

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ESAT ARSLAN

Marx'ın Simiti

ESAT ARSLAN

Marx'ın Simiti



MARX'IN SİMİTİ

**ZAMANIMIZ İÇİN OLASI BİR
İSLAM SİYASAL İKTİSADI
TEMELLENDİRMESİ**

Esat Arslan



Kapı Yayınları 311
Araştırma-İnceleme 83

Marx'ın Simiti
Zamanımız İçin Olası Bir İslam Siyasal İktisadı Temellendirmesi
Esat Arslan

1. Basım: Eylül 2012

ISBN: 978-605-4683-34-5
Sertifika No: 10905

Kapak Tasarımı: Sinem Er
Mizanpaj: M. Atahan Sıralar

© 2012, Esat Arslan
© 2012; bu kitabın yayın hakları Kapı Yayınları'na aittir.

Kapı Yayınları
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 513 34 20-21 Faks: (212) 512 33 76
e-posta: bilgi@kapiyayinlari.com
www.kapiyayinlari.com

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık
Matbaa Sertifika No: 12088
Çiftçevizler Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa / İstanbul
Tel: (212) 674 97 23 Fax: (212) 674 97 29

Genel Dağıtım

Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 511 53 03 Faks: (212) 519 33 00

Kapı Yayınları, Alfa Yayın Grubu'nun tescilli markasıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1
MODERN ZAMANLARDA FIKHI İNŞA ETMEDE EDEBİYATIN ROLÜ	35
GANİMET NASIL BÖLÜŞTÜRÜLÜR?	66
1/5 BUGÜN NE ANLAMA GELİYOR?	84
GELENEKLER ARASINDA HOMO ISLAMICUS	102
KAYNAKÇA.....	113

“Türk kalın. Kendiniz olarak kalın ve kalkının.”

Prens Metternich

“Dünya bugünkü nüfusunun iki katını yaşatacak kaynaklara sahiptir ancak dünyada eşitsizliği önleyecek siyasi irade ve azim yoktur.”

Brezilya Başkanı Lula da Silva

Üstadım, Cevat Amcama...

ÖNSÖZ

35 yaşında genç bir aristokratın toplumundan kaçıp bir mağaraya sığınmasının nedenleri hakkında hiçbir bilgimiz yok. Dostları da bu konuda ketum davranıyorlar. Mağarada geçen beş yıl boyunca hangi ıstırapları yaşadı, hangi sorunlara çözüm aradı, hangi hayalleri kurdu ve neden bu süre boyunca toplumuna geri dönmeyi düşünmedi? Muhammed'in Allah'ın Elçisi olmaya doğru evrildiği bu süreç hakkında da doğru dürüst bir rivayet yok. Toplumundan kaçmasına bir son verildiğindeyse, bu, toplumunda yeniden saygın bir yer edinmek için değil -ki toplumu, cennetten inen taşı yerine koyma görevini o mağaraya sığınmadan hemen önce ona vermişti,- toplumunu dönüştürmeye dair bir misyon taşıdığı için olacaktı.

Kur'an Muhammed'in kalbine indi. Bu kalbi boş bir levha olarak kabullenmek pek o kadar kolay olmasa gerek. Boş bir levha için, bir mağarayla toplumdaki saygın bir mevki arasında pek bir fark olmazdı. Fakat eğer bu kalp bir toplumdan kaçmayı seçtiyse, muhakkak ki, toplumundan huzursuz olmuş olması için bazı sebepler vardı. Ve galiba zaten biz 40 yaşına kadarki Muhammed'in tüm ıstıraplarını, sorunlarını

ve hayallerini onun kalbine indirilen *Kur'an*'da görüyoruz. *Kur'an*'ın içeriği, onun 40 yaşına kadar toplumuna söylemek isteyip de söyleyemediği, gerçekleştirmek isteyip de gerçekleştiremediği, çözmek isteyip de çözemediği ve çözümleri o güne kadar kendisinin de doğru dürüst bilmediği her şeyden ibarettir.

Bu kalp, aradan geçen on dört asır içinde, üzerini bir is tabakası kaplamış olabilse de, insanları Çin'den Amerika'ya hala ısıtabilen evrensel bir kalptir. *Kur'an*'ın içeriği, insanlığın hakikate ve adalete dair bütün temel sorunları için bir çözüm teklifidir. *Kur'an*, daha güzel bir yeryüzünün inşası için bir tekliften ibarettir. Ve cüz'i bir kimliğe ait değildir. Hiçbir zaman bir cemaatin korunması, bir geleneğin yüceltilmesi veya jeopolitik bir gücün inşası için değildir. Bir cemaat, bir gelenek ve bir jeopolitik güç inşa eder. Fakat bunlar, daha güzel bir yeryüzünün inşası sürecinde ortaya çıkmış yan ürünlerden ibarettir. *Kur'an*'ın içeriği yeryüzünün temel sorunlarıdır. Ve galiba Hazret-i Peygamber'i kırk yaşına kadar boğan sorunlar da, Mekke toplumunda mikro ölçekte gördüğü yeryüzünün sorunlarından ibaretti. Bir cemaatin değil, insanlığın ve yeryüzünün sorunları...

Oysa bugün, İslam adına kaleme alınan eserlerin kahir ekseriyeti bir cemaatin yeniden üretilmesi, bir geleneğin yeniden ihyası ya da yapısının sökülmesi etrafında geziniyor. İslam'a küresel ölçekte hizmet de, en temelde cüz'i bir kimliğe dayalı bir jeopolitiğin yeniden inşası çabasını gözetiyor. Oysa 'yeryüzünde zayıf bırakılmış çocuklar' için savaşmak isteyen mağaradaki Muhammed, bugün yaşasaydı, kesin olarak, öncelikle Çin'deki çocuk işçiliğine karşı adil ve gerçekçi önlemler için kafa patlatacaktı. *Fusus*'daki anahtar kavramlar hiç şüphesiz İslam düşüncesine aittir. Ama 19. asır İngil-

teresi'ndeki işçilerin sefaletini, Engels'ten önce mücahit bir Osmanlı âlimi kaleme almalıydı. Böyle bir âlimimiz o gün olmadı. O halde, Engels'in bu kitabını din katı ve dünya katı diye ikiye böldüğümüz kitapçılarımızda ilahiyat katına koymamız gerekiyor.

Kendi cemaatimize ve geleneğimize ait kavgalarımızı yeryüzünün bugünkü sorunlarını çözmeye bağlamadığımız sürece, İslam'ın buhranlarını tartışmaya devam etmek zorundayız. Çünkü biz, Müslüman kimliğimizle İslam'ın sorunlarına boğulmuş durumdayken, yeryüzünü sürekli inşa eden, İslam düşüncesi değil, hep başka düşünceler olacak. Ve bizim yaratmadığımız bu dünya bizim dünyamız olmayacağı için, İslam, yabancısı olduğu bu dünyada buhran yaşamaya devam edecek. Oysa İslam, modern dünyanın sorunları üzerinden yaşanabilir güzel bir gelecek vaat etmeye sadece bir söylem olarak da olsa başladıkça, İslam hakkında konuşacağımız konu onun buhranları değil, belki de farkına varılmamış güzellikleri olacak.

* * *

Bu kitap günümüz için alabildiğine ilgisiz bir çabanın ürünüdür. Eğer dört başı mamur bir İslam siyasi iktisadını formüle etmiş olsaydık bile karşılıklı bağımlılığın alabildiğine yoğun olduğu küreselleşme çağında -ki bu süreçte görece az gelişmiş ülkeler hep daha fazla bağımlıdır- bu iktisadi hayata dökmeye çalışmak abesle iştigal olacaktı, çünkü bina dışarıya bağımlı olduğu duvarlardan kendi üzerine yıkılacaktı. Bu sebeple bu zamanda Müslümanların maslahatına olan, varolan iktisadi sistem içerisinde Müslümanların beraberce en müreffeh olacağı bir siyaset gütmek -ki bu çaba geleceği meçhul bir kapitalizm-sonrası için alternatifler üzerine kafa yormayı bugün için anlamsız kılıyor. Ve zaten böylesi bir

dünya, bir gün gelecek olsa bile, bizim şimdinin gerçeklerine dayanarak ürettiğimiz düşünceler o gün geldiğinde çoktan eskimiş olacak.

Eğer bugünkü Müslümanın temel sorunu, zamanımız için İslami bilincin nasıl bir biçime ve geleceğe -sadece kendi ülkesinin değil bizatihi yeryüzünün geleceğine- yön vermeye çalışırken ne gibi kıstaslara sahip olması gerektiği sorunu değil de -yani bir zihniyet, tebliğ ve cihad sorunu değil de- tamamen Müslümanların dünyevi mutluluğunu artırma sorunu olsaydı, o zaman gerçekten de bu kitap tüm anlamını yitirirdi. Çünkü bu kitapta derdim, tam da bugün gücümüz yetmediği için katlanmaya mahkûm olduğumuz bir siyasete rağmen, İslam açısından ancak türevsel bir değeri olan dünyevi mutluluk çabasını kapitalist ilkeler temelinde gözetmenin zorunluluğuna rağmen, kendi asli varoluşumuzun, yeryüzüne biçim verme çabamızın, ideallerimizin içeriğine dair anlamlı cümleler söylemekten ibarettir.

Belirsiz bir geleceği hedef alıyor olsa da, bu çabanın bugün için oldukça anlamlı olduğuna inanıyorum. Bugün sanıyorum siyasetle ucundan kıyısından ilgilenen pek çok Müslüman için dış politika bir medeniyet diplomasinden ibarettir. Ve bu diplomasinin altında şu temel duygu yatar: İslam'ı bir yeryüzü medeniyeti olarak görme arzusu. Sadece Müslümanlar için değil, herkes için adil bir barış yaratma çabası olarak görülebilecek bu diploması şu an için büyük oranda bir hissiyattan ibarettir, çünkü eğer tekrarlanması imkânsız Osmanlı Barışı'nı kavramsal bir içerik saymayacaksak, bu ideal bugün için bir içerikten yoksundur. Bu duygu, içeriğini neredeyse sadece Batı'nın dünyaya hediye ettiği ve jeopolitik çıkarlarına bir maske olarak kullandığı değerleri kendine samimiyetle mal ederek doldurur. Oysa eğer medeniyet olmasını istedi-

ğimiz şey İslam'sa, her nereden devşirilecek olursa olsunlar, değerler kriterlerini İslam'ın temel kaynaklarında, en başta *Kur'an*'da bulmalıdırlar. Sorun Müslümanların çağımızda ve yeryüzü için adil bir barış adına ne vaat ettiği değil, bizatihi İslam'ın çağımıza ne vaat ettiği sorunudur. Biz Müslümanlar kapitalizmi kritik ederken kendi kaynaklarımızdan gelen hangi düşüncelere yaslanacağız ve yeni teklifler getirirken onları hangi -bize ait- mihenk taşlarına vuracağız. Başka bir deyişle "İslam nasıl bir yeryüzü yaratmak istiyor?" sorusuna cevap olarak ne sunacağız sorunudur.

Yönümüzü çizen şey sadece ve sadece zulmü aşikâr Batı Barış'ını defetmekse, bu kendini sadece ötekisiyle tanımlamak anlamına gelir -ki kimliğin kendinde ne olduğu ve kendinde ne gibi ilkelere ve güzelliklere sahip olduğu tümünden belirsiz kalır. Ve diplomasinin değerlerinin Batı'dan devşiriliyor olması da bu kimliksizliği perçinler. Barışımızın içeriğini veren şey salt ilk Osmanlıların yaratmış olduğu barışın prensipleri ve kurumlarıysa daha baştan hiyerarşik (müslim-gayrimüslim) ve sıkı kontrollere tabi (lonca sistemi) bir toplum tasavvuru içerisinde düşünüyoruz demektir -ki bütünüyle anakroniktir. Bunu aşmak için, Osmanlı'nın bugün için anakronik olan her ilkesini ve kurumunu onun ebedi yönünden ayırtırmak istersek, elimizde yeryüzünde herkes için adil bir barış idealinden, içeriksiz bir arzudan başka bir şey kalmaz. Eğer birer Müslüman olarak bu çağdaki duruşumuzu belirleyen salt Batılı-olmama ve Osmanlı-varisi-olma ise duruşumuzun kendi başına hiçbir anlam ifade etmediğini de söylemek zorundayız, daha adil bir yeryüzü için duyulan samimi arzunun kendini belli etmesinden başka...

Türkiye'de Müslümanlar siyasette söz sahibi oldukça İslam'ın Müslümanlar üzerindeki belirleyici gücü yitmeye

başladı. Bu, İslam'ın kendisi değil, belli ve sahih olduğunu söyleyebileceğimiz özel bir biçimiydi -ki bu biçim Osmanlıların yarattığı barışın da iskeleti olmuştu. Bugün bu biçimin aydınlarımızın yüksek bir sofistikasyonla ve salt zihinlerimizde hayatta tutma çabasına karşılık, gerçek yaşamda büyük oranda bedenleri harekete geçirme gücünü yitirmiş olduğunu söylemek zorundayız. Gündelik yaşamlarımız, eğer toplumsal hayatın içindeyse, bu biçimin ana kolonlarında değil, daha çok onun çatlaklarında ve boşluklarında şekilleniyor. Tasavvufumuz ve kültürel yaşamımız Osmanlılardaki aşkın ve yeryüzüne biçim verme olarak cihadın özdeşliği yerine, dünyanın kirlerinden kaçmak için kullandığımız bir teneffüs aracı olarak işlev görüyor. Ekonomi ve siyaset alanında İslam'ın bu biçimi tamamen yokoluşa çekildi.

Bu biçim yitip giderken yine de Müslümanların kamu-sallığının İslami karakterini koruduğunu veya korumadığını hala tartışabiliyoruz. Benim anladığım kadarıyla, burada sadece cemaat aidiyeti göz önüne alınmıyor. Kıtas sağlayan temel etmenlerden biri bu duygunun, İslam'ı herkes için daha adil bir barış vaat eden bir yeryüzü medeniyeti olarak görme arzusunun işleyip işlemediğini görmek. Bu kıtas artık kişinin ya da eylemin İslamiliğini ya da gayriislamiliğini değerlendirmede temel bir mihenktaşı rolü oynuyor. Kimse iktisat siyasetinin İslamiliğini tartışırken müslüman bir siyasi partinin IMF politikalarını takip edip etmediğine bakmıyor. Daha çok onun gelir adaletine hizmet edip etmediğine önem veriyor. Ya da İslam'ın bu eski biçimi için kavranılamaz olan Alevi Açılımı, tam da mazlum bir halka barış ve adalet sunduğu için müslümanca bir siyasetin kanıtı oluyor. Ya da İslamiliği değerlendirmede önemli olan artık siyasetin içeriğinin İslam düşünürlerinden mi geldiği ya da

liberal mi, sol mu, muhafazakâr mı olduğu değil, daha çok içerik her nereden gelirse gelsin kendi yurdunda bu istenen barışı temin edip etmediği...

Bu kıstas bize görünüşte Allah tarafından verilen bir kıstas olmamasına rağmen, onun İslamiliği sorgulamada sahih bir mihenk taşı olduğuna inanıyorum. Bir fıtrat dini olan İslam'ın en sahih yargıcı da zaten fıtratın kendisidir ve fıtratta herkes için adil bir barış vaat eden bir yeryüzü medeniyeti ideali zaten zımnen mevcuttur. Buradan bir adım daha atıp şunu da söyleyebiliyoruz: zaten fıtrata hitap eden *Kur'an*'ın tüm toplumsal hükümleri de (böylesi bir medeniyeti kurmanın aracı olan cihada dair pasajları dâhil) en temelde böylesi bir idealin temellerini atmak için indirilmiştir. İslam'a böylesi bir medeniyet olma idealini atfeden bizler değiliz, aksine o bir şekilde Müslümanı böylesi bir medeniyeti tahayyül etmek için zorlar, ilk Müslümanlar, ilk Osmanlılar ya da bugünkü bizler.. Ve İslam'ın o an için sunulmuş biçimi her ne olursa olsun temelde durması gereken toplumsal öz, ruh tam da bu idealdir.

Bu ideal gerek *Kur'an*'a yaklaşımda gerekse de dışarıdan gelen fikirlerin İslamiliğini tartmada sahih bir kıstas verir. Fakat bu haliyle bu ideal salt öznel bir ölçüttür. Herkes öznel olarak kendine adil geleni benimser ve görüşünün içeriği her ne olursa olsun ona bağlanışı müslümancadır. Fakat bu, tam bir görüşlerin çatışması durumudur. Tam da bugün sağ Müslümanlar ve sol Müslümanlar arasında yaşadığımız çatışma gibi. Bir Müslüman için bu öznelliğin nesnelliğe yükseltilmesi ve evrensel geçerlik talep etmesi ancak bu idealin içeriğinin *Kur'an* beyanı tarafından doldurulmasıyla mümkündür. Ve toplumsal hayatın her alanı hakkında konuşan ve her ilişkinin kodunu düzenleyen *Kur'an* gerçekten de Müs-

lûmana, tek taraflı birer ideoloji olarak ona sunulmuş hakikatler arasında hakemlik yapabileceği bütün doneleri sunar. Burada bunu mümkün kılan, gerek *Kur'an*'ı bize sunulmuş tüm gözlükleri bir an için gözümüzden çıkarıp çıplak gözlerle *Kur'an*'ı kendi kendisiyle tefsir, gerekse de onu yeryüzüne ait düşüncelerle bir arada ele alarak tevil etme çabasıdır.

İki unsurun da hayati olduğuna inanıyorum. Geçmiş zamanlara ve mekânlara ait gözlüklerin *Kur'an*'ın tek doğru görünüşünü verdiğini savunduğumuz sürece *Kur'an*'ın çağımıza hitap eden hiçbir yönünü kavrayamayız. Ve zaten o gözlüklerle yeteri kadar bakıldığı ve görünenler yeteri kadar yazıldığı için çağımıza söyleyebileceğimiz yeni hiçbir şey olmayacak demektir. Ki o gözlüklerin yarattığı medeniyet de ortadayken -ki bugün için anakroniktir- *Kur'an*'ın ufkunu o medeniyete mahkûm addetmek zorunda kalacağız. Aynı şekilde gözlüklerimizi çıkarmış olsak da -ki bu aslında biz farkına varmasak da çağın bize verdiği yeni gözlüklere sahip olmak demektir- eğer kitabın çağımızla ilgisini hiçbir şekilde kurmuyor isek, vahyi bizim zamanımıza ve bizim mekânımıza taşıma şansımız da asla olmayacak demektir. Bu durumda çağın hakikati bir tarafta vahyin hakikati öbür tarafta ilelebet birbirine yabancı kalmak zorundadır. Ki bu her halükarda yaşamı ikiye bölmek demektir.

Kur'an'ın böylesi bir okumaya izin verdiğine inanıyorum. İlk kitabımda bunun birkaç örneğini sunmaya çalışmıştım. Bu kitapta bu örnekleri biraz daha genişletiyorum. Temel derdim şu: İslam'ın belli bir biçiminin bizim hayatlarımıza yön verme yeteneği yitmişken -ki bu biçimin kamusalılık talebini yitirmesi başlı başına her şeyi yitirmesidir- yine de *Kur'an*'ın bize kendi çağımızda yön verme yeteneğinden hiçbir şey kaybetmediğini savunmak -ki onun bu niteliği aslın-

da *Kur'an* mesajının sadece Müslümanlar için değil, herkes için temel bir ideali bağrında taşımasıdır. Bu, bir yandan Müslümanların bahsettiğim arzuyla dışarıdan aldıkları birçok şeyin aslında zaten İslam'a ait olduğunu deklare etmek demektir, bir yandan da bu arzunun içeriğini *Kur'an*'dan doldurmaya girişmekle Müslüman kimliğinin tutarlılığını ve çağımız için söylemini (tebliğini) inşa etmeye çabalamak anlamına gelir. İslam'ın eski biçiminin belirleyiciliğinin yittiği yerde kamusal olarak Müslüman olmak ne anlama gelir ve Müslüman gerçekte hangi siyasetin peşinde koşar, başka bir deyişle "İslam çağımıza ne vaat eder?"

Bu kitapta sadece İslam'ın siyasal iktisadına dair ayetleri ortaya koymaya çalıştım. Bugünkü iktisadi düzenin ayakta kalmasının iki en temel amili vardır: (1) iktisadi gerçekler -ki siyasal irade tarafından değiştirilemez, (2) siyasi irade -ki bu gerçekleri yok sayamasa da onlara (Bretton Woods ve Washington Mutabakatı'nda olduğu gibi) bir biçim verebilir. Bu kitaptaki temel varsayımım şu oldu: iktisadi gerçekler aynı kalmak koşuluyla, diyelim ki, İslam'ın değerleri siyasi iradeyi belirler oldu, acaba *Kur'an* bize bugünkü iktisadi daha adil kılacak yeni normlar ve yeni bir düzen için köşetaşları vaz'edebilir mi? Kitapta bugün için uygulanması imkânsız olsa da bize bugün için gerekli olan bir gelecek ufkunu ve İslam'ın yeryüzünün çağdaş düzenine dair eleştirel söylemine kendinden bir öz kazandıracak temel normları sunmaya çalıştım.

Bu haliyle burada sunduğum normlar salt birer ideadır ve iktisadi düzen açısından ciddi bir paradigma kaymasının temel yapıtaşlarıdır. Şunu söylemek istiyorum: burada sunduğum normlar, ben sanki aynıyla uygulanacakmış gibi sunmuş olsam da, aslında aynıyla uygulanmak için değildir.

Onlar daha çok ileride tasarlanabilecek olan İslami iktisadi siyasetlerin temel olası düşünce çekirdekleri olarak ele alınmalıdır -ki bu düşünce çekirdekleri etrafında inşa edilecek bir iktisadi düzen bugünkünden hayli farklı sonuçlar doğurur. Fakat aynıyla uygulandığında problem doğurabilecek bu normlar, siyaset alternatiflerinin gözetmesi gereken hedefler, mantık-kurucu prensipler ya da dünya iktisadına yeni bir yön vermek amacıyla girilen dünya ölçekli tartışmalarda gözetilecek asli mihenk taşları olarak sanıyorum oldukça işlevsel olacaktır.

Örneğin tartıştığım temel norm olan 1/5'i bu kitapta aynıyla uyguluyormuşuz gibi ele aldım. Norm şu: üretilen değerin beşte dördü işçi sınıfına ait olmalıdır. Burada göstermeye çalıştığım şey şu oldu: küresel iktisadın temel yapılanışı bu normun daha adil bir yeryüzü yaratmasına izin vermesidir. Fakat bunun mümkün olabilmesi uygulamayı bozacak aşırılıkların olmamasına, iktisadın işlerliğine ve adaletine dair diğer amaçlarını baltalamamasına vs. bağlıdır. Bu sebeplerle soyut haliyle ve salt bugünün perspektifinden bu normların uygulanamazlığına dair gerçek hayattan örnekler kolaylıkla getirilebilir. Ve ayrıca neden 1/5 de, 1/10 ya da 2/3 değil? Fakat eğer 1/5 normunu aynen uygulanacak bir hüküm olarak değil de, bir idea olarak ele alırsak durum değişir. Burada temel işaret noktası 1/5'in çok temel bir paradigma kayması olduğudur. O da şudur: işveren ve işçi arasındaki ücret sözleşmesi salt bir arz-talep ilişkisiyle belirlenemez. İşin bir de ihmal edilmemesi gereken 'üretilen değerin bölüşümü sorunu' vardır. Yani 1/5 mantığıyla piyasadaki arz-talep ilişkisi temelinde belirlenen bireysel sözleşmenin üzerine işçi sınıfı ve işveren sınıfı arasında bir bölüşüm ilişkisi eklenmedikçe, bu ilişki işveren adına haksız bir kazanç oluşturmaktadır. Bu

paradigma kayması temele konduğunda 1/5 sayısı salt bir simge olarak değer kazanır. Ve siyasi irade ekonomik gerçekleri baltalamadan (en temelde büyüme için zorunlu olan yatırımların sürekliliğini koruyarak) bu oranla oynayabilir ve *Kur'an* için mutlak hedefin eşitlik olduğu varsayımı altında bu oranı 1/10'a 1/20'ye çekebilir. İkinci olarak siyasal irade bu normu harfiyen uygulamak yerine, örneğin bir şirketin katma değerinden işçi sınıfına düşen payı o şirketin işçisine dolaysızca aktarmak yerine, temelinde bu bölüşüm sisteminin olduğu bir mantıkla yeryüzündeki tüm şirketlere vergi koyup, yeryüzündeki her işçiye, onları birbirine yaklaştırarak fakat iktisadi gerçekleri baltalamamak için aralarındaki ücret farklarının anlamını da koruyarak ödemedede bulunabilir, ya da bu norma onu başka amaçlarla eşgüdümlü hale getirecek bir biçim kazandırabilir, vs. Söylemek istediğim şey şu: 1/5 normu saf haliyle bir ideadır, bu idea bugünün yeryüzü ölçekli ekonomisi için gözetilebilirdir, fakat bu saf haliyle somut bir uygulama kazanmak için değildir. O daha çok iktisadi siyaset tasarlayacak bir Müslümanın düşüncelerine temel olması gereken soyut bir düşünce çekirdeğidir ve bu ideayı gözetken sayısız iktisadi biçim tasarlanabilir -ki 1/5 hiçbirinde bu saf haliyle görünmese de, o siyasette bir öz, bir pusula ya da bir mihenk taşı olarak yer aldığı için o biçimi İslami kılar. Ve bugün kesin olarak uygulanamasa da, yeryüzünün yeni olası iktisadi düzenine ait bugünkü tartışmalarda bize yönümüzü gösterir.

Geleneğimiz bize İslam ve toplum sorununa dair çağımız için doyurucu bir yanıt sunmuyor. İslam iktisadı düşüncesiye en azından ülkemiz için on yıllardır çok kısır. Bir iktisatçı değilim, bir ilahiyatçı da... İktisada dair lisans seviyesindeki dersleri çoğu kendi sevgim ve çabamla olmak üzere bitirdim.

Buna ek olarak sol iktisadı da elimden geldiğince ve severek okudum. Çocukluğumdan beri de dinimi öğrenmeye çalışıyorum. Öğrendiklerimle bir çelişki yaşamadığım sürece bu kitabı yazmaya devam ettim. Normalde, iyi bir okuyucunun niteliklerine sahip olsam da, bu başlıkta bir kitap benim formasyonuma sahip biri tarafından yazılmamalıydı. Fakat bu alanda on yıllardır el atılması gereken ciddi bir boşluk var. Ve benim gördüğüm kadarıyla Müslümanlar bu boşluğa karşı son on beş yıldır oldukça kayıtsız, en azından kamusal olarak. Kitabımın bir son söz iddiası olarak görülmeğe oldukça gerekli bir tartışmayı tetiklemek ve ehil olanların fikirlerini beyan etmesi için bir talep olarak görülmesini isterim. Benim için hayati olan bu boşluğu gidermek üzere uğraşmak benim için bir vecibeydi. Ortaya bu eser çıktı. Gerek *Kur'an*'a gerek iktisada daha derinden temas eden eserlerin bu kitabın boşluğunu göstermesi ya da bu kitabı tamamen gereksiz kılması, sanıyorum ben de dâhil, tüm Müslümanlar için bir kazançtır.

Eleştiriden daha çok haklarında birer durum tespiti yaptığım kişilerin, kurumların, geleneklerin çoğu beni hala olumlu bir yönde dönüştüren bir karaktere sahiptir. Hakkında “onun yaptığı kendine ayrı şeriat icad etmektir” dediği Ebu Hanife'ye karşı İmam Şafii'nin sevgisi ve saygısı erbabının malumudur. Bu yüzeysel tespitlerde daha öte bir duygum olmadı.

Dua beklentisiyle...

GİRİŞ

Bugün İslam'ın ekonomi-politiğini Türkçe'den öğrenmek isteyecek herhangi bir Müslüman birey çok büyük bir hayal kırıklığıyla karşılaşacaktır. Geçen yılın Ramazan ayındaki dini yayınlar fuarında İslam'ın bu sahadaki idealleri ve bunları nasıl gerçekleştirebileceğine dair, 1970'lerden kalma birkaç önemli kitabı hariç tutarsak, neredeyse hiçbir çalışma yoktu. Zekât ve oranları, İslam fıkhnında son dönem tartışma konusu olmuş faiz yasağı, Müslümanların son dönem zenginleşmesinin doğurduğu hoşnutsuzlukla yazılmış zenginlikler fıkhnı ya da Müslüman girişimci ya da devletlerin kapitalist dünya düzeni içerisindeki ekonomi faaliyetlerini meşrulaştırmak ya da bir sisteme ve norma oturtmak üzerine düşünceleri İslam'ın ideal ekonomi-politiğini ifşa etmeye yönelik çabalar olarak saymayacaksak, bugün herhangi bir dini yayınevine giren ya da dini yayınlar yapan yayınevlerinin kataloglarını tarayan herhangi birinin son on yılda bu konuda yazılmış elle tutulur herhangi bir kitabı bulamayacağını da daha baştan söylemek zorundayız.

İslam'ın ideal bir medeniyet tasavvuru sunduğuna dair tartışmaların yapıldığı ve bunun bizzat bu ekolün temsilcisi Ah-

met Davudoğlu tarafından siyasete dökülmeye çalışıldığı son on yılda bu olgu daha da dikkat çekici bir hale geliyor. Davudoğlu'nun temsil ettiği Bilim ve Sanat Vakfı çevresinin yayınevlerinin (Küre ve Klasik) bastığı kitapları taradığımızda eğer kapitalizmin doğuşunu ya da örneğin Çin'de aldığı Konfüçyen biçimi analiz eden ya da kapitalizmin sadece son otuz yılda aldığı küreselleşme biçimini kritiğe tabi tutan ve tamamen gayrimüslimlerin yazdığı kitapları İslam ekonomi-politiğine dâhil etmeyeceksek, konuya yönelik kadim zamanlarda üretilmiş bilgiyi sistemleştirerek sunmaktan başka bir amaç gütmeyen bir iki kitaptan başka hiçbir şeyle karşılaşmıyoruz.

Bu çelişki yayınevinin bazı kitaplarına yazdığı tanıtım yazılarıyla daha görünür hale gelir: özetlersek "19. yüzyılda kapitalizmin anahtar kavramı 'sınıf'tı, 20. yüzyılda 'ulus.' 21. yüzyılsa medeniyetler çağıdır." Ve cümleyi grubun fikir önderlerinden Mustafa Özel'in tam da bu cümleye eklediği sözleriyle tamamlarsak: "ve kapitalizme karşı mücadele bu yüzyılda medeniyetler eliyle yürüyecek."¹ Kapitalizme karşı mücadele etmesi istenen medeniyet, hiç şüphesiz, en başta İslam'dır. Fakat yayınevinin bastığı Cengiz Kallek'in *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi* aracılığıyla kadim medeniyetin bu çağa ne sunduğuna bakarsak, çoğu, büyük Hanefi fıkıhçısı Ebu Yusuf'a ait iktisadi değerlerin zaten hepsinin kapitalizme mal edilmiş olduğunu görürüz: adil bir hukuk refah doğurur, alt-yapı yatırımlarını kamu gerçekleştirmelidir, arz yanlı üretim, piyasa fiyatlarına karışma yasağı ve zekât (vergi) mekanizmasıyla bölüşüm adaletinin sağlanması (refah devleti).

1970 ve 80'lerde basılan kitaplara baktığımızda, sanıyorum, o dönemin Müslüman düşünürlerinin İslam'ın eko-

1 İslam Ülkesinde Solculuk, *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2005.

nomik idealleri konusunda son derece iddialı olduğunu söyleyebiliyoruz. En azından kendilerini kapitalizmin ve komünizmin ortasında bir üçüncü yol olarak görme konusunda kendilerinden emindiler ve ellerinde İslam'ın temel kaynaklarından devşirdikleri (faizin yasaklanması, zekâtın farz kılınması ve tekellciğe yasak getirilmesi gibi) hazır bir reçeteleri ve bu reçetenin arkasındaki mantığın tefekkürünün sağladığı felsefi bir duruş da vardı. Klasik dönem İslam iktisadi kavramlarının ve normlarının bir sistem haline getirilmesi çabası olarak okunabilecek *İslam İktisadına Giriş* kitabının (ilk baskısı 1979, ikincisiyse 2008'de yapılmış) yazarı Ahmet Tabakoğlu kitabın ikinci baskısına yazdığı önsözde Ali Şeriatî, Seyyid Kutup, Bakır Sadr, Sezai Karakoç'ların çokça okunduğu dönemlerin hissiyatıyla bugünleri kıyaslayarak şöyle yazıyor:

“İslam İktisadı” 1970-1980’lerde oldukça popülerdi. O dönemde gençlik kesiminde varolan Türkiye’yi ve dünyayı “kurtarma” hevesi de bunda etkiliydi. Günümüzde ise Türkiye ve hatta dünya “kurtulduğu” için “İslam iktisadı” da eski cazibesini kaybetmiş ve yerini büyük ölçüde “İslam kapitalizmi”ne bırakmıştır. Oysa günümüzde gelir dağılımı adaletsizliği büyüdüğü gibi zenginlerle fakirler (ülke çapından bireylere kadar) arasındaki mesafe daha da açılmaktadır. “İslam iktisadı”nın temel konusu ise bunlar olmalıdır.

İslam'ın bir güç olmaya başladığı bugünün Türkiye'sinde İslam ekonomi-politiği üzerine suskunluk hakkında düşünülmesi gerekiyor. Bu metnin amacı bu suskunluğu tahlil etmek olmasa da bir giriş seviyesinde bazı spekülasyonlarda bulunabiliyoruz. Bunun temel sebebi Müslümanların zengin-

leşmesi ya da kapitalistleşmesi olabilir mi? Bir yere kadar bunun açıklayıcı olduğunu söyleyebiliyoruz. 1990'lı yıllarda Bilim ve Sanat Vakfı ekibinin fikir önderlerinden olduğunu söylediğim Mustafa Özel Müslüman sermayedarlara İslam ahlakını koruyarak zenginleşmenin yolları ve Müslüman bir sermayedarın sahip olması gereken teorik ve ahlaki dünya görüşünün ne olması gerektiğine dair kitaplar yazardı ve bu kitaplar o yıllarda oldukça fazla okunurdu. Bugün bu kitaplardan hiçbirinin, örneğin çağdaş ekonomiye İslami değerlerle bir bakış getirdiği *Piyasa Düşmanı Kapitalizm* ya da girişimcilere ahlak ve maneviyatı gözeterek kar etmenin yolları için bir rehber niteliğindeki *Müslüman ve Ekonomi*'nin tek bir baskısı yok. Mustafa Özel gibi gerek ekonominin mantığından anlayan gerek İslam'ın ekonomiye dair dünya görüşü hakkında konuşabilecek kadar ilahiyat bilen bir rehber bugünün giderek zenginleşen Müslümanı artık ihtiyaç duymuyor. Bu olguyu ya Özel'in kitaplarının ana muhatabı olan girişimci Müslümanların bu konuya doymuş olması ya da Müslümanların kapitalistleşmesi ve kapitalistleştikçe eski ahlaki normlara ve teorik duruşa referans vermiyor olmasının bir işareti olarak okuyabiliyoruz.

Fakat İslam'ın kitap pazarı kapitalistleşen Müslümanların tekelinde bir pazar değil. Yayın çeşitliliğine ve yayınların Türkiye İslamı için aykırılık teşkil eden tezlerine ve ilahiyatçı yazarların geçimini herhangi bir patronajdan değil de mütevazı akademisyen maaşlarından sağladığı gerçeğine

bakınca, çağdaş İslami ekonomi-politik düşünce kısırlığının kapitalistleşmeden daha başka yerlerde aranması gerekiyor. Zaten son on yılda AK Parti eliyle süren kapitalistleşmeye küçük ama önemli bir ilahiyatçı eleştirisinin varlığını HAS Parti'nin kurucu kadrosundan biliyoruz: örn. Hayri Kırbasoğlu ve İlhami Güler.

İslam ekonomi-politiğinin doğası gereği durgun bir konu oluşunun da bu bilginin yeniden üretilmemesinin temel sebebi olduğu söylenebilir. *Kur'an*'ın ve *Sünnet*'in sunduğu mekanizmalar bellidir: özel mülkiyet izni, faiz yasağı, zekât emri, tekel yasağı ve kar ve ücretin piyasadaki arz ve talep ilişkisiyle belirlenmesi... Bu normlar veri alındıktan sonra en fazlasından bunların arkasındaki felsefi duruş ve sistemin mantığı üzerine fikir teatisinde bulunulabilir ki bu İslami felsefenin ve sistemin inşası da en fazlasından tek seferlik bir çabadır. Bu sebeple Seyyid Kutup bir kez *İslam'da Sosyal Adalet* kitabını yazdığında buna eklenecek şerh ve haşiyeden öte bir şey yoktur.

Bu cümle bir yere kadar açıklayıcıdır. Bugün ortalama bir Müslüman okuryazarla konuştuğunuzda, muhtemelen, onun İslami ekonomi-politik bilinçten anladığının bu İslami normların arkasındaki mantık olduğunu görürsünüz: Faiz ve tekel yasağı sömürü ve rant karşıtlığıdır, zekât emri yeniden bölüşüm yoluyla iktisadi adaletin sağlanmasıdır, özel mülkiyete hürmet ve kar ve ücretin piyasada belirlenmesi İslam'ın emekçi yanında girişimci ve sermayedara da değer vermesidir, vs. Fakat bu verilerden hareketle İslami ekonomi-politik düşüncesinin durgun bir düşünce olduğu hemen söylenemez.

Bu konuda şimdilik söyleyebileceğim şudur: *Kur'an* ve *Sünnet*'ten hüküm çıkarmanın yöntemi, yani *Usûl İlmi*

bugün Türkiye’de büyük bir tartışma yaşamaktadır. Ehl-i Sünnet Usûlüne karşı son yirmi yılda büyük bir meşruiyet zemini bulan Tarihselci Okul’un usûlünden hareketle konuşacak olursak, okulun kurucusu Fazlurrahman faiz konusunu tartışmaya açma gereği duymuştu: çağdaş banka faizi *Kur’an*’da lanetlenen ribaya girer mi girmez mi? İslam ekonomi düşüncesi için böyle hayati bir tartışmayı açmış olmasına rağmen, Fazlurrahman’ın düşünceleri etrafında toplanan Ankara Okulu ve Kitabiyat Yayınevlerinin İslami ekonomi-politik hakkında hiçbir kitap yayımlamamış olmasını İslam ekonomi-politik düşüncesinin durgun bir düşünce olması kabulünden başka bir yerde de aramamız gerekir.

Örneğin siyasal İslam’ın Türkiye’de iflas etmiş olduğunun kabullenildiği özellikle son on beş yılda. Bugün hedef kitlesi ve liderliği büyük bir İslami nüfus barındıran AK Parti’nin iktidara gelebilmesi tamamen Batılı siyaset normlarını özümsemesiyle mümkün olmuştu. İktidarda olanın Müslümanlar olduğu fakat siyasetin temel meşruiyet kalıplarının tamamen Batılı olduğu bu siyasi düzen özünde iktisadi bir ütopya olan ‘adil düzen’in de iflas etmiş olması anlamına geliyordu. AK Partili seçkinler sadece Müslümanlara hitap eden adil düzen yerine o gün için ‘herkes’in rızasını kazanmış IMF reformlarını hayata geçirerek ciddi bir iktisadi büyüme gerçekleştirdi. Gelir adaletsizliğinin kayda değer bir biçimde bozulmadığı, dolayısıyla herkesin daha müreffeh olduğu bu dönem İslami ekonomi-politik açısından en azından orta vade için yeni İslami adil düzen tahayyüllerine vakit harcamamak anlamına geliyordu.

Bu süreç İslami ekonomi-politiğin son on beş yıldaki suskunluğunu en azından kısmen açıklar. Fakat AK Parti iktida-

ra geldiğinde artık bir medeniyet projesini de hayata dökme şansını kendinde bulduğuna inanacaktı ve en azından dünya sol iktisadi yazını takip ettiği kadarıyla kapitalizme muhalif ve sadece Müslümanlarda değil ‘herkes’te rıza üretebilen ve İslam medeniyetine has bir iktisadi refah ve adalet söylemi geliştirmesi gerektiğinin de farkında olacaktı. Hele ki 2008’in süregelen iktisadi krizi ve Arap Baharı’nın inişli çıkışlı sürecinde... Ahmet Davudoğlu ekibinin bazı yayınlarında kapitalizme karşı mücadele edecek özne olarak medeniyeti koyması ve medeniyetten anladığının da en başta İslamiyet olması, sanıyorum, adil düzen projesi çökmüş olsa da ve kısmen kapitalistleşmiş kesimi (AK Parti’yi) temsil etse de, Türkiye’de İslami bilincin hala İslam’a has bir ekonomi-politik vizyona ihtiyaç duyduğunu açıklar.

Buna rağmen bu sahada ciddi bir suskunluk var ve bunun belki de önemli bir sebebi aynı anda hem ilahiyat hem de iktisat bilgisine hâkim insanların yokluğu. Bugün uzmanlaşmanın bir sonucu olarak kişiler kendi alanlarında üst düzey bilgiyi sağladıktan sonra başka sahalarda mukallit olmayı bilerek seçiyorlar. Bu özellikle iktisat ve ilahiyat sahalarda geçerli... İktisat ciddi bir matematik ve gündelik hayatta ihtiyaç duyduğumuzdan çok daha bütünlüklü ve sistematik bir nedensellik mantığına yaslanmayı gerektiriyor. Konunun uzmanı olmayan kişinin fizik hakkında konuşması ne kadar saçmaysa iktisat hakkında ‘ahkâm kesme’si de o kadar gülünç, bir ilahiyat profesörü de olsa. İlahiyat sahasıysa Ehl-i Sünnet için büyük oranda tamamen işin ehli olan liyakatli âlimin konuşması gereken bir alan. Bilgi sahibi olmadan din hakkında konuşmak bir çeşit küfre denk tutulabiliyor, Ehl-i Sünnet çevrelerde.

Bu gündelik hayatta sıklıkla karşılaştığımız bir durumdur: herhangi bir toplumsal sahanın o konuda kendi sözünü

söyleyebilecek kadar uzmanı olan Müslüman birey, uzmanı olduğu konuya dair İslami görüşünde kendi özgün fikirlerini ifade etmektense, büyük oranda geleneksel düşüncenin bir tekrarını dile getirir ve genellikle bu düşüncüyü İslam'ın temel kaynaklarına ve bu kaynaklardan hüküm çıkarmanın yöntemine herhangi bir vukufiyeti olmadan, bir mukallit olarak benimsemiştir. Ve durum bu olduğu için Müslüman kişilerin düşüncesi sürekli gelişse ve derinleşse de, İslam düşüncesi donuk bir kendilik olarak yeniden üretilmeye mahkûm kalır.

Fakat uzmanlaşma açıklamasının da sınırlı olduğunu söylemek gerekiyor. Bir ilahiyatçının kendi çabasıyla lisans seviyesinde de olsa iktisatta bir birikim sahibi olması oldukça zordur. Fakat iktisattaki bütünlüklü nedensellik mantığını yakalamış bir iktisat uzmanının ilahiyat alanında kendi çabasıyla uzmanlaşması için bir engel yoktur. Ve akademide yer alan bir Müslüman iktisatçının, bu konuda, en azından geçmiş birikimle nüansları olan görüşler beyan etmesi kendi camiasında isteneceği için, bu konu hakkında düşünmenin ve yazmanın gerekli müşevviki de vardır.

Fakat kendi okulumda, Bilkent'te, gözlemlediğim kadarıyla bugün iktisat uzmanlığı için kendini yetiştiren Müslümanlar kendilerini bir yandan da İslam ekonomi-politiği yapmak üzere inşa etmeye çalışmazlar. Bunun üç nedenini ayırt edebiliyorum:

(1) İktisat uzmanlığı, hele ki iyi bir eğitim için uğraşılıyorsa, kişinin tüm yaratıcı potansiyelini ve emeğini emer. Bu kısmen açıklayıcıdır. Fakat dünya düşünce tarihinden bildiğimiz kadarıyla yaratıcı enerjiyi ve emeği iktisattan daha çok emen fizik dalındaki birçok bilim adamı çok iyi birer beşeri bilimci de olabilmişlerdir: 'paradigma' kavramını inşa eden

Thomas Kuhn ya da bizde iyi bir tasavvuf uzmanı olan Ahmet Yüksel Özemre.

(2) Ona dünya entelektüel ağlarına girme olanağı veren iktisattaki bütünlüklü nedensellik mantığından haz alan Müslüman bireyin fıkhn ve usul-ü fıkhn ‘ezberci’ hukuk mantığına girmekte bir doyum bulamaması sonucu bu alanı işin uzmanına bırakmayı seçmesi. Bugün Keynes düşüncesi-ne vukufiyetin sunduğu marjinal haz ve prestij İmam Şafii’yi bilmenin verdiği marjinal haz ve prestijden çok daha yüksektir, ilahiyatçılar arasında değil de iktisat, siyaset, sosyoloji, tarih okuyanlarla beraber sosyalleşen iktisat öğrencisi için. Bu kısmen doğrudur. Ama aynı şekilde İslam’da usûl tartışmalarına vukufiyetin vereceği İslamı özgün bir mantığa sahip bir biçimde yorumlama yeteneği sadece ilahiyatçılar arasında değil, bu çevreler arasında da kişiye yüksek bir haz ve prestij sağlayabilir.

(3) İktisat öğrencisi Müslümanlar İslam’a birer birey olarak değil, bir camiaya ya da bir cemaate aidiyetle yaklaşır. Bu yüzden özgün bir İslam yorumu ve özgün bir İslami ekonomi-politik ortaya koymaları mümkün değildir. İslami camianın dert, kaygı ve ıstırapları ne istikametteyse, iktisatla uğraşan Müslüman bireylerin de İslam’a dair dert, kaygı ve ıstırapları aynı istikamettedir. Fakat yine iktisatla uğraşan herhangi bir Müslüman bireyin uzmanı olduğu sahada kendine ışık tutacak bir İslami bakış açısına ulaşma çabasına sahip olmasının önünde engel olarak durmuyor.

İslam’ın son on ya da on beş yılda ekonomi-politik üzerine suskunluğunu açıklamaya çalıştığımız bu spekülâtif nedenler birbiri üzerine biriken eğilimler yumağı olarak kavranırsa sanıyorum bu suskunluğu açıklayamasak da bir nebze anlamış oluruz. Müslümanların zenginleşmesinin doğurduğu sistem-

le barışma temayülü, Türkiye’de hâkim İslami düşünüşün usûl konusunda sabit bir yerde durmayı seçmiş olması, usûlü yenileyenlerinse yeni usûlü savunmaya odaklanmış olması, siyasal İslam projesinin Türkiye’de çökmüş olması ve Müslüman entelektüeller arasında artan uzmanlaşma bu konuda düşünmeye ve tartışmaya ket vuran bir ortam yaratıyor. Bu konu gündeme gelme eğilimi yüksek bir konu olmadığı için de İslami ekonomik ütopya üzerine yazan çizen pek insana rastlamıyoruz.

Bahsettiğim en son neden üzerinde bir cümle etmek istiyorum. Türkiye’de İslami düşünceye yön veren bazı yayınevlerini taradığımızda İslam camiasının dert, kaygı ve ıstırapları da az çok meydana çıkmış olur. Bu çalışmanın amacı bu boyutun ortaya çıkarılması olmasa da, adı bu metinde geçen yayınevleri üzerinden bazı anlamlı cümleler edebiliyoruz: örneğin Fazlurrahman’ın izinde giden Ankara Okulu ve Kitabiyat Yayınevleri’nin ana kaygısı yeni usûlü kabul ettirme çabası içerisinde İslam düşünce tarihinin yeni bir eleştirel gözle değerlendirilmesidir. Davutoğlu ekolüne bağlı Klasik ve Küre Yayınlarında ana kaygı İslam medeniyeti temelli jeopolitik ve sosyal-teorik bilincin kazandırılmasıdır. Modern dünyada maneviyat arayışına dair, İslam ve Osmanlı tarihinin büyüklerini sevdirmeye çabasında olan, İslam düşünce tarihinin felsefi derinliğiyle sunulmasıyla uğraşan, edebiyat birikimini yeni nesillere ulaştıran, kişisel gelişimin İslamlaştırılmasında uzmanlaşmış vs. sayısız yayınevi var. Bazı yayınevleri birçok işi birden görüyor. Fakat Müslüman öznenin yeniden üretilmesinde onun ekonomi-politik bilincine hitap eden herhangi bir ciddi çaba yok. Müslüman her entelektüel aday, bu birey bir iktisatçı olsun olmasın, İslam’a dair dert-

lerini, kaygılarını ve ıstıraplarını bu camia içerisinde devşiriyor. Ve iktisattan gelen hikmetle İslam birbirine sızamıyor.

Fakat bugün medyada daha fazla görünür olmaya başlayan İhsan Eliaçık'ın kitaplarında ve konuşmalarında sürekli vurguladığı bir nokta var: Müslümanların olmasa da, *Kur'an* mesajının ve Hazret-i Muhammed'in kaygısı en temelde ekonomi-politiktir. *Kur'an*'ın iniş sırasına göre tefsirini yazan Eliaçık, ilk inen surelerden son gelen surelere kadar müşriklerle esas kavganın Allah'ın varlığını kabul ya da redde değil, tamamen servetin biriktirilmesi ya da bölüşülmesi sorununda düğümlendiğini gösterir. *Kur'an* onları kabre kadar meşgul eden servet çoğaltma yarışını kınar (Tekasür Suresi), ve fakire yardım etmeyen namaz sahibini dini yalanlamakla itham eder (Maun Suresi). Özellikle ilk 23 surede Allah, ahiret ya da metafizik kavgası yoktur, kavga tamamen müşriklerin servet ve güce tapmasında düğümlenir, Allah'a zaten inanan müşriklerle kavga burada kopar.

İslam'ın ekonomi-politik bir din olduğu ve bölüşüm adaletinin sağlanmasının İslam'ın esas kaygısı olduğu düşüncesi Eliaçık'ın en temel kavgası olsa da Eliaçık bu bilinci vermenin ötesine herhangi bir adım atmaz: "Böyle bir ekonomi-politik makine nasıl tasarlanabilir?" sorusunun cevabı Eliaçık'ı meşgul etmez. Eliaçık bu sorunun farkındadır fakat bunla uğraşmayı öyle görünüyor ki düşüncesinden ilham alan iktisatçı Müslümana bırakır.

Cevapsız bırakılmış bu soru bizleri (Türkçeyile tanışması itibariyle) 70 ve 80'lerin İslami iktisadi sistem üzerine tefekkürüne geri dönmeyi mecbur bırakıyor: Türkiye'de düşüncelerinden hala etkilenilen ve burada temsil gücü yüksek birer örnek olarak ele aldığım Ali Şeriatî, Seyyid Kutup, Bakır Sadr veya Sezai Karakoç bölüşüm adaletini sağlayabilecek ve her-

kesi refaha erdirebilecek böylesi bir makine tasarlayabilmiş midir? Her birinin sayısız kitabı arasından Şeriati'nin *İslam ve Sınıfsal Yapı'sı*, Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet ve İslam ve Kapitalizm Çatışması* kitapları, Sadr'ın *İslam Ekonomi Doktrini* ve Karakoç'un *İslam Toplumunun Ekonomi Strüktürü* bu konuya dolaysızca temas eder. Bir yandan da elimde konuyla ilgili 1925-1976 arasında yazılmış Urduca, Arapça ve İngilizce yedi yüz eserlik bir külliyatı rapor haline getiren Necatullah Siddiki'nin *İslam Ekonomi Düşüncesi* kitabı var.

Bu metinleri kısaca ele almadan önce Türkçedeki ilk yayın tarihlerini vermek aydınlatıcı olacak. Baskısı kalmamış Siddiki'nin kitabı 1984'te, Karakoç'un kitabı 1967'de basılmış. (Bu kitap 1987'ye kadar aralıksız dokuz baskı yapıp onuncu baskısını ancak 2003'te yapmış, İslami ekonomi-politik bilinç açısından Tabakoğlu'nun kitabındaki 1979-2008 arası basım tarihleri boşluğu gibi anlamlı bir boşluk), Kutub'un *İslam ve Kapitalizm Çatışması* 1985'te, sosyal adalet üzerine kitabıysa 1991'de basılmış. Sadr'ın kitabının orijinal dilindeki ilk basımı 1961. Bunu Siddiki'nin kitabından öğreniyoruz. Elimdeki baskısından hayli eski olduğu anlaşılan kitabın Türkçe basım yıllarıysa verilmemiş. Fakat bu oldukça eski basım, kitabın Türkçedeki üçüncü baskısı. Yayımlandığında belli bir ilgi gördüğü anlaşıyor. 1977'de şehit edilen Şeriati'nin kitabının Türkçedeki ikinci baskısı 2010'da yapılmış. İlk baskının tarihi yok.

Kabaca 1967-1991 arasına tekabül eden bu yılları 70'ler ve 80'ler olarak kodlayabiliyoruz. Ve bu kitaplar yardımıyla cevabını aradığımız soru yanında 70 ve 80'lerde İslam ekonomi politiğiyle uğraşan Müslüman entelektüelin de kabaca nasıl bir iktisadi dünya görüşüne sahip olabildiğini öğrenebiliyoruz.

Düşüncelerinin bugünkü iktidarı etkilediği de bilinen Sezai Karakoç'un kitabını bir ekonomi-politik öneriden ziyade kendi kavramlaştırmasıyla üretim odaklı kapitalizmin ve tüketim odaklı sosyalizmin kendi iç çelişkilerinin özgün bir tahlili, İslam'daki ekonomik kurumların (bireysel mülkiyet, zekât, faiz yasağı, tekel yasağı ve karın helalliyi) kapitalizmde ve sosyalizmde olması ya da olmamasına göre İslam'ın bir ekonomik sistem olarak her iki sistemden farkı, bu farkın insan değeri açısından anlamı ve İslam'ın iktisadi kurumlarının arkasındaki felsefi duruşun ifşa edilmesi çabası olarak okumak gerekiyor.

Kitabın özgünlüğü bu felsefi duruşun ortaya serilmesi çabasında yatıyor. Örneğin İslam'da bireysel mülkiyetin kapitalizmden bambaşka bir temele yaslandığının anlatıldığı yerlerde, insanın mülkün sahibi olmadığı, onun ancak mülkte Allah'ın bir vekili olarak kabul edilmesi gerektiği, bu sebeple elindeki, örneğin, bir kalemin bile Allah yolunda kullanılması için ona sunulduğu ve kişinin bu kaleme karşı sorumlu olduğu düşüncelerinin işlendiği pasajlarda madde ile mana arasında sahih bir bütünlük arayışını fark etmemek elde değil.

Karakoç'ta bölüşüm adaleti konusunda faiz ve tekel yasağının ve zekât kurumunun yeterli görüldüğü kendini belli ediyor. Birikmiş emek olarak sermayeye düşen karın ve canlı emek olarak işçiye düşen ücretin belirlenmesinde piyasadaki arz-talep mekanizmasını yeterli bulan Karakoç üretim mekanizmasının kendi içindeki bölüşüm adaletini hiçbir şekilde sorunsallaştırmıyor.

Üretim esnasındaki bölüşüm adaletine yönelik kayıtsızlık Sadr'ın çalışmasında da mevcut. Sadr'ın 960 sayfalık kita-

bının ana sorunsallarına bakıldığında, kitabın yaklaşık 380 sayfasının diyalektik materyalizmle tartışmaya, yaklaşık 220 sayfalık bölümününse İslam bankacılığının hangi esaslara dayandırılması gerektiğini dair fikir yürütmeye, 100 sayfasının toprak ve hammadde mülkiyetine, 50 sayfasının İslam'da üretim felsefesine, ve sadece 130 sayfasının üretim ve üretim sürecindeki bölüşüm adaletine ve (50 sayfası hukuki gerekçelerin tartışılmasına adanmak üzere) 80 sayfasının da devletin ekonomideki rolüne adandığını görüyoruz. Yani kitabın gerçek anlamda sadece $130+30=160$ sayfası günümüz için hayati önem teşkil eden üretim, işçi ve sermayedarın üründeki payı ve devletin ekonomideki rolüne ayrılmış durumda.

Kitabın özgünlüğü işçi ve işveren arasındaki paylaşım sorununa yeni bir çözüm getirmekten ziyade geçmiş fıkıh büyüklerinin fetvalarının arkasındaki mantığı günümüz iktisadi gerçeklerine uygulamasındaki yaratıcılığına ve tutarlılığına ve bugün için İslam'ın kabul ettiğini varsaydığı kurumların, Batılı iktisadi temelde değil de, İslami iktisat ilkeleri temelinde meşrulaştırmasında yatıyor.

Örneğin Sadr fıkıh geleneğinden kendi türettiği mülkiyetin sebatı ve emeğin değer katması ilkelerini ayrı ayrı hesaba katarak girişimcinin karını Batılı anlamda risk temelinde değil de ürünün hammaddelerine sahip olmasında yattığını savunuyor. İslam fıkıhına göre ücretli işçi çalıştırmak yoluyla kendime ait tohumdan ürün elde ettiğimde ürün nasıl benim oluyorsa, kendi hammaddemi işçiye işlettiğimde de ortaya çıkan ürün benimdir. Mülkiyetin sebatı dolayısıyla tohumun meyvesine sahip olurum ve emekçiye ücretini öderim.

Ürünün ortaya çıkışında kullanılan üretim araçlarını da birikmiş emek olarak sermaye mantığıyla ücrete tabi tutu-

yor. Yani eğer bu araçları kiralamışsam onlara üründen pay değil sadece kira ya da ücretini veririm (geleneksel İslam fık-hında ücret, emeğin kirası olarak formüle edilir), ürünse gi-rişimcinindir. Ama eğer kiralamamışsam üretim araçlarına hiçbir pay ayıramam.

Bireysel girişimi meşru kılan bu görüşlerin tam uç nok-tasında bir İslam sosyalisti olarak Ali Şeriatî'yi görüyoruz. Ama Şeriatî'nin özgünlüğü bir ekonomi-politik olarak sosya-lizm formülasyonunda değil. Şeriatî *Kur'an* kavramlarının siyasallığını keşfetmek üzere okuru *Kur'an*'ı iniş sırasına göre yeniden okumaya ve siyasetten tamamen koparılmış zühd ve takva gibi kavramların aslında nasıl da siyasi bir du-ruş içeren bir maneviyat sunduğunu hatırlamaya davet eder. Bu kavramları bu yolla dünyayla ve siyasalla ilgisini tama-men koparmış tasavvuf ve tarikatların elinden almak ister. Ve sonra bu kavramları Batı solundaki 'devrimci arınmışlık' düşüncesiyle irtibatlandırır.

Şeriatî Marxist altyapı ve onun determinizması ile in-san özgürlüğü düşüncelerini İslam kelamı kavramlarından hareketle telif etmek isterken, ve zühd ideali ve zenginlerin tüketim kalıpları üzerinden İslam egemen zümrelerini eleş-tirirken de orijinalliğini korur. Kelam ilmindeki 'ihtiyar' kav-ramı yoluyla determinizmle özgür irade arasındaki ilişkiye yeni bir bakış getirir. İran'daki sultan, esnaf ve molla üçlüsü arasında servetin nasıl tedavül ettiği ve bu sınıfların egemen ideolojiyi inşada nasıl da işbirliği içinde oldukları gibi konu-lar okuyucuyu harekete geçirir.

Bir iktisatçı olmadığını ve İslami ekonomi-politiği in-şanın iktisatçılara düştüğünü dile getirdiği eserinde, onun teklif ettiği çözüm, üretim araçlarına devletin sahip olduğu

tam bir sosyalizmdir. Bu açıdan Şeriatı'nın ekonomi-politiği İslam'ın kendine haslığını (ve sahiciliğini) yansıtmaz. Onun sosyalizmi savunusu kendine hastır.

Şeriatı egemen toplum biçimini kritik ederken bir Marxistin aksine asla üretim ve üretim içi sömürü kalıplarına yaslanmaz. Eleştirisinde ve ideallerinde bir dünyadan arınmışlık ideali olan zühd anahtar kavramdır. Bir yandan da toplumun müreffeh olmasını istemektedir. Bu çelişkiyi şöyle çözer: İdeal toplumda toplum/kamu alabildiğine müreffeh olacak, bireylerse alabildiğine zahid (zühd sahibi) olacak. Bu teklif aslında ekonomistlerin tasarruf paradoksu dediği bir çıkmaz yaratır. Tasarruf iyidir, fakat herkes tasarruf ederse ekonomi kesin olarak küçülür. Fakat Şeriatı tüketimin kısıtlandığı bir toplumda üretimin hangi motivasyonla sürdürülebileceği konusunda hiçbir fikir yürütmez.

Kutub'un konuya belki de en büyük katkısı çağdaş bir ekonomi-politik önerisi olarak İslam'ı, Sadr gibi geçmiş fıkıhçıların fetvalarına referansla değil de, tamamen İslam'ın ilk kaynaklarını sunarak tartışabiliyor olmasıdır. *İslam'da Sosyal Adalet* kitabının 100 sayfadan fazlasını temel kaynaklara ayırır. Ayrıca fıkıh mantığına aşına bir isim olarak fıkıhın belli temel prensiplerinin devlet adamına İslam'ın idealleri doğrultusunda nasıl bir esneklik verdiğini ve bu ilkelerin İslam fıkıhını ekonomi-politik konusunda nasıl çağdaş kıldığının etkili bir savunusunu da yapar.

Kutub buna örnek olarak fıkıhtaki maslahat-ı mürsele ve sedd-i zera'i kavramlarını sunar. İlk ilkeye göre şeriatın belirlemediği bir konuda müçtehit kamu maslahatını göz önüne alarak İslam'da öncesi olmayan bir kurum yaratabilir. İkinci ilke içinse haram olan bir amaca götüren araç haram kılınmalıdır, dolayısıyla farz olan bir amaca götüren araç da

farz. Bu ilkeler sayesinde, örneğin bugün için iktisadi adaleti sağlamada yetersiz zekât oranlarına ek olarak, devletin yeni vergiler getirebileceği savunulabilir, der Kutub.

Kutub'un alana başka bir katkısı Sezai Karakoç gibi İslami iktisadi kurumların arkalarındaki felsefi duruşun ifşasında yatar. Ücret ve kar geçerli olsa da değerın esas kaynağının emek olması, bireysel mülkiyetin kapitalizmdekinin aksine bir çeşit halifelik, vekillik ve sorumluluk olması, zekâtın ve faiz yasağının anlamı gibi konularda hala okunan Kutub, sanıyorum, bugün de pek çok Müslümanın bütünlüklü iktisadi bilincinin oluşumunda rol oynamaktadır.

Kutub da Şeriatı gibi bir iktisatçı olmadığının bilincindedir ve ekonomi-politiğın inşasını Müslüman iktisatçıya havale eder. Ve bu konuda aslında Sezai Karakoç'un söylediğinden daha fazlasını söylemez. Fakat bir yerde adını vermediği bazı fıkıhçılara referansla konunun hayati bir noktasına dokunan bir fikri zikreder ve üzerinde durmadan geçer: işçinin üründeki payı yüzde ellidir. Bu cümle, Türkiye için bugün ücretin kara oranı %50'ye yakın olsa bile, bölüşüm adaleti konusunda dallanıp budaklanabilecek önemli bir fikirdir, çünkü ücretle kar arasındaki ilişkinin mantığını değiştirmektedir: piyasada arz ve taleple belirlenmiş ücret yerine oransal bölüşüm. Fakat İslam'ın temel kaynaklarında kar ve ücret oranı tamamen piyasadaki arz ve talep ilişkisine bırakılmış olduğu için iddia mesnetsizdir. Zaten Kutub da bu fikri zikretmekle bırakır ve bu konuyu tartışmayı ekonomi-politikçilere bırakır.

Sıddıki'nin kitabında bu fikrin sahibi olabilecek bir isme rastlıyoruz. Kureşi isimli çağdaş bir düşünür işçinin şirketin %60'ına ortak sayılması gerektiğini ve şirket kazancının %50'sinin işçiye pay edilmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat

Sıddıkî'nin zikrettiği kadarıyla görüşleri muğlak ve sosyalist eğilimli bulunduğu için pek kimse tarafından ciddiye alınmamıştır.

Sıddıkî'nin kitabının önemi yeni bir fikir beyan etmesinde değil, 1925-1976 arasında konuyla ilgili ortalama Müslüman entelektüelin nerede durduğuna dair fikir vermesi açısından önemli. Kitap İslam iktisadının felsefi temelleri tartışmasıyla başlıyor. Yazar, Batılıların bu konuları pek tartışmamasına rağmen, Müslümanların bu konuya oldukça önem verdiğini dile getiriyor. Kitabın geri kalan kısımlarında İslam'da hâkim görüş olarak ücret ve karın piyasada belirlendiği, zekât oranlarının toplumsal adalet için bugün için açık yetersizliğinde yeni vergilerin konabileceği, faizin haramlığı, İslam âlimlerinin Batılılarla faizin meşruiyeti üzerine tartışmaları, İslam bankacılığı sorunu ve tekel tartışmaları yer buluyor.

Ele aldığımız tüm yazarların ve Sıddıkî'nin kaydettiği kadarıyla konuyla ilgili neredeyse her entelektüelin, İslam iktisadının felsefi temellerini sürekli dile getirmek istemesi, onlar için aslında ekonomi-politiğin inşasının yeni bir insanın inşası çabası anlamına geldiğini söylemek demek. Kusurlu insanlar için kusursuz yapılar değil, kusursuz insanlar için bir ekonomi-politik. Bu yoğun bir biyoiktidar uygulamasının da davetçisi. Zaten Sıddıkî'nin kitabının ilk kısmında tartışılan Mevdudi, bu insanı yaratmak için eğitimin ilk araç olduğunu, ikinci aracinsa şiddet olduğunu savunuyor. Ve kitaba göre bu düşünceye ciddi bir itiraz gelmemiş.

Seyyid Kutub için tüm servet aslında ümmete aittir ve şartlar değişirse ve gerekirse adil yönetici ümmet namına tüm servete el koyabilir. Karakoç için devlet kişinin malını nasıl tasarruf ettiğine karışabilir. (Felsefi olarak maneviyat dolu bireysel mülkiyet anlayışı, uygulamada bireysel

tasarrufların yoğun bir denetim altına alınabildiği totaliter bir sisteme olası bir davetiyedir). Şeriatı zaten baştan ayağa sosyalisttir ve reel sosyalizm ne kadar özgürlüğe izin verirse o da o kadar özgürlükçü olabilir.

Topluma ve devlete geniş bir salahiyyet veren bu tutumun felsefeye bakan maneviyat arayışına ve yeni bir insan yaratma çabasına ek olarak ikinci bir vechesi, ideal toplumun bir tevhid ve dayanışma toplumu olarak tasavvur edilmesidir. İdeal Müslümanlar tevhid etrafında birleşeceği için bu toplumdan çatışma çıkmayacağı varsayılır. Oysa bireysel mülkiyeti kabul ettiğimizde elimizde hâlihazırda üç çatışma mevcuttur, en azından potansiyel olarak: kar ve ücret oranları belirsizliği yüzünden işçi ve işveren arasındaki çatışma, aynı sektörde üretim yapan firmalar arasındaki pazar paylaşımı çatışması ve devletin büyüyen rolüne karşı sivilin çatışması.

İslam'ın doğru uygulandığında otomatik olarak saadet getireceğine duyulan inancın üzerini örttüğü başka bir boşluksa yazarlarca kendi tekliflerinin bilimsel sağlamasını yapmamış olmalarıdır. Bunu Şeriatı'nın fark etmediği tasarruf paradoksunda sunmuştum. Sadr, doktrininin uygulamaya döküldüğünde iktisadi adalet ve refahı sağlayıp sağlamadığı sorunu üzerinde tefekkürde bulunmaz. Ya da zekâtın bölüşüm adaletini getireceği tartışmasını yapan hiçbir yazar 70'lerde hala bir refah devleti olduğu söylenebilecek ABD'deki yeniden bölüşüme aktarılan milli hasılaya bakmaz: müreffeh bir devletin toplam harcamalardaki payı %50'nin üzerindedir ve yine de toplumda eşitlik değil hiyerarşi vardır.

Ortak bir kusur olarak birbirine bağlı iki noktayı daha eklemek gerekiyor: Refah getirecek ve kapitalizm ve komünizme karşı alternatif bir sistem olarak tasavvur edilen İslam

ekonomi-politiği (1) sadece Müslümanlar için tasarlanmış-
tır; (2) bugünkü bozuk sistemden ideal İslami sisteme ku-
rumsal geçişin nasıl olabileceği üzerinde kayda değer bir söz
söylenmemiştir.

Hazret-i Muhammed'in önderlik ettiği ilk İslam devrimi
bir seferlik bir devrimci şiddetten öte bir reformlar süreciy-
di. Sadece bireylerin dönüştüğü bir reformlar zinciri değil,
aynı zamanda kurumların dönüştüğü bir reformlar zinciri.
Ehl-i Sünnet âlimleri bunu anlatırken içki ve faiz örneklerini
verirler. İçki kurumu da faiz kurumu da aşama aşama kal-
dırılmıştır. Sistemden sisteme geçiş konusunda ele aldığım
yazarlardan tek fikir beyan eden Ali Şeriatî'dir. O, var olan
bozuk düzende Müslümanların alabildiğine güçlenmesi,
makamlara gelmesi ve müreffehleşmesi çağrısında bulunur.
Fakat Müslümanların bu süreçte sistemle bütünleşeceğinin
ve ahlaklarının bozulacağına farkındadır. Ve devrimi elde
kalan üç beş kişiyle yapmayı ister. Ki artık bu açıkça imkân-
sızdır.

Bu, Türkiye'de yaşadığımız söylenen bir süreç. "Eski mü-
cahitler müteahhit oldu," "başörtülü cip kullananlar," "faizi
kılıfına uyduran İslami bankalar" ifadeleri hep bu süreci an-
latıyor. Fakat bu sürecin aktörleriyle diyaloga geçtiğinizde
bu zenginleşmenin İslami meşruiyet normlarının izin ver-
diği bir zeminde gerçekleştiği ve helalinden kar eden, işçi
ücretini Türkiye standartlarından yüksek tutan, zekâtına ek
olarak infak da eden kişinin zenginleşmesinin ve zenginli-
ğinin bir kısmını tüketime aktarmasının neresinin kötü ol-
duğunun muhasebesini yapmak zorunda kalıyorsunuz. Eğer
bireysel girişim serbestse ve *Kur'an*'dan ve Sünnet'ten türeti-
len normlar bunlarsa bunun zorunlu sonucu bu tezahürler-
dir. Ve bu tezahürler bu koşullarda ahlaklıdır.

Bu süreçle beraber giden başka bir dönüşümse, Müslümanların artık sadece Türkiye’de değil, inşili çıkışlı devam eden Arap Baharı bir gün başarıya ulaşırsa coğrafyaya getirmek istedikleri İslam barışı için de ‘inanmayanların’ rızasını almaları gerektiğini çok iyi bilmeleri. Dış siyaseti yönlendiren bir düşünce ekolünü temsil eden Mustafa Özel’in ‘kapitalizme karşı medeniyetin mücadelesi’ idealini benimserken getirmeyi hayal ettiği ‘barış’ sadece Müslümanların değil ‘inanmayanların’ da hoşnut olması beklenen bir ekonomi-politik barış.

Bu barış eğer düşünülecekse, bunun bireyi ümmetin ya da toplumun vesayetine alan, tevhid ve dayanışma etrafında tüm çatışmaları dışlayan ve bilimsel sağlaması yapılmamış bir barış olamayacağını biliyoruz. Herhangi bir anket çalışmasına girişmeden zamanın ruhunun bunlara izin vermediğini rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

İşte bu koşullarda İslam’ın 70’lerde ve 80’lerde üretilmiş ekonomi-politiği bugün için açıkça yetersizdir. Potansiyel bir yeryüzü barışı mimarı olarak Müslümanın iktisadi alana karşı temel felsefi duruşunu tüm özgünlüğüyle sunan 70’lerin ve 80’lerin yazını (1) ekonomi-politik makineyi hakkıyla tartışmamış olmasıyla (2) yaratmak istediği sistem büyük bir şiddet uygulamasını gerektirmesi sebebiyle (3) kabul ettiği normların zengin-fakir kutuplaşmasını, Türkiye örneğinde olduğu gibi, çözmemesi sebebiyle bugünün Müslüman ekonomi-politik okurunu rehbersiz bırakmaktadır.

Eğer Şeriatı hariç bu iktisadi yazın yeryüzü ölçeğinde uygulamaya dökülseydi ortaya çıkacak olan manzaranın ne olabileceğini kabaca söyleyebiliyoruz: kâr paylı refah kapitalizmi. Nakit sermaye faiz yerine İslam bankalarında kâr payı olarak değer kazanacağı ve buradan nakit kaynaklı bir ser-

maye sınıfı yaratılacağı için kâr payının finans kapital yerine geçtiği 'kâr paylı'. Zekât felsefesinden hareketle yeni vergiler konacağı ve bu vergiler yeniden bölüşümde kullanılacağı için: 'refah.' Ve ücret ve kârın tamamen piyasada belirlenmesi üzerinde ittifak olduğu ve karşı çıkanlar da ciddiye alınmadığı için sermaye birikiminin yoğunlaşmasına herhangi bir engel konmadığı (ve üretime aktarılmayan sermayenin İslami bankaların kâr paylarında değer ürettiği) 'kapitalizm.' Bu koşullarda bir Müslüman olarak yaratacağımız ekonomi-politik barış en iyi haliyle 1945-1975 ABD barışından sadece nüanslarda farklı olurdu. Devlet, bu barıştan farklı olarak tekelleri desteklemeyi kesse bile, piyasa makinesinin işleyişi tekelleşmeyi zorunlu kıldığı ve bizim bu haliyle teklif ettiğimiz ekonomi-politik makinenin ekonomideki tekelleşme eğilimine ket vuracak hiçbir şey yapmadığını varsayarsak...

Eğer İslam'da ekonomi-politiğin anlamı ve felsefi derinliği olarak hala değerli olan Karakoç'un, Kutub'un ve Sadr'ın fikirlerinin zorunlu kıldığı bu projeyi ciddiye almak yerine gerçek İslami çözüm olarak Şeriat'i'yi uygulamaya döküp üretim araçlarının devlet mülkiyetinde olduğu bir sosyalizm yaratmak isteseydik, o zaman da reel komünizmin bütün buhranlarını İslam bünyesine taşımış olurduk: sermayeye hükmeden bir devlet bürokrasisi Çin'de ve SSCB'de olduğu gibi kapitalist bir sınıfa dönüşürdü. Ve reel kapitalizmin de aksine arkasında devlet gücü olduğu için herkesin Allah namına partinin kulu olduğu bir İslami devlet yaratmış olurduk.

Her ikisi de bugün derdimize deva olmayan bu iki proje: Şeriat'i'nin İslam sosyalizmi ve benim kâr paylı refah kapitalizmi adını verdiğim bu iki düşünce, sanıyorum, İslam'ın emeğe verdiği değer konusunda iki ayrı tavır alıştan doğar. Ele aldığım yazarların hepsi için değerın kaynağı emektir.

Şeriatî'nin projesi sermayedarın üründen aldığı payın tamamen sömürü olduğu düşüncesine dayalıdır. Gerçekte tüm ürün emekçiye aittir. Bu Marxizmden bildiğimiz artı değer sömürüsü kavramıdır. Sermaye kar olarak her ne alıyorsa, bu, emekçiden kotardığı artı değer olarak kayda geçer. Sadr, Karakoç ve kısmen Kutub için ise sermayenin birikmiş emek olarak ortaya çıkan üründen payı vardır. Değerin kaynağı emektir, fakat sermaye birikmiş emek olarak hesaba girer ve ortaya çıkan üründen ayrılan pay, yani kâr ve ücret olarak bölüşüm, Kutub'un zikredip geçtiği %50 prensibi hariç, tamamen piyasa koşullarında arz ve talebin kesiştiği yerde gerçekleşir. Bu adil kâr ve adil ücret oranı olarak kabul edilir. Bu, liberal ekonomi görüşüdür.

Bugün Müslüman olarak, yazıya dökmeseler de, ekonomi-politik düşünce üretenleri de bu iki kategoriye göre sınıflamak sanıyorum mümkün. 70 ve 80'lerin yazınına çağdaş ekonomi-politik bilinci kavramada yetersiz olarak sunsak da, bu kaynaklardan hareketle Batılı yazını okuyacak olan Müslüman entelektüel de, son tahlilde, ya liberal temelli kurumsallaşmış ve piyasacı iktisat düşüncesine (yani solun burjuva ekonomisi olarak isimlendirdiği üniversite ders kitaplarına) ya da emeğin sömürüldüğünü beyan eden ve iktisadi analizin temeline artı değer sömürüsü kavramını koyan sol iktisadi literatüre yaslanmak zorunda.

Ücret ve kârın piyasa koşullarında adilane belirlendiğini bir Müslüman olarak savunuyorsanız, 'burjuva iktisadî'nı ya da daha hafif bir deyimle liberal iktisadî tüm matematiksel denklemleri ve grafikleriyle özümsemenin önünde hiçbir engel kalmamış demektir. Buradan hareketle İslami bir ekonomi kurmak sadece ve sadece elinizdeki analiz aygıtlarında

reel faizleri sıfıra indirmeniz ve vergi oranını zekâtla ikame etmeniz sonucu mümkün hale gelir.

Artı değer kavramı etrafındaki analizse, genellikle, iktisat bölümlerinde değil (Marx, üniversitelerdeki iktisat tarihi derslerinde piyasa kuramını ve piyasa yoluyla üründen emeğe giden payın adil olduğunu ‘marjinal değer’ kavramıyla savunmuş neoklasik iktisatçılara karşı kaybetmiş bir figür olarak tanıtılır ve çağdaş iktisat yazını büyük oranda piyasanın marjinal değerle savunusunu esas alır), gerçekten politik analizi hala koruyan ve ciddi anlamda sözel muhakeme gerektiren ve piyasada bolca bulabileceğimiz kitaplar vesileliğiyle, ayrıca üniversitelerin sosyoloji, tarih, antropoloji ve siyaset bilimi gibi sözel bölümlerinde öğrenilir.

Bugün iktisat konusunda bilinçlenmek isteyen bir Müslümanın liberal gelenekten ve sol gelenekten başka kendini doyurabileceği çok az sayıda gelenek ve kitap vardır Türkçede. Bunu kitabevlerinin iktisat bölümlerindeki kitapları tarayarak bir çırpıda söylemek mümkündür. Kitabevlerinde hâkim renk soldur. Arada önemli sayıda -bir çeşit liberalizm savunusuna adanmış ve klasikleşmiş- liberal ekonomi kitabı, bu geleneklerin dışında ekol oluşturmuş Polanyi’nin, Veblen’in, vd. çok az sayıda kitapları.

Sol yazın alabildiğine demokratiktir. Çağdaş öncü düşünürlerin, örneğin, Wallerstein’in, Foster’ın, Brenner’in, Arrighi’nin vd. yapıtlarını Türkiye’de herhangi bir kitabevinde görebilirsiniz. Fakat liberal geleneğin öncü düşünürlerinin (iki gelenek arasındaki Keynes’in 1936 tarihli ve sol bir yayınevinin bastığı *Genel Teori*’sini saymazsak) yapıtlarını bulabilmek galiba imkânsızdır. 18. ve 19. yüzyıla ait Smith ve Ricardo elbette ki çevrilmiştir. Fakat örneğin liberalizmin çağdaş öncüsü Milton Friedman’ın ekonomi görüşünü sade-

ce hakkındaki ikincil kaynaklardan ve verdiği halka açık bir konferanstan (*Kapitalizm ve Özgürlük*) dolayı tanıma şansımız vardır. Hayek sadece liberalizmin felsefi savunusu kitaplarıyla kitabevlerinde yer bulur, iktisadi analizleriyle değil.

Liberal iktisat bugün üniversitelerde ve fizik için gerekli matematik kadar sayısal beceri gerektiren uzmanlar aracılığıyla yeniden üretilir. Ve bir Müslüman olarak iktisat uzmanlığına giden zor yolu seçmek büyük oranda ve eğer özel bir bağlanımı yoksa sol geleneğe cahil kalma zorunluluğunu doğurur. Ve akademi bu cehaleti bilinçli bir şekilde besler. Hunt, *İktisadi Düşünce Tarihi* kitabında şöyle yazıyor (s. 585-586):

Çoğu üniversitede iktisat doktorası yapmak, güçlü bir matematik temeli ve neoklasik iktisadın (liberal gelenek EA) içrek analitik yapılarının yıllarca incelenmesini gerektirdi. İktisat mastırı yapan pek çok öğrencinin bu nedenle felsefe, antropoloji, tarih ve sosyoloji çalışması için çok az zamanı kaldı ya da hiç zamanı olmadı. Üstelik bir çok iktisat bölümünde muhafazakâr neoklasik iktisatçıların egemenliği Marx'ın yazıları gibi Veblen'in yazılarının incelenmesinin de kişisel, siyasal ve ideolojik açıdan "mantıksız" hale geldiği bir durumu doğurdu. Genç bir iktisatçının Marx ya da Veblen'i ciddiye alması genellikle entelektüel yetersizliğinin kanıtı olarak yorumlandı.

Profesyonel Müslüman iktisatçının sol düşünceye karşı duyarsızlığına temsil edici bir örnek Murat Yülek'tir. Son derece iyi bir iktisat eğitimi almış bir İslamcı olan iktisat doçenti ve Zaman Gazetesi ekonomi yazarı Yülek'in yazıları tarandığında Marxist geleneğe yabancılık kendini hemen belli eder. Analizleri tipik bir kapitalist ülkede büyümenin

nasıl sağlanabileceğine yöneliktir.² İstihdam, yoksulluk gibi sol temalar yazılarında hiç yer tutmaz.³ Kriz sonrasında iktisat biliminin yeni baştan yapılanması gerektiğini tartıştığı yerlerde sol geleneğe hiç atıf yoktur.⁴ İslam, iktisat ve sosyal adalet üzerine yazdığı ve Marx'ı açıkça zikredebileceği bir yazısında ise Weber, Sombart, Adam Smith ve İbn Hal-dun'un adları vardır, fakat Marx yoktur.⁵

Yülek'i tipik bir kapitalist iktisat uzmanından ayırt etmemize engel olan konumunu meşrulaştıran akıl yürütme kendini yazılarında belli ediyor. Beyan ettiği kadarıyla: "Kapitalizmin yakın zamanda yıkılması için ortada bir sebep yoktur.⁶ Türkiye'nin daha güçlü olmasını istiyorsak en başta ekonominin güçlü olmasını istemek gerekir. O halde Türkiye büyümeyi sağlamalıdır.⁷ (Büyüme ise kapitalizmi doğru oynatarak gerçekleşecektir. Ve Türkiye'nin daha güçlü olmasını isteyen ben de bu doğrultuda yazıyorum)."

Bu cümleyi AK Parti iktidarıyla içli dışlı olan birçok iktisatçı Müslümanın ruh hali olarak okumak mümkün. Yukarıda verdiğim örnek, tekil olsa da, alandaki trend belirleyen öncü insanların nerede durduğunu gösteriyor. (Örneğin, çok samimi bir Müslüman olan Erdem Başçı'nın bütün başarısı kapitalizmi doğru oynama yetisinde yatar.) Ve Türkiye'nin büyümesine adanmış bu ruh halinin Marx'a ve Marx'tan türeyen sol iktisadi geleneğe yabancı kalması neredeyse kaçınılmaz. Büyüme talebi dünya sistemini meşru gören bir ta-

2 Örn. Ekonomi Politikaları Nasıl Olmalı, *Zaman*, 30 Mart 2009.

3 Şubat 2012'ye kadar gözlemlediğim durum buydu.

4 İktisat Kitapları Yeniden Yazılacak, *Zaman*, 14 Ağustos 2011.

5 "İslam Ekonomisi" ve Sosyal Adalet, *Dünya* gazetesi, 26 Ekim 2009.

6 Kapitalizm Çatırdıyor mu, *Zaman*, 20 Haziran 2010.

7 Türkiye 2050'de Nerede Olacak, *Zaman*, 8 Ocak 2012.

vır yaratır. Bu tavrın doğurduğu teorik donanımsa, sisteme eleştirel bir felsefesi olan sol düşünceyi eğitiminden dışlamak zorundadır.

İktisat uzmanı İslamcılarının teknokrat ve akademisyenlerinde gözlemlenebilecek sol geleneğe bu kayıtsızlık örneklerinin tam zıt kutbunda değişik çevrelerde tanıştığım önemli sayıda İslamcı beşeri bilimcide, -galiba hiçbiri birinci sınıfta zorunlu olarak ve matematiksel bir dille verilen bir iki ders hariç iktisat eğitimi almamıştı,- Wallerstein'ın merkez-çevre-yarı çevresine, Sweezy ve Baran'ın tekelci kapitalizm analizlerine, Hardt ve Negri'nin imparatorluk tahlillerine vd. dayanan hayli konuşma dinledim. Söylediğim gibi bu çalışmaların hepsi Marx'ın artı değer kavramı etrafında örgülenmiş tefekkür ürünleriydi. Ve bir kısım İslamcı nasıl liberal iktisadı hazmediyorsa, bir kısım İslamcı da artı değer iktisadına şuradan buradan bulaşmakla meşguldüler. Bugün Müslüman sol olarak cisimleşen bu eğilimse motivasyonunu Türkiye'nin büyüme idealinden değil, İslam'ı, Batı ve dolayısıyla kapitalizm karşıtı olarak kodlamanın İslamcı entelektüeli doğal olarak sistemi kritik eden sol geleneğe yakınlaştırmasında buluyordu.

Bu iki eğilimin buluştuğu örnekleri bulabilmek de mümkün. Çünkü Türkiye'nin büyümesini talep etmek ve İslam'ı Batı-karşıtı olarak kodlamak olarak ayrıışmış bu iki eğilim, aslında aynı camianın kolektif ruh haleti. Örneğin bir iktisatçı olan ve Marxist gelenekle hemhal olmaktan mutluluk duyduğunu söyleyen ve kendini sol olarak tanıtan⁸ Mustafa Özel, aynı zamanda Wallerstein'dan *Jeopolitik ve Jeokültür* adlı bir kitabı da çevirmişti. Fakat bu buluşma örnekleri bu

8 İslam Ülkesinde Solculuk, *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2005.

iki eğilimin çatışan eğilimler olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Marxizm’le hesaplaşmasının sonunda Mustafa Özel’in, benim takip edebildiğim kadarıyla vardığı en son yer, ücret ve kârın piyasada serbestçe belirlendiği bir tekelsiz ve ideal serbest pazar ekonomisiydi. Bu idealse bağrında artı değer kavramına ait herhangi bir düşünce kısıntısı barındırmaz.

İslami ekonomi-politik bilinçteki bu iki farklı yöne sahip eğilimin kutuplaşan birer hissiyat olarak iki ayrı siyasi partide tezahür ettiğini de söyleyebiliyoruz. İslamcı AK Parti’yle İslamcı HAS Parti’yi ayıran temel unsur her ikisinin emeğin hakkına yönelik duruşudur. HAS Parti’nin söylemi analiz edildiğinde AK Parti’nin siyasal ve kültürel alanda gerçekleştirdiği reformların arkasında durduğu ve bunları bir adım daha ileriye götürmek istediği ortaya çıkar. En temel zıtlaşma ekonomik alanda yaşanır. AK Parti bir anlamda kâr ve ücreti piyasada belirlendiği şekliyle adil kabul ederken, yani zenginleşen Müslümanların partisiyken, HAS Parti emeğin bu sistemde hakkını alamadığı görüşündedir ve emekçiye oynar.⁹ Aynı kutuplaşmayı bir yıl önce MÜSİAD eski başkanı Erol Yarar ile *Kur’an*’ı ekonomi-politik olarak okumayı vaz’eden İhsan Eliaçık’ın ses getiren tartışmasında da görüyoruz.

Bunların hepsi bir ve aynı tartışmadır. Kutup, Karakoç, Şeriati ve Sadr’dan günümüze gelen iki ayrı temayül ve bu temayüllerin temellendiği yer olarak ekonomi-politik bilinçte Batılı liberal gelenek-sol gelenek çatışması. Bu iki eğili-

9 Ben bu kitabı bitirdikten bir müddet sonra Erdoğan, HAS Parti lideri Kurtulmuş’u AK Parti’ye davet etti. Bu, ya iki parti programının bir çeşit sentezlenmesi sonucunu verecek -ki bu durum bu kitaptaki fikirlerin de arzuladığı bir sonuç olur. Ya da HAS Parti programı tümünden tarihten silinecek. Ki bu durumda da sosyolojik olarak yavaş da olsa güçlenen Müslüman Sol taban kendine yeni bir siyasi örgütlenme arayacak.

min İslami bilinçte meşrulaşmasına yol açan da İslam'ın bir yandan alabildiğine sosyal adalet vaz'eden bir din olması, bir yandan da *Kur'an'a* ve *Sünnet'e* bakıldığında bireysel girişimin, kâr etme çabasının ve piyasanın meşru kabul edilmesi.

Bugün Türkiye'de bu tartışmanın yapıldığı toprak İslam'ın yaratmış olduğu bir toprak değil. Kapitalizm-sosyalizm kavgasının reelpolitik olarak 22 yıl önce bittiği, fakat kuramsal olarak hala devam ettiği ve bugün için kapitalizm tarafından inşa edilen bir zemin bu. Bugün Türkiye İslam'ında şekillenen ve giderek çatışan bu iki eğilim aslında Müslümanların Marxçı emek değere mi inandığı yoksa liberal iktisadın sermayenin ve emeğin ürettikleri marjinal değer karşılığını piyasada adil olarak aldığını mı varsaydığına yönelik farkına varılmamış bir bilinç çatışması.

Liberal geleneğin ve sol geleneğin her ikisinin de emeğin değerine bakışı tüm iktisadi bilincini belirler. Ve bu bütünlüklü iktisadi bilinç İslami bilince şurasından burasından ve derinlemesine sızar. Bu bütünlüğü görebilmek kolaydır: İlki için örneğin birinci sınıflar için hazırlanmış mikro ve makroekonomi anlatan bir ders kitabına, Marxizm için de, örneğin, Gouvernour'un mikro ölçekten dünya ölçeğine artı değer dinamiğini sunduğu bir ders kitabı niteliğindeki *Kapitalist Ekonominin Temelleri'*ne bakmak yeterlidir. Geleneklere ait her düşünür ayrı bir dallanma, ayrı bir aşılama, ayrı bir kırılmadır; fakat düşünce bütünü her ikisi için de aynı düşünce bütünüdür: dünyayı temelde 'emek değer'le anlatan Gouvernour ve dünyayı temelde adil piyasalarla anlatan üniversite ders kitabı.

Bu bütünlüklü vizyonlar ideallere de yansır. Dünya barışı tekelsiz rekabet piyasalarında özgürce mübadelenin yapıldığı bir bireysel özgürlükler dünyası mıdır, yoksa emeğin ürü-

nüne yabancılaşmadığı ve kalkınmanın ve adil bölüşümün devlet önderliğinde gerçekleştirildiği bir kolektif özgürlükler dünyası mıdır? Sanıyorum bu iki bakış sadece dünyayı kavrama olarak değil, ideal dünya tasavvuruna yönelik olarak da her zaman tam ve bütünlüklü olmasa da, en azından çoğu zaman bulanık birer iz olarak Müslüman bilincin şekillenişinde rol oynar.

Bir bireyin zihninin kopyala-yapıştır türünden eklektik bir yapıya sahip olması pek de affedilmeyecek bir kusur değildir. Fakat söz konusu olan bir din ve onun ekonomi-politik bilinciyse, onun, kendini insanlara sunmada sade, tutarlı ve bütünlüklü olması gerekir. Sol gelenek ve liberal geleneğin her ikisi için de özü anlatan kısa birer metin kaleme alınmak istendiğinde -ki piyasada bu tür pek çok kitap vardır- bu düşünce çekirdeğini ortaya çıkarmakta pek zorlanmayız. Fakat bugün modern İslam'ın ekonomi-politik bilincini tutarlılık arz eden bir bütün haline getirmek istersek, en azından Türkiye'de, bunu birbiriyle çatışan ve biri sol diğeri liberal geleneğe yaslanan iki ayrı ve -her iki gelenek de tam özümsemediği için- bulanık düşünce çizgisi bulacağımızı söyleyebiliriz.

Sol gelenekle liberal gelenek arasında kalmış İslam ekonomi-politik bilincinin bu çatışmadan sıyrılmasını istemek ve sade, tutarlı, bütünlüklü, kendine has ve sahici bir görüşe ulaşmasını istemek aslında şunları söylemekle eş anlamlıdır:

(1) İdeal dünya tasarımına yönelik çatışma yaşayan bu bilinç şizofrenik bir yarığı gösterir: Müslümanın İslami bilincini kazandığı yerle iktisadi bilincini kazandığı yer arasında bir uyumsuzluk vardır. Bu iki mantık birbirini bütünlükler mantıkları değildirler. Marx'ın artı değer kavramı ya da piyasa economicilerinin emeğin marjinal değeri kavramı

bütünlüklü birer ideal dünyaya işaret ederler. Ve bu dünya idealleri İslam'ın dünyası değildir.

(2) Bu yarıktan kurtulmanın çaresi şizofreniyi bastırmak değildir. Aksine bu İslam'ın bilincinde ve bilinçdışında daha esaslı buhranlara sebep olur. En basitinden Müslüman, iktisat öğrenemez hale gelir.

(3) Her iki geleneğin de ideal dünyaya dair iddiaları dinlendiğinde adalet duygumuzun tatmin olduğunu hissediyorsak, fakat her iki geleneğin de uygulamasında yapısal zulümler ortaya çıktığını görüyorsak ve eğer İslami ekonomi-politiğin adalet duygusunu doyuracak bir ideal olduğunu varsayıyorsak, bizim ekonomi-politik bilincimiz, onlarla kısıtlı olmak zorunda olmaksızın, her iki geleneğin de özünden gelen adalet iddialarını sahiplenebilmelidir. Yani bireysel özgürlüğün tezahür yeri olarak piyasa ve bölüşüm adaleti eş zamanlı olarak savunulabilmeli ve bunun ekonomi-politik makinesi tasarlanabilmelidir.

(4) Bu çaba ise İslam'ın temel kaynaklarıyla beraber liberal ve sol düşüncenin hem normatif hem de teorik yönüyle beraberce okunmasını gerektirir. Normatif bir tartışma zaten daha baştan kaçınılmazdır. Ve zaten İslami ekonomi-politiğinin tartışılması başlandığından beri yapılmaktadır. Kuramsal yönün tartışılması ise analitik kavramların bağrında yatan ideal dünya tasarımının kritik edilebilmesine yöneliktir. Girişimciliğin zalimane işlediği bir dönemde türetilmiş artı değer sömürüsü kavramı, girişimcinin hakkını peçelemekte midir? Emek sözleşmesi piyasa mantığına tabi tutulduğunda bölüşüm adaleti hakkıyla sağlanmış olur mu? Yoksa sömürülen bir pay kalmış mıdır?

(5) Eğer eski usûlümüz bize en fazlasından kâr paylı refah kapitalizmini sunabiliyorsa, İslami ekonomi-politik bi-

lince yönelik bu yeni çaba usûl ilminin de yeniden ele alınmasını gerektirir. Eğer İslam'ın açlık ve yoksulluk dışında İhsan Eliaçık'ın hatırlattığı gibi 'servetin bazı kesimler arasında dolaşan bir talih olmaması' ideali varsa, bizim şimdiye kadarki usûlümüzle ürettiğimiz ekonomi-politik bu ideali gerçekleştirmekte açıkça yetersiz kalacaktır. İdealler temel ve usûller/yöntemler birer araç ise, İslam'ın çağımıza nasıl bir ekonomi-politik sunabileceğini düşünmede, usûl konusunda da bir tartışma yapmak kaçınılmazdır.

Bir kısa devre yapmak gerekirse... Bir gün arkeolojik kazı çalışmaları sırasında elimize Hazret-i Peygamber'e ait olduğu kesinleşen şöyle bir hadis çıksaydı ne yapardık: "Kazancınızın beşte birini fakirler namına devlete zekât olarak vereceksiniz. Kalanın beşte dördünü işçilerinize pay edeceksiniz. Kalan kısım sizindir. Bu şartlarda sizin kâr etme çabanızı ve rekabetinizi Allah güzellikle karşılar. Benim sizi vardırmak istediğim yer budur"?

Eğer bu hadisin Hazret-i Peygamber'e ait olduğu kesinleşirse önce şunu sorardık: "O dönem için geçerli olan bu hadis bize de hitap etmekte midir? Bu hüküm bizi bağlarsa nasıl bağlar? Aynen mi, kıyasen mi? Ruh ve öz olarak mı, madde ve biçim olarak mı? Ve eğer bu söz söylendiyse neden o günün toplumunda ve sonrasında bu hüküm uygulanmadı?" Bunlar bizi usûl tartışmasına götürür.

Sonra şunu derdik: "Eğer İslam kârın beşte dördünü işçinin hakkı olarak görüyorsa bizim bugün kullandığımız artı değer kavramı, her şeyiyle ve arkasındaki felsefeyle olmasa da, meşru bir kavrama dönüşür. Çünkü dünyanın hiçbir yerinde işçiye bu kadar pay verilmiyor. Demek ki işçi sömürülüyor. Ve ayrıca işçinin ücreti olmasa da girişimcinin ürettiği malın satışı tamamen piyasa koşullarına tabi bırakıldıysa ve

rekabet güzel bir değerse bu bizi liberal gelenekteki piyasa mantığını da, her şeyiyle olmasa da, tevarüs etmeye götürür.” Böylece bir Müslüman olarak hem sol geleneğin hem liberal geleneğin temel iki kavramını hem kuramsal hem normatif olarak sahiplenirdik ve şizofrenik yarığımız da sol ve liberal geleneklerle konuşmaya çabalayan bir diyalog mantığına dönüştürdü.

Ve sonra şunları sorardık: “Bu ideal sürdürülebilir bir ideal midir? Devletin üretimdeki payının beşte birle sınırlı olması devletin rolü açısından ne anlama gelir? İşçiye giden beşte dört pay refahı ve bölüşüm adaletini hakkıyla sağlar mı? Kârın her firma için beşte bir oranında sabitlenmesi nasıl bir ekonomi doğurur?” Bu bizi ekonomi-politik yapmaya ve yeni makinenin doğasını kavramaya götürürdü.

Ve sonra şunları sorardık: “Eğer bu ideallere, aynen ya da kıyasen, ruhen ya da madden, aşama aşama gidilecekse bunun bugün için yolları nelerdir?” Bu ise tamamen bir siyaset ve olanaklar sorusu olurdu.

En son olarak da şunu bilmeyi isterdik: “İslam bu koşullarda kar etme çabasını güzel karşılıyorsa, yani Allah rekabeti ve zenginleşmeyi seviyorsa ama emeğe çok büyük bir değer veriyorsa, Allah’ın istediği insan tipi nasıl bir karaktere sahiptir?” Bu da bizi homo Islamicus’u yeniden tartışmaya iterdi.

Böyle bir hadis olsaydı, bizi bugün için bağlasaydı ve hükmü iktisadın işleyişini sarsmadan uygulanabilir olsaydı, 70 ve 80’lerin hepsine olmasa da birçok söylemsel zaafına çözüm bulmuş olurduk: bu teklif bugünün koşullarında inansın inanmasın tüm işçilerin isteyebileceğini düşünebileceğimiz bir medeniyet barışıdır. Bu barışta devletin rolüne ciddi bir sınır konduğu için totaliterlik korkusuna yer yok-

tur. Bu hadisin hükmüne göre tasarlanmış bir sisteme geçiş tek anlı bir şiddet yerine aşamalı reformlarla hayata geçebilir. Çünkü iktisadın bugünkü çekirdek kurumlarını meşru kabul etmektedir ve sadece oranlarla oynar, kurumlarla değil. Ücret ve kârın mantığını değiştirdiği ve işçiye büyük bir pay ayırdığı için 1945-75 arası ABD ekonomi-politiğine göre çok daha adil bir barış getirir. Bu sistem ahlaklı bir zenginleşmenin önünü kapamaz. Fakat bu normun kabulü devlete sınır çekmeye yönelik liberal bir uzlaşma yaratsa da işveren sınıfına karşı devlet iktidarının işçilerle beraber sürdürdüğü ve sol geleneğe yaslanan sürekli bir çatışmayı zorunlu kılar.

Böyle bir hadis yok. Bu metnin amacı bu hükmün bir hadise değil ama bir *Kur'an* ayetine dayandığını savunmaya yönelik. Ve daha önce *Kur'an*'dan türetilmemiş bu hüküm bizleri *Kur'an*'ı yeniden okumaya mecbur bırakıyor. Usûl tartışması...

MODERN ZAMANLARDA FIKHI İNŞA ETMEDE EDEBİYATIN ROLÜ

Gazali'nin *Mustasfa* adlı kitabı İslam'ın klasik döneminin fıkıh düşüncesi için yazılmış son şaheserlerden biri olarak kabul edilir. Hakkında yazılanlara göre kitap kendi çağında değişik ekollere bağlı üç temel yapıtın da sistematik bir özeti niteliğindedir. Gazali'nin kitabı içtihat etme etkinliğinin dört ana unsurunu anlatan dört ayrı bölüme ayrılmıştır: hükmün mantığı, hükmü vermede asıllar (*Kur'an* ve Sünnet), hüküm verme etkinliği olarak kıyas, yani hakkında hüküm verilmiş bir olayın (fer) asıllarda hakkında hüküm verilmiş bir olaya aralarındaki ortak nitelik (illet) aracılığıyla bağlanması eylemi ve son olarak hükmü veren kişinin, müçtehidin nitelikleri.

Gazali'nin, devrinin bütün müçtehitleriyle beraber hüküm olarak kabul ettiği cümleler “yapın,” “yapmayın,” ya da “yapabilirsiniz” kalıbıyla ifade edilmiş cümlelerdir. *Kur'an* bu filtreden hareketle tarandığında onda bu niteliğe sahip 500'e yakın cümle bulunacaktır. Gazali hüküm verme eyleminde müçtehidin *Kur'an*'dan bu 500 cümle dışında başka bir şey bilmesini gerekli görmez.

Bu 500 cümle açıktır ki toplum hayatının tamamını kuşatacak hukuk normları sunmak için alabildiğine yetersizdir. Ve bir fıkıhçının temel derdi toplum hayatının tamamını hukuk normlarıyla kuşatmaktır. Örneğin Gazali hamama girerken paranın yıkanma eyleminden önce mi yoksa sonra mı verilmesi gerektiği konusunda bile fıkıhçının fikir beyan etmesi gerektiğini düşünür.

Hukuk alanındaki bu boşluğun doldurulacağı yer açıktır ki Hazret-i Peygamber'in sözleridir. Bu mantıkla *Kur'an*'ın ve Hazret-i Peygamber'in sözleri, *Kur'an* ve Sünnet arasındaki ilişkinin felsefi muhasebesi yapılmadan birbirine eşdeğer kılınır. Gazali'nin *Mustasfa*'da *Kur'an* ve Sünnet'i tartıştığı yerler, bu ilişkiye dair bir tartışma yerine, sonra gelmiş *Kur'an* hükmünün önce gelmiş *Kur'an* hükmünü nasıl kaldırdığı (nesih) ve hadis rivayetlerine hangi koşullarda güvenileceği ya da güvenilmeyeceği konularını kapsar.

Mustasfa *Kur'an*'la eşdeğer kılınmış hadis bilgisi açısından müçtehidin, örneğin, klasikleşmiş *Ebu Davud* kitabını bilmesini yeterli görür. *Ebu Davud* yaklaşık 5300 hadisten oluşur. Ve kitabın, birçoğu aynı konuya dair birbirinin varyantı olan 2000 hadisi, insanların toplumsal yaşamına ait hükümler sunar. Benzeri bir klasik olan 4000 hadislik ve *Ebu Davud*'la aynı konu başlıkların sahip *Tirmizi*'nin, bir kısmı *Ebu Davud*'un tekrarı olan ve pek çoğu yine aynı konunun varyantları olan yaklaşık 1100 hadisi insanın toplumsal ilişkilerini ilgilendirir.

Klasikleşmiş hadis kitaplarına baktığımızda, hadis sayısının azlığından ötürü toplumsal hayatın tamamını kuşatma şansı olmayan bu hadisler (örneğin bir anayasa yapabilmek için en az 100 hükme ihtiyacımız vardır, daha karmaşık bir alan olan ekonomi içinse çok daha fazla, ve gündelik yaşam-

larımızın fıkhi için çok çok daha fazla), fıkıhçı için, hakkın-
da hüküm gelmemiş olayların kendilerine kıyaslanacağı asıl-
lar rolünü oynarlar. Hakkında hüküm gelmemiş olaya tekil
olarak fer, çoğul olarak fûru denir. Ve fer'in asl'a kıyası ara-
larındaki ortak nitelik vesileliğiyle yapılır. Hükmü gerektiren
bu ortak niteliğe illet/gerekçe adı verilir.

Şarabın haram kılınmasının illeti klasik dönemin pek çok
fıkıhçısı için onun sarhoş edici olmasıdır. Sarhoş edicilik ni-
teliği, hakkında bir asıl bulunmayan üzüm şirasının da bir
hükme bağlanmasını sağlar: o da sarhoş edicidir, o halde
yasaklanmalıdır. Bu niteliğin şarabın haram kılınmasında
etkin (müessir) bir nitelik olduğu aslında *Kur'an*'da söylen-
memiştir. Bunu müçtehit kendi çabasıyla ortaya çıkarmıştır.
Kur'an ve Sünnet'in hüküm içeren metinlerinde (nass), çoğu
zaman hükümlerin illetlerinin verilmemiş olması, İslam fık-
hını büyük oranda zanni bir bilgi seviyesine sokar. Çünkü te-
kil bir hüküm başka tekil bir hükmü vermek için operasyona
tutulmaktadır. Ve bu operasyonda iki farklı tekil hüküm ara-
sındaki bağ büyük oranda fıkıhçının akletmesine bağlıdır.

Klasik dönemin fıkıhçısı için ikinci bir sorunsal hükmün
-bir maslahat içermeyen- illetinin hukuku genişletmek için
yeterli kurumsal meşruiyete sahip olmasıdır. İletin kendisi
hükmün yasak oluş mantığını, maslahatı, kendi bünyesinde
taşımaz. İlet "iyi de sarhoş olmak neden kötü bir şey olsun
ki?" sorusuna yanıt vermez. Bu soru illetin illetini, gerekçe-
nin gerekçesini bulmaya yönelik bir sorudur ve bu sorunun
cevabı hikmet ya da maslahat olarak adlandırılır. Bir filozof
olduğu kadar bir fıkıhçı da olan İbn Rüşd bu sorunun far-
kındadır ve "'iyi' bir hukukçu illetin illetini bilmelidir," der.

Fakat İslam hukukunun kendisi sadece illetlere referans-
la alanını genişletebilir. İletin illetine, maslahata ve hikmete
referanssızlığın sonucu, klasik dönemin fıkıh ekollerinden

bütünsel ve şeriatın gayesini ortaya dökmeye yönelik sistematik bir çabanın ortaya çıkmasının fazlasıyla zor olmasıdır. Felsefeyi dini akıl yürütmeden tamamen dışlayan Gazali'nin *Mustasfa*'sında maslahat bahsi sadece 14 sayfalık bir yer tutar. Orada da Gazali'nin yaptığı dinin bütünsel felsefesini sunmak değil, neredeyse tamamen maslahatı nassla sınırlamanın yollarını tartışmaktır. Bölümün uzunca bir kısmı ise Gazali'nin tekil konularda maslahata dayalı içtihatlarının tartışılmasına ayrılmıştır.

Bu konu, felsefeye dini akıl yürütmede meşru bir alan açan İbn Rüşd'ün fıkıh düşüncesinde temel bir sorunu oluşturur. Muharrem Kılıç'ın aktardığı kadarıyla İbn Rüşd fıkıh etik'te temellendirmek ister. Onun etikten anladığı ise temelde bilgelik, ölçülülük, şecaat ve adalete dayanan Antik Yunan ahlakıdır. Fakat kuşatıcı bir altyapı olarak İbn Rüşd'e hizmet eden ve onun 'şeriatın maksatları' cümlesini dile getirebilmesine olanak sağlayan etik, İbn Rüşd'ün fıkıhçı akıl yürütmesinde herhangi bir değişiklik doğurmaz. İbn Rüşd klasik bir fıkıhçıdır, fıkıh üzerine düşüncelerini büyük oranda Gazali'nin *Mustasfa*'sıyla diyalog halinde yazmıştır ve Muharrem Kılıç'ın tanıttığı kadarıyla görüşleri Gazali'den pek de ayrı düşmez. Fıkıhın işleyişinin maslahat ve hikmetle temellenmediğinin farkındadır, o sadece illetin illetini de dert eden 'iyi' bir fıkıhçı olmak istemektedir.

Bu açıdan fıkıhın aklını dönüştüren kişi, klasik dönem için İbn Rüşd gibi bir Endülüslü olan İmam Şatıbi'dir. Şatıbi'nin de ilgi alanı 500 ayet ve hüküm bildiren hadis metinleriyle sınırlıdır. Fakat o şeriatın gayesini ve bütünsel mantığını keşfetmek üzere hükmün illetini yeni baştan ele almayı seçer. İletlerin tümevarımsal bir incelemesi yoluyla illetlerin illetlerinin keşfi, tümevarımla kesinleşmiş bu hikmetleri şe-

riatın külli maksatları olarak ele alma, şeriatın cüzi hükümlerini, nassları, bu külli kaideler altında anlamlandırma ve yeni bir durumla karşı karşıya kalındığında tekil illettense bu külli maksatlara referansta bulunma.

Bu fıkıh anlayışına makasid fıkhi da deniyor. Bu fıkıhın çağdaş öncülerinden Tahir bin Aşur için makasid doktrininin temel bir kazancı, klasik dönemde kıyas ilkesi işlemediğinde başvurulmuş -bazı mezheplerce de kabul edilmeyen- maslahat-ı mürsele ilkesini zaptürapt altına alması. Nassta konu hakkında hüküm yoksa, kıyas da işlemiyorsa, müçtehdin dini kaynaklarda belirlenmemiş bir maslahatı gözeterek hüküm vermesi eyleminde külli maksatlar sınırlayıcı olarak iş görebiliyor, diyor Aşur.

Maslahat-ı mürsele prensibi klasik dönemde üzerinde düşünülmüş bir ilkeydi. Ve buna göre maslahatlar üst üste bir bina oluşturacak şekilde üç evrensel ilke içerisinde işliyordu. Gazali de *Mustasfa*'da sadece en temel ilke olan zaruriyat doğrultusunda maslahata izin verilebileceğini belirtiyordu. İlk tabaka olan zaruriyat, Aşur'un tanımlamasıyla kişilerin toplum içerisinde kendi iyiliklerini gözetebilecekleri kamu düzeninin sağlanmasının yönelik en temel beş esasın, yani dinin, aklın, canın, malın ve neslin muhafazası. Bu, konunun tüm yazarları için her dinin sağlaması gereken temel güvenlik ortamını oluşturuyor. Bunun üzerinde haciyat, yani 'ihtiyaç duyulanlar' geliyor. Yine Aşur'a göre kişilerin kendi iyiliklerini gözetmesi için, zaruriyat gibi toplum yaşamının temeli olmasa da, gerekli olan kurallar, örneğin ticaret için gerekli kuralların norm olarak konulması. Tahsiniyat, yani 'güzelleştiriciler,' ise Şatibi için toplumun iyi adetlere sahip olması kötü adetlerden de uzak tutulması, Aşur içinse İslam toplumunun gözde bir millet olması için gereken unsurların kazanılması.

Şatibi bu binayı alır ve kendi makasıtçı görüşünün temeli haline getirir. Bu bina tamamen insan eseridir. Ne kavramlar, ne kavramların tanımlanması ne de böylesi bir hiyerarşinin inşası *Kur'an* ve Sünnet'in lafzına dayanır. Zaruriyatın içeriği olan beş esas hadise dayansa da bunun dinin temeli olarak doktrinin temeline konması insan işidir. Bunu Aşur şöyle anlatır: kimileri dini metinlerin yalnızca zahirini okurlar. Kimileri hakikatin metnin zahirinin ötesinde bir yerde yattığını söylerler. Oysa dini metinler hem lafzıyla hem de ruhuyla okunmalıdır. Bu cümlelerle vurgulamak istediği şudur: “Ruh lafızda açıkça beyan edilmediği için, ruhu inşa etmek müçtehide düşer. Makasıt fıkhnın yaptığı da bundan ibarettir.”

Modern atmosferden etkilenmiş bir ruh için makasıd fıkhnı gereklidir, fakat yetersiz kalabilir. Makasıd fıkhnı için *Kur'an* ve Sünnet'in lafzı veridir. Bu metinler külli esaslar altına oturtulabilse de, illetlerin illetini inşa eden, dolayısıyla maslahatı ve hikmeti inşa eden tamamen ezeli ve ebedi kabul edilen bu tekil metinlerin hükmüdür: 500 ahkam ayeti ya da *Ebu Davud*'dan 2000 hadis. Örneğin “erkekler kadınlar üzerinde hâkimdir” ayeti kıyas fıkhnı için olduğu kadar, makasıtçı fıkhnı için de kadın-erkek ilişkilerinin kurucu nasslarından biridir. Ya da “Yahudi ve Hıristiyanları asla dost edinmeyin” cümlesi... Hikmet ve maslahatın kodifiye edilmesi ve maslahat ve zaruriyat-haciyat-tahsiniyat kalıplarının içinin doldurulması eylemi bu metinlerdeki açık ya da zımni dünya görüşüne yaslanır. Bu sebeple makasıtçı fıkhnı, eğer hükümler içerisine taşındıysa, yedinci asrın dünya görüşünü sorgulaması yapılamaz bir usul içerisinde bünyesinde taşır. Ve hükmüne temel yapar. Modern zamanlar içinse tam da bu ayetteki hükümler sorgulama konusudur.

Bu sorgulama sadece modernistlere de has değil. Aydınlatıcı olduğuna inandığım bir örnek vermek istiyorum. Ge-

leneksel fıkha bağılı bir uzman olan Prof. Dr. Faruk Beşer *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği* kitabında önce gelenegin kadının çalışması hakkında aktardığı bilgiyi uzun uzun nassa ya da âlimlere dayanan rivayetleri vererek ve tasdik ederek anlatır: “kadının yeri evidir. O evinin hizmetini görmelidir. Kocasından izinsiz dışarı çıkmamalıdır. Ve asla devlet başkanı olamaz.” Sonra çağın koşullarına ve vermesi gereken fetvalara gelince ya bir kafa karışıklığı gözlemledik ya da bilinçli bir şekilde üzerinde ittifak edilmiş bu konulardan sapıldığını: çalışmanın bir hak olduğu, kadının çalışmasına hiçbir dini engel olmadığı, kadının isterse devlet başkanı olmaya da hakkının olduğu vs. Bu modern dünya görüşüyle karşılaşan fıkıh bilincinin yaşadığı çalkalanmanın sadece tekil bir tezahürü.

Bu çatışmayı İslam dünyası iki asırdır sistematik olarak çözmeye çalışıyor. Bu çözüm çabasının bir yere kadar başarılı olmuş önemli bir örneği ise Fazlurrahman'da cisimleşen tarihselci-modernist fıkıh usulü. Kıyas ve makasıt fıkıhları tek bir yaşama evrenini kabul eder: *Kur'an*, Hazret-i Peygamber'in yaşadığı çağ (Asr-ı Saadet) ve müçtehidin içinde bulunduğu çağ temelde doğaları birbirinden farklı olmayan tek bir zaman mantığı oluştururlar. Fıkıhtaki “zamanın değişmesiyle hükümler değişir” kaidesinin uygulanması büyük oranda aynı zaman mantığında vücut bulan Asr-ı Saadet ve müçtehidin çağı arasında farklılaşan tekil boyutların farkının dikkate alınması olarak işlemiştir: At yerine araba, entari yerine pantolon, vs. Burada temel ilişki kalıplarının iki dönem için de aynı zaman mantığını koruduğu ya da fıkıhçı için koruması gerektiği gözlenir: Kadının erkeğe karşı konumu, Hristiyanın Müslümana karşı konumu, vs. Fazlurrahman'ın yaptığı iki yaşama evreni düşüncesini harekete geçirmektir: *Kur'an*'ın indiği çağ ile çağımız birbirinden

farklıdır. Vahyin lafzı tarihseldir ve kendi çağının koşulları içinde okunmalıdır. Vahyin ezeli ve ebedi olan ruhu ve gayesini ancak bu yolla türetebilir ve kendi çağımızda dinin alması gereken doğru biçimi ancak bu şekilde belirleyebiliriz.

Fazlurrahman *Kur'an*'ı ancak tarihi içerisinde sıhhatli bir şekilde anlamlandırabiliriz derken, bir yandan da *Kur'an* hukukunu ancak doğru bir Tanrı tasavvuruna sahip olursak anlamlandırabiliriz de diyordu. O, *Kur'an*'ı İbn Rüşd gibi makul bir ahlaka dayandırmak ister. Bu makul ahlakı vaz'edense anlaşılabilir ve ahlaki bir Tanrıdır. Bu sebeple onun İslam hukukunu yeniden formüle edişi, *Kur'an*'da sunulduğu şekliyle Tanrı tasavvuruna çok şey borçludur: mantıklı ve sistemli bir evren var eden, kullarına kanıt olarak anlaşılır doğayı sunan, güzel ve anlaşılır bir ahlakı öğütleyen ve bu sebeple güzel ve anlaşılır bir şeriat vaz'eden Tanrı. Fazlurrahman için doğru bir teolojiye ve kendi tarihine oturtulmuş *Kur'an*'ın hüküm içeren ayetleri modern bir bilinç için hiçbir sorun yaratmaz. Aksine *Kur'an*, onun yazıları okunduğunda, daha güzel ve adil bir dünyanın inşasında öncü olmak için insanı derinden motive eder.

Fakat Fazlurrahman'ın *Kur'an* ve hukuk tartışmalarına baktığımızda, onun ilgisinin büyük oranda Gazali'nin bahsettiği 500 hüküm ayetiyle sınırlı olduğunu görüyoruz. Bunun bir örneği "İslam'da Kadının Konumu" isimli makalesidir. Bu tartışmada sunduğu ayetlerin büyük çoğunluğu gelenekçe zaten nass olarak kabul edilen ve onlara dayanılarak hüküm verilmiş ayetlerdir. Bu, Fazlurrahman için, anlaşılır bir durumdur, çünkü temel bir derdi geleneksel fıkha mal olmuş ayetlerin yeniden anlamlandırılması yoluyla İslami bilincin reforme edilmesidir. Ve bunu temelde *Kur'an*'da yeni anlam olanaklarının aranması yoluyla değil, daha önce zaten okunmuş ayetlerin tarihine (bağlamına) oturtulması yoluyla yapar.

Kur'an'ın okunmasının bir yolu onu tarihinde okumaktır. Tarihsel okuma yazarın kastı hakkında oldukça önemli fikirler verir. Fakat Fazlurrahman tarihsel okuma yapmanın ötesinde *Kur'an*'ın ezeli ve ebedi bir kelam olmadığını, sadece kendi okumasının değil, bizatihi metnin tarihsel olduğunu söylediğinde çift yönlü bir zaaf yaşıyor: (1) teolojik olarak, vahyin tarihsel bir metin olduğunu söylemek, Allah'ın bugün yaşayan Müslümanlara hiçbir şey söylememiş olmasıyla eş anlamlı. O sadece Hazret-i Peygamber'in yaşadığı çağın insanıyla konuştu. Ve bize ne söylediğini hiçbir şekilde bilmiyoruz. Tarihsel bir metin olarak vahyin bugün daha güzel bir dünya yaratmamızı istediğini söyleyebiliriz, ama aynı mantıkla, hükümlerin tarihselliğini bir kez kabul ettiğimizde, bugün artık içkinin serbest olduğunu da söyleyebiliriz, Nietzsche ahlakının artık temel olduğunu da. (2) Bu konularda Allah'ın ne söylemiş olduğu ya da neleri söyleyebilir olduğu tartışması bir yana -ki bu tartışmayı ancak vahyi yeniden ve daha önce sabitlenmiş bir anlama bağlanmadan okumakla sürdürebiliriz- metnin tarihsel olduğunu söylemek, yazar açısından ağır bir kusurdur. Çünkü bütün oluşturan bir metnin en sahici okunuşu metnin kendi kendisiyle okunuşudur. Metnin dilinin içine girmek ve o dilin sunduğu anlam olanaklarını keşfetmek. Kitap yazmış bir yazardan en önce beklenen, kitap olduğunu söylediği bütünün bir bütünlüğe sahip olmasıdır. Ve bu bütünlük kitabın kendi ayakları üzerinde durması, başka bir alana referansa ihtiyaç bırakmaması ve kendi kendini tefsir edilebilmesi anlamına gelir.

Fazlurrahman'ın kitabın özerkliğini bozması onun yaşadığı bilinç çatışmasından doğar. Onun için öncelikli hedef modern aklın ve vahyin sunduğu aklın birbiriyle barıştırılmasıdır. Fakat onu kitabın bütünlüğünü yıkmaya ve onu tarihe oturtmaya mecbur eden sebep *Kur'an*'ın tarihte okunmuş

şekliyle okunuşunu veri almış olmasıdır. ‘El kesme’ye dair yaptığı bir tartışmada muhalifine kabaca şöyle der: “Bunu edebi bir deyim olarak okuyamazsın. Çünkü bu, indiği tarihte hırsızın elinin bilfiil kesilmesi olarak anlaşıldı.” *Kur’an*’ın hüküm bildiren cümleleri için tarihlerindeki anlam, belirleyici ve sınırlayıcı anlam olarak kabul edildiğinde metnin kendi başına herhangi bir çağdaşlığı söz konusu olamaz ve araya anlamlandırıcı etmen olarak tarih girmek zorundadır. Ve eğer iki akıl arası uzlaştırma çabası veriyse ve metnin anlamı tarihte ilk belirlediği şekliyle sınırlıysa, sadece bizim okumamızın değil, vahyin kendisinin de tarihsel olduğunu söylemek zorunda kalırız.

Fazlurrahman *Kur’an*’ı Asr-ı Saadet’teki gibi anlamak konusunda yalnız değil. Vahyin anlamının yedinci asırda anlaşılmış haliyle sınırlı olduğu konusunda fıkıhçılar arasında tam bir uzlaşma var. Gazali *Mustasfa*’da bunun tartışmasını yapar. Verdiği hüküm nettir: “lafza kendi kıyasınla/akıl yürütmenle anıam veremezsin. Anlam sem’i’dir/kulaktan gelir, yani ilk dönem bu cümlelere ne anlam vermişse, sen de o anlamı vermek zorundasın.” Cabiri, Şatıbi’nin konuyla ilgili aynı görüşünü aktarır: “*Kur’an* Kureyş kabilesine indi. Dolayısıyla bu kitaba onların vermediği anlamı veremeyiz.”

Cabiri’nin aktardığı kadarıyla, bu tutum dönemin bütün beyan âlimleri için, dilcileri, fıkıhçıları ve kelamcıları için ortak bir tutumdur. Kıyas ilkesinde asıl rolünü oynayan nass, aslında selefın (ilk Müslümanların) sonra gelenler üzerindeki otoritesini yansıtır: fer ancak asla kıyas edilirse bir geçerlilik kazanır. Anlam aslında sabitlenir. Dilciler İslam’dan iki asır sonra sözcükbilimi ve grameri inşa ettiklerinde selefı, yani dilin bozulmamış olduğu dönemdeki kullanımları esas tuttular, ve gerisini bozulmuş saydılar. Arap düşüncesi-nin epistemolojik temelleri üzerine klasikleşmiş yapıtı olan

Arap-İslam Aklının Yapısı'nda Cabiri asıl ve fer arasındaki bu ilişkinin, selefın mutlak otoritesinin, İslam dini bilimleri için yapının temelinde yer alan bir önem teşkil ettiğini belirtir.

Kur'an'ın anlamının yedinci asırda sabitlenmesi işlemi büyük oranda ilk iki asır fıkıhçılarının çabalarıyla gerçekleşti. Oysa bazı tekil örnekler üzerinden ilk döneme bakıldığında Peygamber'in arkadaşlarının *Kur'an*'a Hazret-i Peygamber'in vermediği anlamları verdiğini görüyoruz. Hazret-i Ömer daha önce öyle anlaşılmamış olduğu halde, kendilerine zekât verilecekler sınıfından olan 'miskinler'e toplumdaki Yahudileri de ekler. Muhtemelen buradaki anlam verme eylemi *Kur'an*'ın *Kur'an*'la tefsirine dayanır: *Kur'an*'da bir ayette Allah'ın sözlerine sadakat duymadıkları için Yahudileri miskinlikle cezalandırdığı zikredilir. Ömer aynı mantıkla daha önce onun verdiği anlama benzer bir anlam verilmemiş bir ayeti delil olarak gösterir ve *Kur'an*'da ve Sünnet'te açık hükmü bulunan ganimet dağıtımını daha önce örneği olmayan bir yolda çözer.

Fıkıh âlimlerindeki bu tutuculuğa karşılık, tefsirle uğraşan belagat âlimlerinden Cürcani, *Kur'an*'ın kendine ait mucizelik iddiasının aranacağı yer olarak daha önce sabitlenmemiş bir yeri gösterir: anlamın anlamı. Metnin gramer kurallarına göre inşa edilmiş bir lafzı vardır. Gramer kuralları bağırlarında bir anlamı taşırlar. Gramer kurallarına göre inşa edilmiş bu lafzın kelimelerinin bir araya gelişinden oluşan ayrı bir anlam tabakası vardır. Bu tabakaya lafzın anlamı denir. Buraya kadarki anlam düzanlamdır (denotation). Bu anlamın işaret ettiği başka bir anlam tabakasıysa cümlelin yananlamıdır (connotation). Cürcani için tefsirciler büyük oranda lafzın anlamında ve düzanlamda kalmışlardır. Oysa esas bakılması ve anlaşılması gereken ve *Kur'an*'ın belagatinin ve mucizeliğinin bulunacağı yer anlamın anlamıdır.

“Bu kadının ocağında kül bitmez” cümlesi bir dolaylı tümleş (bu kadının ocağında), bir özne (kül) ve bir yüklem (bitmez) bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Dolaylı tümleşteki iyelik tamlamasında tamlayan bir sıfat tamlamasıdır (bu kadın) ve kullanılan bir işaret sıfatıdır (bu). Bu gramer ilişkileri veriyken, derhal gramer üzerinden analizlere gidebilir ve gramerin kendi başına verdiği anlam ve belagate bakabiliriz: olumsuzluk eki ‘-mez’ yerine ‘-er değil’ deseydim anlam ne olurdu? Özneyi başa getirseydim anlam nasıl değişirdi? Tamlayanı saklayabilir miydim yoksa burada kullanılması gerekli ve belâğ midir? Vs.

Kur’an lafzının kusursuz olduğu söylenir ve yazılan pek çok tefsir bu konuyu özellikle vurgular. Cabiri’nin aktardığına göre pek çokları *Kur’an* belagatini burada arar. Fıkıhta da hüküm cümleleri tartışılırken en başta bakılan bu gramer özellikleridir: umum, mutlak gibi konuya ilişkin temel fıkıh kavramları en başta nassın lafzının incelenmesine yöneliktir. Örneğin modern zamanlarda Bediüzzaman, *Münazarat* adlı kitabında gramer özelliklerine bakarak “Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyin” cümlesini “Yahudiye Yahudiliğinde, Hıristiyanı Hıristiyanlığında dost edinme, bir insan sıfatıyla onları dost edinebilirsin” şeklinde anlar. Bu tamamen Arapça ‘el-’ takısının Yahudi’den veya Hıristiyan’dan önce gelip gelmemesine dayanan bir dil analizine dayanır.

İkinci seviyede cümleye bir bütün olarak bakılır: “Bu kadının ocağında kül bitmez.” Bu aşamada kelimeler düz anlamlarıyla yerine konur ve cümlenin anlamı böylece tartışılır. ‘Ocak’ nedir? Etimolojisi nedir, ocak sınıfına neler girer neler girmez, ocak neden evin sahibi erkek yerine kadına nispet edilmiş, ocağın külü ne zaman bitmiş sayılır ne zaman sayılmaz, vs... Buraya kadar lafzın anlamına ulaşmış durumdayız. Daha önce zikrettiğim gibi geleneksel fıkıh

ve onunla beraber ilahi metinlere yedinci asırdaki anlamları veren tüm fıkıh gelenekleri bu metinleri bu düzlemde okurlar. Örneğin ataerkilliğin meşrulaşması olarak okunan “Kadınlara mirastan bir bölü iki pay verdim” ayeti ancak fıkıhçılar için aynı düzeyde başka düzanlamsal bir ayetle sınırlanabilir. Bu ayetin mecaz olup olmadığının taranışıyla ya da ayetin metinsel arkaplanına bakarak değil. Bu mecaz ve metinsel arkaplan araştırması zaten anlamın anlamı dediğimiz düzlemi verecek.

Mustasfa’da bir örneğini görebileceğimiz gibi geleneksel fıkıh hakikat ve mecaz arasındaki ilişkide mecazı alabildiğine dışlama yoluna gitmiştir. Genel ilke şudur: ibareleri elde zorunlu kılan bir karine yoksa mecaz olarak okuma. Örneğin ‘el kesme’ ibaresinde bunu mecaza zorlayan hiçbir sebep olmadığı gibi düzanlamlı okumaya iten selefın örnekliliği vardı. Bu sebeple *Kur’an* hükümleri genelde düz anlamlı okunmaya meyilli fıkıhçıyı ilgilendirdiği kadarıyla fıkıha konu olur. Oysa yukarıdaki cümlelerin gerçek anlamını bulduğu, ya da *Kur’an*’la ilişkisi içinde *Kur’an* belagatinin ve gerçek anlamının bulunduğu yer yukarıda verdiğim düzanlamsal yer değil. Onun ötesinde “yazar bu cümlesiyle ne kastediyor” sorusunun sorulduğu yer. Bu örnekte yazar kadının çok misafirperver olduğu ve misafirlerine sürekli yemek pişirdiğini mecaz yoluyla söylüyor. “Kadınlara mirastan bir bölü iki pay verdim” cümlesinde ise belagat ve anlamın anlamı cümlelerin arkaplanının, yani yazarın kastının, ilgili metinlere referansla tespit edilmesini gerektiriyor: örneğin “bu hükmü kadının çalışma yükümlülüğü olmadığı bir toplumda erkeğe ciddi bir maddi yük bineceği için ve kadının bu paydaki eksiğinin kocasından gelecek mehir yoluyla telafi edileceğini gözeterek tam bir eşitlik mantığıyla verdim.”

Cabiri, Cürcani'nin 'anlaman anlamı' üzerine düşüncelerine dayanarak *Kur'an*'ın lafzından derhal onun bütünsel gayelerine sığıyor ve anlamın anlamını orada tespiti yapıyor. O da Fazlurrahman ve diğerleri gibi Vahyin anlamını yedinci asırda sabitleme çabası içerisinde. Dini gelenek olan Beyan'ı tartıştıktan sonra, Süfîlerin epistemolojisi olan İrfan'ı ele aldığı yerlerde onların vahyi simgesel okumaları yoluyla yaratılan anlam patlamasına şiddetle karşı çıkıyor. Ve *Kur'an*'ın zahirine bir batın bulma çabasını epistemolojik olarak zahirle batın arasında geçerli bir ilişki bulunamadığı için sistematik olarak reddediyor.

Oysa oldukça yoğun edebi bir metin olarak *Kur'an*'ı "yazar aslında ne kastediyor?" sorusuna cevap olarak çözümleme çabasına, zahirle batın arasındaki zorunlu ilişki bağlarını yine edebi metnin kendi içinden bulmaya çalışarak başlanabilir. Çünkü Fazlurrahman'ın bu soruya cevabı ve Cabiri'nin anlamdan (hüküm) anlamın anlamına (bütünsel gayeler) attığı adım çok hızlı ve incelikleri olmayan birer sıçramadır. Bu modernist hissiyatla şu cümleyi sarfedersek: "*Kur'an*'ın bütünsel gayelerine bakarsak, o, bizlerin kula kul olunan saltanatı bırakıp demokratik bir topluma geçmemizi istiyor, peki istediği bu demokratik toplumun incelikleri neler?" sorusuna sanıyorum ne Fazlurrahman'ın ne de Cabiri'nin *Kur'an*'dan hareketle verebileceği bir cevap yok. Bir kez demokratik ilke tespit edildikten sonra kavramın içinin doldurulması tamamen bir çeşit maslahat-ı mürsele ilkesi temelinde ve vahye referanssız olarak yapılmak zorunda. Çünkü yedinci asırdaki haliyle okunmuş olan *Kur'an*'ı bu konuda geleneğimiz zaten tüketmiş durumdaydı. Oysa edebi ve bütünlüklü bir metin olarak okunan *Kur'an*'ın bu konuda neler verebileceğini henüz bilmiyoruz, çünkü bu çok bakir bir alan.

Bu sebeple ‘anlamın anlamı’ çabası makro bir sıçramayla beraber *Kur’an*’ın kelimeleri, deyimleri, metaforları, vs. içerisine gireceğimiz mikro çalışmalarla da tamamlanmalı. Bu çabanın yokluğu ve *Kur’an*’ın yedinci asırdaki anlamında sabitlenmesi *Kur’an*’ın anlam potansiyelini alabildiğine sınırlandırdığı için kişiyi ya Peygamber’in sözlerini *Kur’an*’a eşdeğer kılmaya ya da *Kur’an*’ı tarihe hapsetmeye mecbur bırakır. Oysa *Kur’an* her şey için bir açıklama olduğunu söyler. Düzanlamsal okunmuş metinde bugünün kültür, ekonomi ve siyaset hayatına yönelik temel ölçüleri bulamıyorsam, onu yananlamsal olarak okumaya yeniden başlamak zorundayım. Bu, şimdiye kadar düzanlamsal okunmuş *Kur’an*’ı edebi bir metin olarak okuma çabası üzerinden fıkhi yeniden inşa etmeye girişmektir. En başta, Allah’ın haram kıldığı ve aslında elimizde dağınık olarak bulunan tüm haramları kuşatan ve şimdiye kadar sadece fiziksel yemeyi ilgilendirdiği kadarıyla anlamlandırılan dört şeyi yeniden düşünmeye davet etmek, ki aslında başka haram da yoktur: “Meyte: leş ya da ölüm/manen ölüm getiren şeyler, dem: kan/bir menfaat için toplumda derin bir kin ve çatışma yaratmak, lahm el hınzır (fe innehu rics): domuz eti (ki mide bulandırıcıdır)/ruhen mide bulandırıcı olan herşey ve ma uhille ligayrillahi bih: Allah’tan başkasına adanmış şeyler/Allah’ın kabul etmediği bir amaç için tasarlanmış bütün nimetler.”

Bu çabaya girişmek *Kur’an*’ı yeni baştan, kendisiyle ve bütünüyle okumak zorunluluğu verir. Çünkü şimdiki örnekteki gibi bazı hükümlerin bağrında yeni anlamlar bulunabilir. Bazı hükümler anlamın anlamıyla beraber düşünüldüğünde yeni anlamlar kazanabilir. Bazı ayetlerse birer hüküm ayeti değildir ve fıkha konu olmamıştır fakat muhtevasında çok ciddi hükümler taşıyabilirler. Oysa bundan önceki fıkıh girişimleri neredeyse sadece ‘yapın, yapmayın ve yapabilirsiniz’

kalıplarıyla bize kendini sunan hüküm ayetleriyle ve onların düzanlamıyla, lafzın anlamıyla ilgilendiler. Anlamın anlamı konusunu tartıştıklarında ise ya lafzın zahirinin sunduğu dünya görüşünü veri aldılar ya da hızlı bir sıçrama gerçekleştirdiler ve *Kur'an* mesajının kendine haslığını (sahiciliğini) sunan önemli nüansları *Kur'an*'dan türetmediler.

Oysa en azından *Kur'an*'ın 'kısas' hükmünün lafzın zahi-riyle anlamlandırılmayacağını ayetin kendisinden biliyoruz: 'erkeğe erkek, kadına kadın, köleye köle.' Bir erkek bir kadını öldürdüğünde biz de bir kadını öldüremeyeceğimize göre *Kur'an*'ın kısas hükmü Yahudilere emredilen 'dişe diş, kulağa kulak' kısasıyla bir tutulamaz. Bir deyim olarak anlaşılmak zorundadır, Sünnette bu hüküm düzanlamsal olarak uygulanmış ve tüm fıkıhçılarca düzanlamsal anlaşılmış olsa da...

Kur'an dilinin analizine girmek fıkıh tarafından daha önce tüketilmemiş bir olanaklar havuzuna dalmak anlamına gelir. *Kur'an*'ın yedinci asırda anlamlandırılış mantığından bütünüyle kopulmuştur. Buradan miras kalanlar sadece dil bilimlerine aittir: gramer ve etimolojiler. Deyimlerin bile sağlaması sadece yedinci asrın kullanım kurallarına değil -ki bu da gereklidir- *Kur'an*'ın kendi mantık örgüsüne ve edebiyat özelliklerine yaslanır. Ve bizi bugün için ilgilendirmeyen her şey düzanlamsal olarak değil, yananlamsal olarak değer kazanır.

Yedinci asırdan kopuşun temel bir meşruiyet zemini vardır. Cabiri'nin ifadesiyle *Kur'an* bedevi bir topluma indi. Fakat kendini onlara uydurmak için değil, onları kendi mesajına taşımak için onların diliyle indi. Buradan zorunlu olarak çıkan sonuç şudur: *Kur'an* mesajı bedevi Arapların onu anlama olanaklarıyla sınırlandırılmaz. Aksine bedevi Araplar *Kur'an* mesajına göre yargılanmalıdır. Bir İslam modernisti olan Muhammed Şehrur bir sohbetimizde şöyle demişti: "Sünnet *Kur'an* mesajının kemal ile uygulanışı

değildir, onun ilksel uygulamasıdır. Eğer Hazret-i Peygamber yüz yıl daha yaşasaydı toplum çok daha ciddi bir kemale yürümüş olacaktı. Bu sebeple İslam'ın en ilkel koşullarında yaşanabilir hali olan Sünnet (ve o dönemin *Kur'an* okuması) *Kur'an*'ın nihai ve standartları belirleyen okuması değildir.”

Bu mantıkla Sünnet bize *Kur'an*'ın eşdeğeri bir hükümler manzumesini değil, *Kur'an*'ın yaşama dökülüşünün sahih bir örneği olarak, arketipik bir ibret ve güzel bir model olarak hüküm sunabilir. Gazali *Mustasfa*'sında Peygamber'in eylemlerinin değil sözlerinin bağlayıcı olduğunu söyler. Oysa bugün için durum tam tersidir. Sünnet bir eylem olarak bize ilham verebilir, ve tüm sözleri sahihliği kabul edilmek şartıyla bu eylem içerisinde anlam kazanır. Ve bu yaşam zahiriyle her hükmü ayrı ayrı bağlayıcı değil, bir bütün olarak model olma işlevi görür.

Kur'an'ın tarihte sabitlenmiş anlamına referansla değil de kendi iç mantığıyla okunmasını gerektiren ve bir kavram olarak hüküm bildirmese de bağrında ciddi hükümler taşıyan bir ibaresi şöyledir: “sizden olan iş dostu(na itaat edin).” Burada yöneticiyi tanımlarken kullanılan ifade ‘ulil emri minkum’/‘sizden olan iş dostu’dur. İlk asırlardaki fıkıhçılar bu ifadenin anlamının mantığını tartışmadan gözlerinin önündeki Emevi ve/veya Abbasi sultanlarına bu adı vermekte tereddüt etmediler. Modern zamanlarda bu ismin ancak demokratik bir lidere verilebileceği kesinleşmiş oldu. Çünkü ‘sizden olan/minkum’ ifadesi yönetilenlerin özgür rızasını ve yönetenin yönetilenlerle hukuki eşitliğe sahip olmasını gerektiriyordu. İbare, daha derin incelendiğinde, Allah'ın yönetimi daha da özgürlükçü ve içkin bir hale getirmek istediğini söyler. Kullanılan ifade ‘işin dostu’dur, ‘yöneticiniz’ değil. ‘Yönetici’ ifadesi, bu ilişkiyi söze döktüğü vasıf gereği, yöneten yönetilen ilişkisini hiyerarşik bir niteliğe sokar ve

yönetilenleri yöneticinin öznesi haline getirir. Örneğin Türk Milleti öznesi olarak her şeyiyle tanımlanmış bireyler karşısında egemen Türkiye Cumhuriyeti Devleti tüzel kişiliği ve onu temsil eden cumhurbaşkanlığı makamı. Bu ayette söylenense yöneticinin karşısında yönetilenlerin birer özne olarak inşa edilmediği, yöneticinin sadece iş dolayısıyla o makamda olduğudur. 'İş' yani Müslümanların ortak bir işi var ve bu ortak işi sürdürmek için birisini seçiyorlar ve bu kişi sadece iş hususunda itaat isteyebiliyor, başka konularda değil. Örneğin aramızdan birini eğitim işi hakkında vekil kılıyoruz, o da bizden sadece bu iş için itaat isteyebiliyor. Ayrıca bu kişi işin yöneticisi olarak tanımlanmıyor, onun dostu olarak tanımlanıyor. *Kur'an* dili içerisinde 'veli' kökünden türetilen buradaki dost tabiri 'birini kollayan' anlamına geliyor. Yani işin bir kişiliği var ve yöneticinin yapması gereken şey sadece bu kişiyi kollamak. Yani işin bir mantığı var ve yönetici bu mantığı gözettiği kadarıyla makbul yönetici. İbareleri böyle anladığımızda bugünün siyaseti açısından, bugün olmayan bir özgürlük ve içkinlik talebinde bulunuyor bu ibarelerdeki zımni hükümler. Örneğin yönetimler alabildiğine yerel olmalıdır. 'Sizden olan' ve 'iş' ibareleri bunu gerektirir. Temsilin kusursuzluğu ve sorunların/işin yerelliği siyasetin de yerelliğini zorunlu kılar. Devlet kendine özne olacak bir ulus yaratmamalıdır. Çünkü yöneticinin öznesi bireyler değil sadece ve sadece ortak iştir. Ve yönetici sonuna kadar hesap veren olmalıdır, çünkü işle ilişkisi dostluktan çıkar da tahakküme dönüşürse bu durum yönetilenlerce düzeltilebilmelidir.

Bu metnin amacı *Kur'an*'ın siyasal vizyonunu sunmak değil. *Kur'an* edebiyatının fıkha nasıl temel olduğunu tartışmak istiyorum. Ve bu boyutun ıskalandığını... Örneğin bazen hüküm mecaz sayesinde görülür hale gelir. Fakat fıkıh geleneği mecazdan alabildiğine kaçır. Ve geleneğimizin aksine me-

caza gitmeye sebep hiçbir karine olmasa da bazı ayetlerin mecazla okunması gerekir. Örneğin Ehl-i Kitap'la ilişkilerde hayati bir cümle olan: "Kitab'ı kendi elleriyle yazanlar sonra da 'bu Allah katındandır' diyenler"... Bu ayet düzanlamsal okunur ve Tevrat ve İncil metinlerinin bozulmuşluğuna kanıt olarak getirilir. Bu sebeple Ehl-i Kitap ancak ve ancak *Kur'an*'a tabi olurlarsa kurtuluşa ererler. Oysa ibarenin düzanlamı bazı *Kur'an* ayetleriyle açık çelişki içindedir: "*Tevrat* ehli *Tevrat*'a uysun, *İncil* ehli de *İncil*'e..." Ayet bu ışık altında değerlendirildiği zaman bir deyim olarak okunmalıdır fakat geleneksel fıkıhtaki nesih doktrini bu çabaya ket vurur. Oysa *Kur'an*'da 'el' çoğu zaman mecaz olarak kullanılır ve her seferinde 'kişinin eylemleri'ni kasteder. 'Yazmak' kelimesiye yine *Kur'an*'da deyimsel olarak yoğun biçimde kullanılır ve kastedilen hüküm verme ve belirleme eylemidir: "Ramazan orucunu size yazdı." Bugün İsrail'in Gazze'de öldürdüğü çocuklar için *Tevrat* âlimlerinden fetva alabilmesi tam da bu ayete giren bir durumu yansıtır. *Tevrat* metninde bozulma yoktur, bozulma eylemler için o kitaptan hüküm çıkarışın mantığındadır. Ayetin bu okunuşu Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasındaki ilişkinin mantığını kökten değiştirecek bir anlamı görmemizi sağlar. Bunu sağlayan *Kur'an* edebiyatına olan duyarlılıktır.

Anlamın anlamına varmamızı sağlayan önemli bir edebi sanat kinayedir. Örneğin iki şehirden oluşan Sebe devletinin yıkılmasının sebebi olarak *Kur'an*'da zikredilen gerekçe iki şehir halkının birbiriyle artık görüşmek istememesidir. Sürekli birbirini ziyaret eden bu şehir halklarının bu kararı Allah'ı kızdırır ve helak olurlar. Bu pasajda hiçbir hüküm yoktur. Fakat bize söylediği şey çok açıktır: *Kur'an* için her şehrin ayrı kültüre sahip olduğu veri alındığında, Allah kül-

türlerin kaynaşmasını ister. Bu açık bir çokkültürcülüktür. Ve bu ideali yadsıyanları sevmez. Yani Müslümanlar kültürel olarak homojen olmayı değil, farklı şehir halklarına, farklı kültürlerle açık bir kültür yaratmayı istemelidirler.

Birçok sefer bir kelime aynı anda birçok anlama gelir ve bir kavramın temsili olur. İbrahim göklerin melekutunu/metafizigi öğrenme çabasında önce kevkeb'ten/gezegen'den gelen ışığa bağlanır. O sönünce içindeki aşk duygusuyla 'ben batanları sevmem' der ve ay'a tapar. Sonrasındaysa felsefi bir akıl yürütmeyle -ki bu kanıt Tanrı'nın temel felsefi kanıtı olan ontolojik kanıtın en köksel biçimde ifade edilışıdır- 'bu en büyük' diyerek güneşe bağlanır. Ve sonra tüm bunlara ışığını veren Allah'a varır. Gezegen'in büyük ölçüde Mitoloji'yi temsil ettiğini söyleyebiliyoruz. İbrahim'in toplumu mitolojik kahramanlara tapıyordu. Ve bu kahramanlar da bir gezegen sistemiyle ifade olunuyordu, aynı Roma mitolojisi gibi... Aşk duygusuyla bağlanılan ay, Tasavvuf söylemine; Akıl yürütmeyle varılan güneşe, Felsefe söylemine tekabül ediyor. İbrahim'in çabası melekuti/metafizik bir çabaydı ve bu üç söylem, mitoloji, tasavvuf ve felsefe, tam olarak kadim dünyanın metafiziğe dair üç söylemine tekabül ediyor. En'am Suresi'ndeki bu pasaj burada noktalanmaz. Surenin sonlarında Allah'ın güneşi, ayı ve güneşle eşdeğer olan yıldızları hesaba olanak vermesi ve karanlıklarda doğru yolu (hüda) bulabilmemiz amacıyla yarattığını söyler. Hesap *Kur'an*'da hem saymak hem de nefsinin hesaba çekmek anlamında kullanılır, karanlıklarda doğru yolu bulmak (hüda) ise hem fiziki hem manevi bir kavramdır ve kişinin ruhen doğru yolu bulmasını da anlatır. Kıssanın kastettiği açıktır: Felsefe ve tasavvuf her ikisi de ışığını Allah'tan almaktadır ve gerek teorik gerek pratik olarak bunların ışığından faydalanabilirsiniz. İbrahim gibi ışığın esas kaynağının din/vahiy/Allah olduğunu unutmadan. Ay ve güneşin *Kur'an*'daki

her kullanımı bu edebi sanatı yansıtmaz, ama temel teması karanlıklar, ışık ve yolun aydınlanması olan bu suredeki haliyle Müslümanlara fıkhi bir hüküm bildirir, mitoloji, tasavvuf ve felsefeden gelecek hikmete dair.

Bazen bir kavim ya da bir kişilik bir prototip olur. Örneğin Nuh'un kavmi sürekli aşağı sınıfları dışlamasıyla tanıtılır. Mesaj açıktır: sınıf hiyerarşisi yaratmayacaksınız. Ve bu dinden sayılmak istiyorsanız aynı ortamları paylaşacaksınız. Firavun'sa bir egemenin resmedilişidir. Musa'ya iman eden sihirbazlara şöyle der: "Benden izin almadan önce mi iman ediyorsunuz? O halde ben de sizi azaplandıracağım." Bu kısada açık bir hüküm yoktur. Fakat *Kur'an* edebiyatı içinde Firavun istenmeyen egemenlik mantıklarını resmeder. Ve bir Müslüman'a ait de olsa bu niteliklere sahip olan egemen(lik biçimleri) Firavuncadır. Bu cümlemin ilk elde söylediği şey şudur: İslami bir siyasette fikir özgürlüğü mutlak, ve hiçbir şekilde izne tabi değildir. İbareden anlaşıldığı kadarıyla bu özgürlük sadece inananlara değil, (Müslümanlara ait de olsa) egemenliği tamamen reddedenlere de tanınmıştır.

Birçok zaman, pasajdaki zımnî argümantasyonun ortaya çıkarılması hükmü meydana getirir. Fakat şimdiye kadar ele aldığımız bütün yazarlar *Kur'an*'ı ayet ayet okuduğu için bu boyut büyük oranda görünmez kalmıştı. Örneğin Hadid Suresi'nde Allah dünya hayatını şöyle anlatır: "Bir keyif, bir oyun, bir süs, malda ve evlatta çoğalma yarışı, ve insanlar arası karşılıklı övünme vesilesi"... Ayet bu hayatı makbul sayıp saymadığını muallâkta bırakır. Fakat bir sayfa sonraki ruhbanlık tartışması en başta bu ayete göndermedir: "Biz onlara ruhbanlığı yazmadık fakat onlar Allah'ı razı etmek için icad ettiler. Hakkına da riayet etmediler." Pasaj bütün olarak okunduğunda ruhbanlık sadece cinsellik yaşama referans vermez. O aynı zamanda bu boyutlarıyla sayılan dünya haya-

tına da yönelir. Ve bu argümantasyon şunu der: “Ahiret yaşamına özen göstermeniz şartıyla, bir keyif, oyun, süs, çoğalma yarışı ve karşılıklı övünme olan dünya yaşamı çabanızı da güzel görüyorum.” Bu, tüm hayatı kuşatan fıkhi bir hükümdür. Fakat görebildiğim kadarıyla ayet ayet okunan *Kur'an*’dan dünya hayatına yönelik tam tersi bir hüküm çıkarılmıştır.

Bazen bir edebi sanat tüm pasajı kaplar. Bakara Suresi’nde Hristiyan ve Yahudilerle birkaç sayfa süren bir kible tartışması yaşanır. Hazret-i Muhammed’e onların hevalarına uyma ve yüzünü Kabe’ye dön, denir. Sonra her kesime birden “Her nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır. O halde hayırlarda yarışın,” denir. (Fakat bu son cümle sadece Müslümanlara hitap eder sanılmıştır). Burada tartışılan kible aslında bir semboldür ve farklı dinlere inananların teorik ve pratik olarak farklı yönelişlerine tekabül eder. Her dinin Tanrı’yla kurduğu ilişki ve ideal insanı birbirinden farklıdır. *Kur'an* tüm farklılıkları güzel görür, yeter ki farklı dinlere inananlar hayırda yarışsınlar. Kıssa bütün olarak mecazdır, fakat zahir anlamıyla okunduğu geleneksel fıkıh tarafından -ki Fazlurrahman da dinler tartışmasında (“Müslüman Toplumda Gayrimüslim Azınlıklar” makalesi) bu edebi boyutu yakaladığını hissettirmiyor- dinlerin çoğulculuğuna dair bu devrimci mesaj ortaya çıkarılamamıştır.

Kelimenin anlamını surede bulduğu yerler vardır. Nisa Suresi’nde ‘darabe’ fiili ‘dövmek’ olarak çevrilir ve tarihi uygulamasından da hareketle ibare ‘o zaman kadınlarınızı dövün’ olarak kayda geçer. Fakat Nisa Suresi’nin kendi içerisinde ‘darabe’ fiilinin kullanımı hep ‘ayrılmak’ anlamını karşılamak içindir: “O yerden darb ettiğinizde/ayrıldığınızda”... Kitabın tarihe referansla değil de kendi içinde anlamlandırılmasının zorunlu sonucu, darebe’yi dövmek olarak değil, ayrılmak olarak çevirmek ve yukarıdaki ibareyi ‘o zaman kadınlarınız-

dan ayrılın' olarak anlamlandırmak olur. Aynı şey "erkekler, kadınlar üzerinde kavvam'dır" ayetinde de yaşanır. İbarenin *Kur'an*'daki değişik kullanımlarına bakıldığında kavvam 'yönetici'den daha çok 'saygıdeğer biri karşısında ayakta duran' ya da 'onu ayakta tutan' anlamına gelir. Örneğin İbrahim'in eşi Sare saygıdeğer misafirleri huzurunda onlara hizmet etmek için 'kaime'dir. Kavvam, kaime'nin eril ve mübalağalı halidir. Ya da "adaleti ayakta tutanlar olun" ayetinde 'ayakta tutan' ibaresi için 'kavvam' kelimesi kullanılır. Bu temelde, ayetteki kadının kocasına 'itaat' emri, onun mutlak itaatini değil, 'nüşuz/kocanın hakkını çiğneme' konusundaki yasağın ihlal edilmemesini hedefler -ki nüşuz karşılıklıdır.

Surenin bütününün hükmün kaynağı olduğu yerler vardır. Maide Suresi'nde ana örgü sözüne sadık olmak ve harama el uzatmamak ikilisidir. Örneğin surenin ileriki sayfalarında Ehl-i Kitap'la tartışırken onların yalana kulak verdiği ve karınlarını haramla doldurdukları teması işlenir. Bu surede Allah içki ve kumarı şeytan işi birer pislik olarak niteLER. Sonra iman edip, salih amel işleyen takva sahiplerinin tattıklarında bir günah olmadığı vurgulanır. Fakat bu anlam içki hükmünün tarihteki uygulaması sebebiyle ıskartaya çıkarılmıştır. Fakat sure, bu içki hükmünden önce inmiş fakat metinsel olarak bu ayetten sonrasına yerleştirilmiş bir ayette, içki ve kumar hakkında sorulmuş sorulara dair "Allah'ın açıklamadığı konuları sormayın, sonra yapamazsınız," der ve sonra tartışmayı tamamlama babında Hristiyanların ekmek ve şarap ayinlerinden 'Cennet'ten inen sofraya,' diyerek övgüyle söz eder. Allah bir söz söyler (şeytan işi pislik) ve sonra sözünü dönüştürür (Cennet'ten inen sofraya). Böylece haram kılınmış bir şeyin (içki) helalliğinin koşulları da düşünülmeye başlanabilir. Ve ayrıca şeriatın koyduğu yasaların istisna hallerinin mantığı da... Ama bu anlamlandırma

ancak surenin bütünü göz önüne alındığında mümkündür.

Bazen tekil bir olay evrensel bir ilkenin sembolü durumuna dönüşür. Hazret-i Peygamber'in Zeynep'le evliliği toplumda varolan çok hayati bir törenin, evlatlık kurumunun, çiğnenmesini gerektiriyordu. *Kur'an*, bu olayı, 'töre'nin önemini surenin leitmotif'lerinden biri yaparak sunar. Olay tekildir, fakat mesaj evrenseldir: "Törelere karşı özgürlük Allah'ın tanıdığı önemli bir haktır."

Bir cümlenin katman katman üç anlama sahip olduğu yerler vardır: A'raf Suresi'nde geçen ve Semud Kavmine söylenen "Yerin suhûl'ünden kusûr, cibalinden buyût ediniyorsunuz" cümlesi böyledir. İlk anlam tabakası şöyledir: "Yerin düzlüklerinden köşkler, dağlarından da evler ediniyorsunuz." Bu anlam tabakası düzanlamıyla geçerlidir. İkinci anlam tabakası bu mecazın ilk eldeki çözümüyle ilgilidir. Ve kavmin endüstriyalist bir toplum olduğuna işaret eder. Bu kavmin yerin düzlüklerine ve dağlara hükmedecek bir teknolojisi vardır. Üçüncü tabakaysa kelimelerin deyimisel ve etimolojik anlamlarının çözülmesiyle elde edilir. 'Ev' kelimesi *Kur'an*'da egemenliğe işaret eder. Örneğin Allah'tan başka dost edinenlerin örümceğinki gibi bir 'ev' yaptıkları vurgulanır. Burada kastedilen ev, bir egemenlik ya da bir egemenliğin mantığıdır. Dağ kelimesinin etimolojisine bakıldığında 'çok kuvvetli topluluk' anlamını da içerdiği görülecektir. Yani 'dağ,' 'ordu' anlamına da gelir. Örneğin Davud'la beraber tesbih eden dağlar, en başta Davud'un ordusudur. Dağlardan ev yapmak, ordularla egemenlikler inşa etmeye tekabül eder, yani emperyalizme... 'Kusûr' kelimesiye gerek köşk anlamına gerek 'gözetleme yeri' anlamına gelir. Örneğin kişinin bir yerde gözetim altında tutulması eylemini karşılamak için aynı kökten gelen 'maksur' kelimesi kullanılır. Suhûl kelimesiye düzlük anlamına geldiği gibi, hoşgörü ve tolerans an-

lamına da gelir, elimdeki etimoloji sözlüğünde (İsfahani'nin Müfredat'ı). Hoşgörü ve toleransın çağımız siyasal düşüncesi için temellendiği yerse sivil yaşamdır. Zaten ibaredeki zıtlık, askere karşı sivil karşıtlığıyla yerli yerine oturur. Yani ibare şunu söyler: Sivil yaşamda gözetim evleri kuruyorsunuz, (bu Foucault'nun düşüncesinin temel imgelerinden biri olan panoptikon'un tarifidir), ve askerlerinizle egemenlikler inşa ediyorsunuz. *Kur'an* her iki davranışı da şiddetle kınar. Açık bir hüküm yoktur, fakat kavimlerin bu yönleriyle kınanışı bugünün Müslümanlarını da bağlar. Bu, şu demektir: Bugün fıkıh yapacak Müslüman bir birey gerek her çeşidinden emperyalizme gerekse de panoptikon'un egemen olduğu disiplin ve kontrol toplumuna karşı da fikir yürütmek zorundadır.

Burada sadece bazı örneklerini verebildiğim edebi analiz fıkıhın aktüelliğini kazanacak şekilde yeniden inşası için hayati öneme sahiptir. Ve anlamın anlamına giden yolda herhangi bir kısa devre yapmadan ve aradaki boşluğu vahye yabancı bir kaynakça filtrelenmemiş bir şekilde doldurmadan ve İslam'ın sahiciliğini koruyarak bugüne mesaj taşımasının temel bir yoludur. Ve bu çaba *Kur'an*'ın bir bütün olarak ve yedinci asırdaki anlamlandırılışıyla sınırlanmadan okunmasını gerektirir. Örneğin daha önce bu mana verilmemiş olsa bile Musa'nın Şuayb'ın kızlarıyla macerası İslam'ın bir toplumsal cinsiyet eşitliği dini olduğunu göstermesi için, yani anlamın anlamının tespiti için yeterli bir semboldür: Musa berbat bir vaziyette Medyen'e gelir. Orada iki kızın erkeklerin topladığı kuyunun (toplumun maddi ve manevi kaynakları) uzağında bir yerde beklediklerini görür. Erkeklerin sırası bitmeden kendilerinin koyunlarına su veremeyeceğini öğrenir. Sonra onlar için koyunları sular. Kızlardan biri Musa'yı babasına tanıtırken onun güçlü bir erkek olduğunu söyler. Belli ki Musa kızlar için kuyu başındaki erkeklerle kavga

etmiştir. Mesaj açıktır: maddi ve manevi kaynakları (kuyudaki suyu) paylaşmada erkekler ve kadınlar eşittir. Ve bu değer için mücadele edilmelidir. *Kur'an*'ın ilgili tüm ayetleri bu külli maksat etrafında anlamlandırılmalıdır. Bahsettiğim edebi tekniklerle okunduğundaysa zaten İslam'ın konu hakkındaki incelikleri belirginleşiyor ve modern akıldan daha ötesini vaat eden bir hak talebiyle karşılaşıyoruz: örneğin, kadının evdeki çalışması ücrete tabidir, zaten bugün sembolik bir miktar olarak verilen ve *Kur'an*'da ecir (ücret) olarak da nitelenen mehir özünde bu ücretin Allah tarafından hesap edilişinden doğar. [Ki *Kur'an* için kadının kendi (ve kocasının) çocuğunu emzirmede ücreti hak edişinin mantığını da ancak böylelikle anlarız].

Kur'an ayet ayet değil de bir bütün olarak okunduğunda bunun özgürleştirici bir bedeli vardır. *Kur'an*'ın muhatabı bugünün canlı kanlı yaşayan insanları değildir. Önce şu tespitle başlayalım: *Kur'an* hiçbir yerde Müslüman kadın özneye dolaysızca konuşmaz.¹⁰ Bu vahyin indiği dönem için de geçerli bir kaidedir. Bir gün kadınlar Hazret-i Peygamber'e gelip kendileri için de bir ayet inmesini talep ettiler. Gelen ayet yine Müslüman kadın özneye hitap etmiyordu. Kadın hala üçüncü kişi yani dolaylı muhataptı. Ayetin kalıbı şöyleydi: “İnanan erkekler ve inanan kadınlar, namaz kılan erkekler ve namaz kılan kadınlar vs. işte onlar...” Bu durum Müslüman olup da *Kur'an*'a dolaysızca muhatap olmama halinin teorik imkânını gösterir.

Kadının *Kur'an*'a muhataplığı dolaylı bir muhataplık-

10 Bunun görebildiğim kadarıyla oldukça anlamlı duran iki istisnası Allah'ın diğer kadınlardan farklı olduklarını söylediği Ezvac-ı Tahirat'a dolaysız hitabı ve tesettürü tartışırken kadınları erkeklere dâhil ederek “Tümünüz birden Allah'a yönelin” cümlesidir. Onun dışında kalıp şöyledir: “Ey müslümanlar! Kadınlarınıza...”

tır. O *Kur'an*'ı yaşamına dökerken bir prizmadan geçirmek zorundadır. Bu bugünün erkek ya da kadın bir Müslümanı için de geçerli. Örneğin “Onlar sizi Mescid-i Haram’dan çıkardığı gibi siz de onlarla savaşın,” “Allah, Huneyn gününde de size yardım etmişti” ya da “Peygamber sizi çağırdığında hemen çağrısına cevap verin” gibi ayetlerdeki ‘siz’ ifadesi somut olarak bugünkü Müslümanları açıktır ki kastetmez. Ve *Kur'an*’daki ‘siz’ ifadelerinin tamamı aynı özneye hitap eder. Bize değil. Böylece *Kur'an* bugün için muhatapsız kalır. Ve *Kur'an*’ın hüküm bildiren 500 ayeti askıya alınır.

Bu problemi çözenin bir yolu *Kur'an*’ın indiği dönemdeki Müslümanlarla dolaysızca konuştuğunu söylemektir. Buradan hareketle tarihselci Fazlurrahman gibi iki yaşam dünyası çıkarırız. Ve iki yaşam dünyasını birbirine kıyaslayarak fıkıh üretiriz. Fakat sanıyorum gerçek aslında hem daha karmaşık hem de daha basittir. Çünkü bu ayetlerin, toplumsal içerikli olanlar dâhil, anlam olanakları Peygamber asrında ve hemen sonrasında tüketilmemiştir. Yani metnin dolaysız muhatabı *Kur'an*’ın indiği çağdakilerle sınırlı değildir. Bu muhatap dolaysızca bu çağda yaşayanlar da değildir. Çünkü ‘siz’ ‘biz’ değiliz. Sanıyorum bu boşluğu doldurmanın tek yolu *Kur'an*’ın kendine ait bir yaşam dünyası olduğunu söylemek, bu yaşam dünyasının Asr-ı Saadet’ten farklı olduğunu dile getirmek ve bizim kendi yaşam dünyalarımızdan hareketle, tarihselcilikteki gibi Asr-ı Saadet yaşam dünyasıyla değil, *Kur'an*’ın yaşam dünyasıyla muhatap olduğumuzu ifade etmektir. *Kur'an*’ın muhatabı hayali bir öznedir. Ve her çağın Müslümanı bu hayali özne olma potansiyelini kendinde taşır. Bu hayali öznenin kendi yaşam dünyasıyla *Kur'an*’ın yaşam dünyası arasında her zaman bir boşluk olduğu için, *Kur'an*’a kendi içinde verdiği anlamla onu bugün için uygulama çabası arasında derin bir ayrım olacaktır. Ör-

neğin çalışmayan bir kadını varsayarak indirilmiş *Kur'an*'ın, çalışmanın bir sorumluluktan öte bir hak olduğu ve kadın çalışmasının genel bir norm sayıldığı toplumda uygulanışı farklı olacaktır. Sonuçta *Kur'an*'ın konuya ilişkin tüm akıl yürütmelerini ve kaygılarını korumuş oluruz, fakat sonuç cümlelerimiz *Kur'an*'ın zahiriyle uyuşmayabilir.

Usul ilmi bir anlamda bu boşluğu doldurma çabasının ilmidir. Gazali'nin *Mustasfa*'sı hüküm bahsini tartışırken nettir: “Benim *Kur'an*'dan istediğim bana benim için gerekli hukuk hükümlerini sunmasıdır.” Onun için gerekli olan, dürüstlüğü Allah'ın güzel saydığı bir erdem olduğunu bilmek değildi. Bu konuyu tartıştığı yerde şöyle der: Benim için gerekli olan yalanın hangi koşullarda söylenebileceğinin ya da söylenmesi gerektiğinin bilgisine ulaşmak. Bu anlamda istediği tekillerin bilgisiydi. Bunu elde etmesini sağlayan *Kur'an*'ın 500 hüküm ayeti ve gerekli hadislerdi. Kıyas ve illet sayesinde ise hamamcının parasını ne zaman alması gerektiğine dair bilgiyi bile edinebiliyordu.

Ne bu talebin sahilliği, ne de bu talebe cevap veren akıl yapısının sahilliğinin kuşku götürdüğünü düşünmüyorum. Gazali'nin ya da dönemin diğer büyüklerinin yaşama evrenleri de *Kur'an*'ın ve Asr-ı Saadet'in yaşama evrenleriyle henüz çatışmamış olduğu için, *Kur'an*'ın açık hükmünü sorgulayan bir akıl bu dönemde gelişkin olmadığından, tek bir yaşama evreni varsayımı altında dini kendi usullerince yaşadılar. O çağı kendisiyle ilişkisi içinde yargılarken yapabileceğimiz sadece onların kendi ilkeleriyle çelişen tekil yorumlarını yeniden süzgeçten geçirmek olabilir: örneğin “O müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” ayeti evrensel bir hüküm müdür yoksa tekil bir karar mıdır? Ya da “Hoşlandığınız kadınlardan iki, üç, dört evlenin,” cümlesi tek başına kayıtsız şartsız bir norm mudur, yoksa cümlenin başındaki “Eğer yetimlere

adalet edememekten korkarsınız,” şartı da hükme dâhil edilmeli midir? Ya da hükmü dayandırdığınız hadisler gerçekten sahih midir ve sizin verdiğiniz anlamı mı kastetmiştir? Vs.

Gelenekle ilgili esas tartışma onun bugünün yaşama evrenine sızmasında düğümlenir. Modern bilincin nüfuz ettiği bu çağ açıktır ki geleneğin yaşama evreninden de *Kur'an*'ın gelenekçe okunmuş halinden de yabancılaştırmıştır. Bu sebeple tarihselcilik ikinci yaşama evreninin varlığını haklı olarak dikte eder. Ve tekil hukuk normu değil de, makul bir kamusal ahlak kodu talep eden modern Müslüman bilince bu kodu sunar. Bu talep de sonuna kadar meşrudur. Benim yaptığımsa *Kur'an*'ın anlam olanaklarının onun indiği asırda sabitlenmemiş olduğu varsayımından hareketle üçüncü bir yaşama dünyasını keşfetmek ve bu yaşama dünyasının bir yandan benim modern bilincimi fazlasıyla doyurduğunu teşhir etmek, öte yandan bu varsayımla her çağın ve aynı çağda iki kişinin *Kur'an*'la ilişkisinin farklı olabileceğini bir ilke olarak kabul etmekten ibarettir. Bir usulün kendi temellerinin, iç tutarlılığının ve sahihliğinin tartışması ise tamamen bu ilkenin kabulü sonrasında gelen bir tartışmadır.

Bu akıl yürütmeye Cabiri'nin yapamadığı bir şeyi de yapma şansına sahip oluruz. O İslam'ı tamamen Beyan (dilbilim ve ilahiyat geleneği) ve Bürhan (felsefe geleneği) üzerine kurma çabasına girerken İslam'ın kurucu düşüncelerinden biri olan İrfan'ı (tasavvuf geleneği) dışarı atmak zorunda kalmıştı. Bunu yaparken de onların zahir ve batın arasında kurdukları ilişkinin basit bir analogi ilişkisine dayandığı düşüncesine ve epistemolojik olarak bir hakikat talebi için geçerli olmadığı öncülüne yaslanmıştı. Oysa benim *Kur'an* okumam tamamen batını keşfetmeye dayalıdır ve basit bir analogiden çok, ciddi karinelere dayanan bir keşif çabasıdır. Fakat bu metot benim yaptığım gibi sadece *Kur'an*'ın

toplumsal içeriğini keşfetmekle sınırlı tutulamaz. *Kur'an*'ın yoğun bir tasavvufi içeriği vardır (örn. *Kur'an* tüm yaratılmışların Allah'ın gölgeleri olduğunu ima eder) ve bu içeriğe en başta *Kur'an*'ın edebi bir metin olarak tahlil edilmesiyle ulaşılabilir. Buradan hareketle modern bir irfanın tesisi sağlanabileceği gibi geçmiş irfan düşünürlerinin de sağlaması yapılabilir.

Muhyiddin ibn Arabi, *Kur'an*'ı Hazret-i Muhammed'miş-çesine okumayı tavsiye eder. Fakat kişinin *Kur'an*'a yedinci asırda verilmiş anlamla sınırlı kalmasını kabul etmez. O, daha çok, *Kur'an*'ı kendi çağına nüzul ediyormuş gibi okumalıdır. Yani *Kur'an*'daki sembollerin kendi çağının yaşama evreninde neye tekabül ettiğini düşünerek... Sanıyorum edebi bir metin olarak *Kur'an* okuması bize bu çağda hâkim tüm temel ilişki kodlarını ve bu ilişki kodlarında gözetilmesi gereken adaleti hakkıyla verir. İşte bu anlamda *Kur'an* her şey hakkında bir beyan olarak okunur, çağımız için de. Örneğin "Peygamber sizi çağırdığında hemen icabet edin" ayeti, bugün için İslami bir kamusalılıkta müslümanın kamusal görevlerine sadakat duyması emrini bağrında taşır. Çünkü ayetin geçtiği Nur Suresi'nin ilk kısmı cinsel mahremiyet üzerinden özel alanın kutsallığına ve özel alana girmenin izin gerektirdiğine vurgu yaparken, bu cümle, doğadan bahseden ara bölümden sonra gelen ikinci bölümün ana temasıdır. Ve özelin karşısında kamusal durduğu ve Hazret-i Peygamber İslam toplumunun kamusu olduğu için Peygamber'in çağrısına hemen cevap verme eylemi, bugün Peygamber'in çağrısıyla muhatap olamayacak bir Müslüman için İslami bir kamusalılıkta kamusal ödevin çağırmasına hemen icabet etmeyle eşdeğer hale gelir: özel alan izne tabidir, kamusal alan ise bir görevdir.

Bu mantık içerisinde *Kur'an*'da defalarca geçen "Peygamber'e itaat edin" cümlesi 'vahyin hükmüne davet edildiğinde

kabullenmek' anlamına gelir, hadisleri dini anlamada ve fıkıh inşada temel yapmak anlamına değil. *Kur'an* Allah ve Resulünün arasını ayırmaz ve örneğin şöyle der: "Allah'a ve Resulüne eziyet edenler"... Allah'a eziyet etmenin muhal olduğu kabul edildiğinde Resul Allah'la özdeşleşmiş olur ve Resul'e itaat eylemi onun Allah namına söylediklerini kastederek hale gelir. Onun kendi yaşama evrenine söylediklerinin bizim yaşama evrenimiz için geçerli olup olmadığını *Kur'an*'dan başka bir yolla bilmek imkânsız olduğu için, bugün Resul'e itaat *Kur'an*'ın gereğine itaatle eşanlamlıdır. Modern zamanlarda Sünnet *Kur'an*'a eşdeğer bir hükümler demeti olarak değil, bir yaşam modeli olarak Hazret-i Peygamber'dir. Hadis değil, içi Hadis'le doldurulmuş Siyer'dir.

Kur'an'a yönelik bu tavır alış temelini Cabiri'nin tanıttığı kadarıyla İbn Hazm'da bulur. *Kur'an*'ın her şey için bir beyan olması (burada kastedilen muhtemelen bir dini ilgilendirmesi gerektiği kadarıyla her tümel/külli şeydir), aklın şeriatla delil olması, *Kur'an* dilinin bağrında bir mantık ve felsefe taşıması, metindeki tekilliklerin arkaplanlarındaki tümellere taşınması sayesinde kıyasa ihtiyaç bırakmaması, vahyin anlamının lafzın olanaklarında aranması, vs. Fakat İbn Hazm, *Kur'an*'ı zahiriyle anlamlandırır ve elden geldiği kadarıyla mecaza başvurmaz. Benim yöntemimse tamamen *Kur'an*'ın edebi bir metin olduğuna ve en zahir hükümlerinde bile mecaz barındırdığı düşüncesine dayanır. Ve *Kur'an* ancak bu edebi niteliğinden hareketle her şeyi anlatır hale gelir, çağımızın yaşama dünyası için de...

Artık *Kur'an*'daki ekonomi politişe temel teşkil ettiğine inandığım ayetini anlamlandırmaya geçebiliriz. Meşhur ganimet ayeti: "Ganimet olarak elinize her ne geçerse, beşte biri elbette ki Allah'a, Peygamber'e ve onun akrabasına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir."

GANİMET NASIL BÖLÜŞTÜRÜLÜR?

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inde erdemin ve adaletin özel bir anlamda ayrıştırılabileceğini söyler. Onun için ölçülülük, cesaret ve bilgelik olarak erdem temelde kişinin kendisiyle ilişkisine, insanlararası çıkar ilişkilerini düzenleyen adaletse kişinin başkalarıyla ilişkilerine dairdir. Özel anlamda ele alınan bu adaleti Aristoteles iki farklı mantığa ayırır: (1) alışveriş adaleti, (2) bölüşüm adaleti. İlk adalet mantığı için, maddi ve manevi alışverişlerde gözetilmesi gereken adaletin özü şudur: kişi verdiği kadar almalıdır. İkinci adalet mantığıysa toplumda üretilmiş olan maddi ya da manevi değerlerin farklı gruplar arasında nasıl bir maddi ya da manevi ölçüye göre bölüştürüleceğini düzenler. Her kesim ne vermedir ve ne almalıdır sorusuna cevap arar, ve 'herkes ortak değere kattığı kadar bir pay almalıdır,' idealine yaslanır.

Adalet için gözetilen bu iki mantık kuşatıcıdır. Sadece ekonomide üretilen maddi değerlerin alışverişi ve bölüşümü için değil, medeni ve kamusal hukukun inşası için de bu iki adalet mantığı temeldir. Adaleti temsil eden kadının elindeki terazi bunu temsil eder. Örneğin hırsızın verdiği kadarını alması, hafifletici nedenlerin etkisi kadar cezadan düşme-

si, hukuk devletinin farklı türde yasalar için parlamentoda farklı oranlar araması vb. temelde bu iki adalet mantığının farklı durumlara uygulanmasından ibarettir. Ve her iki mantığın dayandığı ideal, eşitliktir: aynı olanlar arasında eşitlik alışveriş adaletine, farklı nitelikte olanlar arasındaki eşitlik de bölüşüm adaletine yaslanır.

Bugünün ekonomik sisteminde işçi ve sermayedar arasındaki ilişkinin adaleti bölüşüm mantığına değil, alışveriş mantığına yaslanır. Emegın bir değeri vardır. Ve o değer piyasada arz-talep ilişkisi içerisinde şekillenir. İşçisine piyasa serbestisi içerisinde özgür bir sözleşme sonucundaki belirlenmiş ücreti ödeyen sermayedar, adaleti gözetmiş sayılır. Liberal iktisat için, piyasa kuralları işlediği sürece emek ve sermaye zaten yaratmış olduğu marjinal değerin karşılığı kadar katma değeri pay etmiş olurlar. Yani piyasa mantığı içerisinde alışveriş adaleti gözetilerek emegın ve sermayenin kazanmış olduğu pay bölüşüm adaletini de sağlamış kabul edilir. Sol iktisat içinse sermayenin değerin üretiminde bir payı yoktur. Tüm değer aslında emegın hakkıdır ve ondan gaspedilmiştir. 1/5 bölüşümü ise değerin üç grup arasındaki paylaşımını öncelikle bir bölüşüm adaleti sorunu olarak görür, bir alışveriş adaleti değil. Toplumda üretilen değerin %20'si kamu ve fakirler adına devletin olmalıdır. Geri kalanın %20'si girişimciye ve sermayedara pay edilmelidir, yani toplam değerin %16'sı. Geri kalan %64 ise işçi sınıfına aittir. Devletin elindeki pay yine mal ve hizmet alımlarına döneceği için, yani yine sermaye ve emek arasında bölüşüleceği için, son aşamada üretilen değerin %20'sinin sermayeye %80'inin emeğe kalmış olması gerektiğini söylemiş oluyoruz bu idealle.

1/5'in emek ve sermaye arasındaki nitel farklılıkları niceliğe döken bir ölçü olduğunu söyleyebiliyoruz. Ortak bir değer üretilmiştir. Bu değerın oluşumunda sermaye (ve girişimci) organizasyonu ve riski üstlenmek gibi bir rol oynamıştır. Emekse bedeniyle mesai sarf etmek gibi başka bir rol oynamıştır. Ve bu nitel farkların niceliğe yansması, yani ölçüsü 1/5'tir.

Emeğin hakkını bölüşüm mantığıyla değil de, alışveriş adaletiyle aldığı bugünün dünyasının hiçbir yerinde emek değerden bu kadar büyük bir pay almıyor. Sosyal devletin en gelişkin olduğu yıllarda bile gelişmiş Batı ülkelerinde emeğin gelirler içindeki payı %70'i aşmıyordu. Ve dünya ölçekli bir trend olarak refah devletinin sarsıntıya uğradığı 1970'li yıllardan sonra reel ücretlerin yerinde sabit kalmaya meylettiğini biliyoruz. Yani bu oranın düzelmesi için bir sebep yok. Bu sebeple, 1/5'in, emek-sermaye ilişkisindeki adaleti alışveriş mantığından bölüşüm mantığına çeken ve bugün için bir adalet talebi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

Şimdi 1/5'i *Kur'an*'dan türetebiliriz.

Kur'an, Aristo'nun iki adalet mantığı arasında yaptığı ayrıma duyarlıdır. Ve işçiyle sermaye arasındaki adaleti bir alışveriş adaleti olarak değil, bir bölüşüm adaleti olarak görür. Kapitalist bir kavmin prototipi olarak görülebilecek Medyen halkına peygamberleri Şuayb'ın sözlerinde gizlidir bu. Pasaj şöyle:

Hud 84-87: Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka ilâhınız yoktur. Ölçekte (mizan) ve tartıda (mikyal) eksiklik yapmayın. Ben sizi hayır (bolluk) içinde görüyorum. Bununla beraber yine de sizi kuşatacak bir günün azabından kor-

kuyorum. Ey kavmim! Ölçeğin (mizan) ve tartının (mikyal) adaletini yerine getirin. Halkın malına densizlik etmeyin ve yeryüzünde fesatçılık yaparak fenalık etmeyin. Eğer mümin iseniz, Allah'tan size baki kalan âar sizin için daha hayırlıdır. Bununla beraber ben sizin üzerinize gözcü değilim.”

Burada ölçmeye ve tartmaya dair kullanılan iki ayrı kavramın (mizan ve mikyal) arasındaki özsel ayrıma okuduğum meallerde ya da günümüze ait sözlüklerde rastlamadım. Her iki kavram da günümüz mealleri için ‘tartı’ya tekabül ediyor. Mizan, ‘vezin’ kökünden, mikyal ise ‘keyl’ kökünden geliyor. Ve sözlüklere bakıldığında (İsfahani’nin etimoloji sözlüğü Müfredatdaâhil) her iki kavramın da tartmaya dair bir adalet talebini dillendirdiğini söyleyebiliyoruz. Fakat bu iki tartının öyle ayrı bir özelliği var ki *Kur’an* bu iki tartıyı ayrı ayrı zikretmek gereği duyuyor. Örneğin şu ayetlerde:

Mutaffifin 1-3: Eksiltenlerin vay haline! Onlar insanlardan kendilerine bir şey tarttırdıkları (keyl) zaman tam yaptırırlar. Kendileri başkalarına bir şey tarttıkları (keyl) veya ölçtükleri (vezn) zaman eksiltirler.

Bu iki kavramın *Kur’an*’da kullanıldığı yerlere bakıldığında ‘keyl’in hep alışveriş adaleti için kullanıldığını görmek mümkün. Bir örneği Yusuf Suresi’nde, Yusuf’un kardeşlerinin Yusuf’la yaptıkları alışverişi anlatmak için kullanılıyor. Ve buralarda vezn ya da mizan kelimesi hiç geçmiyor:

Yusuf 59-60: Ne zaman ki onların bütün hazırlıklarını tamamladı, o zaman dedi ki: “Babanızdan olan öbür kardeşinizi de bana getirin. Görüyorsunuz ya, ben tartıyı (keyl) tam yapıyorum ve ben konukseverlerin en hayırlısıyım. Siz eğer onu bana getirmezseniz, bir daha size hiç keyl yok, yanıma da yaklaşmayın”.

Buradaki “size hiç ‘keyl’ yok” sözü açıktır ki “sizinle hiç-bir ‘alışveriş’ yapmayacağım,” demektir. Yusuf’un kardeşleri Bünyamin’i babasından alıp Mısır’a götürmek için babalarını ikna sadedinde de aynı kelimeyi kullanırlar: “‘Alışveriş’ için bir deve yükü fazlamız olur.” Ayet şöyle:

Yusuf 65: Derken yüklerini açtılar ve sermayelerini kendilerine geri verilmiş olarak buldular. Dediler ki: “Ey babamız! Daha ne isteriz? İşte sermayelerimiz de bize iade edilmiş. Bununla yine ailemize zahire alır getiririz, kardeşimizi de koruruz, üstelik bir deve yükü keyl fazlamız olur. Zaten bu keyl azdır.”

Açıktır ki ‘keyl’ ve ‘mikyal’ Aristo’nun bahsettiği alışveriş adaletine denk düşer. Aynı değere sahip olanlar birbiriyile eşit şekilde alınıp verilmelidir. Fakat ‘mizan’ ve ‘vezn’in kullanımlarına bakıldığında birbiriden farklı olan unsurlar arasındaki dağıtımın söz konusu olduğunu görmek kolaydır. Örneğin evren yaratılırken yıldızlara, ağaçlara, güneşe, aya vs. düşen paylar hep bir ‘vezn’/“ölçü” ileidir. Bu konu için meşhur bir pasaj şu:

Rahman 5-9: Güneş de ay da bir hesap ileidir. Yıldız ve ağaç secde etmektedirler. Göğü yükseltti ve mizanı koydu. Mizanda taşkınlık etmeyeziniz diye... Ölçüyü (vezin) adaletle ayakta tutun, mizanda eksiklik yapayın.

(Güneş, yıldız, ay ve ağç gibi) farklı unsurlar arasında kime ne yetenek verileceğine, hangi yeteneğe hangi görev verileceğine, bu farklı unsurlar arasındaki bütünlüğün nasıl teşkil edileceğine ve bu göreve karşılık ona hangi hazların/ payların düştüğüne dair adalet olan ‘vezin’ ve bunun aracı olarak ‘mizan,’ keyl adaletinden çok farklı olarak bağrında Aristoteles’in bölüşüm adaleti dediği mantığı kuşatıyor. Ve *Kur’an* doğaya koyduğu bu mizanın eşdeğerinin insanın top-

lumsal ilişkilerini de kuşatmasını istiyor. Yani sadece keyl adaleti değil, mizan adaleti de toplumun kurucu unsurlarından biri olmak zorunda.

Şu anda *Kur'an*'da adaletin iki unsuru olduğunu, bunlardan birinin keyl, diğerinin mizan adaleti olduğunu ve bugünün iktisadi işleyişinde emek ve sermaye arasındaki ilişkinin bir keyl ilişkisi olduğunu söylemiş durumdayız. Oysa bizim iddiamıza göre bu ilişki temelde bir mizan ilişkisi olarak düşünölmek zorundadır. Yukarıda kapitalist bir kavmin prototipi olarak düşünölebileceğini söylediğim kavmin peygamberi olan Şuayb'ın yaptığı iş sözleşmesi bu konuda aydınlatıcıdır. Ki *Kur'an* mantığı içerisinde bu iş sözleşmesinin bir Müslöman için ideal iş sözleşmesinin prototipi olduğunu söyleyebiliyoruz.

Kasas 23-28: Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de (hayvanlarını suyun olduğu yerden) geri çeken iki kadın gördü. Onlara “Derdiniz nedir?” dedi. Şöyle cevap verdiler: “Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız; babamız da çok yaşıldır.” Bunun üzerine Musa, onların davarlarını suladı. Sonra gölgeye çekildi ve “Rabbim! Doğrusu bana indireceğın her hayra muhtacım” dedi. Derken, o iki kadından biri istihya ile yürüyerek ona geldi. “Babam, dedi, bizim yerimize (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor.” Musa, ona (Hz. Şuayb'a) gelip başından geçeni anlatınca o, “korkma, o zalim kavimden kurtuldun” dedi. (Şuayb'ın) iki kızından biri: “Babacığım! Onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğın en iyi kimse güçlü ve güvenilir olanıdır” dedi. (Şuayb) Dedi ki: “Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımıdan birini sana nikahlamak istiyorum. Eğer on yıla

tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden bulacaksın.” Musa şöyle cevap verdi: “Bu seninle benim aramdadır. Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım demek ki, bana karşı husumet yok. Söylediklerimize Allah vekildir.”

Burada iş sözleşmesi imalı bir yolla anlatılır. Kızları Musa’dan zaten hoşlanmıştı. Hoşlanmalarının sebepleri imalı bir yolla anlatıldığı gibi (kız Musa’nın cesur bir adam olduğunu söyler, ki açıkça anlatılmasa da, cesaretini Musa kuyudaki erkeklerle kavga etmiş olmasından dolayı görmüştür; ayrıca onun güvenilir bir erkek olduğunu söyler, çünkü yine anlatılmasa da ima yoluyla aktarılan şey şudur: kız istihya ile (yani kendini Musa’ya beğendirmek için serile serpille) yürüdüğü halde Musa kıza bakmamıştır. Yani pasaj anlatacaklarını ima yoluyla vermeyi seçer. Bu evlilik sözleşmesi de arkasında başka bir anlam daha taşır.

Peki Musa ve Şuayb arasındaki bu iş sözleşmesinin mahiyeti sadece bir evlenme sözleşmesi değilse nedir? Kesinlikle bir servet transferi sözleşmesidir. Musa sekiz ya da on yıl koyunlara bakacak, buna karşılık olarak bu süre içinde Musa’nın barınma, yeme içme gibi tüm ihtiyaçları Şuayb tarafından güzellikle karşılanacak. Ve sürenin sonunda Musa, eşinin payına düşen koyunlara sahip olacak. Yani Şuayb’ın elindeki değer bölüşülecek. Esas olarak sözleşmenin içeriği sürünün bölüşümü. Bu bölüşümün gerçekleşmiş olduğunu Musa’nın evlenip Şuayb’ın yanından ayrıldıktan hemen sonra Allah’la yaptığı bir konuşmasında görüyoruz:

Taha 17-18: Ey Musa! Sağ elindeki nedir? Musa dedi: “O benim asâmdır, ona dayanırım, onunla ganemime/sürüme yaprak silkerim ve onda başka hacetlerim (faydalanacağım şeyler) de var”

Musa, Şuayb'la girdiği bu iş sözleşmesinde bir yandan sekiz ya da on yıl boyunca yaşama ihtiyaçlarını karşılar, bir yandan da üretilmiş olan değerden, sürüden payını alır. Sözleşme temelinde servet bölüşülür. Anladığım kadarıyla Şuayb'ın ve dolayısıyla *Kur'an*'ın adil bir iş sözleşmesinden beklediği adalet budur: İş sözleşmesi temelde işçinin yaşama olanaklarını da gözetken bir bölüşüm sözleşmesidir ve mizan adaletine aittir. Çünkü emek çalıştığı firmada değer ortaya çıkışında bir rol almıştır. Ve bu rolün karşılığı olarak değerden bir pay kendisine ayrılmalıdır. (Oysa salt alışveriş adaleti, emeğin değerdeki payına karşı duyarsızdır).

Şimdi Şuayb'ın kendi kavmine yönelttiği eleştirinin neyi içerdiğini daha iyi anlayabiliyoruz. “Mizan'da adaleti gözetin” uyarısı üretim alanına ait ve bu kavmin bölüşüm mantığına yani işçi sermayedar arasında değer nasıl paylaşılıyor olduğuna yönelik bir eleştiriden doğuyor. Ve bu eleştiri, dünya ölçeğinde baktığımızda ücret sefaleti yaşayan bizim bugünkü toplumumuzu da ilgilendiriyor. İkinci uyarı olan “mikyal'de adaleti gözetin” uyarısı ise üretimdeki değil ticaretteki adaletsizliğe yönelik bir eleştiri. Örneğin ABD'nin fakir ülkelere ihraç ettiği mallar için fakir ülkeleri gümrük serbestisine zorlarken, onların kendine ihraçta üstünlüğü olan mallarda koruma duvarları oluşturmaktan çekinmemesi. Kavminin ona söylediği cümlelerse aslında sözleşme sistemi ve piyasa serbestisinden daha üst bazı normların piyasa sistemini belirlemesi gerektiğine dair açık bir imayı içinde barındırıyor. Aynı pasajın devamı olan bu cümleler şöyle: “Şuayb! Mallarımızda istediğimiz gibi tasarruf etmemize senin namazın mı yasak koyuyor?” *Kur'an* için mallarda istendiği gibi tasarruf etmeyi (piyasa adaletini) sınırlayan normlar olmalıdır.

1/5, işçi ve sermayedar sınıfları arasında değerin bölüşümü için bir mizandan ibarettir. Bu mizan alışveriş ilişkisini, piyasadaki arz talep ilişkisi etrafında yapılmış bireyler arasında yapılmış işçi-işveren sözleşmesini iptal etmez, bu mikyal sözleşmesinin üzerine bir mizan koyar: bir birey olarak işçiyle yapacağın sözleşme ne olursa olsun, üretilmiş olan değerin beşte dördü bir bütün olarak işçi sınıfına kalacak.

Bu hüküm savaş ganimetlerini düzenleyen bir ayetten türer. Ayet şudur:

Enfal 41: Şunu da biliniz ki, elinize ganimet olarak her ne geçerse beşte biri mutlaka Allah içindir. O da peygambere ve ona yakınlığı olanlara, yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara aittir. Eğer siz Allah'a iman etmiş, hak ile batılın ayrıldığı o gün, iki ordunun karşı karşıya geldiği o (Bedir) günü kulumuza indirdiğimiz âyetlere iman getirmiş iseniz bunu böyle biliniz. Ve biliniz ki, Allah, herşeye kâdirdir.

Konuyla son derece ilgisiz görünen bu ayetin, zahirdeki bu haliyle günümüz dünyası için de hiçbir güncelliği yok. Ayet bu haliyle savaş ganimetlerini ilgilendiriyor. Ve günümüzde ganimet için savaşmanın imkânsızlığı ve İslam'ı yaymak için savaşın en elverişsiz yol olduğu düşünüldüğünde bu ayeti bu haliyle rafa kaldırmamız gerekiyor. Evet Allah fakirleri gözetir ve bu ayetin bugüne bundan başka verebileceği bir şey yoktur.

Oysa biraz daha derinlemesine irdelendiğinde ayet sadece savaş ganimetlerine dair bir hüküm getirmez. Kullanılan ifade 'ganimet'tir. Kelime fiil olarak kullanılır ve şöyle çevrilmelidir: 'her neyi g.n.m ederseniz beşte biri...' Elimdeki sözlüğe baktığımda (Müfredat, İsfahani) g.n.m kelimesinin önceleri bir hayvanı yaralayarak ona sahip olma durumunu isimlendirdiğini, daha sonrasında ise bir çabalama sonucu herhangi

bir kazanca ulaşmaya da bu adın verildiği zikrediliyor. Zaten Musa da Allah'la konuşurken elde ettiği sürüyü, ki 'g.n.m' bir isim olarak 'ganem'e dönüşür ve bu haliyle sürü anlamına da gelir, çalışıp çabalaması sonucunda kazandığını belirtmek istediği için 'ganem' olarak isimlendirmişti. Yani ayetteki g.n.m kelimesini daha ilk elde insanların çabalaması sonucunda ellerine geçirdikleri her kazanç olarak okuyabiliyoruz ve beşte bir hükmünün ise Allah'a, Peygamber'e, vs. yani kamuya verilmesi gereken vergi olarak çevirebiliyoruz.

Yani ayetin bu ikinci tabaka anlamı şunu diyor: Zekât oranı gelirin beşte biridir. Oysa Peygamber'in sünnetine baktığında 'servetin kırkta biri' kelimesiyle özetlenen başka başka zekât oranlarının devrede olduğunu görüyoruz. Yine de bu durum söylediğimiz gerçeği değiştirmiyor. Çünkü Peygamber'in zekât oranlarına baktığımızda sanki servete yıl içinde eklenen değeri ve eklenen değere eşlik eden maliyetleri hesaplayıp oradan ulaştığı saf kazancın beşte birini zekât olarak almayı tasarlayıp, sonra kolay bir hesap mantığı olması açısından tüm hesapları servet oranına yuvarlayıp oradan zekât oranını bildirmiş olabileceğini düşünebiliyoruz.

Örneğin otuz koyunum vardı. Bu yıl kırk koyuna çıktı. Yıl boyunca beş koyunluk (emek dâhil) maliyetim oldu. Geri kalan beşin biri zekâta düşer. Yani koyunda kırkta bir... Ya da kendi suladığım araziden yüz kilo buğday aldım. Arazide çabalamam ve işçi çalıştırmam dâhil yetmiş beş kilo buğdaylık masraf ettim. Geri kalan yirmi beşin beşte biri, yani tüm buğdayın yirmide biri zekât. Eğer kendi kendine sulandıysa o maliyeti düş, onda bir zekât, vb. Peygamber'in böylesi bir mantıkla zekât oranlarını belirlediğini düşünüyorum ve bunun en görünür kanıtı da hiçbir maliyeti olmayan bulunmuş definelerden beşte bir oranında zekât almış olması.

Bu haliyle 1/5'in devletin ekonomideki rolüne dair bir hedef norm olduğunu söyleyebiliyoruz. Ve bu payın kamunun ve fakirlerin beraberce finansmanına ayrılmış olduğunu da. Çünkü başka bir surede kendisine zekât verilecek olanlar şöyle zikredilir:

Tevbe 60: Sadakalar ancak şunlar içindir: Fakirler, yoksullar, o işte çalışan görevliler, müellefe-i kulûb (kalbleri İslâm'a ısıdırılacaklar), köleler, borçlular, Allah yolunda ve yolun oğluna. Allah tarafından böyle farz kılındı. Allah her şeyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

Ebu Yusuf bu ayette geçen 'yolun oğlu' ifadesinden hareketle devletin zekâtı ulaşım hizmetlerinde kullanabileceğini söyler. Bu mantıkla baktığımızda fakir grupların yanında şu kalemlerin de zekâtla karşılandığını görüyoruz: o işte çalışan görevliler (bürokratlar), müellefe-i kulub (diplomasi), Allah yolunda (eğitim, sağlık, güvenlik hizmetleri), vs. Bu haliyle zekât temelde sadece fakirlerin değil, kamunun da finansmanının temel aracı. Dolayısıyla bir adım daha atıp şunu söyleyebiliyoruz: Vergi oranlarına ve vergilerin gittiği kalemlere bakıldığında aslında çağdaş Batılı refah devleti fazlasıyla bir zekât devletidir.

Ayetin bu ikinci katmandaki anlamı bugün için oldukça güncel. Devletin ekonomide sahip olacağı role ilişkin pek çok akıl yürütmenin kendinden türetileceği bir niteliğe sahip. Biz Müslümanlar olarak bugünkü devletten daha mı büyük (sol) yoksa daha mı küçük (liberal) bir devlet istiyoruz sorusuna cevap ararken bize önemli bir mizan sunuyor.

Oysa ayetin en az bir katmanlık daha anlamı var. Ve bu katman yakalandığında ayet daha da güncel hale geliyor. Çünkü bu katman bahsettiğimiz emek-sermaye bölüşümünün temel ölçüsünü sunuyor. Bu katmanı ayetin metaforik

anlamını deştiğimiz zaman ortaya çıkarabiliyoruz. şimdi bu metaforik anlamı ortaya çıkaralım.

Her şeyden önce şunu söylemeliyim: Cihad sadece ahiret hayatı için bir çaba değildi. O aynı zamanda dünya hayatı için de bir çabaydı. Cihadı belirleyen Allah'ın ona koyduğu amalardı. Fakat cihad bir kez farz oldu mu mücahitler bu ahiret çabasının gereğini aksatmadan dünya hayatı çabası içine de, yani ganimet elde etme çabası içine de girerlerdi. Ganimet, arzulanması Allah tarafından güzel görülmüş bir kurumdu. Ayetler şöyle:

Fetih 18-21: Andolsun o ağacın altında (Hudeybiye'de) sana bey'at ederlerken Allah, müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven indirmiş ve onları pek yakın bir fetih ile mkfatlandırmıştır. Allah onları elde edecekleri birçok ganimetlerle de mkfatlandırdı. Allah çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir. Allah size, elde edeceğiniz birçok ganimetler vaad etmiştir. Bunu size hemen vermiş ve insanların ellerini sizden çekmiştir ki bu, müminlere bir işaret olsun ve Allah sizi doğru yola iletsin. Bundan başka sizin g yetiremediğiniz, ama Allah'ın sizin için kuşattığı ganimetler de vardır. Allah herşeye kâdirdir.

İkinci olarak... Savaş kimin için yapılıyorsa ordu da ona aittir. Yani ordunun sermayedarı, savaş kimin için yapılıyorsa, odur. En başta Allah'ın bu ordunun sahibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Peki ya ganimet ayetinde geçen yetimler, miskinler ve yolda kalmışlar? Yetimlerin, miskinlerin ve yolda kalmışların toplumun zayıf bırakılmış insanlarından olduğunu söylediğimizde, onların da aynı şekilde cihadın sahibi olduğunu söyleyebileceğimiz kesin bir ayet var:

Nisa 75: Hem size ne oluyor ki, Allah yolunda: "Ey Rab-bimiz! bizleri bu halkı zlim olan memleketten çıkar, tara-

findan bizi iyi idare edecek bir sahip ve bize katından bir kurtarıcı gönder” diye yalvarıp duran zayıf bırakılmış erkekler, kadınlar ve çocukların kurtarılması uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?

Cihadın ahiret hayatı yanında dünya hayatı için de girişim olmasından ve cihadın sahibi onlar uğrunda cihad edilen ya da cihad onlarca yönetilen Allah, Reasulü ve zayıf bırakılmış sınıflar olmasından hareketle ve g.n.m kelimesini çabalama sonucu ele geçen her kazanç olarak okumuş olduğumuz için, Enfal 41’in bir alt katman olarak bir metafora dönüştüğünü ve bu metaforda cihad girişiminin yerini günümüzde şirket girişiminin tuttuğunu, cihad ordusundaki askerlerin yerini şirket girişimindeki bütün personelin tuttuğunu, cihadın girişimcisi (Peygamber) ve sermayedarlarının (Allah ve ezilenler) yerini bu metaforik ilişkide şirketin girişimcisi ve sermayedarlarının tuttuğunu söyleyebiliyoruz. Ve buradan hareketle bir şirketin ürettiği katma değerın 1/5’i sermayedarındır, gerisi işçi sınıfına aittir cümlesini kurabiliyoruz. Ayetin sonrasında gelen şu ifadelerse hükmümüzü zayıflatmıyor: “Eğer siz Allah’a iman etmiş, hak ile batılın ayrıldığı o gün, iki ordunun karşı karşıya geldiği o (Bedir) günü kulumuza indirdiğimiz âyetlere iman getirmiş iseniz bunu böyle biliniz. Ve biliniz ki, Allah, herşeye kâdirdir.” Aksine Bedir sadece bir savaş zaferine değil, bir medeniyetin kurulduğu güne referansta bulunuyor. Dolayısıyla bir medeniyetin yapısal bir unsuru olan devlet-emek-sermaye ilişkisindeki temel adalet düzenlemesinin bugüne atfen anılması belagati bozmuyor.

Peygamber zamanında bu anlam tabakasının uygulanması yoktu. Bu doğru. Fakat bir o kadar bildiğimiz Peygamber zamanında işçi ve sermayedar adlı bir çelişkinin İslam

geldikten sonra yaşanmamış olduğu. Yani ayeti böyle anlamlandırmayı ve uygulamaya dökmeyi gerektirebilecek bir zemin yoktu. Bugünse kapitalizm içerisinde işçi sermayedar çelişkisini çözmek isteyen bizler, çözümü *Kur'an*'da aradığımızda en az üç katmanlı okunabilen bu ayetin emek-sermaye arasındaki bölüşümü de düzenlediğini görüyoruz.

Enfal 41'e bu yaklaşımımızdan hareketle İslam'ın olası bir ekonomi-politiğine ait başka önermeleri de türetebiliyoruz. Ranta ve finansal sermayeye ait bu normları bu kitapta konu edinmeyeceğim. Fakat benim *Kur'an* okuyuşumdan çıkan İslami ekonomi-politiğin nasıl bir bütünsel çatısı olduğunu gösterebilmek için bunları zikretmeyi gerekli buluyorum.

Örneğin yine Enfal Suresi'nde geçen ve yine sadece savaş ganimetleriyle ilgili olarak okunmuş 'enfal' ayeti aslında İslam medeniyetinde rant'a yer olmadığının bir ifadesi:

Enfal 1: Sana el-enfali soruyorlar. De ki, el-enfal Allah'a ve Resulüne aittir. Onun için siz gerçekten mümin kimseler iseniz Allah'tan korkun da birbirinizle aranızı düzeltin. Allah'a ve Resulü'ne itaat edin.

'El-enfal' bizdeki 'nafile' kelimesiyle aynı kökten geliyor. Ve kullanılan 'el-' (İngilizce 'the') takısı buradaki enfal'in sadece savaştaki enfal'i kastetmediğini bütün enfal'e şamil olduğunu söylüyor. 'Nafileden gelen kazanç' anlamına gelen 'enfal' bizim bugünkü ekonomimizde rant'a tekabül ediyor. Yani haksız kazanca yoğun olarak konu olan gayrimenkuller (bugün hala büyük oranda İsveç'te olduğu gibi) ve bir şirketin tekel olma vasfından dolayı elde ettiği rant kamuya aittir.

Hazret-i Peygamber'e atfen rantın hem haram olduğuna dair, hem de ona izin verilmiş olduğuna dair rivayetler var. Sanıyorum bu çelişkili rivayetler, Hazret-i Peygamber'in uzun soluklu bir çabasının izdüşümleri olarak anlam kaza-

nıyor. Rantı kaldırmak istiyordu, fakat zamanının şartları her şeyle izin vermediği için henüz tam olarak kaldıramamıştı. Fakat gücü yettiği nispette izin vermemeye meyilliydi. Ki sanıyorum ranta karşı bu tavır alışının arkasında 'enfal' ayetindeki mantık vardı.

Hükümleri birbirlerini ortadan kaldıran bir metin olarak değil de hükümleri birbirini sınırlandıran bir metin olarak okuduğumuzda *Kur'an*'ın finans sermayesine sınırlı bir kazanç olanağı sunduğunu da görüyoruz:

Ali İmran 130: Ey iman edenler! Kat kat üstüne bindirilmiş olarak riba/faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.

Bu ayet bir yasaklama olduğu kadar bir izin de içerir. 'Kat kat üstüne bindirilmiş olmak' çift anlamlıdır, birisi faiz oranının büyüklüğüne, yani tefeciliğe, öbürü faiz oranının bileşik oranlı olacak şekilde belirlenmiş olmasına vurgu yapar. Bu ayetin söylediği, faizin sadece oransal olarak büyük olması (tefecilik) yasağı değil, faizin bileşik mantıkla artmaması gereğidir, yani basit oranda olmasıdır. Basit oranlı faiz helaldir.

Anladığım kadarıyla ayetin mantığı şu: Bileşik faizle kazanç katlanarak artar. Örneğin %10 faizde: 100-110-121-133-146-161. Basit faizse şöyle: 100-110-120-130-140-150. Basit faizcinin 150 lirasına bedel bileşik faizci 161 lira kazanmış. Bir ekonomide reel büyüme de bileşik faiz mantığında artar, kazanmış olduğunuz miktarı yeniden üretime yatırdığınızda büyüme katlanarak artmaya meyillidir. *Kur'an* faizin bileşik oranda artmamasını isterken aslında onun reel üretim ve reel büyüme mantığında artmamasını ister. Aksi takdirde reel üretim yapmanın kazancıyla faiz gelirinin kazancı birbirine eşdeğer olur. Ve finans sermayesi atıl fonların ekonomi-

ye kazandırıldığı bir alan olmaktan çıkar, kar etmenin esas yeri haline dönüşür. Reel sektörü de, bugünkü gibi, kendi türevi haline dönüştürür.

Kur'an, finans sermayesine açtığı savaşa dair ayetlerinde en temelde alışveriş (üretim ve ticaret daâhil reel ekonomi) ve finans arasındaki bu ayrım üzerinde durur. Finans sermayesine verilen ceza en başta onların alışverişi ve faizi bugünkü ekonomik sistemin kıldığı gibi eşdeğer kılmış olmasının sonucudur:

Bakara 275-280: Riba/faiz yiyen kimseler, şeytan çarpan kimse nasıl kalkarsa ancak öyle kalkarlar. Bu ceza onlara, "ticaret de riba gibidir" demeleri yüzündendir. Oysa Allah, ticareti helal, ribayı da haram kılmıştır. Bundan böyle her kim, Rabbinden kendisine gelen bir öğüt üzerine ribaya son verirse, geçmişte olanlar kendisine ve hakkındaki hüküm de Allah'a kalmıştır. Her kim de yeniden ribaya dönerse işte onlar cehennem ehlidirler ve orada süresiz kalacaklardır. Allah ribayı mahveder, oysa sadakaları bereketlendirir. Allah günahı ve inkârda direnen hiç kimseyi sevmez. İman edip iyi işler yapan, namazı dosdoğru kılıp zekatı verenlerin Rabbleri katında elbette mükafatları vardır. Onlara hiçbir korku olmadığı gibi, onlar mahzun da olmazlar. Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve artık ribanın peşini bırakın, eğer gerçekten müminler iseniz. Eğer böyle yapmazsanız, o zaman Allah ve Resulü tarafından size savaş açılmış olduğunu bilin. Eğer tevbe ederseniz, sermayeleriniz sizindir. Haksızlık etmezsiniz, haksızlığa da uğramazsınız. Eğer borçlu darlık içindeyse, ona ödeme kolaylığına kadar bir süre tanıyın. Ve bu gibi borçlulara alacağınızı bağışlayıp sadaka etmeniz eğer bilerseniz sizin için, daha hayırlıdır.

Bu ayet finans sermayesinin egemenliğine savaş açar. Fakat ticaretle aynı mantıkta artmayan basit faiz, kerih görülse de İslami bir ekonomi-politik için meşrudur. Ali İmran 130 ile Bakara 275-280'i eş zamanlı bir metin olarak okumanın zorunlu sonucu budur. Bugün basit faizi aynen uygulamanın olanaksızlığında ve faizin temelde para arzı ve talebiyle ilişkili olarak belirlendiği varsayıldığında, yani devletin faiz oranlarında etkin bir rol alabildiği kabul edildiğinde, yapılması gereken şey basitçe şudur: fFaizi bileşik artma mantığından yani ticaret mantığından yapısal olarak daha az karlı kılacak bir orana çekme. Kısaca ülkenin reel büyüme oranlarından daha düşük bir reel faiz oranının sistematik olarak uygulanması. (Türkiye'de 2001-2008 arası %7-8 civarında seyreden hızlı büyüme dönemlerinin bedeli Türkiye'nin dünya ölçeğinde %18 civarında gezinen bir reel faiz ödemesiydi).

Faize ek olarak bir şirkete finansal yatırım yapmayı da ona reel olarak yatırım yapmaktan dah kâarsız kılacak bir yolu düşünebiliyoruz. Bu da yine 1/5 ayetinden çıkıyor. Ganimetlerden gelen beşte bir payın girişimci (Peygamber) ve sermayedarlar (fakirler) arasındaki bölüşümüne baktığımızda, Peygamber'in bu değerin 1/5'ini kendine aldığını, geri kalan 4/5'i ise fakirlere pay ettiğini hadis kaynakları bize aktarıyor. Hisse senetlerinin kâarın tamamını değil de, reel yatırımcılarla beraber 4/5'ini bölüştüğü ve girişimci payı olarak 1/5'in reel yatırımcılara mahfuz tutulduğu bir sistem finansal yatırımı reel üretime yapılacak bir yatırımdan yapısal olarak aha kâarsız bir hale getirir (4/5 oranında). Çünkü reel yatırımı yapan sermayedar, girişimcinin payını da sahipler. Fakat o şirkete salt finansal yatırım yapan, kâarın sadece 4/5'inden pay alır. Sistemde atıl fon yeteri kadar zaten bulunduğu için finansal sermaye çalışmaya devam eder, fakat

yapısal olarak reel ekonomiye göredaha kâarsız olduğu için, finansın üretimi sömürme ve yapısını bozma bedeliyle büyüttüğü reel sektörün günümüzdeki halinin aksine, sadece atıl kalmış fonların reel ekonomiden daha küçük bir ölçüde değer kazanabildiği ve reel sektöre hizmet ettiği bir araç haline dönüşmeye doğru meyleder.

Burada ele alındığı şekliyle 1/5, rant, faiz ve finansal sermaye düzenlemeleri birer idea. *Kur'an*'daki hükümlerin geçerli oldukları hayali bir yaşam dünyaları olduğunu söylemiştim. Bu hükümleri bu yaşam dünyasından gerçek dünyamıza taşımamızsa, onları olduğu haliyle gerçek kılmak için çabalamak yoluyla değil de, bizim kendi somut dünyamızda tasarlayacağımız yerküre ölçekli herhangi bir iktisat reformu için düşünce çekirdeği ya da mihenk taşı olarak gözetmemiz yoluyla oluyor. Yani rantı, faiz kazançlarını ve finansal sermayenin reel sermayeye nispetle getirisini sistematik ve yerküre ölçekli düşüren ve küresel işçinin değerden aldığı payı hatırı sayılır ölçüde artıran herhangi sürdürülebilir bir reform paketinin İslami olduğunu daha baştan söyleyebiliyoruz.

Bu metinde sadece 1/5'i ele almaya girişeceğimizi söylemiştik. Şimdi 1/5'in küresel bir norm olarak nasıl mümkün olduğunu tartışmaya başlayabiliriz.

1/5 BUGÜN NE ANLAMA GELİYOR?

1/5 bir yeniden bölüşüm mantığıdır. Keynes'in refah devleti ekonomisi de refahın zenginden alınıp fakire dolaylı yoldan aktarıldığı bir çeşit yeniden bölüşüm mantığıydı. Fakat Keynesçilikte bölüşümü yapan devletin harcamalar yoluyla ekonomide giderek artan bir paya sahip olması gerekmişti. Refah devletinden izler taşıyan bugünün ekonomisi için örneğin ABD ve Türkiye'de devletin ekonomideki payı, harcamaları veri alacak olursak, %35 civarındadır. 1/5 mantığının geçerli olduğu ideal devlette ise devletin ekonomideki payı %20 civarındadır. Bunun bizim gerçek dünyamız için anlamı şudur: devleti bugün için olabildiğince küçük tut. 1/5, gelir adaleti problemini refah devletinin aksine üretim alanının dışında değil, üretim sürecinin içerisinde çözer. İdeal ekonomide bir firmanın yarattığı vergi sonrası katma değer %80'i işçi sınıfına pay olarak ayrılacaktır. Bunun bizim gerçek dünyamız için anlamı şudur: Küresel ölçekte katma değerden işçiye giden payı artırmanın kalıcı yollarını bul.

Bu yeniden bölüşüm mantığı bugünün koşullarında olası bir büyüme mantığıdır da. Refah devletinde firmaların eksik kapasite çalışması söz konusu olduğu sürece, ekonominin

büyümesinde lokomotif gücü, devletin artan kamu yatırımları ve bu yatırımların yarattığı harcamaların toplumda çok daha büyük bir miktarda harcamayı tetiklemesi üstlenmişti. 1/5 ekonomisinde ise bu rolü işçilerin artan tüketim harcamalarının üstlenmesi gerekir. Fakat bu koşulun sağlanması için tüketim harcamalarının tasarrufları ve dolayısıyla yatırımları boğmaması gerekir.

Büyümenin söz konusu olabilmesi için firma yatırımlarının artmış olması gerekir. Daha fazla ürün, sermaye ve emek gibi daha fazla faktör istihdamı yoluyla mümkündür. Bu sebeple yatırım olanaklarında bir artış, büyümenin de artması anlamına gelir. Fakat yatırımlardaki artışın büyümeyi sağlaması, faktör kullanımı tam kapasiteye ulaşana kadardır. Bu noktadan sonra faktör maliyetleri hızla yükselir ve büyümeyi durdurur. Kısa dönemde büyümeyi sağlayan yatırımlardaki artış, ekonomi tam kapasiteye gelince daha öte büyüme sağlayamaz olur. Elde kalan, yükselmiş fiyat seviyelerinde aynı hasıladır.

Bu sebeple gerçek ve uzun vadede sürdürülebilir büyüme, yatırımların faktör verimliliklerini artırmış olmasına bağlıdır. Ekonomi, verimliliği artmış aynı miktarda sermaye ve emek kullanımıyla eskisine göre daha büyük bir çıktı elde edebiliyorsa, yani yatırımlar verimliliği artırmışsa, burada gerçek bir büyümeden söz edebiliyoruz demektir. Çünkü pasta kalıcı olarak ve herkes için büyür. Böylesi bir büyümede işçi, reel ücretlerinde herhangi bir artışa gerek duymaksızın daha fazla ürün alabilir. Çünkü elindeki aynı miktardaki ücrete düşen ürün miktarı artmıştır. Sermayedar aynı miktarda üretim faktörü kullanarak daha fazla katma değer elde edebilir ve kar oranlarını artırabilir. Bir bütün olarak ekonomi yapacağı aynı reel harcamalara karşılık bir önceki yıldan

daha fazla ürünü üretebilir ve tüketebilir hale gelir. Bu sebeple verimlilikteki bir durgunluk, ekonominin uzun vadede durması anlamına gelir. Ve bu durgunluğu önlemenin yolu, yatırımların sürekli olarak ve verimliliği artırıcı şekilde artmasıdır. Tüketim harcamalarının verimlilik artırma gibi bir işlevi yoktur, ancak eğer peşinden verimlilik artırıcı yatırımı tetiklerse dolaylı bir etkisi söz konusu olabilir.

Brenner'ın aktardığına göre liberal/ortodoks iktisatçılar için dünya ekonomisindeki 1970-1990 durgunluğu böylesi bir durgunluktu. Yatırımlar verimlilik artışını kamçılıyordu, ki zaten bu ancak yeni teknolojilerin üretimde kullanılmasıyla mümkündü, dolayısıyla bir bütün olarak ekonomi durgunluğa girmeye mahkûmdu. 90'lardan sonra yeni teknolojilerin kullanılmasıysa uzun bir büyümenin yolunu açmıştı. Brenner'ın söylediğiye durgunluğun başka bir yerde aranması gerektiği: kronik fazla üretim ve bu yüzden eksik kapasite kullanımı. Şirketler bu sorunu çözdüklerini düşündükleri zaman yaptıkları yatırımlarda verimliliği artırma konusunda sıkıntıya düşmediler. Brenner için 90 sonrası büyümede lokomotif işlevi görense, verimlilik artışı değil, finansal piyasalarda yığılmış muazzam sermayeydi.

Bugün finansal yatırımları da bir fabrikaya yapılan gerçek yatırımla aynı kefeye koyduğumuzda aslında şunu söylememiz gerekiyor: Bugün bir bütün olarak dünya ekonomisi çok büyük hızlarla artacak şekilde yatırım yapmaktadır, fakat bu yatırımların dünya hasılasını artırmada oldukça minimal bir rolü vardır. Yani sermayenin ürüne katkısı olabildiğince düşmektedir. Bu konuda Tobin-q oranındaki değişimler aydınlatıcıdır. Bu oran, finansal yatırıma konu olmuş ortalama bir şirketin finans piyasalarındaki değeriyle, yani o şirkete yapılan finansal yatırımın, o şirketi yeni baştan inşa etmenin mad-

di bedeli arasındaki oranı ölçer. Birincisi bir şirketin finansal piyasalardaki değeri, ikincisiyse bu şirketin maddi sermayesini, fabrikalarını, binalarını, teçhizatını vs. satın almak için gerekli olan nakit değeri verir. Eğer bu oranda bir artma olmuşsa bunun o şirketin karlılığında ve/veya verimliliğinde de, aynı oranda bir yükselişten kaynaklanması gerekir. 100 TL'ye inşa edilebilecek bir şirket 10 TL kar ediyorsa, aynı şirket aynı teçhizatla 20 TL aâr edebildiğinde teçhizatının değeri iki kat artmış demektir: 200 TL. Brenner, 1995 ila 2000 arasında şirketlerin ortalama verimliliğinde ve karlılığında herhangi bir ciddi artış olmamasına rağmen, ABD finans piyasası için Tobin-q oranının 1,14'ten 2,06'ya fırladığını kaydeder. Bu durumu şöyle de okuyabiliyoruz: sermaye yatırımı 1995'teki 1,14 birim değerden, 2,06'lık birim değere %80'lik bir artış göstermiştir, fakat finansal piyasalara tabi olan ortalama şirketin verimliliğinde ya da karlılığında neredeyse hiçbir ciddi artış sağlanamamıştır. Yani bu beş yıl içinde finansal yatırımların yaklaşık %80'i yapılmasaydı bile, ekonomi aynı üretkenliğinde, dolayısıyla aynı hasıla düzeyinde kalacaktı.

Bunun anlamı şudur: Biz bugün dünya ekonomisinde toplam yatırımları önemli bir oranda azaltsak bile, dünya ekonomisinin hasıla düzeyinde herhangi bir azalışla karşı karşıya kalmayacağız. Ve sermayenin azalmış bu kısmının tüketime aktarılmasının bir yolunu bulursak, ki bu 1/5 benzeri bir yenden bölüşüm mantığını gerektiriyor, dünya talebi ciddi olarak canlanacak. Bu kalıcı talep artışı, miktarı azalmış yatırımları Tobin-q oranını ciddi olarak yükseltmiş finans alanından reel üretim alanlarına kanalize edeceği için dünya ekonomisinin üretim ve tüketim olanakları kalıcı olarak artacak.

Bugün için esas soru, yatırımların neden üretime hiçbir katkıda bulunamayacak kadar büyümüş olduğunda düğüm-

lenir. Bu sorunun cevabı, yeniden bölüşümün nasıl mümkün olduğunun da cevabıdır. Dünya ekonomisinde muazzam bir biçimde artan bir tasarruf vardır ve bu tasarruf kendine karlı yatırım alanları aramaktadır. Peki ortalama bir firmanın değerini %80 şişirebilen bu kadar büyük bir tasarruf nereden çıktı ve neden reel üretim alanına değil de, finansa akıyor? Neden yeni ve daha verimli fabrikalar yapmayı karlı görmüyor da, finansı seçiyor?

Bu soru, Baran ve Sweezy'nin 'artık değerın massedilmesi sorunu' kavramı etrafında, finans piyasalarını üretim ve tüketicinin yapıldığı gerçek piyasaların bir aynası değil de, mütemmim bir cüzü olarak gören bir cevap buluyor: reel sektörde kronik bir talep kıtlığı olduğu için, biriken sermaye reel yatırım yapmaktansa, kendine başka kar olanakları arar. Bu düşünce kaynağını Marx'ın iktisadi analizlerinden alır. Ve liberal iktisadın aksine reel dünyada piyasaların dengeye kavuşmak eğiliminden çok, bağrında sürekli bir kriz potansiyeli taşıdığından hareket eder.

Sweezy, *Kapitalist Gelişme Teorisi* kitabında iki Marxgil kriz tipi ayırt eder. Bunlardan ilki azalan kar oranları eğilimi yasadır. Buna göre verili bir teknolojide işçinin üretilen üründen aldığı pay düşürülemez. Çünkü geçimlik bir ücret almaktadır ve bunu düşürmenin yolu yoktur. Ortalama sermayedar geçen yılki birikimini yatırıma dönüştürmek istediğinde ya yeni işçi istihdam edecektir ya da yeni sermaye satın alacaktır. Eğer işçi istihdam edilirse, sistemde emeğe talep artar ve işçi ücretleri yükselir. Ama bu sermayedarın emeğin ürettiği üründen daha azına el koyabilmesi demektir. Bunun yerine, emeği ikame etmek üzere daha fazla sermaye alımına gidecektir. Bunu yaptığı takdirde sermayenin organik bileşimini, yani ölü sermayeyi emek aleyhine dönüş-

türmüş olur. Sermayedarın, emeğin üründen aldığı payı düşürme şansı olmadığı için, üründen sermayedara kalan pay sabit kalmış olacak, fakat aynı miktar değişken sermayeye (emeğe) karşılık daha çok miktar ölü sermaye kullanmış olduğu için, yani maliyetleri arttığı için, sermayedarın eline geçen ürünün toplam maliyetlere oranı azalacak, dolayısıyla kar oranları düşecektir.

Sweezy, kapitalizmin tarihsel olarak bununla nasıl baş etmiş olduğunu anlatır: verimlilik artışı. Bu kriz her seferinde ortaya çıktığında bazı sermayedarlar iflas eder, bazılarıysa daha verimli teknolojileri hayata geçirir ve böylece, daha önce değindiğimiz gibi, işçinin reel ücreti daha fazla mal alabilir hale geldiği için işçinin üründen aldığı pay eksiltilir ya da sabit bırakılır, ve katma değer artmış olduğu için kar oranları artırılır. Bu sürekli daralmalarla ve genişlemelerle ilerleyen kapitalizme has iş döngüsüdür.

Sweezy ve Baran'ın *Tekelci Kapitalizm*'inden anlaşıldığı kadarıyla tekelci aşamada kapitalizm bu krizden uzun bir süre için kurtulmuştur. Sistem çok sayıda ve birbiriyle fiyat rekabeti yapan, fiyat rekabeti yaptığı için de kar oranlarının azalma eğilimini şiddetli bir biçimde hisseden firmaların rekabetçi piyasasından, az sayıda ve fiyatları ortak kazancı maksimuma çıkaracak bir şekilde belirleyen ve maliyet azaltmakla karlılığı artıran az sayıda firmanın tekelci piyasasına doğru evrilmiştir. Tekelci bir firma için karlılığın düşmesi gibi bir problem söz konusu değildir. Aksine fiyatlar az sayıda firmanın ortak kararıyla sabitlendiği ve rekabet, maliyetleri düşürme, yani verimliliği artırma yoluyla düzenlendiği için, tekelci bir firma muazzam bir artı değere el koyma şansını kendinde bulmuştur, kapitalizmin 1930 sonrası tekelci aşamasında.

Artık sorun, ele geçmiş bu muazzam birikimin karlı alanlara nasıl yatırılacağı, başka bir deyişle artı değerin nasıl massedileceğı sorundur. Bu, bizi, Marx'taki kapitalizmin ikinci kriz tipine getirir. Sweezy'nin aktardığı kadarıyla bu makine şöyle işliyor: Sermayedar birikimini ya kendisi tüketecektir ya da yeniden üretime yönelik yatırım yapacaktır. Sistem daha fazla sermaye birikimi etrafında işlediğı için, sermayedar tüketimini birikimi kadar artırmamak zorundadır. Fakat elindeki birikimi yatırıma aktaracak yani toplam ürünü artıracak olursa bu ürüne yönelik bir talep de bulmak zorundadır. Talebin artması içinse, ürünü temelde işçiler tükettiğı için, işçilerin ücretlerinin artması gerekir. Fakat işçi ücretleri artarsa, sermayedarın el koyabildiğı artı değer azalır ve kar oranı düşer. Bu koşullarda birikim üretime yatırılmışsa, ki yatırılmıştır, üretimde kapasite fazlası/üretim fazlası, başka bir deyişle eksik tüketim gerçekleşir.

Baran ve Sweezy için kapasite fazlasından kaynaklanan eksik tüketimin yarattığı durgunluk kapitalizm için kroniktir. Ve kapitalizmin 1930'lar sonrası tarihi de bir çeşit bu durgunluğa çözüm bulma arayışlarının tarihi olarak okunabilir. Dikkat edilirse bu sorun verimlilik artışı yoluyla çözülebilecek bir sorun değildir. Aksine, tekelci şirket teknolojiye yapmış olduğu yatırımlarının maliyetini çıkarmak için verimlilik artışını alabildiğine yavaşlatır da. Elindeki yeni teknolojiyi üretime hemen dökmez. Fakat esas sorun başkadır. Kronik kapasite fazlası kısıtında, azalan kar oranları eğilimini dengeleyecek olan verimlilik artışı her yaşama döküldüğünde, sistemin üretim potansiyelini tüketim potansiyelinin çok daha ilerisinde geliştirecek şekilde sistemi her seferinde daha ağır bir durgunluğa iter. Çünkü bu sorunun

tek kalıcı çözümlü talebin genişletilmesi, yani işçilerin daha fazla oranlarda reel ücret alması ve dolayısıyla zaten tekelci olduğu için büyük oranlarda kar eden firmaların kar oranlarının düşmesidir.

Brenner'ın analizi, Marxgil bu iki kriz potansiyelinin iç içe işlenmesiyle oluşturulmuş. Dünya ekonomisini ayrı ayrı ülkelerin toplamı olarak değil de, bütünlüklü bir sistem olarak ele aldığı anlatısında kronik ve sistemik kapasite fazlası sorunu altında şirketlerinin görece karlılıklarını korumaya çalışan ülkelerin, kendilerini ferahlatmak için yaptığı hamlelerin sistemi nasıl tıkadığını (örneğin ABD'nin 1985 sonrası ferahlaması Japonya'nın daralmasıyla eş anlamlı olan 0-toplamlı bir oyun) ve firmaların kapasite fazlası kısıtı altında rekabet güçlerini ve karlılıklarını korumak için süreç boyunca gerçekleştirdiği verimlilik artışlarının aslında bu sorunu nasıl daha da ağırlaştırdığını (yani eksi toplamlı bir oyun) ve sonuçta bu kronik krizin bir dünya hegemonu olarak ABD'nin, sistemin bütünü için bir nefes alma olanağı sağlayan finans sektörünü aşama aşama nasıl karlı hale getirmek zorunda kaldığını anlatıyor Brenner.

Brenner'ın analizinde ABD, Japonya ve Almanya gibi ülkeler merkezi rol oynuyor. Finans sektörünün ülkeler için istenir olmasını sağlayan temel güçlerden biri, finansın yarattığı servet etkisi. Yukarıda Tobin-q oranlarındaki artışa değinmiştik. Bu artış firmalar için ve konut sektörü finansal spekülasyonun konusu olduğunda konut sahipleri için (kısa-ve finansla konu her şey için) firma ve konutun değerlerinin, yani servet değerlerinin ciddi oranda artmasıyla eş anlamlı. Bu artan servetse firmayı borç alıp yatırım yapmaya, konut sahibini borç alıp tüketim yapmaya itiyor. Çünkü büyüyen servet daha çok borçlanmaya izin veriyor. Böylelikle toplam

talep ciddi olarak artırılabilir ve büyüme sağlanıyor.¹¹ Fakat balon söndüğünde, yani şirketinin karlılığının finansın ondan beklediği kara ulaşmadığı netleştiğinde, konut fiyatlarındaki sıçramadan sonra kimse o fiyata konut almak istemediğinde, yani konut fiyatları düşmeye başladığında ya da balon tehlikeli boyutlara varacak derecede şişmesin diye faizler yükseltip borcun servete oranı hayli arttığında balon sönüyor (2008’de olan buydu), bu sefer finans ters servet etkisi yaratıyor ve almış oldukları borçlar öz varlıklarına göre hayli büyümüş firmalar ve tüketiciler üretimi ve tüketimi kesiyor. Ve büyüme dönemindeki yapılmış yatırımlarla oluşan verimlilik artışı fazla kapasite sorununu daha da ağır bir hale getiriyor. 10 yıl boyunca daralmayla boğuşacağımızı söyleyen IMF Başkanının sözlerinin arkasındaki mantık sanıyorum kısmen bu.

Brenner borsanın tekeli firması açısından faydasına pek değinmiyor. Ama önemli bir rakam veriyor: ABD finans pi-

11 Gerek yatırımcı kârlarının artışı gerek büyümeyi beraberce garanti eden bu borçlanma sistemi kişilerin servetlerine oranla borçlarının giderek artmasına yani kaldıraç oranlarının yükselmesine zorunlu olarak yol açar. Brenner’a göre 2001 yılındaki finansal krizin yarattığı zorunlu bir sonuçtu kaldıraç oranlarının yükseltilmesi, eğer gerek finansın kârlılığı gerekse de iktisadi büyüme aynı anda korunmak isteniyorsa. Oysa Roubini *Kriz Ekonomisi* kitabında kaldıraç oranlarının yükselmesini bir sonuç olarak değil, krizin nedeni olarak görür ve neredeyse reçetesinin tamamı bu oranın makul seviyelere düşürülmesi gerektiği fikrine yaslanır. Oysa reel iktisat analizine ve bu sektördeki kriz potansiyeline hiç dokunmayan bu reçete, bir atık haline gelmiş bu muazzam tasarrufun krizdeki asli rolüne şöyle bir değinse de, bunun nereden doğduğu ve krizin ortaya çıkmasındaki rolü üzerine hiçbir düşünce çekirdeği barındırmaz. Ve tam bir finansçı ve finans çıkarlarının sözcüsü olarak, krizin aşılmasına dair sol geleneğin söyleyebileceklerinin (“kronik tüketim eksikliğine karşı istihdamı ve reel ücretleri artır!”) tam aksi tekliflerle gelir: “emek gücünü esnet!” Yani “işten çıkarmayı kolaylaştır ve reel ücretleri düşür.”

yasalarındaki değerin %72'si finans şirketlerine değil de aslında reel üretim yapan şirketlere ait. Reel sektör şirketlerinin bu konudaki avantajı Brenner için şu: Böylelikle finans, şirketlerin finans piyasalarındaki değerlerinin şişmesini ve şirketin servet etkisinden daha da fazla faydalanabilmesini sağlıyor. Baran ve Sweezy'nin izinden giden Foster içinse finans tamamen tekelci firmaların ellerindeki artık değeri massedebilmesini sağlayan bir sektör. Üretimden kazanılan paranın üretime yatırılması kapasite fazlası sorunundan dolayı daha fazla kar yaratmayacağı için, bu sermaye finans yatırımlarında kar aramaya başlıyor. Ve devlet sadece büyümeyi sağlamak üzere değil, Dumenil ve Levy'nin aktardığı kadarıyla bu sermaye sınıfına karlı bir mahreç yaratma uğruna da finansın gelişimini güçlendiriyor.

Yani finans ve üretim birbirine bir çeşit ayna olacak şekilde iki birbirinden kopuk sektör değiller, temelde muazzam bir artı değer yaratma kapasitesine sahip tekelci reel piyasanın içindeki krizden doğuyor finans ve reel sektörü tamamlıyor. Şirketlerin kendi işinin yanında finansa kaymasında önemli bir gösterge zikrediyor Brenner: ABD'de firmalar, 1997 ile 2000 arasında artan servet etkisinden hareketle almış oldukları borcun sadece %50'sini reel yatırımlara aktarmışlar, geri kalan %45'iyle ise finansal yatırım yapmışlar. Bu sınıfın finansallaşmanın egemen olduğu 1970 sonrası dönemde bu muazzam artık değeri nasıl massetmiş olduğunun bir göstergesiye şu: 1977-1989 arasında ABD'de milli gelir artışının %70'i ABD'nin en zengin %1'ine, geri kalan %30'ununsa kahir ekseriyeti, geri kalan bir sonraki %9'a gitmiş, halkın yüzde 90'ıysa gelir artışından bir pay alamamış. Zaten 1970'den beridir ABD'de reel ücretlerin artmadığını biliyoruz. Aynı eğilimin devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu süreçte ABD’de ve pek çok yerde halkın, pastadaki payı düşerken ve reel ücretleri sabit kalırken, refahının artmasının nedeni büyük oranda verimlilik artışının yarattığı şu etki: aynı reel ücretle alınabilecek ürünlerin çoğalması ve servet etkisiyle borçlanmanın artması. 2008’den sonra ise büyük bir verimlilik potansiyelinin hala üretime akmamış olduğu bir halde borçlanarak büyümenin, yani finansal Keynesçiliğin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Aynı şekilde elindeki artı değeri massetmek için reel üretim açısından verimsiz yatırımları yapan kesimle, reel ekonomide üretim yapan sermayedar kesimin büyük oranda aynı kesim olduğunu da söyleyebiliyoruz. Bu kesimin son kırk yılın gelir büyümesini çok büyük oranda sahiplendiğini de biliyoruz. Aynı analizi Almanya, Japonya, Çin, Doğu Asya Kaplanları ya da kısmen Türkiye için yaptığımızda sonucun az çok birbirine benzeceğini de söyleyebiliyoruz. Çünkü küresel bir süreç olarak üretimden ve ticaretten kazanılan para reel üretimde daha fazla kazanç bulamadığı için finansal yatırımlara tahvil ediliyor. Örneğin Çin ve Japonya ticaret kazançlarını ABD’ye doğrudan yatırım yaparak değerlendirmektense ABD finansal piyasalarında değerlendiriyor.

Bu sebeple 1/5 mantığıyla dünya ölçeğinde zenginden alıp fakire verdiğimiz zaman finans sermayesine dokunmayıp reel ekonomide yatırım yapan üreticiyi cezalandıran bir hamle yapmış olmaksansa, aslında büyük oranda bir ve aynı sermayedarın fabrikasından kotarıp verimsiz finans alanına yatırdığı ve bugün için tıkanmış parayı esas hak ettiği yer olan işçisine aktarmaktan başka bir şey yapmamış olacağımızı söylüyoruz. Böylece kendisinin de topluma refah getiren esas işini, üretimi, yaparak, kar oranları ve pastadaki payı düşse de, tüketimin tetiklediği yatırımların yaratacağı

verimlilikteki artışa bağılı olarak mutlak değer açısından eline geçen kar miktarının artabileceği artı toplamlı bir oyun yaratma olanağımız da var. Çünkü Brenner'ın ima ettiği kadarıyla sistemin verimlilik diye bir sorunu yok. Sorunu doğuran, kronik kapasite fazlası... Bu oyunun bugün için kapasite fazlası sorununu çözdüğünü ise rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

Bunun basit mantığını tekrar hatırlatmak gerekirse: şu anda ekonominin büyümesi açısından baktığımızda çok fazla atıl yatırım var. Bu yatırımın önemli bir kesimini işçi tüketimine aktarsak bile büyüme potansiyeli düşmeyecek. Tüketicinin yarattığı talep artışı bugün için atıl olan yatırımları reel üretime yönlendirecek. Ve hasıla kalıcı olarak büyüyecek. Ekonomide ciddi bir verimlilik potansiyelinin henüz üretime kanallıe olmamış olduğu varsayıldığında, bu, olasılıkla sermayedar için de pozitif toplamlı bir oyun olacak. Bu sürecin temel makinesiyse işçilerin üretimden aldığı payı artırmaya yönelik sürdürülebilir bir yeniden bölüşüm sistemi.

Bu mantık bugün için oldukça işlevsiz bir teklif sunuyor. Çünkü dünya iktisadi makinesinin işleyişini yeni baştan ele almayı gerektiriyor ve küresel rıza yaratma potansiyeli hiç yüksek değil. Her şeyin mantıklı olduğunu ve sistemin işleyebilir bir sistem olduğunu her yönüyle savunabilseydik bile, yeryüzü ekonomisine yön veren devlet oluşumlarının sermayenin çıkarından bağımsız çalışmadığını biliyoruz. Ve bizim teklifimiz sermayedarın pastadaki payını kesin olarak azaltıyor. Fakat yine de 1/5'in dile getirilmesinin önemli bir işlevi var, kapitalizmin uzun soluklu tarihini düşündüğümüz zaman.

Bu kısım boyunca kapitalizmin 1970'den sonrasını ilgilendiren bir analize giriştik. Oysa Arrighi, 1500'lü yıllardan başlattığı 1997 tarihli *Uzun Yirminci Yüzyıl* isimli analizinde

1970 sonrasında yaşanan finansallaşma ve finans balonunun gelecek şiddetli çöküşünün getireceği krizin, kapitalizmin tarihi boyunca sürekli tekrarlanan bir süreç olduğunu anlatır. Arrighi Marx'ın $M-C-M'$ formülüyle özetlenen kapitalizm içi meta değiş-tokuş mantığının sadece bireysel bir sermayedarın değil, kolektif sermayedarın da ve sadece bireysel bir zamanın değil, toplumsal bir tarihin de mantığı olduğunu anlatır. Formüldeki M parayı, C ise alım satıma konu olan eşyayı ifade eder. Sermaye biriktirme çabasında olmayan tipik bir köylü için formül şu şekildedir: $C-M-C'$. Köylü elindeki ürünü satar (buğday) ve elde ettiği parayla ona daha fazla fayda getiren başka bir ürün (gömlek) alır. Bu dönüşümde herhangi bir biriktirme yoktur ve C 'nin (buğday) ve C' 'nin (gömlek) piyasa değeri birbiriyle aynıdır. Oysa sermaye biriktirme peşindeki bir sermayedar için formül şöyledir: $M-C-M'$. Sermayedar elindeki parayla üretim araçları alır ve yeni bir ürün elde eder. Bu süreç $M-C$ ile, ürünse C ile ifade ediliyor, örneğin sermayedar bir gömlek üretmiştir. Bu gömleği satarken beklediği en temel şey, eline geçen paranın üretime yatırdığı paradan daha büyük olmasıdır. Yani M' , M 'den büyük değilse sermaye birikimi olmaz ve sermayedar bu üretimi yapmaz. Köylünün alış veriş sermaye biriktirmez, ama sermayedarın alışverişi tam da bunun için çalışır.

Bireysel sermayedar için geçerli bu olgunun toplumsal tarih için de uygulanabilir olduğunu söylüyor Arrighi ve $M-C-M'$ 'ne sermaye birikim dairesi adını veriyor. Tarihin bir döneminde sermayedar üretim amaçlı yatırım yapmayı kârlı bulur, yani parasını üretime yatırır. Bu, sermaye birikiminin $M-C$ evresi. Tarihin başka bir dilimindeyse sermayesini üretimden çeker ve finansa kaydırır, çünkü finans daha karlıdır: $C-M'$ evresi. Bu evrelerin sıralanması Arrighi için tesadüfi

değil ve bu evreler (1987-1998-2008 krizleri gibi) kısa süren onar yıllık evreler değil, en az yüzyıllık süreçler. Bu evrelerin birbiri peşi sıra gelmesini belirleyense büyük oranda kapitalizmin beş yüzyıllık tarihindeki hegemonya savaşları. İleri bir sermaye birikim mantığını (örneğin kitlesel üretim) temsil eden bir hegemon (örneğin ABD) sermaye birikimindeki bu mantıktan dolayı rekabet üstünlüğü olduğu ve kârlılık rakip ülkelere göre daha yüksek olduğu için parasal sermayenin o ülkede üretime yönelik yatırım yapmasına sebep oluyor: M-C. Fakat zaman içinde bu mantık yayıldığı ve rekabet kızıştığı için bu dönemde üretime yatırılmış sermaye kendini üretimden çekip finansta kâr aramaya başlıyor: C-M'. Finans, rekabetin kızıştığı dönemde kârlı hale gelmiştir, çünkü en başta hegemon ülke, kârlılık azalmasıyla baş etmek için 'fethe' çıkıyor (Vietnam-İrak, vs.) dolayısıyla borç almaya muhtaç, ve rakip ülkelerin hepsi rekabet güçlerini artırmak için parasal sermayeyi kendine çekmek istemektedir (örneğin muazzam bir sermayeyi kendine çeken Çin).

ABD'nin M-C evresini 19. yüzyılın sonlarından 1970'lere kadarki 1929-1970'te yoğunlaşmış muazzam ekonomik gelişme süreci temsil ediyor. Oysa yeni sermaye birikim mantığının, kitlesel üretimin kazandırdığı avantaj için gerekli parasal sermayeyi bir önceki hegemon olan İngiltere'den, İngiltere henüz hegemonken elde etmişti. O sırada parasal sermayeden kazanç sağlamayı seçen İngiltere C-M' evresindeydi. Ve o sırada Avrupa'da kârlılık rekabetiyle boğuşmaktaydı. Onun da geçmişine bakıldığında hegemonyasını sermaye birikim mantığına getirdiği yenilikte bulduğunu görüyoruz: üretim maliyetlerini içselleştirmek, yani üretimi artık taşeronla yaptırmaktansa fabrikada gerçekleştirmek, İngiltere bu M-C, sayesinde kârlılığı rakip ülkelere göre arttığı ve parasal sermayeyi kendi kârlı ekonomisine çektiği için hegemon

güç olabilmışti. Kendi çöküşüne giden süreçte İngiltere'ye borç akıtan eski hegemon Hollanda'ysa uluslararası ticaretin merkezi olması sayesinde, kendi M-C evresinde, parasal sermayeyi kendine çekmişti.

M-C-M' sermaye birikim daireleri Arrighi için kapitalizmin bütünsel tarihini sermayenin ve hegemonların tarihiyle iç içe anlatmak için son derece elverişli. Bir önceki hegemonun C-M' aşamasında bir sonraki hegemon M-C aşamasına geçmeye doğru yol alıyor. Ve şimdiye kadarki dört hegemonun tarihinde aynı süreç kendini tekrar ediyor: Ceneviz-İberya, Hollanda, İngiltere ve ABD. ABD'nin M-C aşamasından C-M' aşamasına geçişinin yani kârlılık krizinin kendini gösterdiği zaman dilimi 1970-1975 arası dönem. M-C'nin sonuna gelmiş olduğu dönemin iktisadi özellikleri önceki hegemonların yaşadıklarına oldukça benzer: rakipleriyle yaşadıkları ciddi bir rekabet ve karlılık krizi var ve üretimi geliştirmeyi bırakıp finanstan kazanç sağlamaya çalışıyorlar. Başka bir deyişle maddi genişlemeyi bırakıp mali genişlemeye başlıyorlar. Ve bu geçiş hegemonyalarının uzun süren bir son hikâyesi oluyor. Yani Arrighi için ABD 1970'lerde finansal piyasaları serbestleştirmek zorunda kaldığında sonun başına artık gelmiş durumdaydı ve 1987-1998-2008 krizleri de bu sonun hikâyesine ait.

Arrighi, *Adam Smith Pekin'de* kitabında Çin'in son dönemde sermaye birikimi mantığına yeni katkısına ve son hegemon ABD'den muazzam bir parasal sermayeyi doğrudan yatırım olarak kendine çekme yetisine bakarak bir sonraki hegemonun (bu 40-50 yıl sürecek bir süreç) Çin olup olmayacağını tartışıyor. Fakat Arrighi için ikinci bir seçenek daha var: hegemonya transferini engellemek üzere dünyanın bir imparatorluğa dönüşmesi. Bu seçeneğin mantığı şu: kapitalizmin dünyasına yön veren her hegemon, sermaye birikim

mantığında bir yenilik getirdiği gibi, giderek karmaşıklaşan dünya işleri konusunda da siyasal bir yenilik ve daha yoğun bir örgütlenme getiriyor. ABD için bu örgütlenme en başta BM sistemi. BM İngiltere'nin hegemonyasını sürdürmesini sağlayan siyaset mekanizmalarından çok daha yoğun bir dünya kontrolünü temsil ediyor. Bu siyasal yenilik gerekli, çünkü işler her seferinde daha da karmaşıklaşıyor ve daha büyük ve kompleks bir yönetim aygıtına ihtiyaç duyuluyor. Dünya işlerinin yönetimi için tasarlanmış makine o kadar büyük bir makine olabilir ki, hegemonun krizi geldiğinde, yani C-M' sürecinde hegemon kendi yıkılışını ve hegemonya transferini imkânsız kılacak siyasal önlemler alabilir. Ve bu durumda artık sermaye birikimi daireleri üzerinden işleyen hegemonya geçişleri sona erer, dünya bir imparatorluğa döner.

Her iki seçenek durumunda da Arrighi için küresel bir kaos yaşayacağız demektir. Bu aslında üçüncü seçeneklerin de potansiyel varlığıyla eş anlamlı. *Uzun Yirminci Yüzyıl*'da bu kaosu iktisadi temelini maddi genişleme, yani üretime yönelik yatırım, ile mali genişleme, yani finansal yatırım, arasındaki çatışmadan hareketle anlatır. Sermaye kâr edebilmek için, bu dönemde, reel yatırımdan uzak kalmayı seçer. Oysa dünyanın daha fazla üretime ihtiyacı vardır, bunun için de işçilerin daha fazla gelire. Seçeneklerden biri M-C-M''dür, öbürü M-C-C'. C', yeni bir üretim ve bölüşüm mantığını temsil ediyor. Biri kar arttırıcı seçenektir, öbürü gelir arttırıcı seçenek. Ve hegemonyanın krizi geldiğinde sistem bu ikisi arasında çalkanır durur. Bu, 2008 krizinden sonra bugün yaşadığımız süreç. Avrupa'da ve ABD'de devletler finansal yatırımları kurtarma çabasında boğulmuşken (M-C-M'), halklar (Yunanistan, İngiltere, Wall Street'in önü) daha fazla gelir için sokaklara dökülmeye başlamış durumda (M-C-C').

İşte eğer 2008 krizi, Arrighi'nin bahsettiği gibi akut değilse, ya da IMF Başkanı'nın söylediğinin aksine sadece 10 yıl sürecek bir daralma değilse, ve yeni bir hegemonyaya geçiş ile bir imparatorluğa dönüş arasında üçüncü seçenekleri dışlamayan kaotik bir süreçse ve kavganın temeli M-C-M' ile M-C-C' arasında küresel bir kavgaysa, M-C-C' safındaki 1/5 benzeri bir ekonomik reform talebi dünya siyaseti açısından işlevsel bir söyleme dönüşebilir. Bölüşümü çok daha adil hale getirir, büyümeyi sağlar, kapitalist değildir, fakat bugün için tek alternatif ütopya olan sosyalizm gibi yoğun bir biyoktidar ve devlet kontrolünü de gereksinmez.

Bu düşünce Wallerstein'in ütöpastik kavramından hareketle temellendirildiğinde daha gerçekçi hale gelir. Wallerstein da kapitalistin kâr etme olanaklarının beş yüzyıllık dönüşmez trendlerden hareketle alabildiğine kısıtlandığını söyler: kapitalizm sınırlarına varmıştır ve devlet vergileri, girdi maliyetleri ve ücretler uzun vadede artış eğilimindedir, bundan geri dönüş yoktur. Firmaların kârlılığı sistematik olarak azalmaktadır ve kârı korumak amacıyla açılacak yeni bir alan kalmamıştır. Bu, sermaye biriktirme etrafında dönen ve bu birikim etrafında beş yüz yıldır sınıf yapılarını, üretim süreçlerini, devlet yapılarını, vs. yani dünyadaki her şeyi dönüştürmüş kapitalist dünya sistemin bir krize giriyor olduğu anlamına gelir. Bu trendleri geri çevirmek için son girişim olan 1970'lerin finansal hamleleri de durumu ağırlaştırmaktan başka bir şeye hizmete etmez (ki olmadı). Krize giren, sistemin bir unsuru değil de sistemin kendisiyse kaotik bir dönemin başladığından emin olabiliriz. Bu durumda yeni oluşacak sisteme yapılacak iyi bir hizmet ütöpastik'le uğraşmaktır.

Ütöpastik ütopyadan farklı bir kavram. Ütopya bir olmayan- yer ve Wallerstein için, yaratılmış olan bu cennete var

olan somut dünyadan hareketle nasıl gidileceğinin hiçbir tartışması yok. Wallerstein'ın ürettiği ütöplastik kavramıysa varolan dünyanın gerçeklerinden hareketle daha iyi bir dünya yaratmanın olanakları üzerinde düşünmek demek. Fakat Wallerstein'ın teklif ettiğı üretim modelinin yaşayabilmesi bugün için pek de mümkün değil gibi duruyor: kâr amaçlı olmayan rekabetçi işletmeler. Bir sosyalist olarak işletmenin kâr etmesi, yani metalaşma, onun için istenir bir şey değil. Fakat rekabetçiliğı de korumak istiyor, çünkü rekabet verimlilik artışını getiriyor ve verimlilik korunmazsa bu refahın azalması, pastanın büyümemesi demek. Üniversite ve hastane çalışanlarından hareketle geliştirdiğı, yani kazancını hizmet verdiği öğrenci veya hastadan elde etmeyen kamu hizmeti yapanlara dayanan bu modelin, kazancın hizmet verilen kişiden sağlandığı ticarete işlemesi pek o kadar kolay değil gibi duruyor. Üniversite veya hastanede performansını en başta devlet ya da vakfın sahibi özel şirket ödüllendirir, ticarete de birinin ödüllendirmesi gerekiyorsa bu son tahlilde (özel şirketin varsayımsal yokluğunda) yine devlet olmak zorunda kalınır. Yani kar etmeyen rekabetçi işletme sisteminin verimliliğini artırarak işlemesi için devlet yine bütün ekonomiyi yönetmek zorunda kalır. Bu da zaten adı Wallerstein için kötüye çıkmış bir çeşit reel sosyalizmdir.

1/5 sisteminde ekonomi makinesine minimal devlet müdahalesi var. Eğer reel sosyalizmin bugün imkansız olduğunu varsayarsak, olası bir yeryüzü ölçekli Keynesyen devletle kıyasladığımızda, devletin ekonomideki payını liberal bir devlete alabildiğine yakın tutan, fakat liberal devletin sağlamadığı gelir adaletini Keynes gibi devleti büyüterek değil de bir çeşit hukuk inşası ve etkin yönetim yoluyla sağlayan olası bir gelecek ufku 1/5.

GELENEKLER ARASINDA HOMO ISLAMICUS

1/5'i savunmak bugün için iki anlam ifade ediyor. Özel mülkiyet, piyasa rekabeti ve kar etme çabası korunacaktır. Fakat bölüşüm bugünkünden daha adil olacaktır. Bu ikili anlam, aslında iki zıtlaşan düşünceyi tevarüs etmeye çalışmakla eşanlamlı: liberal gelenek ve sol gelenek.

Hayek, 1944 tarihli klasikleşmiş *Kölelik Yolu* adlı yapıtında tam da bu iki anlamı birbirinin karşısına koyar: ekonomik özgürlükler korunacaksa iktisadi sistem bölüşüm adaleti amacını gözetmemelidir. Hayek, ekonomik özgürlüklerin korunmasını özgür bir toplum için zorunlu görür. İktisadi alan, aslında, insan değeri için önemsiz işlemlerin yapıldığı bir alandır. Fakat buradan hareketle, insan değeri için anlamlı alanlardaki özgürlükleri tatmak amacıyla ekonomik özgürlüklerden taviz verilebileceği söylenemez. Çünkü ekonomik alanda parayla yapılan alış veriş, insan için değerli alanlardaki eylemlerin vazgeçilmez vasıtasıdır. Kendinde bir amaç olarak değil, sadece bir araç olarak özel mülkiyet, piyasa rekabeti ve kar etme çabası kutsaldır.

Hayek, ekonomik özgürlüklerin karşısına iktisadi adalet idealini oturtur. Fakat iktisadi adalet talebiyle direkt savaşmaz. Onun yerine iktisadi adaleti getirmeye çalışmanın Hayek için biricik vasıtası olan planlı ekonomi ve kolektivizme hücum oklarını yöneltir. 300 sayfalık kitabın 170 sayfasını teşkil eden bu eleştiride Hayek, üretime ait kararları devletin verdiği, ücretleri ve işçi alımlarını devletin belirlediği iktisaden özgür olmayan bir toplumda siyasi ve kültürel özgürlüklerden bahsetmenin de imkansız olacağını inandırıcı bir dille savunur.

Hayek rekabetçi bir sistemde yoksulların elverişsiz koşullarda yaşadığının, rekabet düzeninde yarışa oldukça arkadan başladıklarının ve bunun bir adaletsizlik doğurduğunun farkındadır. Fakat kısaca söylediği şudur:Yine de bir piyasa toplumundaki fakir işçi SSCB ya da Nazi Almanyası gibi planlı bir ekonomideki üst düzey bir memurdan çok daha iyi yaşama koşullarına sahiptir. Birinin kaderi tamamen devletin elindedir, öbürüyse temel haklarının güvence altında olduğu bir toplumda özgür bir birey olmanın nimetlerinden faydalanmaktadır. Bu gelir eşitsizliğini gidermek için alınacak olan önlem olan plancılık ve kolektivizmin bedeli ise, tüm toplum için oldukça ağır olacaktır. Yaşamda kalabilmek için gerekli asgari bir yoksul yardımının ötesinde bölüşüm adaletine yönelik bütünlüklü çabalar tüm toplum için köleliğe giden yoldur.

Eğer uygulanmasının önünde yapısal bir engel yoksa 1/5 mantığı için, iktisadi adalet ve piyasa düzeni birbirini dışlayan seçenekler olmak zorunda değildir. 1/5, rekabetçi bir piyasa ekonomisini varsayar, onun işleyiş mantığını veri alır ve gerçekleştirmek istediği reform mantığını çıplakken çirkin görünen kolları güzelleştiren bir elbise gibi piyasa man-

tığının üzerine örtmek ister. Kimin ne mal üreteceği, uonu hangi fiyattan satacağı, kimi işe alacağı ve ne kadar ücret ödeyeceği gibi kararlar tamamen piyasada alınır. 1/5 müdahalesi sadece bu özgür süreç içerisinde yeryüzünde yaratılmış olan katma değerın bölüşümünü hedef alır. Konusu olan şey tekil birey, firma ya da ülkeler değil, bölüşüm adaletini ilgilendirdiği kadarıyla birey, firma ve ülkelere dair parametrelerdir: sermayedar katma değerın ne kadarına el koyuyor, bu ülkenin kişi başı GSMH'si diğer ülkenin kaçta kaç% gibi... 1/5 mantığı etrafında örgütlenmiş bir sistem, bu parametreler etrafında halihazırda gözetim altında olan birey, firma ve ülkelere vergi kanunlarının uygulanmasını gerektiren müdahaleye benzer bir ölçüde müdahale etmekten başka bir şey yapmaz. Ve bu müdahalenin kaynağı tekil hükümet kararları değil evrensel ve soyut hukuk dilidir.

Bu sebeple piyasa toplumunun ahlaki savunusunu Hayek'ten tevarüs etmeyi istesek bile, onun gibi iktisadi adalet düşüncesini bir kenara bırakmak zorunda değiliz. Aynı şekilde Hayek'in kitabından yüz yıl önce yazılmış Marx'ın 1844 *El Yazmalarını* da Hayek'i sahiplenmek istediğimiz gibi sahiplenme çabasına girişmekten bizi alıkoyan bir şey yoktur. Bu metnin sürekli tekrarlanan teması işçilerin sefaletidir. Yazmaların üçte birlik bir bölümü piyasa eliyle yaratılıyor olan adaletsiz toplumun 19. yüzyıl iktisadının kavramları, önermeleri ve yasalarına dayanan mantığını ve zorunluluğunu anlatmakla geçer. Bölüşüm adaleti iktisat bilimince böyle kabul edildiği, emeğin yarattığı değer toprak sahibi, kapitalist ve işçi arasında bu bilimin mantığınca bölündüğü ve karla ücret ters orantılı olduğu sürece bu sefalet kaçınılmazdır. Marx'ın emeğin yabancılaşması felsefesinin girişi ekonomi-politik ve onun bölüşüm adaleti ilkelerinin kritiğidir. Ve

buraya kadar 1/5 mantığıyla tam bir uyum içindedir. Çünkü 1/5 teorik açıdan bugünkü iktisadın bölüşüm adaletinin eleştirisinden türer. Ve aslında bu eleştiriye Marxgil gelenekten tevarüs etmiştir.

Bu tevarüs çabası keyfi değil. Dikkat edilirse gerek Hayek gerek Marx ciddi birer adalet talebi dile getiriyorlar. Biri için eşitlik çabası özgürlüğü boğar. Diğeri için özgürlük diye sunulan biçim işçinin sefaletini doğurur. Eğer özgürlük ve eşitlik aynı zamanda İslam'a ait oldukları söylenebilecek değerlerse, o zaman İslam'ın her iki adalet talebine de kulak vermesi gerekiyor. İslam için, en basitinden kula kulluk edilemeyeceğini ve fiilen veya hukuken bir kast sistemi yaratılamayacağını söyleyebiliyoruz. Bugünün dünyasında somut işleyişleriyle ve muhtevalarını oluşturan metafizikle her yönüyle olmayabilse de, kuşatıcı birer değer olarak toplumsal ve siyasal özgürlük ve eşitlik ideallerini İslam'a ait saymakta bir beis görmüyoruz. Bu sebeple birer Müslüman olarak bu tartışmada bizi de ilgilendiren çok şeyin olduğunu söylemek zorundayız.

Bu çatışan ideallerin izlerini *Kur'an*'da da bulabiliyoruz. Eşitlik idealine dair iki manifesto var *Kur'an*'da. İlki şu: “Allah'ın kent halkından Resulüne verdikleri, Allah'a, Resul'e, ona akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara, yolun öğluna aittir. Ta ki (servet) içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir talih olmasın. Peygamber size ne verdiyse onu alın. Size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir” (Haşır: 7). Burada toplumdaki maddi ve manevi yeniden bölüşüm sisteminin bir kast sistemi yaratmasına engel olunması noktasında İslam'ın unutmış olduğu bir eşitlikçi çağrı vardır. ‘Servet aranızda sadece zenginlerin arasında dolaşan bir talih olmasın’...

Ve şu ayet yeniden bölüşüm sisteminin nihai hedefini kesin bir biçimde ortaya koyar. “Allah, rızık yönünden bir kısmınızı diğerklerinden üstün kıldı. Kendilerine bol rızık verilenler, rızıklarını ellerinin altındakilere vermiyorlar -ki onda eşit olsunlar. Allah’ın nimetini inkâr mı ediyorlar?” (Nahl: 71) Eğer yaşanabilir ve İslam’ın diğerk idealleriyle çelişmeyen bir yolunu bugün bulabilseydik ya da Hayek’in ahlaki itirazlarına teorik ve pratik cevaplar bulabilseydik, bu normu hemen hayata geçirmemiz gerekirdi. 1/5 ilkesi bu eşitlik idealeine yönelmiş bir merhale olarak değerk kazanıyor. 1/5 bu bağlamda bir ikinci en iyi olarak adlandırılabilir. Ve bu idealin hemen yerine getirilmesi gereken bir emir olarak değerk de, aşama aşama yaşanabilir kılınan bir ideal olarak anlayabilmemizi sağlayan bizatihi Hazret-i Peygamber’in mutlak eşitliğı bir anda vaz etmeyen uygulamaları.

Eşitlik normunun ne şekilde gerçekleştirileceğini *Kur’an* söylemiyor. Herkesin eşit bireysel mülkiyete mi, yoksa üretim araçlarının kolektif mülkiyetine mi sahip olunacağı hakkında net bir şey söylenmemiş. Yeryüzünün yaratılışını anlatan bir ayet dışında: “Talep edenlere eşitçe verilmek üzere yeryüzünün ‘akvat’ını takdir etti.” (Fussilet: 10). ‘Akvat,’ ‘kuvvet’ kelimesiyle aynı kökten geliyor. Ve anladığım kadarıyla ifade, insan elinden çıkma üretim araçları konusunda net olmasa da, dolaysızca, yeryüzünün enerji kaynaklarının kamuya ait olduğunu beyan ediyor. Haliyle bu ayet bizi olası bir ideal olarak 1844 *El Yazmaları*’nda resmedilen sosyalizme de bağlıyor. Dünya ve ahiret emeğini beraberce anlatan “İnsana çalıştığından başkası yoktur. Ve emeğini eninde sonunda görecektir” ayetiyse değerkin kaynağının da, insanın özünün de emek olduğunu dile getiren kitabın düşüncesini kuşatan bir muhtevaya sahip.

İkinci grup ayetin ne anlattığını anlamak ise biraz çetrefilli bir yorumlama gerektiriyor. İlk ayet şu: “Biliniz ki dünya hayatı bir oyun, bir eğlence, bir süs ve kendi aranızda övünme, mal ve evlatta çoğalma yarışından ibarettir. Bu, tıpkı bir yağmura benzer ki; bitkisi, ekincilerin hoşuna gider, sonra kurur, onu sapsarı görürsün, sonra çerçöp olur. Ahirette ise çetin bir azap ve Allah’tan mağfiret ve rıza vardır. Dünya hayatı, bir aldanma metaından başka bir şey değildir. Siz rabbinizden olan mağfirete koşun...” (Hadid: 20-21) Bu ayet bizi Hayek’e bağlayan rekabet değerini bir dünya hayatı ilkesi olarak sunuyor. Fakat ilk elde dünya hayatının mahiyetine dair saydığı bu nitelikleri kötüleyip kötülemediğini muallakta bırakıyor. Çünkü bu hayat bir aldanma metaı, fakat bir yandan da bu hayatı yaşamış olan bazılarına mağfiret ve rıza vaat ediliyor.

Ayetin ne söylemek istediği onunla pasaj bütünlüğü olan 27. ayette daha da belirginleşiyor. “Sonra bunların izinden ard arda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa’yı da arkalarından gönderdik, ona İncil’i verdik ve ona uyanların yüreklerine bir şefkat ve merhamet koyduk. Uydurdukları ruhbanlığa gelince onu, biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükafatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır.” (Hadid: 27). Ruhbanlık sadece cinsel hayatı ilgilendiren bir sınırlama değil. O daha çok dünya hayatının tüm alanlarını kuşatan bir geri çekiliş. Yani 20. ayette geçen süslerden, keyiften, oyundan, övünmeden, ve rekabetten tamamen vazgeçiş. Bu haliyle bu ayet 20. ayeti tamamlıyor ve dünya hayatına ait bu nitelikleri yaşamının ahiret yaşamına engel olmadığı sürece makbul olduğunu ima ediyor. Yani mal ve evlatta (servet

ve güçte) çoğalma yarışı, dinin temel ilkeleri gözetilmek ve yaşamın nihai hedefi ahiret yaşamı kılınmak şartıyla rıza ve mağfirete götürüyor.

Bunu destekleyen başka bir ayet dünya hayatının süs olma niteliğine vurgu yapıyor. Pasaj--bazı kısaltmalarla--şöyle: “Ey Âdemoğulları, size çirkinliklerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Takva elbisesiye... Gerçek iyilik odur. İşte bu(nlar), Allah’ın âyetlerindendir, belki düşünüp öğüt alırlar... Ey Âdemoğulları! Her mescidde süslerinizi edinin. Ve yiyin, için, fakat israf etmeyin, Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki:“Allah’ın kulları için çıkardığı süsleri ve tertemiz rızıkları kim haram kılmış?” De ki:“Bunlar, bu dünya hayatında inananlar içindir, kıyamet gününde de yalnız onlara mahsustur.. İşte böylece biz âyetleri bilen bir topluluğa uzun uzun açıklıyoruz. De ki:“Rabbim, sadece fuhşiyatı, onun açık ve gizli olanını, günahları, haksız yere isyanı, haklarında hiç bir delil indirmedığı şeyleri Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi yasaklamıştır” (A’raf 26, 31-33).

Açıktır ki buradaki ‘süs’ sadece fiziksel elbiseleri kuşatmaz. Bunun kanıtı kendi içindedir: ‘takva elbisesi’ ve açıktır ki bu elbise insanın manevi donanımını işaret eder. Burada süs, biraz önceki ayette dünya hayatının bir niteliği olarak verilmiş olan süsle bir ve aynı şeydir. Yani en başta kendisiyle ruhumuzu donattığımız kültür ürünleri ya da sahip olmak istediğimiz ünvanlar. Bunlar hep süs kategorisine girer. *Kur’an* dünya hayatına ait bu süslerin edinilmeye çalışılmasını onaylar ve bu süslerin edinildiği yerlere (üniversite, konservatuar, vs.) mescit, der. Sadece camiler değil, çünkü ‘bütün mescitler’ ibaresini kullandığında kastedilen bütün yeryüzüdür. Pasaj yine dünya hayatı ahiret hayatı bütünlü-

ğünü verir: bu süsleri edinin fakat Allah'ın koyduğu yasakları çiğnemeyin.

Açıktır ki artık Hadid 20'nin tam olarak ne anlattığını görebiliyoruz. Bir keyif, oyun, süs, karşılıklı övünme ve mal ve evlatla çoğalma yarışı olarak dünya hayatı *Kur'an*'da onaylanmıştır ve insanların ahret hayatını gözetmek şartıyla dünya hayatıyla bu ilişkileri Allah için makbuldür. Bu sebeple bizi Hayek'e bağlayan rekabet idealinin kesin olarak *Kur'an*'a ait bir ideal olduğunu söyleyebiliyoruz. O kadar ki *Kur'an* rekabetin ahlaki temellerini ve normlarını koymakla da hayli ilgilidir. Bunu tevriyeli bir pasajda (Maide 1-4) yapar. Düzenlenen konu avlanmadır. Fakat bugün için hiçbir güncelliği olmayan avlanma normlarının arkasında çiftanlamlı bir yolla her çeşit girişimcinin, toplumun maddi ve manevi refahından pay kapma (avlanma) çabasına konulan normlar dillendirilir. Bunların bir kısmını zikretmek istiyorum. 'Boynuzlanmış olanı yeme':= 'Amacına (avına) ulaşmak için bir kimseyi boynuzlama.' (Etimoloji sözlüklerinde boynuzlanmanın bu deyimsel anlamına yedinci asırda da sahip olduğunu görüyoruz). 'Boğulmuş olanı yeme':= 'Rakiplerinin kaynaklarını kurutarak onları boğma.' 'Nusub (Kurani kullanımda hedef/makam/dikili taş) için boğazlanana yeme':= 'Bir makam ve hedefe varmak için bir kimseyi kurban etme.' 'İhramlıyken avlanma':= 'Dini bağlanımlarını dünya hayatındaki rekabetine/avlanma çabasına alet etme.' 'Kurbanlıklara (hedy) saygı göster':= 'hediyelere saygı göster.' 'Gerdanlıklara (kalaid) saygı göster':= 'geleneklere saygı göster.' 'Fal oklarıyla kısmet arama':= 'spekülasyon yoluyla kazanç sağlama.' 'Vahşi hayvanlar (behimetü'l-en'am)':= (kelime anlamlarına bakıldığında) nNimet sağlayanların zorluk barındıranları.' 'Avcı hayvan' olarak çevrilen 'yaralayıcılar'

(cevarih):= pPatronun emri altındaki alt düzey patronlar' vb... 'Leş,' 'kan,' 'domuz eti' ve 'Allah'tan başkasına adanan' kelimelerinin *Kur'an*'daki deyimsel ya da etimolojik sözlüklerdeki anlamlarını ikinci bölümde vermiştim. Pasaj şöyle:

“Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helal saymamanız şartıyla, behimetü'l-en'am size helal kılındı. Ancak haram oldukları size okunacak olanlar müstesna. Şüphesiz Allah dilediği hükmü verir. Ey iman edenler! Allah'ın alâmetlerine, haram aya, kurbanlıklara (hedy), gerdanlıklara (kalaid) ve Rablerinden lutuf ve rıza bekleyerek Kabe'ye yönelenlere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz. Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluma karşı olan kininiz, sizi saldırıya sevk etmesin. İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir. Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasına adanan; boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, sizin 'güzel bir kokuya büründürmüş olduğunuz'/'kestiğiniz' hariç canavarın yemiş olduğu; dikili taşlar (nusub) için boğazlananlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunların hepsi doğru yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, dininize karşı ümitsizliğe düşmüşlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı beğendim. Kim açlıktan daralır, günaha istekle yönelmeden bunlardan yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Çünkü Allah bağışlayan, merhamet edendir. Sana, kendilerine neyin helal kılındığını soruyorlar. De ki: “Size iyi ve temiz şeyler helal kılındı.” Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların/yaralayıcıların (cevarih) sizin için tuttuklarını yiye ve üzerine Allah'ın

adını anın (besmele çekin), Allah'tan korkun. Muhakkak Allah, hesabı çabuk görendir" (Maide 1-4).

Görünür anlamıyla bir güncelliği olmayan bu pasaj aslında çok güncel bir sorunu çözmeyi hedefler. Rekabet değeri sisteminde önemli bir yer tutan Nietzsche'nin de temel dertlerinden olan bir sorundur bu: Antik Yunan'da rekabetin bir iyir, bir de kötü tanrısı vardır (İyi Eris ve Kötü Eris). Ve rekabet, ancak İyi Eris'in yönetimindeyse rekabet tüm toplumun esenliğinedir. Bu pasaj bir anlamda avlanma sembolü etrafında rekabetin herkes için faydalı bir hale gelmesine ve güzel değerler yaratmasına yönelik olarak onun ahlaki normlarını koyma eyleminden ibarettir.

Buraya kadar İslam düşüncesinin sol ve liberal gelenekleri beraberce tevarüs etmesi gerektiğini savunmak üzere bazı ayetleri sıraladım. Başka bir deyişle her iki gelenek için de temsil gücü yüksek iki ve birbiriyle çelişkili örnekten hareketle bu düşüncelerin gerek tefsir gerekse de fıkıh düşüncemizde yer bulması gerektiğini savundum. *1844 El Yazmaları*'nın yabancılaşma temasının *Kur'an*'la temas noktalarını vermezsem söylediklerim eksik kalır. Marx için insanın özü emektir. Emek dünyayı dönüştürür. Özel mülkiyet sisteminde emek yaratmış olduğu bu dünyaya yabancılaşır. Ve bu dünyayı karşısında kendi yasalarını ona dayatan bir nesne olarak algılar. *Kur'an*'daysa (büyük harfle) İnsanın yeryüzündeki halifeliği ona yeryüzünde kendini gerçekleştirme çabasına girişsin diye verilmişti. Ve İbrahim kavmine şöyle seslenir: "Kendi ellerinizle yonttuğunuz putlara tapıyorsunuz." Put kavramının *Kur'an*'daki kuşatıcılığı veri alındığında, bugün insanların kendi elleriyle yarattığı piyasaya, devlete, insanlarca yorumlanmış dine vs. nesnel ve mutlak birer kendilik olarak bakıp kendini onların yasasına tabi kılma

gayreti yabancılaşmaya ve insana bir misyon olarak verilmiş yeryüzü halifeliliğinin ona kendi bedeniyymiş gibi doğayla ün-siyet kurma halini kazandırmasıysa, bu yabancılığın aşılmış olduğu bir duruma tekabül ediyor.

Kur'an'daki bu temellerden hareketle bir Müslüman olarak biri tekil bireyin özgürlüklerine, diğeri bir tümel olarak İnsan'ın özgürlüğüne dayanan bu iki düşünce çizgisinin, gerek liberal gerek sol düşüncenin beraberce tevarüs edilmesi gerektiğine inanıyorum. şu andaki halleriyle birbiriyle çelişen bu iki idealin İslam bünyesinde başka bir nitelik kazanabileceğini ve bugünkü halleriyle dahi İslam'a ait pek çok şeyi birer akıl yürütme olarak içlerinde taşıdıklarını düşünüyorum. Bir düşünce olarak İslam'ın bu geleneklerle gerilimli temasının nasıl bir bütünlüğe varacağı, bir bütünlüğe varılması lazım gelip gelmediği, başka geleneklerin de varlığı düşünüldüğünde epistemolojik tutarlılığın korunup korunamayacağı, bünyeye taşınmış bu çelişki içinde İslami bir siyaset için net bir dil oluşumunun sağlanıp sağlanamayacağı gibi düşünceler bu metnin konusu değil. Dinin yeryüzüne biçim verebilmesi için yeryüzüne temas etmesi gerekiyor ve bu temas en başta yeryüzü düşünürleriyle Müslüman düşüncenin konuşabilmesini gerektiriyor. Ve bu çiftte tevarüsün yaratacağı gerilimin yaratıcı sonuçlar vermesini ummamak için hiçbir sebebimiz yok.

KAYNAKÇA

- Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, 2008.
- Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Fecr, 2010.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Bilgesu, 2009.
- Cengiz Kallek, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi*, Klasik Yayınları, 2004.
- Christian Marazzi, *The Violence of Financial Capitalism*, Semiotext(e), 2011.
- E. K. Hunt, *İktisadi Düşünce Tarihi*, Dost Yayınevi, 2005.
- Erinç Yeldan, *İktisadi Büyüme ve Bölüşüm Teorileri*, Efil Yayınevi, 2010.
- Faruk Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, Nun, 2009.
- Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu, 2004.
- Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* ("Homeros'un Yarışı" makalesi), Say, 2006.

- Friedrich von Hayek, *Kölelik Yolu*, Liberte, 2004.
- Gazzali, *Mustasfa*, Klasik, 2006.
- Gerard Dumenil ve Dominique Levy, *Kapitalizmin Marksist İktisadı*, İletişim, 2003.
- Giovanni Arrighi, *Adam Smith Pekin’de*, Yordam Kitap, 2008.
- Giovanni Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl*, İmge Kitabevi, 2000.
- Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, Yarın, 2010.
- Immanuel Wallerstein, *21. Yüzyılda Siyaset*, Aram Toplum, 2005.
- Immanuel Wallerstein, *Ütopistik*, Aram Toplum, 2005.
- Immanuel Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi*, BGST, 2011.
- Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, Metis, 2006.
- Jacques Adda, *Ekonominin Küreselleşmesi*, İletişim, 2010.
- Jack Gouverneur, *Kapitalist Ekonominin Temelleri*, İmge Kitabevi, 2007.
- John Bellamy Foster, *Kapitalizmin Malileşmesi ve Kriz*, Kalkedon, 2008.
- Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Birikim, 2009.
- Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, 2001.
- Muhammed Bakır Sadr, *İslam Ekonomi Doktrini*, Şelale Yayınları.
- Muhammed Necatullah Sıddıki, *İslam Ekonomi Düşüncesi*, Bir Yayıncılık 1984.
- Muhammed Tahir bin Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, Rağbet, 2006.

- Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, Ensar, 2005.
- Murat Yülek, gazete makaleleri.
- Mustafa Özel, gazete makaleleri.
- Nouriel Roubini ve Stephen Mihm, *Kriz Ekonomisi –Dünya Ekonomisinin Çöküşü ve Geleceği*, - Pegasus Yayınları, 2011.
- Paul Sweezy, *Kapitalist Gelişme Teorisi*, Kalkedon, 2007
- Paul Sweezy ve Paul Baran, *Tekelci Sermaye*, Kalkedon, 2007.
- R. İhsan Eliaçık, *Mülk Yazıları*, İnşa, 2011.
- R. İhsan Eliaçık, Eren Erdem, Hakkı Yılmaz, Yılmaz Yunak, *İslam ve Kapitalizm -Medine'den İnsanlığa*, - Doğu Kitabevi, 2011.
- Robert Brenner, *Ekonomide Hızlı Büyüme ve Balon*, İletişim, 2007.
- Servet Armağan, *İslam Ekonomisi*, Gündönümü Yayınları, 2005.
- Seyyid Kutup, *İslam'da Sosyal Adalet*, Şura, 1991.
- Seyyid Kutup, *İslam Kapitalizm Çatışması*, Bir, 1988.
- Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş, 2009.
- Türdav Kitap Kataloğu, Aralık 2011.
- Ümit Erol ve Reşat Sinanoğlu, *21. Yüzyıl Kapitalizmi*, Beta, 2011.
- Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usulü*, Risale, 1996.

Metafizik yönelimlerle değil de, toplumsal düşünce temelinde **Kur'an**'daki sembollerin sınırlı bir çözümlemesine adanmış bu kitabın temel meselesi, çağımız düşünce dünyası içerisinde aşılmaz bir düşmanlık ifade eden Marxizm ve liberalizmin, Kur'ani bakış temelinde birbirini tamamlayan bir biçim altına alınması gerekliliğini savunmaktır. Gerek özgürlüğü, özüne zarar vermeden, eşitlik idealine entegre etmek; yani "Marx vs Smith" çatallaşmasını "Marx'ın Smith'i" imgesine dönüştürebilmek; gerekse de bu çaba yoluyla Marx'ın **bugün** için bize sunabileceği **nisbi** iktisadi adalet için uğraşmak, yani Marx'ın simidini pişirmeye ve dağıtmaya çalışmak, 'yoksulu doyurmak' ve 'tüm boyundurukları kaldırmak' gibi amaçlarla farz kılınmış cihadın bugün için en vazgeçilmez uğraş alanlarından. Ki, Müslümanlıktan azade olarak 'şimdi ve burası' için konuşursak, belki kapitalizmin bugünkü krizinde tam da Marx'ın bize sunduğu bir can simidine ihtiyacımız vardır.



kapı no: 311
ara, tırma-inceleme: 83

