

İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu

Abdurrahman Kurt

Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Din sosyoloğu Max Weber, İslam-kalkınma ilişkisi arasında olumsuz bir bağ kurmaktadır. Weber, tüm rasyonellikleri bünyesinde bulunduran kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olarak, “serbest pazar”, “rasyonel teknoloji”, “rasyonel hukuk”, “otonom şehirler” ve bunların ortaya çıkardığı “burjuva sınıfı”nı görür. Ona göre kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olan söz konusu olgular, Çin ve Hindistan’da olduğu gibi, İslam toplumlarında da yer edinmemiştir. 1960’lı yıllarda Maxime Rodinson, Weber’in İslam tezini ciddi şekilde eleştiren ilk Batılı sosyal bilimcilerdendir. Rodinson’a göre İslam, kapitalizme uyum gösterecek tarzda ticari aktiviteye taraftar görünmektedir. Bize göre İslam toplumlarının geri kalışının, iç ve dış etmenleri olmak üzere, çok yönlü sebepleri vardır. Bu makale konuyla ilgili iddiaları ve geri kalmışlığın sebeplerini irdelemektedir.

Abstract

Islam and the Matter of Backwardness

Sociologist of religion Max weber found negative relation Islam and development. He saw “the liberal market”, “rational technology”, “rational law”, “autonomous cities, and which they give rise to“the bourgeous class” as preconditions of capitalism which contained all rationalities. According to him, these

preconditions also were not seen in İslamic societies such as they were not seen in the China and India. One of the the first Western social scientists is Maxime Rodinson who criticized the Weber's Islamic thesis first seriously. For Rodinson, Islam seems to be compatible with capitalism. In fact, there are multiple causes of Islamic societies backwardness. In this article, assertions related to subject and the causes of backwardness have been researched.

Anahtar Kelimeler: Zühd Ahlakı, Geri Kalmışlık, Kültürleme, Sömürgecilik.

Key Words: Ascetism, Backwardness, Acculturation, Colonialism.

Giriş

Batı karşısında İslam toplumlarının geri kalmışlığı tartışılırken dikkat edilmeyen ya da çoğu defa birbiriyle karıştırılan bir hususun aydınlatılmasında fayda var. O da İslam ile Batı'nın konumlarıdır. Batı karşısında geri kalmış görünen, İslam dünyası olmakla birlikte projektörler doğrudan İslam üzerine yöneltilmekte ve birbirinden çok farklı iki olgu adeta eşit statüde değerlendirilmektedir. Bu durum, Batı sözcüğünün çok farklı bir olgu olan İslam ile karşılaştırmalı kullanımında bir sorun oluşturmaktadır. Bir din (İslam) ile bir coğrafi bölgeyi temsil eden kültürün (Batı) aynı düzlemde ele alınması, kaçınılmaz olarak bazı karışıklık ve yanlış anlamalara yol açabilir.¹ Dolayısıyla çok boyutlu anlamlarını akılda tutarak Batı kelimesini kullanmak gerekecektir.

On dokuzuncu yüzyıla damgasını vurmuş ve günümüzde Müslüman toplumlarda tartışması sürmekte olan temel problemlerden birisi, İslam dünyasının Batı ile karşılaştırıldığında, başta

¹ Aslında köken itibariyle pagan bir geçmişe sahip olan Batı kelimesi, Hıristiyanlığın ana yurdu olarak görüldüğü için de bazen yanlış bir şekilde dinî bir anlamda kullanılmaktadır. Halbuki Kudüs ve civarında ortaya çıkan Hıristiyanlık, diğer İbrahimi dinler gibi Orta Doğu ve Mezopotamya kökenlidir. Hıristiyanlık bir Batı dini karakterini modern zamanlara doğru ancak kazanmıştır. Üstelik böylesine yanlış bir kullanımda, Hıristiyanlığın çok daha köklü ve eski bir tarihe sahip Doğu kolu gözlerden uzak tutulmaktadır. Diğer taraftan, bugünkü sosyo-ekonomik ve politik anlamını Batı, modern zamanların bir ürünü olarak on sekizinci yüzyıldan itibaren kazanmaya başlamıştır. Bu yüzyıla kadar "güneşin battığı yer" anlamında "Occident" kelimesinin ifade ettiği coğrafi Batı, Asya'nın merkezde kabulüyle, "Asya'nın batısı" anlamını da taşıyordu. Yani Batı (Avrupa), Asya'nın batı ucuna tekabül ediyordu. Bu Avrupa-merkezli tarih ve coğrafya algısı halen geçerliliğini korumaktadır. Bkz, İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İSAM, İst. 2007, s. 24-25.

iktisat olmak üzere hayatın diğer alanlarında -teknoloji, bilim, sanayi v.b.- “geri kalmış”lığı sorunsalıdır. Aydınlanma geleneğine bağlı empirik modern bilim, Batı’nın süreç içerisindeki gelişmiş gibi görünen yapısını yine Batı’nın değerlerinden neşet ettiği ileri sürülen epistemolojik² bir temele dayandırma çabasıdır. Kimi yapısal-ışlevselci sosyal bilimciler de Batı uygarlığının gelişimini Darwin’in evrim anlayışına uygun olarak açıklama eğilimindedirler. Onlara göre toplum ve toplumsal kurumlar, çevrelerine uyum sağlamak için yapısal farklılaşma sürecinden geçerek evrimsel değişim geçirirler. Toplumsal evrimin en önemli özelliği belirli bir yöne doğru, tek-doğrusal, sürekli ve kaçınılmaz olmasıdır. Bunu da en rasyonel biçimde gerçekleştiren Batılı toplumlardır.

Ancak Hıristiyan Batı, başlangıçtan itibaren kendi inanç ve değerlerinin bir sonucu olarak sürekli ileri, onun karşısında yer alan diğer toplumlar ve İslam dünyası ise kendi inanç ve değerleri sebebiyle geri kalmış durumda değildi. Burada dikkatlerden kaçan önemli bir husus, Hıristiyan toplumların başlangıçtan itibaren bilim, teknik gibi sözü edilen değişkenlerde tek-doğrusal bir çizgi izlemediğidir. Batı’nın ekonomik üstünlüğünün ne zaman başladığı konusunda görüş farklılıkları³ bulunsa da İslam, on ile on beşinci yüzyıl dolaylarında Batı’dan daha ilerideydi⁴ ve Batı, on yedinci yüzyıldan önce teknik ve ekonomik üstünlüğü ele geçirememişti. Yaklaşık on dört asır önce İslam, Batı dünyasının ancak çok kısa süre önce bulduğu, insan hayatının tüm yapılarının (teknik, ekonomik, sosyal, psikolojik) bütünleşmesini içeren bir kuram oluşturmuştu.⁵ Bu ufuk açıcı görüş, sadece teoride kalmamış, İslam medeniyetinin tabii bir boyutunu oluşturan şehirler kurma, ticaret yapma, tarım, üretim, âdil dağıtım, serbest piyasa gibi unsurlarla pratikte de yansıma bulmuştu.

İslam’ın sekizinci yüzyıldan itibaren Endülüs ve Sicilya’ya yerleşmesi, Avrupalıların da Haçlı seferleri sırasında doğu Akdeniz sahillerinde görünmeleri, taraflar arasında bir kültür alış-verişine

² Epistemoloji (bilgi teorisi), “herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır,” daha kısa bir tanımla, “herhangi bir kültürün bilinçaltı yapısıdır.” Bir kültürün bilişsel bilinçaltı ise, o kültüre mensup bireylerin “kâinata, insana, topluma, tarihe... bakışını belirleyen zihinsel etkinlik, tasavvur ve anlayışların toplamıdır.” Bkz, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi, çev. İbrahim Akbaba, İst. 2000, s. 37, 41.

³ Farklı görüşler için bkz, Timur Kuran, *İslam’ın Ekonomik Yüzleri*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İst. 2002, s. 216.

⁴ Karen Armstrong, *İslam*, Modern Library, USA, 2000, s. 141; Türkçesi, *İslam*, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yay., İst. 2008, s. 161.

⁵ Claude Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. H. Bayri ve diğerleri, Metis Yay., İst. 1997, s. 40-42.

imkân sağladı. Ancak bu, daha çok bir akültürasyon şeklinde gerçekleştiğinden, Batı Avrupa'nın İslam kültürünün birçok yönlerini benimsemesine neden oldu. Kuzey bölgelerinin dışında pek az yağmurun düştüğü İspanya'ya Müslümanlar gelişmiş bir sulama tekniği getirdiler. Sulama tekniği ile ilgili Arapçadan İspanyolcaya geçen birçok kelime bunun kanıtıdır. Sulama tekniğiyle birlikte İspanya'ya, sadece sulak yerlerde yetişen birçok bitki de girdi. Bunlar arasında -İngilizce karşılıkları bile Arapçadan geçmiş olan- şeker kamışı, pirinç, portakal, limon, patlıcan, enginar, kayısı ve pamuk vardı. İspanyalı Müslümanlar, ziraattan madencilige, mensucattan kuyumculuğa, fildişi oymacılığından inşaat tekniğine, musikiden giyime kadar birçok alanda yerli halka göre çok ileri durumdaydılar ve bütün bunlardan en güzel şekilde yararlanıp "görkemli bir hayat" sürüyorlardı. ⁶

Görkemli hayatın bir parçası da bilim⁷ ve kitaplarla ünsiyetti. Daha sekizinci asrın ortalarında iken kâğıt yapmayı bilen Müslümanlar, kolayca eserler yazmaya başladılar. Kâğıt, Müslümanlar sayesinde İspanya ve Sicilya'dan sonra Avrupa'ya geçti. Müslümanların görkemli yaşayış tarzları, aslında onların hukuk ve düzen egemenliğinin bulunduğu şehir hayatlarının bir sonucuydu. İspanyolcada belediye işleri ile ticari ilişkileri denetlemeye yönelik Arapçadan geçmiş birçok kelimenin bulunuşu, öyle pek şaşılacak bir durum değildir. Endülüs belediyeleri, Müslümanların önceden tevarüs ettikleri binlerce yıllık şehir hayatı deneyimlerine dayanıyordu.⁸ Bu yüzden Rönesans'tan asırlarca önce Endülüs'ün başta Kurtuba olmak üzere diğer önemli merkezleri Avrupalı öğrenciler için önemli cazibe merkeziydi. Özellikle kendi dönemine göre üst düzeyde kabul edilebilecek sulama, kanalizasyon ve aydınlatma sistemlerine sahip olan Kurtuba şehri, bir ilim ve kültür şehriydi. Müslüman İspanya'nın sahip olduğu teknik ve entelektüel gelişmişlik düzeyinin etkilerinin, Avrupalı öğrenciler aracılığıyla kendi ülkelerine taşınmamış olduğu düşünülemez.

On üçüncü yüzyıla gelindiğinde İslam dünyasında bilim ve üretkenlik doruk noktasını geçmişti. On beşinci yüzyılın sonlarında ve on altıncı yüzyılda kurulan -Osmanlı, Safevi ve Moğol Babür- üç önemli İslam İmparatorluğu* içinde Osmanlılar, Batı'ya doğru yayılma eğiliminde olduklarından daha farklı bir konuma sahiptirler.

⁶ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, 1972, 1994, s. 15, 22, 23-24; Türkçesi, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulusi Yavuz, Boğaziçi Yay., İst. 1986, s. 25-34.

⁷ Müslümanların bilim ve felsefeye katkısı için bkz, Watt, *age*. 30-43/39-53.

⁸ Watt, *age*, s. 25-26/34-35.

* Bunlara ilâveten Fas'ta Şii eğilimli Fatımiler, Özbekistan'da Timur devleti gibi başka oluşumlar da vardı.

Paralı mübadele, ticaret ile ulaşım imkânlarının müsait olduğu bir coğrafyaya konuşlanan Osmanlı, en azından, on altıncı asrın sonuna kadar Avrupa ile Asya arasında işlek bir transit yolu üzerinde, yüksek düzeyde kâr ve teşebbüs zihniyetinin hakim olduğu bir ülkedir. Bu yüzden Türk şehirlerinde kalabalık bir tüccar sınıfı türemiştir. Belli başlı şehirlerde bu sınıf, nüfusun yarısını teşkil edecek kadar yüksek oranlar arz etmiştir.⁹ Sözcüleri, Osmanlı'nın ilk başkenti Bursa, on beşinci yüzyılda, yalnız bir ipek pazarı değil, aynı zamanda Batı Anadolu'nun pamuklu mamullerini İstanbul ve Güney Rusya'ya; Ankara ve Kastamonu'nun yünlerini Batılı tüccarlar aracılığıyla Avrupa'ya sevk eden en önemli bir antrepo vazifesini görmekte idi.¹⁰

Ne var ki İslam dünyası zaman içerisinde durağanlaşmış ve belirli bir aşamadan sonra da gerilemeye başlamıştır. On altıncı yüzyıl, güç dengelerinde tam bir dönüşüm gerçekleştiği için dünya tarihi ve sonrasındaki şekillenmeler açısından adeta dönüm noktasıdır. Bu yüzyılın ortalarında İslam coğrafyası, Osmanlı'nın Batıdaki ilerleyişi sayesinde Viyana önlerine (1683) kadar genişlemiş, ancak yüzyılın son çeyreğinden itibaren durum tersine dönerek Batı, başta İslam dünyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarına üstünlük kurmaya başlamıştır. Böylece başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere diğer coğrafyalardaki Müslüman devletler Batılı devletlere yenik düşmeye başlamış ve on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde İslam coğrafyasının önemli bir kısmı Batının sömürgesi haline gelmiştir.

Batı, ilerleyen zamanlarda iki önemli sosyal olgunun belirme- siyle, dünyanın diğer coğrafyalarını kendisine bağımlı hale getirerek hegemonik bir güç haline gelmiştir. Bunlardan ilki, Batıda teknik ve bilimsel yeniliklerin ortaya çıkışı; diğeri, dünyanın diğer coğrafyalarında tarıma dayalı bir iktisadî düzen söz konusu iken, Batıda toprağa dayalı feodal sistemi dönüştüren, daha çok finans ve ticari sermayeye dayanan ve burjuvazi olarak nitelendirilen yeni bir sınıfın doğmasıdır. Hiç kuşkusuz, tarım devriminin ve tarımsal artı ürüne ait denizaşırı ticaretin burjuvazinin ortaya çıkışında önemli rolü olmuştur. Batıdaki tekno-bilimsel gelişmeler (özellikle de savaş teknolojisindeki gelişme) sadece kapitalist üretimin artışı değil, ama aynı zamanda kapitalist üretimin gerektirdiği ham madde ihtiyacının karşılanması ve yeni pazarlar yaratılması amacıyla Batılı devletler tarafından gerçekleştirilen batı dışı coğrafyalardaki sömürgeleştirme sürecinin başarıya ulaşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren Batıda görülen

⁹ Âmiran K. Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Divan Yay., İst. 1982, s. 186.

¹⁰ Halil İnalçık, "15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimai Tarihi Kaynakları", *Osmanlı İmparatorluğu*, Eren Yay., İst. 1996, s. 198.

süreç, dünyanın diğer coğrafyalarının ham madde deposu ya da “periphery”e dönüştüren “kapitalist dünya sistem”inin gelişimidir. On yedinci yüzyıldan itibaren Batılı devletlerin izlediği sömürgeci yayılım ve merkantilist (ticari ya da müdahaleci) kapitalizm politikaları, uzun süreçte, başta İslam dünyası olmak üzere diğer Batı dışı toplumlarda “modernleşme” olarak nitelendirilen dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Bu süreç, “geri kalmışlık” sorunsalının özellikle siyasî elitler ve yerel aydınlar düzeyinde tartışılmasının temel saiklerinden birisi olmuştur. ¹¹

On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren birçok Batılı entellektüel ve sosyal bilimcinin İslam toplumlarının başta iktisadî alan olmak üzere diğer alanlardaki “geri kalmışlığı”nı açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Bunların genellikle oryantalist bir perspektife sahip olduğu söylenebilir. Batıda yükselen “rasyonel kapitalist kültürün” ortaya çıkışını Protestan değerleriyle açıklamaya çalışırken diğer Doğu dinlerinin yanı sıra İslam’a ilişkin Max Weber’in yaklaşımları da oryantalist çerçeveye sınırlı kalmıştır.

Biz bu makalede İslam-kalkınma ilişkisi arasında olumsuz bir bağ kuran Weber’in görüşlerinin bir değerlendirmesini yaptıktan sonra İslam dünyasının, başta iktisat olmak üzere, hayatın diğer alanlarında geri kalışının sebeplerini tahlil etmeye çalışacağız. Geri kalış süreci genel olarak asırlar öncesinden günümüze kadar devam ettiğinden, konuyu belirli bir zaman ve mekânla sınırlandırma imkânına sahip değiliz. Toplumların geri kalış ya da gelişmişlik düzeyleri zihniyetler, inançlar, ethoslar ve davranışlardan kaynaklandığı için, doğrudan din sosyolojisinin ilgi alanına giren konuyu, bu yüzden genel bir çerçevede değerlendirmek amacındayız.

A- Weber’in İslam Tezi

İslam’a dair yazılarını tamamlayamadan öldüğü ileri sürülen Weber’in yazılarında Müslümanlarla ilgili az da olsa bilgi bulabilmekteyiz. Bunlara baktığımızda Weber, tek güdüsel dili, “askeri güdüler” olan İslam’ın, ilk ortaya çıkışında, şehirli aydınların değil, ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisiyle motive edilmiş disiplinli savaşçılardan oluşan bir bedevi silahşorlar dini olduğunu iddia eder. Onların İslâm’a bağlılıkları da ya ganimet beklentisiyle ya da askeri tehditlerle sağlanmıştır. Ona göre İslam, kadın, lüks ve mal-mülk konusunda, tamamen hazcı (hedonist) bir ahlâkı benimsemiştir. Onlarda eksik olan tek şey, Haçlı seferleri esnasında Hıristiyan benzerlerinde görülen cinsel çilecilikti. Weber, İslam’da

¹¹ Aznavur Demirpolat, “Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı”, *Marife*, Kış 2002, yıl:2, S.3, s. 285 vd.

âhiretin bile “askerlerin nefsanî arzularının tatmin edildiği bir cennet olarak tasvir edildiğini”¹² söyleyecek kadar ileri gider.

Batı’da Weber’in İslam yorumunu ciddi olarak eleştiren din sosyologlarının başında Bryan Turner’ı zikredebiliriz. Turner’a göre Weber, tüm rasyonellikleri bünyesinde bulunduran kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olarak, “serbest pazar”, “rasyonel teknoloji”, “rasyonel hukuk”, “otonom şehirler” ve bunların ortaya çıkardığı “burjuva sınıfı”¹³’nı görür. Ona göre kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olan söz konusu olgular, Çin ve Hindistan gibi, İslam toplumlarında da yer edinmemiştir. Bunlar bütünüyle Batı toplumlarına ait değerlerdir. İslam dünyasında onların yerini *dinî hukuk ve iş dünyasındaki devlet müdahalesi* almıştır. Bir diğer ifadeyle, İslam toplumlarının karakteristik özelliği, feodal ahlak nedeniyle şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu –var olan şehirler müstebit kral ya da padişahın askeri karargâhıdır– dinî ve keyfi hukukun geçerliliği ve ticaretle sürekli devlet müdahalesinin varlığıdır.¹³ Weber’in Türkiye’deki ilk ciddi eleştirmenlerinden sayılabilecek Sabri Ülgener’in ironik ifadesiyle; “Her şey bir tarafta oluşmuş; öbür taraf bunun tamamıyla dışında kalmış! Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musiki, disiplinli iş ve meslek ahlâkı... Hepsi yalnız ve yalnız Batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancı!”¹⁴

Weber’in İslam’a karşı olumsuz tavrı, insanın beden-elbise temizliği ve intizamına dair İslami tavsiyeyi, İslam’ın bir “kurtuluş dini” olmadığını ispatlamak amacıyla, Püritanist değerlerle taban tabana zıt bir feodal statü göstergesi olarak algılamaya kadar varır:

Sünnet, lüks giysiyi, güzel kokuyu ve dindarın titizce taranmış dalgalı sakalını memnuniyetle tasvir eder. Hz. Muhammed’in, huzurundaki pejmürde kıyafetli varlıklı insanlara hitaben; “Allah bir kimseye zenginlik (nimet) ihsan ettiği zaman, belirtilerini onun üzerinde görmek ister” hadisi, herhangi bir Püritan ahlâkının tam karşı ucunda dururken, feodal statü anlayışının mükemmel bir karşılığıdır. Bu sözün bizim dilimizdeki anlamı şudur; varlıklı bir kimse ‘statüsüne uygun yaşamak zorundadır’. Kur’an’da Muhammed, -perhiz, yakarma ve tövbeyle uyumlu olduğu için asketizme tamamen değilse de- ruhbanlığın (monasticism) her çeşidini bütünüyle reddeden bir kimse olarak gösterilir.¹⁵

¹² Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, c. 1, University of California Press, 1978, s. 625; *The Sociology of Religion*, Translated by Ebrahim Fischhoff, Beacon Press, Boston, s. 262, 264.

¹³ Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, London, 1974, s. 3, 14; Türkçesi, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ank., 1991, s. 12-24.

¹⁴ Sabri, F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İst., 1981, s.50.

¹⁵ Weber, *Economy and Society*, I/624.

Weber'e göre, savaş ve ganimete dayalı kazanma yolları gibi tüketim ahlâkı da feodal-politik karakter taşıyan İslam ekonomisinde servet, üretime devamın şartı olduğu için değil, iyi yaşamının, iyi giyinmenin aracı olduğu için aranır.¹⁶ Oysa bir statü göstergesi olduğu gerekçesiyle, Weber'in yadırgadığı dış görünüme gösterilen ihtimam ve özen, bir Müslüman açısından, iç görünüm kadar olmasa bile, 'iç'in aynası olduğu düşüncesiyle önemlidir.

Weber'in, "İslam'ın başlıca temel buyruklarınca belirlenen siyasal karakterleri" olarak düşündüğü şu tanım da dikkate değerdir:

Dış düşmanlara karşı grubun gücünü önemli ölçüde artıran şahsi kırgınlık ve çekişmelerin kaldırılması; cinsel davranışın gayri meşru formlarının engellenmesi ve güçlü ataerkil bağlarla (eşten boşanma imkânı ve cariyelerle metres hayatı gibi sadece servetin sağladığı cinsel imtiyazlarla) meşru cinsel ilişkilerin düzenlenmesi; tefeciliğin yasaklanması; savaş vergilerinin tanzimi ve fakirlere destek verilmesinin emredilmesidir. ... İlâveten, hayatta bir kez Mekke'ye seyahat etme, Ramazan ayında gündüzün oruç tutma, haftada bir kez toplu ibadete katılma ve günlük ibadetleri yerine getirme zorunlulukları vardır. Nihayet, İslam her günlük yaşamda ayırt edici bir elbise giymeyi ve temiz olmayan belirli yiyecekleri yemekten, şaraptan, kumardan sakınmayı talep eder. Kumara karşı kısıtlama, açıkça, spekülâtif iş teşebbüslerine yönelik dinî tutumun önemli sonucudur.¹⁷

Gerçekte burada Weber, dünyevi kurallardan çok moral değerlere sahip Hıristiyanlığın karşısına, katı dinsel kuralları (şariat) bulunduğunu düşündüğü bir İslam portresi çizmektedir. Bu türden İslam'a ilişkin notları, bir bakıma, onun Protestan Ahlâkı çözümlemesi için bir çeşit sosyolojik tahlil yapma aracıdır. Böylece, kontrast halinde tam karşıtını göstermek suretiyle Kalvinist-Püritan değerleri daha net göstermeyi düşünür.

Sabri Ülgener'in yukarıdaki alıntıyla ilgili yorumu oldukça açıklayıcıdır:

Kalvinist-Püritan ahlâkın bir yandan disiplinli çalışma ve yaratma ethos'u ile beraber savruk gösterişçi tüketime hiçbir zaman izin vermemesine karşılık İslam, ona kalırsa, rasyonel bir iş ve üretim felsefesinin dışında, fakat bir yanı ile dünya nimetlerinin tam içinde ve ortasındadır. Netice olarak Kalvinizm, burjuvazi temeli üstünde sürekli bir birikim ve değer yaratmanın; İslam, feodal bir savaşçı ve aristokrat topluluğun başını çektiği tüketim

¹⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, s. 52

¹⁷ Weber, age, I/625; *The Sociology of Religion*, s. 263–264.

ekonomisinin izindedir. Her şey orta hallinin basık, mütevazı ölçüleri üstünde politik iktidara göre biçim kazanmışa benzer: Poligami, boşanmanın kolaylığı daha çok varlıklara tanınmış birer imtiyaz olduğu gibi, “riba”nın yasaklanması, cihada yardım, zekât vs. esas itibariyle politik karakterde iddia ve külfetlerdir. Geri kalanı ise hemen tamamıyla ibadete ait farızalardan ibaret: Salât, oruç, hac, vs. Bunlara karşılık dünya nimetleri ise (servet, kudret, itibar) savaşı mü’mine yapılan tipik vaatlerden ibaret olduğu gibi, âhiret mükâfâtı da aynı şekilde bir savaşı cenneti (firdevs-i alâ) olarak renklendirilir. Kölelik ve serfliğin olağan sayılması, poligami, kadının alt sralarda yer alışı, dinî farızaların daha çok ibadet düzeyinde tutulup fazla karmaşık hale getirilmemesi... Bütün bunlar, onun gözüyle, İslâm’a feodal görünüm veren başlıca özelliklerdir.¹⁸

Yine Ülgener’e göre Weber, disiplinli bir nefis murakabesi ve zamanla burjuvaziye aktarılabilecek düzenli bir iş ve meslek ahlâkı olarak “asketizm”in*, İslâm’da ciddi olarak hemen hemen hiç düşünülmediğini ileri sürer. İlk dönemlerden sonra ortaya çıkan “tasavvuf ise İslâm’ı tam karşı uca, *kontemplatif-mistik* inanç düzeyine getirip oturtmuştur. İslâm’da Allah fikri de -iddiaya göre- batıdaki tam tersi olan özellikleri taşır: Her haliyle “*kâdir-i mutlak*” ve “*rahim*” (bağışlayıcı) ve de her şeye kefil bir Tanrı! Weber’in bundan -çok acele- çıkardığı sonuç ise şu: İslâm düzlüğe ve selâmete çıkmada kişiye, bu üstün kuvvete teslimiyetten öte, aktif sorumluluk yüklemeyen bir dindir.”¹⁹

Özetlemek gerekirse Weber, İslâm’da “kapitalizmin ruhu”nun gelişimini engelleyen üç faktörün olduğunu ileri sürüyor: Bunlar sufilik, savaşı ahlâkı ve doğu despotizmidir.

- Sufilik, öteki dünya karakterli olduğu için kapitalistik bir ruhun gelişimine engeldir. Weber, sufiliğin kaderci bir hayat tarzını cesaretlendirdiğini düşünüyor.
- Savaşı ahlâkı ya da “fetih ruhu” üretken kapitalist ruhun antitezi olarak görülüyor.

¹⁸ Ülgener, *age*, s. 53.

* Weber’de asketizm (riyazet- zühd ahlâkı), dünyada başarılı olabilmek için zevk ve sefadan vazgeçip başa gelen her türlü sıkıntıya katlanma ahlâkı. Bir başka deyişle asketizm manastır hücrelerinden meslek hayatına taşınmakta ve dünyevi ahlaka egemen olmaktadır. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the Relationships Religion and The Economic and Social Life in Modern Culture*, translated by Talcott Parsons, Charles Scribner’s Sons, New York, 1958, s. 155-181; Türkçesi için bkz, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., 1985, İst., s.124-146.

¹⁹ Ülgener, *age*, s.54.

- Weber İslam İmparatorluğunun despotik karakterinin mülkiyet haklarını ve dolayısıyla kapital birikimini sınırladığını ileri sürüyor.²⁰

Görüldüğü üzere İslam'ın konumu hakkında Weber yorumları, birçok açıdan eleştiriyi davet etmektedir. Birincisi, onun önemli çıkmazlarından birisi, özellikle Medine dönemindeki İslam'ı “bedevi savaşçıların” dini olarak görmek istemesidir. Halbuki İslam'ın önde gelen özelliği, onun bir savaşçı dini olmamasıydı. İslam'ın liderliği, bedevilerden değil, Mekke'nin orta ölçekli ticaret elitinden gelmişti. Weber, Turner'ın ifadesiyle, Müslüman savaşçının rolünü bütünüyle abartmıştı ve muhtemelen orta sınıf tüccarların ilk dönem İslam'ın değerlerini şekillendirmedeki önemlerinden habersizdi.²¹ Gerçekte, ilk sırada orta sınıf tüccarları olmak üzere, daha zayıf kimseler, köleler ve bedeviler hep birlikte İslam'ın taşıyıcısı olmuşlardır.²² Bu sıralamada, tüccarların her zaman başta, göçebe bedevilerin ise sonlarda olduğunu söylemek, dinin ortaya çıktığı sınıflar için Weber'in ileri sürdüğü genel tez ile de uyuşmaktadır.

Aslında İslam toplumlarının gelişim ve büyümesini sırf askeri güce dayanan “fetih ruhu”yla ilişkilendirme, oryantalistlerin neredeyse bir geleneği halindedir. Sözelimi Paul Wittek, Batı sosyal biliminde büyük ölçüde kabul gören 1937'de ortaya attığı gazi teziyle Osmanlı devletinin görkemli yükselişinin gerçek sebebinin, İslam mücahitleri (*gaziler*) olan Türk göçebelerinin olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Amerikalı tarihçi Ronald Jennings 1986'da yayınladığı makalesinde, ilk Osmanlı gelişiminin fetihlerden daha çok, sosyal ilişkiler aracılığıyla sağlandığını örneklerle açıklayarak bu tezin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Jennings'e göre cihat Müslümanlara farz olduğu için, *gazi* ordusunun yalnızca Müslüman askerlerden oluşması beklentisine rağmen, ilk Osmanlı ordularının bir kısmının sadece Müslüman Türk mücahitlerinden değil, onlarla birlikte Bizans'a bağlı bazı Yunan Ortodokslarından oluşmuştur.²³

²⁰ Mahmut Arslan, “A Cross-Cultural Comparison of British and Turkish Managers in Terms of Protestant Work Ethic Characteristics”, *Business Ethics: A European Review*, c. 9, S.1, Ocak 200, s.13.

²¹ Turner, *age*, s. 98, 141, 143.

²² Bkz, W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, Ank. Üniv.İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1986, s. 95-106

²³ Hayretle karşıladığı bu durumu Jennings şöyle açıklar:

“Gerçek bir gaziler ordusunda Hıristiyanların bulunması pek akıl alır bir şey değildir. Ayrıca kutsal bir savaşın içinde olanların Gayrimüslim bir devletle barışçı ilişkilere girmemesi beklenir. Çünkü böyle bir devlet hiçbir şekilde meşru sayılamaz. Ancak erken dönemde Osmanlı devletinin, zayıf Bizans'ı ezme gayretine girmekten ziyade bazen bir tarafı bazen de diğerini destekleyerek İstanbul'daki hanedan mücadelesine karıştığına dair çok sayıda kanıt vardır. Genç Osmanlılar İstanbul'u ziyaret ediyorlarken Bizans hanedanının genç üyeleri geçici olarak Bursa'da ikamet ediyorlardı.” Bkz,

İmparatorlardan yeterli yardım ve destek elde edemeyen bazı Ortodoks savaşçıları hayal kırıklığına uğrayarak açıktan ihtida ettiler. İlk yıllarda her ne kadar bazı Bizans toprakları savaşla alınmış olsa da birçoğu ya satın alınmış ya da evlilik yoluyla elde edilmiştir. İlk hükümdar Osman (1258-1326), kibar, cömert ve yetenekli bir liderdi. Hayatını Bizans topraklarını fethe vakfetmiş olmasına rağmen, Osman'ın onlarla ilişkisi hep samimi ve cana yakın olmuştur. Osmanlı yönetimine giren bu insanlar, Osman ve haleflerini terk etmediyseler veya onlardan nefret etmediyseler, bunun sebebi belki de ilk Osmanlı hükümdarlarının onlara yeterli mal ve can güvenliği sağlamalarıdır.²⁴

İkincisi, İslam öncesi Arabistan soya bağlı kabilevi ittifak sistemine sahip olduğu halde İslami toplum, etnik kökenleri aşan ve iman birliği etrafında şekillenen yeni bir oluşumdur. İslam'ın benimsenmesi, eski gelenekleri terk etme ve ataların inançlarına ve âdetlerine sadakatsizlik anlamına geliyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber, İslam'ı içselleştirememelerinden ötürü, bazı bedevileri askeri seferlere katmakta zorlanmıştı. Halbuki Weber, bunları bütünüyle görmezden gelir ve bizzat İslam'ın, kendisine saf, içten ve sırf çıkar güdüsüyle bağlanma arasında bir ayırım yapıp yapmadığı sorusunu sormaz; aksine göçebe savaşçıların sırf ganimet beklentisiyle İslam'a bağlandıklarını ima eder. Aslında Kur'an, hadis ve diğer ilk dönem biyografik kayıtları, insanların İslam'a çıkar ve nüfuz sağlama düşüncesiyle intisaplarına karşı Peygamber ve ashabının, sürekli olarak onlara karşıtlık ve düşmanlıklarını koruduklarını göstermiştir. Bizzat Kur'an ve hadis, mü'min (inanana), kâfir (doğrudan inanmayan) ve münafık (çıkarcı güdüsüyle İslam'ı benimsemiş görünen faydacı ikiyüzlüler) ayırımı yapar²⁵ ve sırf çıkar güdüsüyle Müslüman görünen münafıklara güçlü ve etkili suçlamalar yöneltir.

Nihayet, Weber'in, bir ideal tip olarak soyut İslamî güdülenme (motivasyon) hakkında konuştuğu söylenemez. Onun İslam hakkındaki iddiaları önyargılardan ya da en azından güvenilir veriye dayanmayan yorumlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla sosyolojiye önemli açılımlar kazandıran Weber'in, Turner'ın da işaret ettiği gibi, tutarlılık sorunuyla malûl bir kimse olduğunu unutmamak gerekir.²⁶ Marksist bir sosyolog olması nedeniyle, Turner'ın Weber'e özel husumetinin bulunduğu ileri sürülebilse bile onun bu pozisyonu,

Ronald Jennings, "Some Thoughts on the Gazi-Thesis," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, c.76, 1986, s.152; Türkçesi, "Gazi Tezi Üzerine", çev. Salih Pay, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.7, c7, 1998, s.662.

²⁴ Jennings, agm, s. 661-663.

²⁵ Turner, *age*, s. 36.

²⁶ Turner, *age*, s. 8, 140.

bize göre, Weber'in İslam pozisyonundan daha sübjektif değildir. Weber'in İslam'a ilişkin önyargılı tutumunu Ülgener şöyle eleştirir:

Max Weber ki sosyal ilimlerde sübjektif değer yargularından uzak durmanın gereğine belki herkesten daha fazla inanmış, hele mukayeseli din araştırmalarında taraflardan birinin hafife alındığı izlenimini yaratabilecek tasvirlerin tehlikesine dikkati çekmiş bir düşündür. Buna rağmen, İslam üzerine söylenenleri gözden geçiren tarafsız bir okuyucu, ortalama Batılı'nın o konuda acele ve -daha kötüsü- taraf tutan yargularının burada da ne derece için içine karışmış olacağını sormakta elbette haksız sayılmayacaktır.²⁷

Aslında Weber, kendi kültür ve toplumunun dışında yetersiz çevrilere dayanarak ortaya attığı görüşleri için güvenilir kaynak ve veri sıkıntısı yaşadığını kendisi de itiraf etmektedir. Araştırmaları, kendi ifadesiyle, "bilhassa Asya ile ilgili bölümleri, ancak geçici bir karaktere sahiptir. Son ve kesin sözü söylemek ancak uzmanlara düşer."²⁸

Belli ki Weber tahlilinde İslam, zincirin en zayıf halkasıdır. Varılan sonuçların çoğu -dağınıklığı bir yana- acele ve tek yanlı hükümlerden öteye gitmiş sayılamaz. İslam konusunda onun tek yanlılığı, esasında, diğer bazı batılı tarihçi ve araştırmacılar ile paylaştığı ortak noktadır.²⁹ İslam'la ilgili olarak Weber, kendi metodolojik ilkelerini (verstehende) yine kendisi yıkarak ilginç bir tutarsızlık sergilemiştir. Turner'ın söylediği gibi, Weber'in İslam hakkındaki tutum ve yorumunun, onun "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu"nda geliştirdiği Kalvinizm teziyle çok zayıf bir bağlantısı vardır. Saltanata dayalı patrimonyal hükümler ve feodalizme dayanan Weber'in İslam görüşü, pratikte Marks'ın sosyolojisiyle uygunluk arz eder.³⁰ Halbuki o, İslam söz konusu olmadığında, indirgemeci bir durumu benimseme izlenimini verecek tarzda dini, sırf "sosyal" ya da "hınç" ve "mahrumiyet" gibi psikolojik faktörlerle irtibatlandırma fikrini benimsemez. Her fırsatta Comte, Durkheim ve benzerlerine ait sosyolojik yaklaşımın, dini bütünüyle açıklayamayacağını belirtir. Dinî düşüncenin, sadece maddi durum ve sosyal grup çıkarlarının yansıması olduğu tezini reddeder.³¹

Weber dışında, İslam'ın ekonomik gelişmeye engel olduğunu iddia edenler içerdığı "rızk" kavramı nedeniyle ya da "değişimin aracı

²⁷ Ülgener, *age*, s. 125.

²⁸ Ülgener, *age*, s. 126.

²⁹ Ülgener, *age*, s. 49.

³⁰ Turner, *age*, s. 8.

³¹ Weber, *The Sociology of Religion*, s. 115-117; Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion*, Theoretical and Comparative Perspectives, London and New York, Routledge, 1995, s. 137.

olmak yerine pasif olarak değişimin kendi kendine oluşmasını beklemek yönünde bir eğilimi ifade eden genel olarak kadercilik, mehdi beklentisi, tevekkül ve âhiret inancı gibi konular üzerinde durmaktadırlar.³² Böyle bir düşünceye sahip olanların, “İslam Müslümanların uyguladığıdır” varsayımından hareketle bizzat İslam’ın kendisini değil, sadece günümüzdeki Müslümanların kültürel deneyimlerinden İslam’ı yorumlamaya çalıştıkları için yanılığa düştükleri söylenebilir. Avrupa Ortaçağın karanlığını yaşarken, Müslümanların belirli bir döneme kadar tecrübe ettikleri yüksek uygarlık düzeyini onlar çoğunlukla görmezlikten gelmektedirler.

B- İslam Dünyasında Beliren Gerilemenin Nedenleri

On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasının, İbn Haldun’un teorisine uygun olarak, gücünün zirvesinde olduğunu tahayyül ettiği andan itibaren inişe geçtiği ve gittikçe sosyal çözülme sürecine girdiği bir gerçektir. Batı’nın birkaç asırdır devam eden teknoloji geliştirme çabaları; İslam dünyasının fikri dinamizmini uzun süredir kaybetmesi, önce Moğol istilası ve daha sonra Osmanlıların Özbek hükümdarı Timur karşısında ciddi bir şekilde bozguna uğraması ve tarım toplumundan daha ileri bir topluma geçişi gerçekleştirememesi gerilemeyi tetikleyici nedenler olarak düşünülebilir.

Ayrıca Osmanlı’nın hemen yanında, İran’da bir Şii İmparatorluğunun kurulması, IV. Halife Hz Ali dönemindeki “Cemel Vakası” ve “Sıffin Savaşı”yla meydana gelen bölünmelerden sonra, Sünniler ve Şiiler arasında yeni bir uçurum yaratarak, daha öncekileri aratmayacak derecede saldırgan tutumlara yol açmıştı. Bu durum, o sıralarda Avrupalı Katolik ve Protestanlar arasında görülen şiddetli çatışmalara benzemektedir. Şu ana kadar geri kalmış ve Müslümanların hiç ilgisini çekmemiş olan Avrupa da mezhep savaşları yüzünden tehdit altındaydı. Fakat Avrupa, tarım toplumunun sınırlamalarından kurtuluyor, çok farklı türden bir uygarlığa geçiş yapıyordu. Bu durum, Batı’nın sonunda sadece üstün gelmesini değil, aynı zamanda İslam dünyasını kontrol altına almasını sağlayacaktı. Yeni Avrupa kaslarını geliştireyordu ama on altıncı yüzyılda hâlâ gerçek bir tehdit değildi.³³

Osmanlı İmparatorluğu, toprakları açısından genişlemesiyle aynı hızda ilerlemeyen tarım toplumunun sınırlamalarının ötesine

³² Bu konuda bkz, Y. Ziya Özcan, “İslam Ekonomik Gelişmeye Engel midir? Karşıt Delil ve Bazı Metodolojik Düşünceler”, *İslami Araştırmalar*, c.8, S.1, 1995, s.5; İslam’ın kalkınmaya kalıcı bir engel oluşturduğu oryantalist bakış açısıyla ilgili olarak bkz, Kuran, *İslam’ın Ekonomik Yüzleri*, s. 217 vd.

³³ Armstrong, *İslam*, s. 116; Türkçesi, *İslam*, s. 134.

geçememişti. On altıncı asrın sonlarına doğru tüm İslam toplumları, ister kişi başına düşen gelirle, ister ticaret, okuryazarlık, bilim, araştırma, teknoloji gibi değişkenlerle ölçülsün, ekonomik kalkınma düzeyi açısından geriliyordu.³⁴ On dokuzuncu yüzyılın ortalarında bu durumu Ziya Paşa şöyle dile getirmişti:

Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm

Dolaştım mülk-i İslam'ı bütün virâneler gördüm.

Ancak bu, Avrupalıların “küstahça ve kibirli bir şekilde iddia ettiği gibi” İslam'ın ya da Türk ırkının temelde yetersiz olduğundan ve kaderciliğinden kaynaklanmıyordu.³⁵ “Her iki unsurun önceki devirlerde elde ettiği başarılar dikkate alındığında bu tür yorumlar tatminkâr olmaktan uzaktır.”³⁶ Sonuçta “İslam gelişmeye engeldir” önermesi bir önyargıdan öteye geçmese de, yaklaşık üç asırlık bir tarihsel durumun sonucu olarak bugün Müslüman ülkelerin büyük bir çoğunluğunun bilim, teknik ve ekonomik bakımdan yeteri kadar gelişmemiş ve endüstrileşmemiş olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte, değerler sistemi ile gelişme süreci arasındaki çapraşık ilişkileri göstermeden, İslam'ın gelişmeyi geciktirdiği iddiası bilimsel düşünceyle uygunluk göstermemektedir. Ayrıca, İslami değerler sistemiyle herhangi bir değer sistemi karşılaştırıldığında, İslami değerlerin en azından diğerlerine göre gelişmeyi daha destekleyici olduğu bile söylenebilir.³⁷ Nitekim M. Rodinson, bazı dinlerin iktisadi faaliyeti genellikle teşvik etmek yerine, insanların günlük yiyeceklerini Tanrı'nın vereceği gerekçesiyle Tanrı'ya güvenmelerini inananlarına öğütlerken, Kur'an'ın ticari aktiviteye taraftar görüldüğünü ve hatta Kur'an'ı referans göstererek ticari kârları “Tanrı'nın Lütfü”³⁸ olarak nitelendirdiğini belirtir.³⁹ Timur Kuran'ın da belirttiği üzere Rodinson, İslam uygarlığında son asırlarda beliren ekonomik düşüşün bizatihi İslami inanç ve değerlerden kaynaklandığını

³⁴ Kuran, *age*, s. 216.

³⁵ Armstrong, *age*, s. 136/157.

³⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. B. Babür Turna, Arkadaş Yay., Ank., 2008, s. 49.

³⁷ Özcan, *agm*, s. 7-8.

³⁸ “Sizden birinize ölüm gelip çattığı vakit, eğer bir servet (hayr) bırakıyorsa, ana-babaya, yakın akrabaya uygun bir tarzda vasiyet etmesi ... farz kılındı”. (*Bakara*, 2/180); “De ki, maldan (hayr) yapacağınız harcamalar öncelikle ana-baba, en yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. İyilik (hayr) olarak yaptığınız her şeyi şüphesiz Allah bilir”. (*Bakara*, 2/215); Hz. Şuayb de kavmine, “Ben sizi bolluk (hayr) içinde görüyorum, demişti”. (*Hud*, 11/84); “Namaz bitince hemen yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından (lütfundan) arayın”. Bkz, *Cum'a*, 62/10.

³⁹ Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. O. Suda, Gün Yay., İst. 1969, s. 43-44.

reddederek, bunun maddi koşullardaki değişimlerin sonucu olduğunu ileri sürer.⁴⁰

O zaman burada şöyle bir soru akla gelmektedir? İslam kalkınmayı destekleyici değerler manzumesine sahip olduğu halde, nasıl oluyor da Müslüman toplumlar çeşitli açılardan geri kalmış görünüyorlar? Biz bu sorunun cevabını, “Dış ve İç Etmenler” olarak iki başlık altında değerlendireceğiz.

1. Dış Etmenler

a) Batı'nın Yükselişi

On sekizinci yüzyılın sonlarındaki İslam toplumlarının zayıflığı, tarım toplumunun sınırlamalarından kurtulmuş olan Batı uygarlığının yükselişiyle çakışmıştı. Batı'nın yükselişi, oldukça dikkat çekiciydi. Oysa Alplerin kuzeyindeki ülkeler, güneydeki Greko-Romen kültüre bağlı, asırlardır geri kalmış bir bölge olarak görülmüş ve zaman içinde kendi özgün Hıristiyanlık modelini ve tarım toplumunu geliştirmişti. Kuzey Batı'nın geri kalmışlığının aslında çok öncelere, Yunanlılara kadar uzandığı söylenebilir. Arada yükselişler ve inişler olduğunu kabul etsek bile, Milat öncesine uzanan çok uzun dönemlerden beri ancak on üçüncü yüzyıla doğru Batı Avrupa diğer temel kültürlerle yetişmeye başlamıştı ve on altıncı yüzyıla gelindiğinde, sadece doğal çevreyi kontrol etmeye başlamakla kalmamış aynı zamanda önemli sosyo-ekonomik, politik ve entelektüel değişimler gerçekleştirmişti. Tıp, denizcilik, tarım ve endüstri alanlarında yeni icatlar vardı. 1600'lerde, yenilikler öyle bir hızda ve büyük ölçekte geliyordu ki akışı tersine çevirmek imkânsız gibi görünüyordu. Bir alanda yapılan bir keşif, genellikle zincirleme başka alanlardaki keşiflere yol açıyordu. Rönesans ve reform hareketleriyle ivme kazandırılan toplumun modernleştirilmesi, önemli sosyal ve entelektüel değişimleri gerektiriyordu. Parola verimlilik ve etkililikti. Yeni teknolojik ürünlerde giderek artan sayıda insan yer alıyordu ve bunlara işlerlik kazandırabilmek için belirli bir alanda eğitim almaları gerekiyordu. Bunun sonucunda işçi sınıfının giderek daha büyük bölümü okur-yazar hale gelirken, devlet kararlarında da daha büyük pay istemeye başladılar. Bir ülke üretkenliğini artırmak için tüm insan kaynaklarını kullanmak istediğinde, o güne kadar dışarıda kalmış gibi görünen marjinal grupları ana kültüre katmak zorundaydı. Dinî farklılıkların ve spiritüel fikirlerin, toplumun ilerleyişini engellemesine izin verilmemeliydi. Bilim adamları, hükümdarlar ve devlet yetkilileri, kilise ve ruhban sınıfının kontrolü dışında kalmak istiyorlardı. Demokrasi, çoğulculuk, hoşgörü, insan hakları ve laiklik idealleri sadece siyaset bilimcilerin hayalleri olmaktan çıkıp

⁴⁰ Kuran, *age*, s. 218.

kısmen de olsa, modern devlet yapısının gerekleri haline geldiler.⁴¹ Verimli ve üretken olmak için modern bir ülkenin insan haklarına saygılı, demokratik temeller üzerinde yapılanması gerektiği sonucuna ulaşılmış ve bu yönde rasyonel ve bilimsel normlara uygun gerçekçi adımlar atılmıştı.

İlâveten on yedinci yüzyıldan itibaren takip edilen iktisat politikalarının bir sonucu olarak merkantilizm ya da ticari veya müdahaleci kapitalizm Batı'da sermaye birikimine yol açmıştı. Bu, yatırım, üretim, istihdam ve sosyal refahı da beraberinde getirmişti. Böylece siyasi, iktisadi ve teknolojik açıdan gelişen Batılı toplumlar, on dokuzuncu yüzyılda tarım toplumundan endüstri toplumuna geçiş yaptılar.

b) Sömürgecilik

Avrupa kolonyalizmi, Batı'nın yeni ve modern evren anlayışının siyasi, ekonomik ve coğrafi alanlara yansımalarının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Her ne pahasına olursa olsun sürekli zenginleşmeyi düşünen modern toplumun yeni pazarlara, kolay erişilebilir ham madde kaynaklarına ve ucuz iş gücüne ihtiyacı vardı.

Uzak ülkelere giden Batılı denizciler, yerli küçük sanayiın son derece ucuza mal ettiği ürünleri o ülkelerin yerlilerinin sahip olduğu son derece değerli mallarla trampalar yaparak, sözgelimi tek bir bıçak karşılığında bir torba altın tozu alarak ülkelerine devamlı surette servet akışına sebep oluyordular.⁴² Kapitalizmi besleyen sömürge politikasında bir ülkeye öteden beri bazen ilk önce şirketler, daha sonra ordular giriyor; bazen de bunun tersi gerçekleşerek önce ordular, müteakiben sömürüyü gerçekleştirecek şirketler orada dal budak salıyordu.⁴³

Bu tür yollarla Batılı devletler, modern Avrupa'nın dışında kalan tarım ülkelerini kendi ticari ağlarına çekmek için onları çeşitli şekillerde sömürmeye başladılar. Sömürge ülkeler ihracat için ham maddeleri sağlıyor ve böylece Avrupa'daki endüstriyi besliyorlardı. Buna karşılık ucuza mal edilen Batı ürünlerini alıyorlardı. Bu durum, yerel endüstrinin genellikle yok olması anlamına geliyordu.⁴⁴

Kolonyal dönemde Batı sadece İslam dünyasını değil, tüm Amerika'yı, Çin'i, Hint dünyasını, Afrika'yı ve Uzak Doğu Asya'yı sömürgeleştirdi. Yaklaşık iki asır önce, Avustralya'ya ilk gelen beyazlar, İngiliz ceza sistemindeki aşırı yığılmayı önlemek amacıyla ayakları zincirli oldukları halde gemilerle bu anakaraya yollanan

⁴¹ Armstrong, *age*, s. 141-142/161-163.

⁴² Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 185.

⁴³ Amiran Kurktan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985, s. 476.

⁴⁴ Armstrong, *age*, s.144/164.

mahkûmlardı. Hatta bu suçlulara göz kulak olmaları için buraya yollanan muhafızlar bile kraliyet mahkemelerinin gözden çıkartıp feda ettiği adamlardı. Bu insanların tutukluluk halleri sona erdiği zaman beş parasız ve yeni hayata alıştırma çabaları yapılmadan sokağa atıldıklarında vahşileşiyorlar ve hınçlarını kendilerinden daha güçsüz durumda buldukları yerlilerden çıkartıyorlardı. Müteakip dönemlerde paganları uygar ve Hıristiyan yapmak, ruhlarını kurtarmak adına Aborjin çocukları topluluklarından koparılarak özel kurumlara teslim ediliyor ve ana dillerini öğrenmeleri, kutsal ayinlerini yapmaları yasaklanıyordu.⁴⁵

Dünyanın birçok yerinde bununla ilgili trajik hayat hikâyeleri gösterilebilir. Özellikle İslam dünyası, bu süreçte büyük acılar yaşadı. Dünya uygarlığının liderlerinden biri olmak yerine, İslam ülkeleri hızla Avrupa güçlerinin bağımlı bir bloğu haline geliyordu. Müslümanlar, gördükleri tepki karşısında dehşete düşen ve bu durumu onların gericiliği, yetersizliği, kaderciliği ve yolsuzluğu olarak yorumlayan sömürgecilerin aşağılanmalarına maruz kalıyorlardı. Dünyanın sömürgeleştirilmesini destekleyen oryantalistler, birkaç asır önce daha geri durumda olduklarını hatırlamaksızın, Batılıların yaratılıştan ırk ve kültür olarak “doğulu”lardan üstün, ilerici olduğunu varsayıyor ve bu küçümsemelerini çok farklı yollardan ifade ediyorlardı.⁴⁶

“Beyaz adam”ın evren anlayışı, işgal ve sömürü eylemlerini meşrulaştırıcı bir mekanizma olarak, kendisine aynı zamanda “ötekileri” medenileştirme misyonunu da yüklemekteydi. Geçmişte olduğu kadar günümüz işgal ve sömürü eylemleri için de geçerli olan bu misyon, Marksist çatışmacı sosyolojik teorinin ilgi alanı içerisinde yer alır. Söz konusu teori, kıt kaynaklar üzerindeki ekonomik temelli çatışmayı üst-yapı kurumları olan ideolojik, etik ve dinî yansıtımlarla yorumlama eğilimindedir. Sözgelimi günümüzde ABD’nin kıt kaynak olan petrolü ele geçirme çabası bu çerçevede açıklanabilir. ABD “yeni dünya düzeni”, “insan hakları”, “demokrasi”, “özgürlük” gibi temalarla Irak işgalini meşrulaştırma çabası içine girmiştir. Bununla birlikte yerel halkın çoğunluğu sömürgecilerin bu türden söylemlerinden genellikle hiç yararlanamamıştır. Modern fikirler, Avrupa’da tüm toplumsal sınıflara yavaş yavaş sirayet ediyorken, sömürgelerde sadece üst sınıf mensubu az sayıda insan Batılı eğitim alıyor ve modernliğin dinamiklerini takdir edebiliyordu. Nüfusun büyük çoğunluğu, eski tarım toplumunun değerler sistemi içerisinde çaresiz bir şekilde çürümeye terk ediliyordu. Dolayısıyla

⁴⁵ Marlo Morgan, *Bir Çift Yürek*, çev. Eren Cendey, Dharma Yay., İst. 2000, s. 161-179.

⁴⁶ İslam dünyasındaki Batı işgalinin etkileri ve buna yönelik yerel entellektüel tepkiler için bkz, Armstrong, *age*, s.147-156/167-178.

toplum bölünmüştü ve iki taraf da giderek artan bir şekilde birbirini anlamakta zorlanıyordu. Modernleşme sürecinin dışında kalanlar, ülkelerinin tamamen yabancı bir hale gelişini izlemekten rahatsızlık duyuyorlardı.⁴⁷

Kısacası, Batı emperyalizminin bir uzantısı olan sömürgecilik, Batı'nın söz konusu ilerlemesinde önemli bir faktördür. Birçok kıtanın yer altı ve yerüstü zenginlikleri ile birlikte yerlerinden zorla koparılarak köleleştirilen siyah derili insanların emeklerinin, kan ve alın terlerinin bu medeniyetin gelişmesindeki rolü inkâr edilemez.

Rodinson'a göre Müslümanlar, kimi dönemlerde kendilerini yoksulluğa teslim etmiş gibi görünmüş olsalar da bunun nedeni, hiçbir zaman tembelliği öğütlediği için İslam olamaz. Bunun temel nedeni, ekonomik gelişme önündeki *siyasal engeller*dir. "Bu aşılması zor engelleri yaratmış olan etken ise Avrupa emperyalizmidir."⁴⁸Seyyid Hüseyin Nasr da sorunun, ilk olarak sömürgeci dönemde, İslam ülkelerinin doğal zenginliklerinin, İslam sınırlarını terk ederek başka yerlere gitmesiyle ortaya çıktığı kanısındadır. Bu dönemde İslam ve Doğu medeniyetinin zenginliklerinden beslenen Batı medeniyeti, belli bir gelişme çizgisi takip ederek şekillenmeye başladı. Onun bu gelişme çizgisini İslam'ın bütüncül yapısını parçalamadan sürdürmesi mümkün değildi.⁴⁹

c) Batı'da Manevi Temellerden Yoksun Bir Tüccar Sınıfının Ortaya Çıkışı

Batı sadece kolonilerinden ithal ettiği mallar yahut Amerika, Hindistan ve Afrika'dan getirdiği zenginlik yüzünden değil, aynı zamanda geliştirdiği yeni teknolojiler sayesinde de zengin hale geldi. Buna İslam dünyasındaki tüccar kesiminden çok farklı olan ve Rönesans'la birlikte ortaya çıkan tüccar sınıfının yükselişini de ilâve etmek gerekir. Batı'daki tüccar sınıfı, üretim süreci içindeki insanları birden olmasa da yavaş yavaş dinî ve manevi hayattan kopartan bir materyalizmin doğmasına sebep oldu.⁵⁰

Anlattıklarımız, Weber'in "Protestan ahlâkı" teziyle de çelişkili görünmemektedir. Seküler dünyada, "kuşun kafesten uçması" gibi zamanla manevi temellerinden soyutlanan ve merkantilist bir zihniyete bürünen yırtıcı bir tüccar sınıfı ortaya çıkmıştı. Bu, İslam dünyasındaki tam tersine, her türlü ahlâki ilkedden uzak, rekabet ve hırs duygusu üzerinde şekillenen büyük ölçüde materyalist bir gelişme idi.

⁴⁷ Armstrong, *age*, s.146-147/164-166.

⁴⁸ Kuran, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*, s. 218.

⁴⁹ İbrahim Kalın, "Seyyid Hüseyin Nasr İle İş-Ahlâkı, İktisadi Faaliyet ve Ekonomi-Din İlişkileri Üzerine", *İslamî Araştırmalar*, c.18, S. 4, 2005, s. 487.

⁵⁰ Kalın, *ags*, s.487.

İslam açısından bakıldığında, hayatın diğer alanlarından kopartılmış bir ekonomik başarı anlamsızdır. Bu başarı, hayatın nihai hedefi olan insanın kurtuluşa ulaşması düşüncesi parantez içine alınarak tanımlanamaz. Batı ekonomisi, Batı'nın ekonomik ölçütü olan mal biriktirme açısından başarılı kabul edilmektedir. Batı, kapitalist üretim araçlarını ve meşru ya da gayri meşru yollardan edindiği ucuz işgücünü kullanarak, gerektiğinde de doğal çevreyi yok ederek bugünkü refah seviyesine ulaştı. Doğanın katledilmesi ve gelir dağılımı eşitsizliği bu ekonomik sistemin doğrudan bir neticesi gibi görünmektedir. Batılı ekonomik model bu anlamda başarılı olamamıştır. Fakat bunlardan daha da önemlisi, Batılı model iş ve çalışma hayatını, insanın manevi ve ahlaki hayatı ile bütünleştirmede ve çalışma eylemine manevi bir anlam vermede son derece başarısız olmuştur. İş-kolik insanlar hayatın bütün anlamını alıp, kendilerini tatmin edecek tek bir hedefe kanalize ediyorlar. Böylece Allah'a, aileye, tabiata yahut sanata karşı gösterilen bağlılık, bunlardan alınıp, para kazanma sarhoşluğuna çevrilmiş durumda.⁵¹

Binaenaleyh, İslam ülkelerindeki ekonomik geriliğin doğru açıklaması, öncelikle harici faktörlerin; "uluslar arası çarpık güç ilişkilerinin" ve özellikle "kolonyalizmin" tesirinin incelenmesiyle ancak mümkün olabilir. Bununla birlikte Batı açılımının, İslam dünyasının iç sorunlarının zirveye çıktığı anla birlikte başladığını söylemenin, realiteyle çelişmediği kanısındayız. Aşağıda görüleceği üzere, İslam dünyasında yaklaşık olarak onuncu yüzyıldan itibaren başlayan fikri durgunluğun siyasal alana yansımalarının bir karşılığı olarak iktidar mücadeleleri yüzünden iç karışıklıklar artmış; İslam dünyası parçalanarak Abbasiler, Selçuklular, Eyyubiler, Büveyh Oğulları... gibi egemenlik iddia eden devletler zuhur etmişti. Her siyasal karışıklık aynı zamanda dış güçlere müdahale etmelerine yönelik bir davet demektir. Böyle dağınık siyasal atmosferde Haçlı ordularının İslam âlemini talan edip yağmalaması daha kolaydı.

Bu yüzden daha sömürgeci döneme gelmeden önce, İslam dünyasının geri kalmasında rol oynayan siyasal faktörler arasında, ilk olarak Haçlı ordularının ve daha sonra -her ne kadar İslamlaşarak Türkleşeler de- Moğolların on üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren Orta Asya'dan başlayıp Anadolu'ya kadar uzanan sosyo-ekonomik ve kültürel tahribatını unutmamak gerekir.⁵²

⁵¹ Kalın, *ags*, s.488.

⁵² Moğolların İslam dünyasındaki tahribatı için bkz, C. Brockelman, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Örnek Matbaası, Ank. 1954, s. 258-265; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlara Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1992, s. 253-268; Mustafa Kafalı, "Cengiz Han", *DİA*,

Moğollar Müslümanların hayatında belirgin bir travma yaratmıştı; arkalarında yıkılmış şehirler, kütüphaneler, savaştaki katliamların dışında Orta Asya'daki kalıntılarına bugün bile rastladığımız diri diri toprağa gömülen sivillere ait masum cesetler bırakmışlar ve ekonomik buhrana neden olmuşlardı.

Dolayısıyla, İslam dünyasının ekonomik geri kalmışlığını sadece dış etmenlere bağlamak ve bunda etkili olan iç etmenleri değerlendirmemek, sorunu çözmeyeceği gibi daha da kronik bir duruma gelmesine neden olabilir.

2. İç Etmenler

Birçok Müslüman ülkenin, sadece Batı'nın değil, Japonya'nın ve -tekstil, bilişim teknolojisi gibi bazı sektörlerde- günümüzün gelişen ekonomik devleri Çin ve Hindistan'dan daha gerilerde yarışı takip ettiği açıktır. Başta Avustralya, Singapur, Kore, Malezya gelişmekte olan ülkelerin pazarlarında, hem de kendilerine ait toplu ticari merkez ve çarşılar kurarak işine odaklanmış, kâr ve kazanç peşinde koşan Çinliler dikkat çekici bir gelişim kaydetmekte.

Japonya, çok büyük yaralar olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkmasına rağmen, kısa sayılabilecek bir sürede kendisini toparladı ve bir ara dünyanın ikinci güçlü ekonomisi haline geldi. Japonya'nın gelişiminde geleneksel değerlerin ekonomik alana başarıyla uyarlanmasının katkısı yadsınamaz. Aslında bugün bazı işletmelerde, "girişimcilik kültürü"nü öğeleri olarak geleneksel değerler öne çıkarılmakta; "sembolik etkileşimcilik teorisi" çerçevesinde paternalistik ilişkiler modelleştirilerek işveren bir aile büyüğü olarak sunulmakta, tüm şirket elemanları din kardeşliği ideali etrafında entegre edilmeye ve böylece bazı gelenekler dinî formda yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. Böyle bir yaklaşım, verimliliği artırmak amacıyla, "işçilerin bir insan olduğunu varsayar ve onları nazikçe ikna edilmeye daha iyi tepki vereceklerini savunur." Paternalist ilişkiler üzerine şekillenen York'taki Quaker köyü modelinde olduğu gibi, bu tür örgütlerin temel amacı, kontrolü insanileştiren ve ahlâkileştiren stratejiler vasıtasıyla üretimi maksimize etmektir.⁵³ Bunun diğer uygun örneği olarak bazı Japon işletmeleri gösterilebilir. Çin gibi Konfüçyüsçü bir niteliği de olan Japonya'da ebeveyne hürmet merkezi bir değer konumundadır. Çocukların, Batı kültüründe görülmeyecek bir biçimde, ebeveynlerine karşı yerine getirmeleri gereken geniş çaplı yükümlülükleri vardır. Her iki kültürde de karar verirken yaşlıların fikirlere uyma konusunda

VII, s. 367-369; Çağfer Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ensar Neşriyat, İst. 2007, s. 24.

⁵³ Keith Grint, *Çalışma Sosyolojisi*, çev. Veysel Bozkurt, Alfa, İst. 1998, s.142-144.

güçlü bir eğilim görülür.⁵⁴ İşte savaş sonrası Japonya’da, toplumsal hayata bir dizi ahlaki ilkeler de getiren geçmişin savaşçı sınıfı Samuray değerlerinin pek çoğu dönüşüme uğratarak ekonomik alana uyarlanmıştır. Dolayısıyla Japon başarısının sırrı, Samuray ahlakının Japon şirket ve iş dünyasına aktarılmasında yatıyor. Samuray’ın feodal derebeyine (*daimyo*) sadakatinin çağdaş yorumu, günümüz Japon yöneticisinin veya “ücretli çalışan”ının şirketine olan bağlılığı şeklinde yapılabilir.⁵⁵

İslam dünyasına baktığımızda, tasavvuf ile iç içe olan ve ticaret, zanaat (el sanatları) gibi işlerde çalışanların manevi kemale ermelerinde önemli bir role sahip fütüvvet teşkilâtları ve loncaların günümüze başarılı bir dönüşümünün gerçekleştirilemediğini görüyoruz.⁵⁶ Dolayısıyla, İslam iş ahlakından yoksun bir körü körüne batı taklitçiliğinin kalitesiz mal üretiminde önemli bir payı olmuştur, denilebilir.

Kuşkusuz bu duruma bir anda ulaşılmadı. Bunun tarihin derinliklerinden günümüze kadar gelen sosyal ve psikolojik faktörleri vardır. Burada biz, İslam dünyasının belirli bir dönemden sonra irtifa kaybederek gelişim dinamizmini yitirmesinin ve durağanlaşmasının iç sosyo-ekonomik, kültürel ve psikolojik faktörlerinin neler olabileceğini tartışacağız. Birbirleriyle bağlantılı olan bu faktörleri genel olarak “içtihat kapısının kapanması”, “taklitçi dönem”, “medreselerin bozulması”, “dinî zihniyet problemi”, “burjuvazinin yokluğu ve siyasal istikrarsızlık” başlıkları altında değerlendireceğiz.

a) İctihat Kapısının Kapanması

İctihat, Kur'an ve Sünnet'te çözümü bulunmayan meseleleri, yetkili bir İslam âliminin akli muhakeme yoluyla çözüme bağlaması demektir.⁵⁷ Terim olarak içtihat, “fakihin herhangi bir şer’î hüküm

⁵⁴ Francis Fukuyama, *Güven, Sosyal Erdemler ve Refah'ın Yaratılması*, çev. Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Yay., Ank. 1998, s.159, s. 174-175.

⁵⁵ Fukuyama, *age*, s. 165.

⁵⁶ Kalın, *ags*, s. 489-90.

⁵⁷ Yunus V. Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yay., İst, 1993, s. 35; Erol Güngör'e göre, İslam hukukçuları Kur'an ve Sünnet'in, bir müslümana hayatında lâzım olacak bütün hukukî hükümleri ihtiva ettiğini kabul ederler. Bir mesele hakkında Kur'an ve hadiste açık bir hüküm bulunamıyorsa bu hükmün orada mevcut olmadığı söylenemez; ancak açıkça ve spesifik olarak belirtilmediği için, o metinlerden gereken hükmü çıkarmak hukukçulara düşen bir iştir. Bir hukukçunun hukuk kaynaklarından hüküm çıkarmasına içtihat denir. Müçtehitlerin yaptığı iş gerçekte mevcut olan, fakat bizim açıkça göremediğimiz bir hükmü bulmaktan (istinbat etmekten) ibarettir. Görüldüğü üzere Güngör'ün içtihat tanımlaması, oldukça muhafazakâr bir anlayışı temsil etmektedir. Gerçekte müçtehitler, “*Mevrid-i nassda içtihatı mesağ yoktur*” ilkesinin gereğince, çözümü Kur'an ve

hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün güç ve gayretini harcaması” anlamına gelir. Hadislerde içtihat, “kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi” anlamında kullanılmıştır.⁵⁸

İslam dünyasında, yaklaşık olarak, üçüncü Hicri asrın ortalarına kadar fikhî problemlerin çözümü konusunda bir merci ve makam kısıtlaması bulunmuyor, ehliyetine güvenilen herhangi bir âlimin görüşleriyle yetiniliyordu. İslam hukukçuları, Kur’an ve Sünnet’te yer almayan yeni sorunlara özgürce yaklaşarak buldukları çözüm önerileriyle insanlara rasyonel çıkış yolları gösteriyorlardı. Büyük müçtehitlerin ortaya koyduğu yenilikler, hem kalkınmayı destekledi hem de insanların görüş açılarının genişlemesine yardımcı oldu.

Ancak bu tarihten sonra mezheplerin usul ve yöntem ile ilgili görüşlerinin tedvin edilerek toplum hayatına iyice yerleşmesi, daha sonra ortaya çıkacak her problemin çözümü konusundaki temel ilkelerin belirlenmiş olduğu kanısına yol açtı. Dolayısıyla bilhassa dördüncü asrın başlarından itibaren “bir mesele hakkında fetva vermek ancak önceki imamların yetkisindedir” görüşü toplumda yerleşmeye başladı. Bu durum, toplumun bazı kesimleri tarafından “ıctihat kapısının kapandığı” ve “halk için taklitten başka çare olmadığı” şeklinde yorumlandı.⁵⁹ “İctihat kapısının kapanması, bütün cevapların verilmiş bulunduğu, bu yüzden yapılması gereken tek işin önceden belirlenen hüküm ve kurallara harfiyen uymak olduğu anlamına geliyordu”.⁶⁰

Din Bilimcisi Karen Armstrong’a göre, on üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren İslam topraklarını işgal eden Moğollar, İslam dünyasının içe kapanmasında ve dolayısıyla içtihat kapısının kapanmasında temel faktördür.⁶¹ Ancak Armstrong, içtihat kapısının

Sünnet’te yer almayan meselelerde içtihat yapmaktadırlar. Bkz, Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İst. 1983, s.93.

⁵⁸ Tanım ve hadis kaynakları için bkz, Yunus H. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XX1, s. 432.

⁵⁹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB, Ankara 1975, s. 180 vd.; Hüseyin Kahraman, “Fikhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 19, S. 4, 2006, s. 585.

⁶⁰ Kuran, *age*, 238. Gerçekte “ıctihat kapılarının kapandığını” kabul etmek istemeyen âlimler de vardı. Şamlı kelamcı ve fakih Ahmed b. Teymiye (1263-1328) onlardan birisidir.

⁶¹ On üçüncü yüzyılın başlarından itibaren Moğollar, Orta Asya’dan Ortadoğu ve Anadolu’ya kadar uzanan geniş coğrafyada Altın Ordu (1226-1502), Çağatay Hanlığı (1227-370), İlhan Hanlığı (1255-1353) gibi büyük devletler kurdular. Moğol istilâsı yedinci yüzyıldaki İslam hakimiyetinden beri Asya ve Orta Doğu’da yaşanan en büyük politik olaydı ama Arap Müslümanların aksine, Moğollar beraberlerinde herhangi bir dinsel ya da metafizik bir ruhsallık getirmemişlerdi. Budizm’e eğilimli olmalarına rağmen tüm dinlere karşı

kapanmasını tek sebebe irca ettiğinden “sosyal olaylar tek sebeple açıklanamaz” kuralını ihlâl etmektedir. O, İbn Teymiye’nin (1263-1328)⁶² yorumunu esas aldığından, Moğol yöneticilerin sözde İslam’ı benimsemiş olduklarını, gerçekte temel ideolojilerinin, Moğolların askeri gücünü yücelten ve dünyayı fethetme hayalleri barındıran “Moğolizm” olduğunu ileri sürmek suretiyle abartılı bir yaklaşım sergilemektedir. Biz, durağan bir sürece girilmesinde Moğolizm’in esas faktör olduğu kanısında değiliz. Daha önce de söylediğimiz üzere, Moğolların Orta Asya’dan başlayıp Anadolu’ya kadar uzanan geniş coğrafyada yol açtıkları sosyo-ekonomik ve kültürel travma, içtihat kapısının kapanmasında temel değil tali nedenlerden biri olabilir. Zira süreç Moğol istilasından çok daha önce başlamıştı.⁶³

Her şeye karşın on dördüncü yüzyılın sonlarında, “her kriz bir fırsattır” özdeyişine uygun olarak Mevlâna gibi sûfiler, yeni ufuklar kovalamaya devam ediyorlardı. “Her gün bir yerden göçmek ne iyi / Her gün bir yere konmak ne güzel / Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş! / Dünle beraber gitti cancağızım, / Ne kadar söz varsa düne ait / Şimdi yeni şeyler söylemek lazım” mısraları Mevlâna’nın yenilik arayışında ilerlediğinin kanıtıdır.

Bununla birlikte ulema sınıfından birçok kişi için yenilik peşinde koşmaktansa mevcudu koruma önem arz ediyordu. Bu nedenle “ıçtihat kapılarının kapanması” onlar için bir sorun oluşturmuyordu. Geçmişte öğrenilen şeylerin o kadar büyük bölümü kaybedildikten, el yazmaları yok edildikten ve âlimler katledildikten sonra, daha fazla değişim peşinde koşmaktansa kaybolanları yerine koymak daha önemliydi.⁶⁴

b) Taklît Dönemi

Dördüncü asrın ortalarından, bazılarına göre de beşinci asırdan⁶⁵ başlayıp on üçüncü asrın sonuna, yani Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’nin hazırlanmasına kadar devam eden ve İslam hukuk-

hoşgörülüydüler. Cengiz Han’ın yasası, sığ bir askeri sistemdi ve sivilleri etkilemiyordu. Bir bölgeyi ele geçirdiklerinde yerel geleneklerin üzerinde yükselmek Moğol politikasıydı. Bkz, Armstrong, *İslam*, s. 96-99; Türkçesi, *İslam*, s. 116-119.

⁶² Armstrong’un işaret ettiği üzere, Hanbeli ekolüne mensup bir ulema ailesinden gelen İbn Teymiye, Moğolların İslam’ı benimsemiş olduklarından emin değildir. Bkz, Armstrong, *age*, s. 104/123.

⁶³ Moğol istilasının İslam düşüncesindeki gelişmeyi duraklatmak yerine Orta Asya’dan Anadolu ve Ortadoğu’ya ilim adamı göçüne neden olduğu için bu bölgelerde fikri canlanmaya yol açtığı tezine ilişkin bkz, Karadaş, *age*, s. 25-26.

⁶⁴ Armstrong, *age*, s. 103/122.

⁶⁵ Muhammed el-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İst. 1987, s. 320.

çularının, içtihat kapısının kapandığı gerekçesiyle, büyük ölçüde öncekilerin geleneğini devam ettirdiği bir “taklit dönemi” baş gösterdi. Bu dönemim belli başlı özellikleri olarak şunlar söylenebilir:

İlk olarak, mezhep taassubunun çok yaygın bir hale gelmiş olmasını, dönemin temel özelliği olarak nitelendirebiliriz. Tarihi süreç içerisinde belirli bir mezhebe bağlanmayı ihtiyaç haline getiren - toplumda güvenlik, birlik ve istikrarın sağlanması, temel İslami ilkelerin yorumlanmasında keyfiliğin ve kişisel çıkar düşüncesinin engellenmesi ve pratikte kolaylık sağlama amacı gibi- pek çok etkenin ortaya çıktığı ve bireysel ve toplumsal hayatın vazgeçilmez bir değeri haline geldiği gerçektir. Sosyolojik açıdan bakıldığında mezhepler, bazı ‘kurumsal problemler’ ve ‘ihtilafli noktalar’ sebebiyle, ana dinî gruba itirazın sonucunda ortaya çıkan yeni dinî gruplardır.⁶⁶ Sosyo-kültürel ve tarihsel birçok faktörle birlikte ana dinî gruba itirazın mezhep hareketleri üzerinde önemli etkisi vardır.⁶⁷

Bu yüzden mezhepler, ‘dinî protesto” hareketleri olarak da görülebilmektedirler. Mezhep taraftarları kendilerini, dinî inançları, uygulamaları ve kurumlarıyla, çoğu zaman da hayatlarının başka alanlarındaki farklılıklarla diğer insanlardan ayırırlar. Mezhebe bağlılık iradi olmakla birlikte (üyelerin çocuklarının, ebeveynleriyle aynı mezhebe katılmaları beklenir) üyeliğin devamı, söz konusu mezhebin inanç ve uygulamalarına bağlılığın sürdürülmesine bağlıdır. Mezhep taraftarları daima kendi inançlarını ön plana alır ve hayatlarını onlara göre düzenlerler.⁶⁸ Bazı insanlar için “mezhep mensubiyeti”, belli bir aşamadan sonra “mezhep taassubuna”, hatta “kör bir fanatizm”e dönüşmeye başlayabilir.⁶⁹ Nitekim aşırı bağlılık hissi, farklı mezheplere mensup olanların birbirleriyle evlenmemeleri, birbirlerinin arkasında namaz kılmama gibi bazı sosyal ilişkilerin yanında sosyal huzur ve düzeni etkileyecek tarzda şiddet hareketlerine de sebep olmuştur.⁷⁰ Böyle olduğu için, taklit döneminde, kimileri kendi mezhebinin ilkelerini yegâne hakikat kabul ederek, başka mezhepleri kötülemek üzere her çareye başvur-maktaydı. Fıkıh ve Usul-i Fıkıh kitaplarında mezhep tartışmaları son derece kızışmıştı. Herkes hakikati ortaya çıkarmak için değil de

⁶⁶ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ank.Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1964, s. 63; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Mar.Üniv.İlahiyat Fak.Yay., İst. 1995, s. 250

⁶⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst. 2000, s. 269, 280; Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi, Dini Gruplar*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık. Ank.2007, s.123, 128.

⁶⁸ Bryan Wilson, *Dinî Mezhepler, Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. A. İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal, İz Yay., İst. 2004, s. 13.

⁶⁹ Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s. 1999.

⁷⁰ Kahraman, agm, s. 586.

polemik yaparak haklı çıkmak için tartışıyor veya kendi mezhebinin propagandasını yapıyordu. Hiç kuşkusuz bu durum İslam toplumunun güçten düşmesine, çözülmesine içten çökmesine neden oluyordu. Nitekim Reşid Rıza, Şafiiler ile Hanefiler arasındaki mezhep taassubunun, “İslamiyet’in devlet ve hâkimiyetini en fazla sarsıntıya uğratan Moğol istilasının başlıca sebebi” olduğunu düşünür.⁷¹

İkincisi, siyasal iktidarların belirli bir mezhebi desteklemeleri dönemin diğer bir özelliğidir. Bu dönemde devlet organının yürütme, yasama ve yargı erkleri, bütünüyle belirli bir mezhebin görüşleri doğrultusunda işliyordu. Mesela, Türk hükümdarları genellikle Hanefi mezhebinin destekliyorken, Nizamü'l-Mülk, Selahaddin Eyyubi, Şafii; Endülüs ve Kuzey Afrika devletleri Maliki mezhebinin desteklediler. Başta medrese müderrisleri ve kadılar olmak üzere bürokrasi çarkı belirli mezhep mensuplarının yönetiminde çalıştırıldı.

Üçüncüsü, kaza ve ifta makamları arasında çıkar ilişkilerine dayalı rekabetin artmasıdır. Âlimlerden zühd ve takva sahibi olmaları ve dolayısıyla çıkar ilişkilerine iltifat etmemeleri beklenirken, realite hiç de böyle değildi. Elbette sistemin içerisinde yer alan tüm elemanlar ya da kurumlar, bütünüyle yozlaşmamıştı. “Muharriç (Ashab-ı Tahrîç)” denilen belirli bir mezhebin içerisinde kalarak insanlara çözüm önerileri sunan ya da her şeye rağmen yine de içtihatla bulunan ulema da yok değildi.⁷² Ne var ki, onların yanında bahsedilen olumsuz özelliklere sahip bir görüntünün, gerileme dönemlerine kadar gittikçe artan bir şekilde varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Böylesine çalkantılı bir sosyal yapının en önemli yansıması, ilmi ve fikri hayatta görülmüştür. Bu alanda, yenilikçi ve üretken anlayış kaybolmuş, onun yerini geçmişteki otoritelerin düşünce ve yorum kalıplarının dışına çıkamayan “skolastik” bir anlayış almaya başlamıştır. Skolastik anlayış bir taraftan, aşağıda ele alacağımız gibi, rivayetçi ve ezbere dayanan bir eğitim sistemi içerisinde “dini zihniyet” ve “ahlaki yanılğı” problemine yol açarak; toplumun sıradan, gereksiz ve adi işler olarak gördüğü dünyevi görevlerini ihmal etmesine ilişkin anlayışı beslerken diğer taraftan kaçınılmaz bir şekilde sosyo-ekonomik ve politik düzeni olumsuz yönde etkilemiştir. Böylece, etkileri daha sonraki asırlarda belirgin bir şekilde görülecek

⁷¹ M. Reşid Rıza el-Hüseyinî, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, çev. A. Hamdi Akseki, sad. Hayreddin Karaman, DİB, 1974, s.95.

⁷² Bu konuda bkz, Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Y, İst. 1989, s.160, 249-262; M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yay., İst. 1999, s. 58; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ, A. Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fak Yay., Ank. 1977, s. 78-84; el-Hudari, *age*, s. 336.

ölçüde, insanlardaki “araştırma” ve “üretme” kabiliyetinin köreldiği; düşünce hayatının donuklaştığı konformist bir dönemin temelleri atılmıştır.

c) Medreselerin Bozulması

Medrese bir zamanlar İslam medeniyetinin önemli unsurlarından biri idi. Kendi döneminde mükemmel sayılabilecek bir eğitim kurumuydu.⁷³ Medreselerde işleyiş düzeni itibarıyla, sınıf yerine ders geçme esası vardı. Bir öğrenci istediği hoca, istediği dersi alır; bütün öğretimini bir tek medresede başlayıp bitirmesi de gerekmezdi. Herhangi bir ders alanında başka bir yerde çok meşhur olmuş bir hoca varsa, oraya giderek o dersi okuyabilirdi. Böylece son derecede verimli bir akademik rekabet getirilmişti.

Ne var ki, genel olarak İslam dünyasının temel kurumlarında başlayan bozulma, medreseye de sirayet ettiği için medeniyetin bütünüyle birlikte on altıncı yüzyıldan itibaren devamlı bir şekilde geriledi; Batı’daki emsalleri zamanla büyük bir dönüşüme uğradığı halde İslam dünyasında medrese her geçen gün kan kaybetmeye devam etti.

Bugün medrese denince skolâstik eğitim akla geliyor. Gerçekte “skolâstik” tabiri bir zamanlar Avrupa eğitim kurumlarında bilginin deney ve gözlem yoluyla değil, büyük otorite kabul edilen kimselerin eserlerine müracaat ederek elde edileceği inancının hakim olmasından dolayı ortaya çıkmıştı. Mesela, bu otoritelerden biri Aristo idi ki, onun eserlerinde bir meselenin cevabı bulunmazsa o mesele de yok farz ediliyordu. Oysa Ortaçağda medreseler, Batılı muadillerinin aksine, gayet rasyonel bir eğitim yapıyordu. Ne var ki, Batı’da modern bilimin temelleri atılırken, medreseler skolâstisizme düşüp gerilemişlerdir.⁷⁴

On altıncı yüzyıla kadar Osmanlı medreselerinde “ilahiyat öğretimi”nin yanında uygulamalı “aklı ilimler” de gösteriliyordu. Süleymaniye Külliyesi’nde tıp medresesi vardı. Burada riyaziyat da okutuluyordu. Daha önceki yüzyıllarda İslam dünyasındaki

⁷³ İşlevselliği nedeniyle medreselerin, Orta çağlarda Avrupa toplumları tarafından model olarak görüldüğünü ileri sürenler vardır. Son döneme ait bir Osmanlı yazarına göre, birçok Avrupa ülkesi İslam medreselerinden esinlenerek kendi kolej ve üniversitelerini tanzim etmiştir. (Bkz, Adem Efe, “*Meşruiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcılar ve Modernleşme (1908’den 1924’e)*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, U.Ü.Sosyal Bil. Enst., 2002, s. 114.); Erol Güngör, günümüzün pek çok büyük Batılı üniversitesinin eski İslam medreselerinin bugüne intikal etmiş örneklerinden ibaret olduğunu düşünür. Bunların hepsi de vaktiyle teoloji öğrenimine birinci derecede yer veren, din hayatının ve teşkilâtının birer parçası olan yüksek okullardı. Bkz, Güngör, *age*, s. 43.

⁷⁴ Güngör, *age*, s. 43.

medreselerin ürettikleri teorilerle tüm dünyayı etkileyen meşhur bilim adamları yetiştirdiği bilinmektedir. Kimyacı ve simyager Cabir İbn Hayyan (721-805); Astronom, matematikçi ve filozof Harezmi (770-840); Batı dünyasında “Türk Öklidi” olarak tanınan Harranlı Sabit bin Kura (821-901); Sinüs teoremini ilk defa bulan Ebu’l-Vefa el-Buzcani (940-998);felsefe, matematik, astronomi, fizik, coğrafya ve tıp alanında Biruni (973-1048) ve İbn Sina (980-1037); büyük İslam filozofları Farabî (890-950) ve İbn Rüşd (1126-1198); İlahiyat, siyaset, felsefe, tasavvuf ve fıkha dair birçok eseri bulunan Gazalî (1058-1111) ve ismine yer veremediğimiz daha yüzlerce bilim adamını zikredebiliriz. Dikkat edilirse bu ilim adamları sekiz ile on birinci asırlarda yaşamışlardır. Onuncu yüzyılda içtihat kapısının kapanmasına bağlı olarak sonraki asırlarda medreselerin yetiştirdiği tanınmış bilim adamlarının sayılarının gittikçe azaldığı görülür. Gözlemlerine dayanarak olguların rasyonel açıklamasını yapmaya çalışan tarih felsefecisi ve sosyolojinin öncüsü sayılabilecek İbn Haldun (1332-1406); Semerkant Sultanı, matematikçi ve gök bilimci Uluğ Bey (1393-1449) ve onun öğrencisi Ali Kuşçu (1410-1474); kartograf ve deniz bilimcisi Piri Reis (1465-1554); bilim ve fikir adamı Katip Çelebi (1609-1657);⁷⁵ meşhur seyyah ve seyahat yazarı Evliya Çelebi (1611-1682) sonraki dönemlerde ortaya çıkan az sayıdaki bilim adamı ve yazarlarından bazılarıdır.

Artık tanınmış ilim adamlarının sayısı gittikçe azalmaktaydı. Çünkü İslam dünyasında on altıncı asırdan itibaren analiz ve senteze dayalı rasyonel eğitim anlayışının yerini gittikçe nakilci, önceki metinlerin şerhlerine dayanan ve genellikle ezberci bir eğitim anlayışı egemen olmaya başladı. Kanuni döneminden sonra medreseler sadece dinî bilimleri okutan birer ilahiyat mektebi haline gelmiştir. Aristo’nun dört unsuru (toprak, su, hava, ateş) nazariyesi, Batlamyus’un astronomi ve coğrafyası yine egemendir. Yazılan eserler bütünüyle eskilerin şerhleri mahiyetindedir. Medrese uleması arasındaki tartışmalar sadece nelerin insanı dinden çıkaracağına dairdir.⁷⁶

Nihayet medreseler de bir kurumdur ve her kurum gibi insanlar aracılığıyla bir hayat bulur. İchtihat kapısının kapanmasıyla meydana gelen toplumsal donukluktan ve gerilemeden onun nasibini almaması elbette düşünülemez. Genel toplumsal sistemdeki yozlaşmanın medreseyi daha radikal etkilediği bile söylenebilir.

⁷⁵ En önemli eseri yirmi yılda yazdığı *Keşfu’z-Zunun*’dur. 10,000 İslam müellifinin 14,500 eserini birer birer sayan ve içindekileri açıklayan bu bibliyografya sözlüğü, Latinceye çevrilerek 7 cilt halinde yayımlandı. Eserin Türkçe çevirisi Milli Eğitim Bakanlığınca yayımlandı (1941-1943).

⁷⁶ Güngör, *age*, s. 44.

Eğitim d¼zeyinin d¼şmesi ve çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyo-ekonomik bunalımların sonucunda medrese, Kanuni d¼neminin ortalarından itibaren kendisini siyasi hareketlerin ortasında bulmuş; bazen ¼lkeyi karıştırmak isteyen asilere yataklık yapmıştır.

d) Dinî Zihniyet Problemi

Ahirete g¼re d¼nyanın geçiciliğini vurgulayan Kur'an-ı Kerim ayetleri, bazı kimseler tarafından, d¼nyanın bizatihi ¼nemsiz olduğu şeklinde yorumlanarak, d¼nyaya gereken ¼nemi vermeyen bir zihniyetin oluşmasına zemin hazırlanmıştır. B¼ylece d¼nyevî olandan uzaklaşmanın dinî bir gereklilik olduğuna dair kabuller ortaya çıkmış; çalışma ile ilgili dinî ve ahlâkî temel değerlere, bu çerçevede anlamlar y¼klenmiřtir.⁷⁷ Buna verilebilecek çarpıcı ¼rneklerden birisi "tevekk¼l" anlayışında meydana gelen değişimdir.

Gerçekte tevekk¼l, t¼m d¼nyevî etkinliklerde olduğu gibi, çalışma hayatında g¼zetilmesi gereken dinî ve aynı zamanda ahlâkî bir değerdir. "İnsanın gerçekleştirmek istediği bir iş için gereken her şeyi yaptıktan sonra, sonucu Allah'tan beklemesi hali"nin adı tevekk¼ld¼r. Bu anlamda tevekk¼l, aslında etrafına g¼venmesini telkin ettiği için, insanı çalışma konusunda harekete geçiren ve ¼mitsizliđe d¼řmekten kurtaran ¼nemli bir sosyal sermaye unsurudur. ¼nk¼ tevekk¼l, yapılması gerekenlerin t¼m¼n¼ gerçekleştiren insanın Allah'a teslim olarak, işin normal bir şekilde sonuçlanacağına ilişkin bir g¼veni ifade eder. Oluşabilecek olumsuz sonuçlar onun eseri değildir artık. İnanan m¼tevekkil için her t¼rl¼ sonuç bir kaderdir ve kadere rıza g¼stermekten başka bir yol da yoktur. Bir anlamda bu, g¼ven enjekte eden duygusal bir mekanizmadır. G¼ven duygusunun iş d¼nyasında işlem maliyetlerini azaltan ne kadar ¼nemli ve temel bir fakt¼r olduğu bug¼n iyi bilinmektedir.

Bunun olumsuz "halk kaderciliği"yle de bir ilgisi yoktur. Halk arasında g¼r¼len ve kimileri tarafından formel dinin bir ¼zelliđi sanılan kaderci tutumlar, gerçek anlamdaki kadercilik ve tevekk¼l¼n aksine, insanın kendisine d¼řen g¼revleri yerine getirmeden arzu ettiği sonucu Allah'tan beklemektir. Diğer bir ifadeyle, kulun fiillerinin sonucunu Allah'a y¼klemektir. İşte b¼yle bir kaderci tutumla, tevekk¼le, farklı bir anlam y¼klenmiř; Allah, 'alışan insana emeğinin karşılığını veren' olarak değil de, 'tevekk¼l eden

⁷⁷ Recep Kılıç, "alışma Hayatımızın Problemleri ¼zerine", *İslam ve alışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (25-27 Kasım-2005), İzmir İlahiyat Fak Vak. Yay., 2008, s. 363.

Müslümanın yerine kendisi çalışan' olarak düşünölmeye başlanmıştır.⁷⁸

Burada şunu da belirtmek gerekir. Bu türden halk kaderciliği geçmişten gelen ideolojik temellerden yoksun değildi. İslam düşüncesinde belli bir dönemden sonra oldukça etkili olan Eş'ari düşüncesiyle gelişen antropopatik* tanrı tasavvuru, beraberinde insanın özgür hür iradesinden kaynaklanan özneliğini, Tanrı'nın özneliğini mutlaklaştırma adına dışlayan kaderci ve cebri düşünceyi yaygın hale getirmiştir. Emevi yöneticileri, yaptıklarının Allah'ın kaderi ve ön tasarımı ile gerçekleştiğini söyleyerek yaptığı işlerin sorumluluğunu üzerinden atmak istiyorlardı. Onları imam ve yönetici kılan bu görevde bir takım işler yaptıran Allah idi. Onlar vuku bulan olayları yapmaya mecburlardı. Kendi iradeleri söz konusu değildi. Bu düşünce Emevi yöneticileri arasında yaygın bir kabul gördü. İşte bizim "halk kaderciliği" dediğimiz düşüncenin kaynağı, İslam tarihinde bazı yöneticiler tarafından gerçek kader inancının istismar edilmesidir. Allah'ın iradesi, kudreti ve yaratması yanında insana gerekli irade kudret ve eylem yapma yetkisi tanımayan bu düşünce, İslam toplumlarında insanların çalışma şevk ve azmini engelleyen bir kültürün oluşmasında önemli bir etken olmuştur.⁷⁹

Dinî zihniyet problemleriyle ilgili olarak söylenebilecek diğer husus müstebit yönetimlerdir. İslam dünyasının geri kalışının önemli sebeplerinden biri de otokrat yönetim anlayışıdır. Bu faktör, İslam toplumlarında siyasal istikrarın yokluğunu, feodal bir zihniyeti, keyfi bir hukuk ile ticarete sürekli devlet müdahalesinin varlığını vurgulayan Weber'in görüşüyle⁸⁰ uyumlu kabul edilebilir. Böyle bir anlayışın belirli bir dönemden sonra İslam dünyasında egemen olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Emevilerin iktidara gelmesiyle birlikte ortaya çıkan kimi istibdat yönetimleri, kendi otoritelerini tesis etmek ya da egemenliklerini sürdürmek amacıyla, yukarıda söz konusu edilen halk kaderciliğini körükleyerek halkı pasifize etmişler ve böylece toplumun geri kalmasına yol açmışlardır. Müstebit yönetim anlayışı, her dönemde olduğu gibi, patronaj ilişkiler ağıyla adam kayırmaları, iltimas, rüşvet ve her türlü

⁷⁸ Kılıç, agb, s. 363.

* Tanrı'yı insani duygularla niteleme.

⁷⁹ İbrahim Coşkun, "Kur'an'daki Dinamik Çalışma Kavramını Pasif Dünya Görüşlerine Dönüştüren Bazı Teolojik Yorumlar", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu Sempozyumu* (25-27 Kasım-2005), İzmir İlahiyat Fak Vak. Yay., 2008, s. 55; Ş. Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji, İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yay., Ank. 1999, s. 90-92.

⁸⁰ Turner, *Weber and İslam*, s. 14.

yolsuzluğu beraberinde getirmiş; devlet kadroları ehil olmayan nitelsiz bürokratlara teslim edilmiştir.

Osmanlı'da matbaanın gecikmesi konusunun da zaman zaman din adamlarıyla ilişkilendirildiği görülür. İspanya'dan kaçarak Osmanlıya sığınan Musevi mülteciler daha 1493'te İstanbul'da kendileri için kitap basmaya başladığı halde, Müslümanlara hizmet edecek olan ilk basımevinin, Gutenberg basımevinden neredeyse üç yüzyıl sonra, ancak 1727'de kurulmuş olması genellikle şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle muhalefet eden din adamlarına ve yazıcılıktan geçimlerini sağlayan hattatlara bağlanır. İlk yıllarda basımcılık, dinle ilgili olmayan kitaplarla sınırlı kalmış olsa bile böyle bir yorumun gerçeklerle örtüşmediği söylenebilir. Basımla ilgili fetva ve fermanlarda sadece "ulûm-ı âliye (âlet ilimleri)" yani şer'î ilimlerin dışındaki fen ya da müspet bilimlere üzerine yazılmış kitapların basılacağından söz edilir. Kur'an, hadis, tefsir, kelim ve fıkıh gibi "ulûm-ı 'aliye (yüce ilimler)" yani şer'î ilimler ile ilgili eserlerin basılmasına lüzum görülmediği için, yalnız hattatlardan geldiği anlaşılan bir muhalefet de büyük bir soruna dönüşmemiştir. Böylece hattatların geçimini sağlayacak geniş bir iş alanı yine de bırakılmış oluyordu.⁸¹

Üstelik İbrahim Müteferrika, basma sanatının gerekliliği üzerine yazdığı raporda bu sanatın Türkiye'de eskiden beri bilindiğini söyler. Niyazi Berkes, verilen tarihten 130 yıl kadar önce İstanbul'da, küçük bir ihtimalle, Osmanlıca olarak kitap basıldığını bilindiğini haber veriyor. Yine ona göre, Fatih'in basımcılıkla ilgilendiği yollu bir söylenti varsa da belgelendirilinceye kadar bu zayıf bir ihtimal olarak kalacaktır. Berkes, matbaanın açılmasına ulemanın karşı koyduğuna dair hiçbir kaydın bulunmadığını vurgulayarak bu sorunun bir din sorunu olmadığını açıkça belirtir ve gecikmeyi büyük ölçüde yeterli bir okuyucu kitlesinin olmaması, kâğıt üretiminin yetersizliği ve gerekli teknik altyapının yokluğu gibi din dışı etmenlere bağlar.⁸²

Matbaanın gecikmesi değil ama gerileme dönemi Osmanlı insanının bilhassa başka din mensuplarına karşı üstünlük duygusu taşımaları, yukarıda bahsedilen kaderci ve teslimiyetçi yapıyla uygunluk gösterir. İlginç olan, üstünlük duygusunu toplumun üst kesimlerinde yer alan bürokratlar kadar, alt kesimlerdeki kimseler tarafından da güçlü bir şekilde hissedilmesidir.⁸³

⁸¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, YKY, İst. 2002, s. 57.

⁸² Berkes, *age*, s. 61.

⁸³ Bu türden büyüklenme psikolojisi sadece üst düzey bürokratlarda değil halk arasında bile yaygın bir şekilde görülebilirdi. M. Turhan, on dokuzuncu asrın ortalarında İstanbul'a gelen ve halkın böyle bir psikolojik yapısını fark eden bir İngiliz yazarın gözlemlerine dayanarak; bir Müslüman sürücünün bile

e) Burjuvazinin Yokluğu

Daha önce geçtiği üzere, on altıncı yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batı'nın dünya güç dengelerini lehine çevirmesinin temelinde, teknik ve bilimsel yeniliklerin ortaya çıkışı ile toprağa dayalı feodal sistemi dönüştüren, daha çok finans ve ticari sermayeye dayanan ve burjuvazi olarak nitelendirilen yeni bir sınıfın doğması yatar. Dünyanın diğer coğrafyalarında tarıma dayalı bir iktisadî düzen söz konusu iken, Batıda tarım devriminin ve tarımsal artı ürününün denizaşırı ticaretinin burjuvazinin ortaya çıkışında önemli rolü olmuştur. Buna on yedinci yüzyıldan itibaren takip edilen iktisat politikalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan “merkantilizm” ya da “ticari” veya “müdahaleci” kapitalizmin sermaye birikimine yaptığı katkıyı da ilâve etmek gerekir. Bunların tamamı yatırım, üretim, istihdam ve sosyal refahı da beraberinde getirmişti.

Osmanlı İmparatorluğu ise genişlemesiyle aynı hızda ilerlemeyen tarım toplumunun sınırlamalarının ötesine geçememişti. Ekonominin gerilemesi yolsuzluklara ve vergi kaçakçılığına zemin hazırlamıştı. Gelir düşmesine rağmen yüksek sınıf hâlâ lüks içerisinde yaşıyordu. Avrupa ile rekabet edilemediğinden ticaret gerilemişti. Kapitülasyonlar olarak bilinen ve “dostluk”, sadakat” ve “ekonomik yarar”lara dayalı güvenceler, Osmanlı topraklarında Avrupalı tüccarların bölgenin kanunlarından muaf olduğu anlamına geliyordu; işledikleri suçlar kendi ülkelerindeki kendi mahkemelerinin kanunlarına göre ve kendi yargıçları tarafından yargılanıyordu. Kapitülasyonlar Avrupalı tüccarlara diplomatik dokunul-

yükünü taşıdığı Avrupalı Hıristiyan'ın arkasından yürümek istemediğini nakleder. Sürücü, buna zorlandığı takdirde ya hayvanını durdurur veya onu iki üç yüz metreden takip eder ya da aynı hedefe götüren başka bir yolu tutardı. Bir Avrupalıya hizmet etmek kendisine bu derece ağır gelirdi. (Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Mar. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İst. 1987, s. 148). Buna bir diğer örnek, devlet adamı Ebubekir Hâzım Tepeyran'ın (1864-1947) *Hatıralar*'ında anlattıklarıdır. Yazar, 1886 yılında Kastomonu'nun başarılı ve dindar valisi Abdurrahman Paşa'nın kendisini ziyaret eden İnebolu kasabasındaki bir dağ manastırının yaşlı papazına karşı sergilediği tutumu anlatır. Paşa kendisine selam verip elini sıkılamak isteyen keşişe sağ değil sol elini uzatır. Sempatik keşiş gülümseyerek, düzgün bir Türkçe ile: “Paşa” der, “Sağ el sapasağlam dururken sol el verilmez. Ötekini veriniz. Neden sakınıyorsunuz? Yüreğim de elim gibi temizdir. Galiba kıyafetim hoşunuza gitmedi. İnsanları yalnız kılıkla tanımak isteyenler aldanmaktan kurtulamaz. Sizi ziyarete gelen kıyafetim değil, bizzat benim.” Bunun üzerine Paşa, hatasını anlar ve büyük bir mahcubiyet içerisinde, “sol elimi dalgınlıkla uzattım” diyerek sağ elini uzatır. Dindar bir kimse olan Paşa muhtemelen kendisinden daha aşağı gördüğü bir keşiş karşısında geleneksel üstünlük duygusunu ona sol elini uzatarak yansıtmıştı. Bkz., E. Hâzım Tepeyran, *Hatıralar*, haz. Faruk İlikan, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. İst. 1999, s. 79.

mazlık sağlamıştı.⁸⁴ Yine de on yedinci yüzyıl boyunca İmparatorluk çökmedi ve canlı bir kültürel hayat sürdürmeye devam etti. Ama on sekizinci yüzyılda, özellikle Avrupalı tüccarlarla birlikte İmparatorluk içinde yaşayan Hıristiyan unsurları da kapsayacak şekilde genişletilip onları devlet kontrolünden çıkarınca, Kapitülasyonların Osmanlı egemenliğini zayıflattığı anlaşılmıştı. Hiç kuşkusuz, yabancı tüccarların imtiyazlarla donatıldığı bir ortamda ticaret ve burjuvazi yeteri kadar gelişme imkânı bulamayacaktır. Burjuvazinin olmadığı ya da gelişemediği toplumların sermaye sıkıntısı çekeceği açıktır. İslam dünyasının geri kalışının önemli nedenlerinden biri yeterli sayı ve güçte burjuvaya sahip olmaması ve bu durumun istikrarsız siyasi yapıda doğurduğu “sermaye yetersizliği”dir. İslam dünyasının büyük bir parçasını oluşturan Osmanlı İmparatorluğu, genişlemesiyle aynı hızda ilerlemeyen tarım toplumunun sınırlamalarının ötesine⁸⁵ ve merkantilist bir evreye geçemediğinden,⁸⁶ düzenli sermaye artışı da sağlayamamıştı. Bu dönemde Osmanlı'nın en önemli çıkmazı, sermaye birikimine yol açacak mekanizmalar üretmeyişiştir. İktisatta sermaye eşittir yatırım demektir. Yatırımın artması, üretim ve istihdamın artması, diğer bir ifadeyle sosyo-ekonomik refahın yükselmesi anlamına gelir.

f) Siyasal İstikrarsızlık

Bir toplumun orta tabakalarını ve daha yukarı kesimlerini oluşturan burjuva sınıfı, toplumsal yapının en önemli dinamiklerinden birisidir. Sermayenin teşekkülünde temel unsur olan burjuvazinin gelişemediği toplumların siyasal açıdan istikrarsız bir yapıya bürünmesi kaçınılmazdır.

Osmanlı güçlü bir burjuvazi desteğinde sermaye artışını sağlayacak düzenlemeleri gerçekleştiremediğinden on altıncı yüzyılın başlarından itibaren istihdam sorunlarıyla yüz yüze gelmiştir. Bu durum, Osmanlı ordusunun girdiği savaşları da etkilemiştir. Osmanlı donanmasının Haçlılara yenilgisiyle sonuçlanan İnebahtı Deniz savaşı (7 Ekim 1571) bir dönüm noktası teşkil etmiştir. II. Selim dönemindeki bu savaş, Osmanlıların Batı karşısında kaybettiği ilk savaşı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde yenilgiler süreklilik göstermeye başlamıştı.

⁸⁴ İslam dünyasında kapitülasyon imtiyazları için genellikle *şurût*, *'uhud, amân* terimleri kullanılır. Bu maddeleri içeren belgeye *'ahdname'* denir. *Şurût* (maddeler, şartlar) Lâtincede *capitula*, Fransızcaya *capitulation* diye çevrilmiştir. Kapitülasyonlar, Fatih bazen Kanuni dönemiyle başlatılsa da ortaya çıkışı Anadolu Selçuklu dönemine kadar uzanır. Bkz, Halil İnalçık, “Osmanlı'nın Avrupa ile Barışıklığı: Kapitülasyonlar ve Ticaret”, *Makaleler I*, Doğu Batı, Ank. 2005, s. 242-249.

⁸⁵ Armstrong, *age*, s. 135, 137; Türkçesi, s. 154, 156.

⁸⁶ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, *Makaleler 4*, İletişim Yay., İst. 2002, s. 208.

Aslında Osmanlı'nın savaş kaybetmesi, yapısal faktörlerin bir sonucudur. Zira on altıncı yüzyılın başlarından itibaren beliren nüfus artışı beraberinde ciddi ekonomik problemleri getirmiş; memur ve asker maaşları sabit kalırken enflasyon sebebiyle fiyatlar yükselmiştir. Diğer taraftan hazine açığı büyüdüğünden vergiler çeşitlendirilerek artırılmıştır. Bunlara taşradaki idarecilerin halk üzerindeki baskıları da eklenince, önemli sosyal çalkantılar yaşanmış ve Anadolu'da geniş çaplı isyan, başkaldırı ve eşkıyalık hareketleri baş göstermiştir.

On altıncı asrın sonları ve on yedinci asrın başları, tam bir iç kargaşanın yaşandığı dönemdir. Böyle bir sosyal ortamda ortaya çıkan ve kendilerine Celâli adı verilen gruplar toplumsal kargaşanın baş mimarıydılar. Zamanla içerisinde başıbozuk leventleri ve "suhte" ya da "softa" denilen medrese öğrencilerini de barındıran işsiz güçsüz kalabalıklar, Celâli gruplarının insan kaynağını oluşturdular. Bunlar bilhassa uzun savaşlar sırasında şehir merkezlerinden köylere kadar toplumun birçok kesimini rahatsız ederek, birçok insanın bulunduğu yerden başka bölgelere göç etmesine sebep oldular.⁸⁷

Askeri disiplin o kadar zayıflamıştı ki sultanlar artık mutlak gücü ellerinde tutamadıklarını görüyorlardı. Merkezde yeniçeri ordu teşkilâtı bozulmuş; itaatsiz ve disiplinsiz askerler iç siyasal kavgaların içinde yer almaktaydı.⁸⁸ Özellikle sınır bölgelerinde gerileme artık iyice belirginleşmişti. Arap eyaletlerinde bedevi kabileler kontrolden çıkmıştı ve yerel paşalar artık İstanbul tarafından yeterince etkili şekilde denetlenemiyordu.⁸⁹

Birkaç tarihsel kaynağa göre kötüye gidişin sebebi, toplumsal yozlaşma ve adam kayırmacılıktı.⁹⁰ Bu tür kaynakların Osmanlı

⁸⁷ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, sad. Zuhuri Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1993, s. 35 vd; bazen göç edenler, gittikleri yerlerde bile onların şiddet ya da tacizinden emin olamıyorlardı. 1606 tarihinde Celâli eşkıyasının zulmünden kaçarak Bursa'ya yerleşen ama "Orhan camiinin hariminde" altı kişilik eşkıya grubunun tecavüzüne uğrayan kadın, bunun sadece tek bir örneğidir. (Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniv. Basımevi, Bursa, 1998, s. 101); Kavak, Lâdik, Havza gibi iç Karadeniz ile Anadolu'nun neredeyse tüm bölgelerinde etkili olan ve "büyük kaçgunluk" denilen Celâlilerin yol açtığı göç ve diğer olaylar için bkz, Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, "Celali İsyanları"*, Bilgi Yay., Ank. 1975, s. 446-501,

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz, Koçi Bey, *age*, s.30.

⁸⁹ Armstrong, *age*, s.136.

⁹⁰ Koçi Bey, *age*; Naimâ, *Tarih-i Naimâ, (Ravzat el-Hüseyn fi Hulâsât Ahbar el-Hafıykan)*, (I-VI), Matbaai Amire, İst. 1280-1281; Türkçesi, *Tarihi-i Naimâ*, çev. Zuhuri Danışman, İst. 1967-1969; Daha yeni sosyolojik çalışmalar için bkz, Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*; Zeki Arslantürk, *Nâima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1989; Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi, Naimâ Örneği*, İz Yay., İst. 2004.

toplumundaki toplumsal çözülmeyi biraz da abartılı olarak tasvir ettiği izlenimi edinilse de⁹¹ yazılanların gerçek hayatla ilgisiz olduğu söylenemez.

Sonuç

On dokuzuncu yüzyılda tartışılmaya başlandığı üzere, İslam dünyasının uzun bir süredir ekonomi, bilim ve teknoloji alanında geri kalmışlığı bir gerçektir. Bununla birlikte Hıristiyan Batı, başlangıçtan itibaren kendi inanç ve değerlerinin bir sonucu olarak sürekli ileri, onun karşısında yer alan diğer toplumlar ve İslam dünyası ise kendi inanç ve değerleri sebebiyle geri kalmış durumda değildi. Zira ilerleme, yapısal-işlevci sosyologların iddia ettikleri gibi, başka kültürlerden bağımsız ve tek yönlü, doğrusal olmaktan uzaktır. Toplumlar sürekli gelişmeyip zaman zaman geri çekilmeler ve çözümler yaşayabilir. Keza hiçbir toplum dünyanın geri kalanından yalıtılmış bir halde varlığını sürdürülemez. Uygulamada, muhtelif yollarla kültürler arası karşılaşmaların kışkırttığı birçok toplumsal değişim örnekleri bulunabilir. Batı uygarlığının gelişiminde, birçok etkenle birlikte kültürlemenin (acculturation), Batı dışındaki dünyanın katkısının bulunmuş olacağı yadsınamaz bir gerçektir. Binaenaleyh Batı uygarlığının gelişim sürecini, yapısal-işlevselci bakış açısıyla tek-çizgili, doğrusal bir evrimci anlayışla açıklama girişimi, gelinen noktadaki yapısal faktörleri, kültürler arası etkileşim ve karşılaşmaların rolünü yok sayma anlamına gelir.

Batı gelişmişliği, Aydınlanma geleneğine bağlı empirik modern bilimin iddia ettiği gibi, Batı'ya içkin bir epistemolojiden değil iç içe geçmiş birçok sosyo-ekonomik ve politik faktörden kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Alplerin kuzeyindeki ülkeler, çok uzun bir süredir geri kalmış bir bölge olup, on üçüncü yüzyıla doğru diğer temel kültürlerle henüz yetişmeye başlamıştı. On altıncı yüzyıla gelindiğinde, Batı Avrupa önemli sosyo-ekonomik, politik ve

⁹¹ İlginçtir, bu kaynaklarda, tıpkı günümüzde olduğu gibi, genellikle 'halihazırdaki toplum' şiddetle eleştirilirken yaklaşık 150-200 yıl önceki kuşaklara aşırı bir özelem beslenmektedir. Bugün, yaklaşık 150 yıldan (Tanzimat dönemi) beri Türk toplumunun milli-manevi değerlerinden uzaklaştığını söyleyenler, genellikle üstü kapalı bir şekilde daha önceki toplumu yüceltme eğilimindedirler. Bazı Tanzimat yazarları da benzer şekilde daha önceki dönemlerin özlemini hissederler. On yedinci yüzyıla baktığımızda, Koçi Bey de kendi dönemini şiddetle kötülerken, daha önceki dönemleri övmektedir. Aynı durum on beşinci yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınan mutasavvif Eşrefoğlu Rumi'nin yazdıkları için de geçerlidir: "Zaman azdı ve karındaşların dahi halleri döndü. Tuğyan ve münafık çoğaldı ve meşayih kalmadı. Meşayih ve meşayih sözüne itibar kalmadı. Beyler zalim oldular ve kadılar rüşvet-hâr oldular. Ve müderrisler fasık oldular. ... Fakihler ve din ilmin bilirkişiler az kaldı. ...Vaziler dünya için mescitlerde va'z edip akçe cem ederler. ..." Bkz, Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki'n-Nüfus*, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yay., İst. 1996, s. 58.

entelektüel değişimler gerçekleştirmişti. On sekizinci yüzyılın sonlarındaki İslam toplumlarının zayıflığı, tarım toplumunun sınırlamalarından kurtulmuş olan Batı uygarlığının yükselişleyle çakışmıştı. Böylece bilim ve teknik açıdan gelişen bu toplum, on dokuzuncu yüzyılda tarım toplumundan endüstri toplumuna geçiş yaptı.

Dolayısıyla İslam uygarlığında belirli bir dönemden sonra beliren ekonomik düşüşün, bizatihi İslami inanç ve değerlerden değil, öncelikle, “uluslar arası çarpık güç ilişkileri” ve “kolonyalizm” gibi dışsal faktörlerden, bir diğer deyişle, maddi koşullardaki değişimlerden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bunun yanı sıra, bir ideal etrafında bütünleşmeyi sağlayan unsurların zayıflaması, iç ihtilaf ve karışıklıklar, demokratik olmayan siyasal yapılar, sosyo-ekonomik, dinsel ve eğitsel faktörler ise ekonomik geriliğin diğer nedenleri olarak değerlendirilebilir.

Gerileme sürecine girmeden önce, Batı'nın henüz ilerlemeye başladığı on üçüncü yüzyılda İslam dünyasında bilim ve üretkenlik doruk noktasını geçmişti. Avrupa Ortaçağ karanlığını yaşadığı esnada, Müslümanlar oldukça yüksek sayılabilecek bir uygarlık düzeyine sahiptiler. Yaklaşık on dört asır önce İslam'ın, insan hayatının tüm yapılarının (teknik, ekonomik, sosyal, psikolojik) bütünleşmesini içerecek tarzda oluşturduğu kuram, sadece teoride kalmamış, İslam medeniyetinin tabii bir boyutunu teşkil eden şehirler kurma, ticaret yapma, tarım, üretim, âdil dağıtım, serbest piyasa gibi unsurlarla pratikte de yansıma bulmuştu. Bu yüzden, İslam'ın gelişmeyi geciktirdiği iddiası realiteyle uygunluk göstermemektedir. İslami değerler sistemiyle herhangi bir değer sistemi karşılaştırıldığında, İslami değerlerin gelişmeyi daha destekleyici olduğu bile söylenebilir.

Ne var ki, on altıncı yüzyılın ortalarında Viyana önlerine kadar genişleyebilen İslam dünyası, birçok iç ve dış unsurla birlikte gerileme sürecine girmiştir. Buna mukabil Batı, başta İslam dünyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarına üstünlük kurmaya başlamıştır. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, Türkiye ve İran'ın dışında, İslam coğrafyasının önemli bir kısmı ya Batı'nın ya da Ruslar'ın sömürgesi haline gelmiştir.

Kaynakça

- Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniv. Basımevi, Bursa, 1998.
- Adem Efe, “*Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, U.Ü.Sosyal Bil. Enst., 2002.
- Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi, Naîmâ Örneği*, İz Yay., İst. 2004.

- Âmiran K. Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Divan Yay., İst. 1982.
....., *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985.
- Aznavur Demirpolat, "Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı", *Marife*, Kış 2002, yıl:2, S.3.
- Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. B. Babür Turna, Arkadaş Yay., Ank., 2008.
- Bryan S.Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ank., 1991.
....., *Weber and Islam*, London, 1974.
- Bryan Wilson, *Dinî Mezhepler, Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. A. İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal, İz Yay., İst. 2004.
- C. Brockelman, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Örnek Matbaası, Ank. 1954.
- Claude Levi Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, çev. H. Bayri ve diğerleri, Metis Yay., İst. 1997.
- Çağfer Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ensar Neşriyat, İst. 2007.
- E. Hâzım Tepeyran, *Hatıralar*, haz. Faruk Ilıkan, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. İst. 1999.
- Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neş., İst. 1983.
- Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yay., İst. 1996, s. 58.
- Francis Fukuyama, *Güven, Sosyal Erdemler ve Refah'ın Yaratılması*, çev. Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Yay., Ank. 1998.
- Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Halil İnalcık, "15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimai Tarihi Kaynakları", *Osmanlı İmparatorluğu*, Eren Yay., İst. 1996.
....., "Osmanlı'nın Avrupa ile Barışıklığı: Kapitülasyonlar ve Ticaret", *Makaleler I*, Doğu Batı, Ank. 2005.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ank.Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1964.
- Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Y, İst. 1989.
....., *İslam Hukukunda İçtihat*, DİB, Ankara 1975.
- Hüseyin Kahraman, "Fıkhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 19, S. 4, 2006.
- İbrahim Coşkun, "Kur'an'daki Dinamik Çalışma Kavramını Pasif Dünya Görüşlerine Dönüştüren Bazı Teolojik Yorumlar", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu Sempozyumu* (25-27 Kasım-2005, İzmir İlahiyat Fak Vak. Yay., 2008,
- İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1992.

- İbrahim Kalın, "Seyyid Hüseyin Nasr İle İş-Ahlakı, İktisadi Faaliyet ve Ekonomi-Din İlişkileri Üzerine", *İslamî Araştırmalar*, c.18, S. 4, 2005.
-, *İslâm ve Batı*, İSAM, İst. 2007.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Mar.Üniv.İlahiyat Fak.Yay., İst. 1995.
- Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ, A. Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fak Yay., Ank. 1977
- Karen Armstrong, *İslam*, Modern Library, USA, 2000, s. 141.
-, *İslam*, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yay., İst. 2008..
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, M.E. B.Yay., İst. 1941/1943.
- Keith Grint, *Çalışma Sosyolojisi*, çev. Veysel Bozkurt, Alfa, İst. 1998.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, sad. Zuhuri Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1993.
- M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yay., İst. 1999.
- M. Reşid Rıza el-Hüseyinî, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, çev. A. Hamdi Akseki, sad. Hayreddin Karaman, DİB, 1974.
- Mahmut Arslan, "A Cross-Cultural Comparison of British and Turkish Managers in Terms of Protestant Work Ethic Characteristics", *Business Ethics: A European Review*, c. 9, S.1, Ocak 200.
- Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion*, Theoretical and Comparative Perspectives, London and New York, Routledge, 1995.
- Marlo Morgan, *Bir Çift Yürek*, çev. Eren Cendey, Dharma Yay., İst. 2000.
- Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, c. 1, University of California Press, 1978.
- Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., 1985, İst., s.124-146.
-, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the Relationships Religion and The Economic and Social Life in Modern Culture*, translated by Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.
-, *The Sociology of Religion*, Translated by Eprahim Fischhoff, Beacon Press, Boston.
- Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. O. Suda, Gün Yay., İst. 1969.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi, çev. İbrahim Akbaba, İst. 2000.
- Muhammed el-Hudarî, *İslam Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İst. 1987.

- Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, "Celali İsyanları"*, Bilgi Yay., Ank. 1975.
- Mustafa Kafalı, "Cengiz Han", *DİA*.
- Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Mar. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İst. 1987.
- Naimâ, *Tarih-i Naimâ,(Ravzat el-Hüseyn fi Hulâsât Ahbar el-Hafiykan)*, (I-VI), Matbaai Amire, İst. 1280-1281
-, *Tarihi-i Naîmâ*, çev. Zuhuri Danışman, İst. 1967/1969.
- Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi, Dini Gruplar*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ank. 2007.
- Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, YKY, İst. 2002.
- Recep Kılıç, "Çalışma Hayatımızın Problemleri Üzerine", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu (25-27 Kasım-2005)*, İzmir İlahiyat Fak Vak. Yay., 2008.
- Ronald Jennings, "Some Thoughts on the Gazi-Thesis," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morganlandes*, c.76, 1986, s.152; Türkçesi, "Gazi Tezi Üzerine", çev. Salih Pay, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.7, c7, 1998.
- Sabri, F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İst., 1981.
- Ş. Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji, İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yay., Ank. 1999.
- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yay., İst. 2002.
- Timur Kuran, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İst. 2002.
- Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst. 2000.
- W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1986.
-, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulusi Yavuz, Boğaziçi Yay., İst. 1986.
-, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, 1972.
- Y. Ziya Özcan, "İslam Ekonomik Gelişmeye Engel midir? Karşıt Delil ve Bazı Metodolojik Düşünceler", *İslami Araştırmalar*, c.8, S.1, 1995.
- Yunus H. Apaydın, "İctihad", *DİA*, XX1.
- Yunus V. Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yay., İst, 1993.
- Zeki Arslantürk, *Nâîma'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1989.