bir mukayesede bulunmaması, her şeyi olduğu gibi kabul etmesi iken ikincinin mukayesede bulunup üst perdeden ahkâm kesmesidir denilebilir (2019 s.88). Bir mekânı, sokağı, caddeyi genel olarak ise şehri gezmeye karar verdiğimizde heybemizde bulunan ön yargıları bir kenara bırakmamız ve her şeyi olduğu gibi kabul edip o şekilde görmemiz tavsiye edilmektedir. İstanbul’un bilinen yerleri olduğu kadar bilinmeyen pek çok yerinin de olduğunu aktaran Özdemir, bu yerlerin çeşitli dinlere, milletlere, imparatorluklara ev sahipliği yapmasından kıymetinin bilinmesi gereken bir şehir olduğunu belirtmektedir (2019 s.92).

Eserin üçüncü bölümünde İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyoloji Bölüm Başkanı, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü emekli öğretim üyesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi eski dekanı Prof. Dr. Korkut Tuna’nın “*Toplumu Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri*” çalışmasına geçilmektedir. Tuna, bu bölümde şehri zamandan ve mekândan ayırmadan kendi doktora tezini nasıl hazırladığını, kendisinin şehir hikâyesinin nasıl başladığını, bu çalışmayı-tezi hazırlarken nelerle karşılaştığını anlatmakta olup özellikle Weber’in kent tanımına değinmektedir. Genel olarak bakıldığı zaman şehrin tek başına bir anlam ifade ettiğini söylemek elbette zor olmaktadır. Lefebvre okuduktan sonra şehir konusuna sosyolojik olarak yaklaşıldığında tarih ve toplum arasındaki ilişki göze

çarpmaktadır. Korkut Tuna bu bölümde tam da buna değinmektedir. Kendisi zaman ve mekân çerçevesinden epey yararlandığını, bunun sebebinin de zamanın ve mekânın sosyal olayı oluşturduğuna inanmakta olduğunu belirtmektedir. Kendisinin ifadesiyle: *“Bir sosyal olayı zamanından ve mekânından kopartarak, sadece kavramlarıyla ve o kavramların ihtiva ettiği manalar çerçevesinde pek uygun görmüyorum.”* (2019 s.102). Şehir ve kent kavramları arasında bir ayrımın olduğunu dile getirenler bulunmakla birlikte Korkut Tuna gibi ikisinin aynı anlama geldiğini dile getirenler de vardır. Tuna, şehrin Arapça kentin ise Türkçe olmasından başka bir ayrımın olmadığını aktarmaktadır (2019 s.108). Tuna, son olarak yalın diliyle Weber’in *“şehir”* derken aslında ne demek istediğine değinmektedir. Weber, bir şehrin şehir olabilmesi için öncelikle kendi kendini yönetebiliyor olması gerektiğini savunmaktadır.

Eserin dördüncü bölümünde ise İstanbul Üniversitesi Coğrafya Bölümü emekli öğretim üyesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi eski dekanı Prof. Dr. Süha Göney’in *“Şehir Coğrafyası”* adlı çalışması bulunmaktadır. Bu bölümde Süha Göney’in aynı isimli eseri hakkında (Şehir Coğrafyası 1-2) konuşulmaktadır. Bu seminerin amacının kent üzerine, şehir üzerine odaklanabilmek, soru sorabilmek ve düşünmeye davet etmek olduğunu anlamaktayız (2019 s.116). *“İlk şehirleşme nasıl olmuştur, nerede olmuştur, ne zaman başlamıştır, tüm şehirleşme modelleri aynı mıdır yoksa her millet, imparatorluk vs. kendine göre bir şehir mi planlamıştır, peki, bu şehir planlamalarında neler göz önüne alınıyordu, nelere dikkat ediliyordu?”* İşte bu soruların cevabını Göney bu bölümde aktarmaya çalışmaktadır. Burada Göney’in şu ifadeleri önemlidir: *“İnsanların sedanter (yerleşik) hayata geçişleri ve ilk köy ile şehirleri kurması, dünyanın çeşitli ve birbirinden uzak bölgelerinde son buzul devrinin bitmesini takiben, insanların büyük akarsu havzalarında toplanması ile başlamıştır.”* (2019 s.123). Üretimin olduğu yerde bir toplum vardır. Toplumun olduğu yerde ise köyleşme, şehirleşme vardır. İşte bu şekilde, üretimle birlikte şehirleşmelerin başladığı anlaşılmaktadır (2019 s.124). Bu bölümde Antik Yunan’da, Roma’da ve eski Türkler ’de şehrin temellerinin adalet sistemine, dine, törelere, kültüre, iklime, yer şekillerine, nehirlerle, göllere, mimariye göre atıldığından bahsedilmektedir. Özellikle Türk-Osmanlı şehir yerleri değerlendirilirken dini etkilerin öneminin büyük olduğunu unutmamak gerekmektedir (2019 s.143). Göney, Osmanlı-Türk şehirlerine değinirken Farabi’nin *“Medinetü’lFadıla”* adlı eserinden esinlenerek Türk-Osmanlı şehirlerinin başlıca özelliklerini sıralamaktadır (2019 s.143). Bu şehirlerin en önemli özelliklerinden birisi şehirlerin yayaların rahat hareket edebilecekleri şekilde oluşturulmuş olmalarıdır. Bu özelliğe genel olarak şehirlerdeki sokakların ve caddelerin ivicacılı (eğri büğrü) olması özelliği denilmektedir (2019 s.148). Bir diğer önemli özellik ise bu şehirlerde çıkmaz sokakların çokça bulunmasıdır (2019 s.150). Tüm özelliklerin sebepleri eseri okurken görülmektedir. Türk-Osmanlı şehir düzenlemeleri bir süre sonra Batı’ya ayak uydurur hale

gelmiştir. Burada iki önemli padişahı anmakta fayda var. Birincisi Sultan Abdülaziz, ikincisi ise Sultan 2. Abdülhamid. İki padişahın da Batılı şehirlere benzer şehirlerin kurulmasına karar vermiş olmaları artık yavaş yavaş eski şehirleşmelerin yerini yeni şehirleşmelerin alacağını göstermektedir (2019 s.154).

Genel olarak “şehir nedir, şehirleşme nedir, bir şehir nasıl gezilmelidir, gezerken nelere dikkat edilmelidir, edebiyatın şehirleri gezerken sunduğu faydalar nelerdir?” konuları üzerinde durulan eserde “Bir şehir nasıl gezilmelidir?” sorusunun cevaplarını bulmak mümkündür.

Ayrıca eserde; Anadolu, Mısır ve Mezopotamya’da kurulan şehirlerde insanların problemlerini nasıl çözüme kavuşturdukları gibi soruların cevaplarını bulmak mümkündür. Esere teknik olarak bakıldığında dilinin yalın ve açık olmasının yanında eserde kullanılan dilin gayet akıcı bir dil olduğu görülmektedir. Eseri okurken kendimizi o seminer salonunda oturan biri gibi hissetmek mümkündür. Bu eser, şehir sosyolojisine ilgisi, merakı olan kişilerin okuması gereken bir eser olmakla birlikte Lefebvre’nin “*Mekânın Üretimi*” adlı eseriyle desteklenmesinde fayda görülmektedir. Kitabın kapak tasarımının gayet başarılı olduğunu ve içerikle uyum yakaladığını da burada belirtmek gerekmektedir.

Kaynakça

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları, 2014.

Akyıldız, Nihal Arda. *İnsan-Mekân İlişkisi Bağlamında Yaşlı Dostu Mekânlar*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.